UDC 05:39 (061.12) (497.11) YU ISSN 0350—0861

ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ
СРПСКЕ АКАДЕМИЈЕ НАУКА И УМЕТНОСТИ

ГЛАСНИК
ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА
XXXIII

БЕОГРАД
1984.

ГЛАСНИК
ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА
XXXIII
1984.

THE SERBIAN ACADEMY OF SCIENCES AND ARTS
ETHNOGRAPHICAL INSTITUTE

BULLETIN
OF THE ETHNOGRAPHICAL INSTITUTE
XXXIII

Accepted at the Session of the Scientific of the Ethnographical Institute on December 23rd, 1983.

BELGRADE 1984.

YU ISSN 0350—0861

ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ
СРПСКЕ АКАДЕМИЈЕ НАУКА И УМЕТНОСТИ

ГЛАСНИК
ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА

XXXIII

Примљено на седници Научног већа Етнографског института САНУ од 23. децембра 1983. године.

БЕОГРАД
1984.

ИЗДАВАЧ: ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ САНУ
КНЕЗ МИХАИЛОВА 35/III, БЕОГРАД, ТЕЛ. 636-804.

ЛЕКТОР:

ЛЕПОСАВА ЖУНИЋ

ПРЕВОД РЕЗИМЕА:

АНДРИЈАНА ГОЈКОВИЋ

ШТАМПА: ГИРО „ПРОСВЕТА" — ПОЖАРЕВАЦ, ДРАЖЕ МАРКОВИЋА 25

ТИРАЖ: 600 ПРИМЕРАКА

Штампано уз учешће средстава РЗН Србије.
Издања Етнографског института ослобођена су плаћања пореза на промет.

UDC 05:39 (061.12) (497.11) YU ISSN 0350—0861

САНУ Гласник Етнографског института XXXIII, Београд 1984.

САДРЖАЈ

РАСПРАВЕ И ЧЛАНЦИ

ПРЕВОДИ

ОСВРТИ И ПРИКАЗИ

ХРОНИКА

IN MEMORIAM

UDC 05:39 (061.12) (497.11) YU ISSN 0350—0861

Bulletin of the Ethnographical Institute XXXII, Belgrade 1984.

CONTENTS

ARTICLES AND PAPERS

TRANSLATION

REVIEW

CHRONICLE

IN MEMORIAM

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XXXIII
Bulletin of the Ethnographical Institute, vol. XXXIII
Београд 1983, UDC 398.1 : 398.3 (497.1) 9—20

РАСПРАВЕ И ЧЛАНЦИ

Душан Бандић

ОГЛЕДАЛО — КАПИЈА ЗВЕЗДА

„Ма колико изгледало сулудо и невероватно, то више није био монолит исклесан у равници. Оно што је имало изглед крова, урањало је у неку бездану дубину. У тренутку запрепашћења, њему се учини да гледа у окомити бунар... Дејвид Боумен је имао тек колико времена да изговори једну кратку, испрекидану реченицу... „Предмет је празан... пружа се бескрајно... и... ох, мој боже!... пун је звезда!"
Капија звезда се отвори. Капија звезда се затвори. У тренутку времена сувише кратком да би био мерљив, свемир се преокрену и изви из самога себе."

(A. Klark, *Odiseja u svemiru 2001*, Beograd 1975, 135 — 136)

1. *Уводно разматрање*

У овом раду под појмом огледала подразумева се свако тело чија глатка површина одбија светлосне зраке према закону одбијања светлости[1] и на тај начин рефлектује ликове бића или ствари. Ово својство поседују многи објекти. Неке од њих створила је природа, а неке су направили људи. Као прво огледало служила је, без сумње, површина воде. Израда „вештачких" огледала развила се много касније, на релативно високом ступњу културног развитка. У почетку су то били предмети од метала, затим од стакла. Данашње огледало од стакла амалгамисаног са задње стране ушло је у ширу употребу тек током XV века[2].

У многим културама огледало није фигурирало само као предмет који има практичну вредност. Њему су често приписивана и нека необична, ванприродна својства. Било је окружено разнородним забранама, а коришћено је и као ефикасно средство у магијској или културној пракси. Такав статус огледало је имало не само код „примитивних" већ и код многих „цивилизованих" народа. Тако је, на пример, гатање и врачање помоћу огледала било изузетно развијено и у оријенталној и у европској магији[3]. Даље излагање ће показати да у том погледу ни јужнословенски народи нису изузетак.

---

[1] *Мала енциклопедија*, Просвета 2, Београд 1969, с. в. Огледало.
[2] Видети: Р. Казимировић, *Чарање, гатање, врачање и прорицање у нашем народу*, Београд 1941, 186.
[3] Исто; E. Moren, *Čovek i smrt*, Beograd 1981, 156.

У нашим крајевима забележен је већи број веровања и обреда који су непосредно или посредно, у вези са огледалом. Међутим, подаци о њима расути су највећим делом по разним научним и стручним, понекад и тешко доступним публикацијама. Читав тај емпиријски материјал остао је научно необрађен: данас не располажемо ни систематским прегледом чињеница ни релевантним тумачењима. Било је, додуше, покушаја да се укаже на неке обредне функције огледала у нашој традиционалној култури. Р. Казимировић је, на пример, писао о гатању помоћу огледала[4] а Т. Борђевић — о његовој употреби у апотропејској магији[5]. У питању су ипак само маргинална истраживања. Улога огледала разматрана је само узгред, у оној мери у којој је то неопходно за разумевање неких других питања из оквира религије и магије. Недостаје, дакле, расправа којом би овај обредни комплекс био обухваћен у целини. Наш прилог је покушај да се та празнина бар делимично попуни.

Многи научници, међу њима и познати француски антролопог Клод Леви — Строс, истичу да неки објект постаје религијски или магијски објект зато што изазива одређене асоцијације у свести човека, зато што је „добар за мишљење"[6]. Другим речима, његов религијски или магијски статус условљен је (или бар може бити условљен) неком његовом специфичношћу. Кад је реч о огледалу, такву специфичност није тешко уочити. Већ сама чињеница да се на његовој површини појављују слике бића или ствари морала је фасцинирати човека, поготово човека који на религијској и магијској идеологији изграђује свој поглед на свет. Мало је важно шта ће он угледати — сопствени лик или, на пример, звездано небо. У сваком случају одраз ће привући његову пажњу и пробудити у њему одређене, макар и магловите идеје.

Поставља се, наравно, и питање природе тих идеја. Да би се на то питање добио одговор, довољан је — чини нам се — сасвим летимичан поглед на наше народне обреде у вези са огледалом (уз напомену да је реч само о варијанти много шире распрострањене праксе)[7]. Читав тај корпус обрада може се поделити на два система: на систем магијских чинова и систем табуа. Готово сви магијски чинови са огледалом сатоје се у посматрању одраза на његовој површини под „повољним" условима; готово све забране у вези са њим јесу, у ствари, забране посматрања тог одраза у „неповољним" околностима. У првом случају свет виђен у огледалу схвата се очигледно као свет неслућених могућности; у другом случају схвата

[4] Р. Казимировић, наведено дело, 186 — 188, 191 — 192.

[5] Т. Борђевић, *Зле очи у веровању Јужних Словена*, Српски етнографски зборник LIII, Београд 1938, 36 — 37, 67 — 68. Сасвим сажет приказ неких веровања и обичаја везаних за огледало дао је и П. Ж. Петровић (Ш. Кулишић, П. Ж. Петровић, Н. Пантелић *Српски митолошки речник*, Београд 1970, с. в. Огледало).

[6] Видети разматрања заснована делимично на овој тези у K. Levi-Stros, *Totemizam danas*, Beograd 1979.

[7] Поред дела наведених у напомени бр. 3, видети и: K. Birket-Smith, *Putovi kulture*, Zagreb 1960, 335: Ц. Ц. Фрезер, *Златна грана*, Београд 1937, 252 — 253; Д. Срејовић, А. Цермановић, *Речник грчке и римске митологије*, Београд 1979, с. в. Наркис, Персеј итд.

се као свет неслућених опасности.У оба случаја се поглед у огледало јавља као (жељени или нежељени) контакт са светом радикално различитим од овог „нашег" свакодневног.

Огледало, дакле, има специфично место у религијској и магијској симболици: оно фигурира као симболичан пролаз из свакидашње, профане у несвакидашњу, „свету" реалност[8], из једног нормалног у један преокренути универзум. Одговара, без сумње, ономе што је Артур Кларк поетски назвао капијом звезда. Овај закључак послужиће нам као полазна тачка у настојању да разумемо основне обрасце обредног понашања који су у нашим крајевима везани за огледало.

2. *Преко граница времена и простора*

На територији насељеној Јужним Словенима огледало је вишефункционалан магични инструмент. Најчешће се, међутим, користи као средство за гатање, односно прорицање судбине. Понекад се на његовој површини ишчитава будућност уопште, али то је ређи случај[9]. Преовлађује настојање да се дође до спознаје о сасвим одређеним, конкретним догађајима. На првом месту међу њима је онај који и иначе опседа мисли човека — његова сопствена смрт. Судећи по мотивима из народне поезије, за ту сврху често се користила површина воде. Типичан пример у том погледу представља песма *Смрт Марка Краљевића.* По савету виле, Марко одлази до бунара на Урвини планини, баца поглед у њега и „види" да ће ускоро умрети:

„Наднесе се над бунар, над воду,
над водом је лице огледао:
а кад Марко лице огледао,
виде Марко да ће умријети".[10]

Сложенија варијанта оваквог прорицања описана је у песми *Почетак буне против дахија:*

„Па од јада сви седам дахија
начинише од стакла тепсију,
заграбише воде из Дунава,
на Небојшу кулу изнесоше,
на врх куле вргоше тепсију,
у тепсију зв'језде поваташе
да гледају небеске прилике,
што ће њима бити до пошљетка.
Око ње се састаше дахије,
над тепсијом лице огледаше,
све дахије очима виђеше:
ни на једном главе не бијаше".[11]

---

[8] О опозицији профано — свето као основи магијске и религијске симболике: E. Dirkem, *Elementarni oblici religijskog života*, Beograd 1982, 35 — 41; M. Eliade, *Sveto i profano*, Vrnjačka Banja 1980; M. Mos, *Sociologija i antropologija*, Beograd 1982, 188 — 189, 207 — 209.

[9] Р. Казимировић, наведено дело, 192.

[10] В. С. Караџић, *Српске народне пјесме II*, Београд 1969, 276.

[11] Исти, *Српске народне пјесме IV*, Београд 1969, 85 — 86.

И на површини огледала (у ужем смислу те речи) може се угледати сопствена смрт. У једној песми из Богишићеве збирке верена девојка, која се разболела од куге, тражи од мајке „гледало сјајно" како би сазнала своју судбину:

„На лишцу је смртцу угледала
Огледалом о тле ударила
Љуто куне огледало сјајно:
„Огледало, да не би гледало
Што ми каже, да ћу умријети".
То изусти и душицу пусти. . .".[12]

У наведеним случајевима помоћу огледала гатају појединци који се налазе у тешкој ситуацији, појединци које околности наводе да прибегну магији. То, међутим, није увек случај. Ова врста гатања изводи се и периодично, као саставни део празничних ритуала. Најчешће је везано за први дан Божића. У Гружи се, на пример, укућани огледају у растопљеној масти божићне печенице,[13] а у Височкој Нахији за ту сврху користе мешавину растопљеног масла и меда.[14] Верује се да ће особа која том приликом не види свој лик сигурно умрети у току наредне године.

Огледало није увек весник смрти. Често га користе и девојке којима предстоји удаја да би виделе будућег изабраника. Под одређеним условима, на површини огледала (понекад и површини воде[16]) требало би да се појави његов лик. У литератури се могу наћи различите локалне варијанте овог гатања. У неким крајевима Босне, на пример, ритуал се обављао у „глухо доба ноћи". Да би сазнала за кога ће се удати, девојка је морала да изврши низ припремних радњи: унакрст би обрисала под и сметилиште прикупила на средини куће, огледало би поставила на њега, а потом га окружила са четири запаљене свеће. Надала се да ће, истрајно гледајући свећама осветљену површину огледала, угледати лик мушкарца који ће је — пре или касније испросити.[16]

Понегде су се девојачка гатања развила и у сложеније ритуале. Р. Казимировић описује један такав ритуал, не лоцирајући га, што наводи на претпоставку да је био широко распрострањен. Пре него што ће приступити гатању, девојке су постиле петком, везле пешкир или куповале тканину, који су им касније служили као нека врста обредног реквизита. Сам ритуал изводио се у врту, при светлости младог Месеца. Удавача је доводила мушко дете, млађе од дванаест година, или девојчицу која још није имала менструацију. Огрнула би га пешкиром или тканином (које му је касније поклањала), а испред њега стављала огледало. Посматрајући ме-

[12] В. Богишић, *Народне пјесме из старијих, највише приморских записа*, Гласник Српског ученог друштва X, Београд 1870, 339.

[13] П. Ж. Петровић, *Живот и обичаји народни у Гружи*, Српски етнографски зборник LVIII, Београд 1948, 230.

[14] М. Филиповић, *Живот и обичаји народни у Височкој Нахији*, Српски етнографски зборник LXI, Београд 1949, 127.

[15] Видети: Б. Влаховић, *Девојачка гатања у Неготинској крајини и Кључу*, Развитак 6, Зајечар 1968, 71.

[16] *Српски митолошки речник*, с. в. Огледало.

сечину у огледалу, дете је уочавало симболичне наговештаје о предстојећој удаји и будућем изабранику дотичне девојке.[17]

И девојачка гатања се понекад обављају на одређене празнике. У околини Бевђелије, на пример, гата се на Ђурђевдан,[18] у околини Високог — на Видовдан.[19] Техника прорицања нешто је друкчија. Огледало, заједно са неким другим предметима (срп, нож, хлеб итд.), ставља се под јастук. По општем уверењу, девојка ће те ноћи сањати будућег мужа. Улога огледала је јасна: оно ће — мада под јастуком — помоћи девојци да види његов лик.

Поглед у огледало не одводи човека само у будућност. У њему се, на одређен начин, могу „видети" и догађаји који су се збили у ближој или даљој прошлости. Таквим мотивом инспирисан је и магијски обред изналажења крадљивца код брдских племена и код Црногораца. Код Куча је, рецимо, на праг куће у којој је извршена крађа постављена карлица пуна воде, а преко ње мач вуковац, то јест мач на чијем је сечиву био изграviран лик вука. Доводили су затим две девојчице „сијерих" очију, млађе од осам година, које би стале са обе стране карлице и упорно гледале у ознаку на сечиву. Веровало се да се на мачу морају приказати „свакојаке бубе и мухе, па онда зечеви, лисице, вукови, међеди и уопште свака „црвња", а најзад се је појављивао и сам лупеж у ономе истоме облику и одјећи коју је имао кад је крађу чинио". Ако је лопов девојчицама био познат, оне су га и на мачу могле препознати, а ако није, онда су га према показаном лику детаљно описивале.[20] Површина сечива мача и површина воде служили су очигледно као нека врста магичног огледала.

Наведени примери показали су како човек, посматрајући рефлекс у огледалу, „путује" кроз време. Међутим, на исти начин он може да савлада и просторне баријере, да допре до неизмерних даљина. Кад се за то укаже потреба, и најудаљенији објект може се „заробити" у огледало, привући на дохват руке. Видели смо, уосталом, звезде у тепсији дахија, Месец у огледалу удаваче. Њихове магичне моћи налазе се тада под влашћу чаробњака, врача. На поменутој идеји заснива се и један обред из Хомоља. Циљ обреда било је освећење бритвице која је касније служила и за лечење најтежих болесника. Бабе, које играју улогу чаробњака, припремиле су за ту прилику бритвицу која је на светог Вартолому начињена од десног рога црног овна. Сам обред се изводио у време „једења" (то јест помрачења) Месеца. Док је помрачење трајало, бабе су износиле у двориште тепсију пуну воде и у њу спуштале бритвицу. Пошто би ухватиле на површини воде лик помраченог Месеца, изговарале су бајалицу која се завршавала узвиком: „Усили се, Месече! Ојачај, Месече! Освети је, Месече!" Кад би Месец изашао из сенке, бабе би се три пута крстиле и вадиле бритви-

---

[17] Р. Казимировић, наведено дело, 188.

[18] С. Тановић, *Српски народни обичаји у Бевђелијској Кази*, Српски етнографски зборник XL, Београд 1927, 65.

[19] М. Филиповић, наведено дело, 138 — 139.

[20] С. Дучић, *Живот и обичаји племена Куча*, Српски етнографски зборник XLVIII, Београд 1931, 154. Видети и: Д. Бандић, *Неки типови „сечног" оружја у нашим народним веровањима и магији*, Гласник Етнографског музеја 35, Београд 1972, 95 — 96, 99.

цу из воде. Веровало се да је овако „усиљена, ојачана и освећена" бритвица испуњена неком тајанственом, натприродном силом.[21]

Вратимо се сада нашој полазној тези. Претпоставили смо, наиме, да огледало има специфично место у религијској и магијској симболици, да фигурира као нека врста пролаза у једну реалност сасвим другог реда. Примери који су наведени послужиће као експериментални узорак. Њиховом анализом настојаћемо да проверимо исправност наведене тезе и испитамо могућности њене конкретизације.

О чему нам, дакле, говоре описани обреди? Одмах се уочава да читав тај обредни комплекс подразумева један концепт времена и простора савим различит од оног „нормалног", уобичајеног. Да бисмо боље схватили значење те чињенице, морамо је сагледати у ширем теоријском контексту. Подсетићемо се, наиме, на постулат који је уграђен у саму основу савремене (комуникацијски оријентисане) антропологије, а који је, по нашем мишљењу, битан за даље излагање. У питању је став о човеку урођеној тежњи да јасно дефинише све око себе, да унесе известан ред у — по природи ствари — хаотичан свет који га окружује. Сагласно предиспозицијама свог ума, човек означава и разврстава сва бића, предмете и појаве са којима долази у додир. Он се, дакле, служи вербалним и невербалним симболима да би створио организовану слику стварности. Вероватно најзначајније обележје читавог тог процеса представља тежња да се та „структурирана" стварност уклопи у јасно дефинисане временске и просторне координате[22]. Задовољење ове тежње један је од неопходних предуслова људске егзистенције.

Наравно, свака култура мора да изгради одређен модел времена и простора. Модел времена се, по правилу, заснива на више или мање потпуно издиференцираним општим категоријама, као што су прошлост, садашњост, будућност. То су темељни појмови који изражавају његово протицање, појмови помоћу којих се стварају предуслови за временску оријентацију. О неком догађају говори се као о нечему што је било, што бива, што ће бити. Описани обреди, међутим, нису у сагласности са таквим концептом времена. Девојачко гатање са огледалом, на пример, није просто предвиђање удаје за одређеног човека; потера за лоповом код Кућа не може се окарактерисати само као магијско чепркање по догађајима из прошлости. И будући младожења и пређашњи лопов присутни су баш у време трајања обреда, пред очима чаробњака. И прошли и будући догађаји дешавају се — на известан начин — и „онда" и „сада". Темељни појмови на којима је иначе изграђен модел времена, стапају се, прожимају. Међу њима више не постоје јасно дефинисане границе.

Сличним закључцима води и разматрање концепта простора, који је иманентан наведеним обредима. Како истиче М. Елиаде, организована слика простора увек се изграђује око једне фиксиране, оријентационе тачке или — да употребимо његов израз — „апсолутне тачке ослонца"[23]. Природ-

---

[21] С. Милосављевић, *Српски народни обичаји из среза хомољског*, Српски етнографски зборник XIX, Београд 1913, 397 — 400.

[22] Видети: Е. Lič, *Klod Levi-Stros*, Beograd 1972, 25.

[23] M. Eliade, наведено дело, 14, 17 — 22.

но је претпоставити да такву, „апсолутну" тачку најчешће представља сам човек, да он ствара своју визију простора, уочавајући пре свега удаљеност околних објеката од себе самог. У том случају његова концепција простора заснива се на појмовима који таква растојања изражавају, значи на појмовима „ту" и „тамо", „близу" и „далеко", итд. Разматрани обреди не подразумевају такав концепт простора. Узмимо само пример из Хомоља. „Хватајући" Месец у тепсију, хомољске бабе га у ствари привлаче у непосредну близину и доводе у контакт са објектом омађијавања. Месец, додуше, и даље светли на небу, али се истовремено „налази" и у тепсији са водом. Он је истовремено и ту и тамо, и близу и далеко. Уобичајене представе о простору постају сасвим релативне.

Уопштено говорећи, анализа обреда везаних за огледало потврђује полазну тезу, штавише даје јој конкретнији садржај. У огледалу се, пред очима чаробњака, заиста јавља једна радикално друкчија реалност, један свет у коме време и простор имају сасвим условно значење. Он, дакле, „ствара" један свет изграђен на рушевинама свог свакидашњег света, укидајући оријентире на којима почива његово организовано, структурирано поимање стварности. Укратко, магија огледала је привремено деструктурирање стуктурираног „људског" света.

Мотиве таквог чина лако је уочити. Изграђујући симболичку, организовану слику стварности, човек испуњава један од предуслова свог опстанка; он задовољава своју потребу за оријентацијом у свету, у животу[24]. Али, с друге стране, мора се помирити и са ограничењима која су од такве, организоване представе неодвојива. Не може сазнати будућност, често ни прошлост, не може доћи у додир са удаљеним изворима моћи. Кад жели да сазна час своје смрти или своју судбину у браку, кад тежи да открије преступника или досегне звезде, остаје немоћан, затворен у границе света који је сам створио. Под притиском својих страхова или жеља принуђен је да се, бар за тренутак, ослободи окова сопствених спознаја, да завири у свет безвремен и беспросторан, свет у коме ништа није немогуће. Површина огледала пружа му такву илузију.

3. *Преко граница егзистенције*

У досадашњем излагању огледало је третирано као инструмент помоћу кога човек настоји да продре погледом иза граница времена и простора. У стварности ће, међутим, у њему најпре угледати сопствени лик. Према широко распрострањеном схватању, то није увек и пожељно. Сетимо се само класичног мита о Нарцису[25]. Примерима наведеног схватања обилује и наша традиционална култура. Навешћемо овде неке од њих.

Често се забрана огледања односи на одређена лица, посебно на новорођенче, односно сасвим мало дете. Последице кршења те забране различито се замишљају: дете може добити јак пролив, изгубити боју лица и

[24] Теоријска разматрања о овој општељудској потреби у: E. From, *Zdravo društvo*, Београд 1980, 82 — 84.

[25] О миту о Нарцису видети: *Речник класичне грчке и римске митологије*, с. в. Наркис; Ц. Ц. Фрезер, наведено дело, 252.

постати старолико, чак и умрети. Верује се да ће и његова мајка због тога убрзо затруднети[26]. Огледало се понегде сматра опасним и за породиљу. У Височкој Нахији, на пример, због тога огледало прекривају одмах по порођају и остављају га тако пуних четрдесет дана[27].

У неким крајевима су поменуте забране у вези и са одређеним временским интервалима. Најчешће је у питању ноћ, дакле време у коме је деловање духова и демона посебно интензивно. Понегде се забрана односи на први мрак, понегде на „глуво доба", поноћ. Верује се да ће прекршиилац „ограисати" (то јест на зло намерити) или брзо остарити. Гравидна жена ће у том случају рађати ружну, разроку децу, девојци ће виле однети лепоту[28].

Најзад, забране огледања везане су и за извесна места. Опасно је, на пример, посматрати свој одраз на површини неког потока или реке. По схватању становника североисточне Србије, на тај начин се човек излаже деловању водених духова или (што је у суштини исто) воденог ђавола. Ти демони могу му повући главу под воду и удавити га[29].

У литератури која нам је била доступна постоје два тумачења наведених забрана. По мишљењу Т. Борђевића, забране огледања, које се односе на децу, заснивају се на страху од самоурицања[30]. Борђевићев закључак нема потврду у одговарајућим народним веровањима: у принципу, дете јесте подложно уроку, али са̂мо није способно да урекне. Прихватљивије је, чини нам се, друго тумачење које је заступао Ц. Ц. Фрејзер[31], а прихватио, поред осталих, и К. Биркет-Смит[32]. Они указују на опште распрострањено схватање да лик човека на површини неког природног или вештачког огледала јесте његов двојник, његова душа. Кад се, дакле, човек огледа, његова душа ће се одвојити од његовог тела и рефлектовати у огледалу. Кад се огледа одређена врста људи, у одређено време, на одређеном месту, та одвојена, незаштићена душа бива изложена деловању злих сила. Наравно, човека у том случају чека нека несрећа, најчешће болест или смрт.

Ово потоње тумачење открива једну, по нашем мишљењу, битну чињеницу: није опасно огледање само по себи, већ присуство људског лика на површини огледала. Остаје, међутим, спорно нешто друго: у ком смислу се рефлекс на огледалу може идентификовати са душом посматрача? Познато је, наиме, да душа није само „двојник" човека. Она је његов животни принцип, његова суштина. Опште је веровање да привремено одсуство душе доводи до исто тако привременог одсуства свести код њеног „власника" (сан, екстаза и сл.), док трајно одсуство душе изазива његову смрт. Кад би, дакле, рефлектовани лик човека био просто идентичан него-

---

[26] *Српски митолошки речник*, с .в. Огледало; Т. Борђевић, наведено дело, 67 — 68.

[27] М. Филиповић, наведено дело, 148.

[28] *Српски митолошки речник*, с. в. Огледало.

[29] Исто; С. Зечевић, *Митска бића народних веровања североисточне Србије*, Гласник Етнографског музеја 31 — 32, Београд 1969, 330.

[30] Т. Борђевић, наведено дело, 67.

[31] Ц. Ц. Фрезер, наведено дело, 252.

[32] K. Birket-Smith, наведено дело, 335.

вој души, онда би — сходно напред реченом — тај човек морао да буде без свести или, пак, мртав. То, наравно, није случај. Могућан је стога само један закључак: наведене забране подразумевају представу о души, која је додуше утеловљена у лику на површини огледала, али је истовремено утеловљена и у човеку коме тај лик припада. Као звезде у тепсији дахија, као Месец у огледалу удаваче, она је и ту и тамо, са ове и са оне стране огледала.

Огледало је, видели смо, симболичка граница две радикално различите, опонентне реалности, самим тим и размеђе различитих егзистенцијалних равни. По природи ствари, егзистенција на једној равни искључује егзистенцију на другој. Бити у свету људи, значи не бити у свету духова, и обратно. Двоегзистентност човека, чији је лик заробљен у огледалу, може зато бити само привремена. То је, без сумње, стање лабилне равнотеже. У повољним околностима човек се враћа у свој свакидашњи, „људски" свет; у неповољним околностима његов повратак може постати немогућ. Зато се у таквим, неповољним околностима треба држати што даље од огледала. Ако нам, дакле, магијско огледање говори о повременим настојањима људског бића да пређе преко граница свога света, онда забране огледања показују колико таква настојања могу да буду опасна.

4. *Инверзија*

У многим нашим крајевима распрострањен је још један облик магичне употребе огледала. Оно, се, наиме, користи као изузетно ефикасно средство за заштиту од злих демона, од злих утицаја уопште. У тој функцији најчешће се јавља за време свадбеног ритуала. Огледалом се штити невеста која је, по општем схватању, највише изложена деловању демонских бића и злих очију. У тимочким селима млада га држи пред собом при поласку на венчање.[33] Много чешће, међутим, огледало се налази на невестинској опреми. У Гружи су га, на пример, ушивали у младину капу смиљевац. Око њега је обично био нанизан сребрни новац, коме се такође приписивана апотропејска својства.[34]

Као заштита од демона (на пример од море[35]) и урока огледало је коришћено и у другим приликама. Помоћу њега штићени су како сами људи тако и њихова имовина. У Хомољу су, на пример, огледало стављали на уљаник[36] док су га у Скопској котлини углављивали међу рогове овна или вола кога су рођаци, пријатељи и суседи даровали детету приликом обрезивања[37].

Овај облик магијске праксе јасно се разликује од описаних не само по мотивима већ и по форми. Огледало се, наиме, не окреће више ка себи.

---

[33] *Српски митолошки речник*, с. в. Огледало.

[34] П. Ж. Петровић, наведено дело, 151. Видети и: Е. Шневајс, *Апотропејски елементи у свадбеним обичајима код Срба и Хрвата*, Гласник Етнографског музеја 2, Београд 1927, 23.

[35] *Српски митолошки речник*, с. в. Огледало.

[36] С. Милосављевић, наведено дело, 407.

[37] М. Филиповић, *Обичаји и веровања у Скопској котлини*, Српски етнографски зборник LIV, Београд 1939, 421.

Оно је окренуто ка изворима злих утицаја. Непосредни циљ наведених поступака није тешко уочити: на тај начин се огледалом „хвата" лик демона или људи демонских особина. Исте оне опасности којима је изложен човек кад му се лик рефлектује на површини огледала, вребају сада потенцијалног непријатеља. Подсетимо се: такав човек може, несрећним стицајем околности, прећи на другу егзистенцијалну раван. Може — у извесном смислу — постати инверзан самом себи. Ако то важи за људска бића, зашто не би важило и за демоне? У том случају се, међутим, читав процес одвија у супротном смеру. Већ по дефиницији демони су бића са предзнаком супротним од нашег, људског. Ако нам успе да изазовемо њихову инверзију, бићемо суочени са бићима која су нам — на једној дубљој, симболичкој равни — идентична. Наравно, и немоћна да нам нашкоде.

Окретање огледала ка извору опасности представља, очигледно ефикасну заштиту. Постоји, међутим, и један изузетак. У питању су магичне манипулације са огледалом у кући у којој се догодио смртни случај. У многим јужнословенским областима био је обичај да се том приликом огледало окрене према зиду, односно да се прекрије убрусом, завесом, неким платном или тканином[38]. За такав поступак постоје различита народна објашњења. Често се, на пример, тврди да се покојник који види себе у огледалу „враћа за својом сликом"[39]. По другом тумачењу, укућанин који тада погледа у огледало, видеће још једног мртваца[40] итд. Управо та различитост локалних тумачења наводи на помисао да су настала накнадно, да је изворно значење обичаја заборављено.

У наведеним веровањима ипак постоје неки недовољно издиференцирани наговештаји (на пример, представа о враћању мртваца) оних идеја које нам се чине изворним, а које су остале испод нивоа свести. У питању су идеје утемељене у већ изложеном концепту инверзије људи и демона, чији су ликови „заробљени" на површини огледала. У присуству умрлог се та инверзија нужно одвија на релацији између живота и смрти. Ако прихватимо такву претпоставку, могућа су два тумачења наведеног обичаја: огледало се окреће према зиду или прекрива тканином да би се спречило рефлектовање лика мртваца на њему, с једне стране, односно лика неког од његових укућана, с друге стране. У првом случају умрли ће оживети, то јест постати вампир и, у том облику, наносити зло својим најближим. У другом случају, жив човек ће постати инверзан самом себи. Припашће царству мртвих.

5. *Закључак: симболичко значење огледала*

У нашим излагањима пошли смо од претпоставке да неки објект постаје религијски или магијски објект зато што је, у извесном смислу, „до-

[38] Видети, на пример, Т. Борђевић, наведено дело, 36 — 37 и тамо наведену литературу.

[39] J. Lovretić, *Otok*, Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena III, Zagreb 1898, 30.

[40] M. Lang, *Samobor (narodni život i običaji)*, Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena XVIII, Zagreb 1913, 131.

бар за мишљење", зато што нека његова особеност привлачи пажњу људи и изазива одговарајуће асоцијације. Огледало можемо уврстити у предмете који на најочигледнији начин потврђују наведену хипотезу. Слика сопственог лика или слика неког сегмента стварности, која се рефлектује на његовој површини, представља неодољив изазов људској машти: она буди у човеку одређене, некад више, некад мање јасне идеје и емоције.

Наш прилог је пре свега покушај да се утврди садржај тих идеја и емоција и да се, у крајњој инстанци, спознају њихова дубља, симболичка значења. Анализа конкретног, јужнословенског материјала показала је да се тај „рефлектовани свет" замишља као једна реалност, радикално различита од ове наше, свакидашње. Показало се, наиме, да огледало фигурира као нека врста пролаза између два света, две реалности, два универзума — овостраног и оностраног, профаног и светог. С ове стране огледала је свет у коме иначе живимо, свет уклопљен у дефинисане временске и просторне координате. То је, очигледно, организован, структуриран свет. С оне стране се, међутим, налази свет безвремен и беспросторан, реалност без структуре у пуном смислу те речи. Магија огледала инспирисана је, пре свега, тежњом човека да успостави непосредан контакт са тим деструктурираним светом, да делује у њему; забране огледања, међутим, указују на опасности којима води таква авантура: прелазећи преко граница свога света, човек може прећи и границе властите егзистенције.

Кад говоримо о два света, две реалности с обе стране огледала, чинимо то наравно само фигуративно. Говоримо, у ствари, о световима у самом човеку, о сликама реалности створеним у његовој свести. Он ствара структурирану слику реалности да би могао да мисли, расуђује, свесно делује. Настоји, дакле, да створи један осмишљен свет. Када, међутим, у огледалу „заснива" ону другу стварност, покрећу га његови страхови, његова знатижеља, његова тежња да достигне недостижно. Покрећу га, једном речју, његове емоције. Наравно, на емоцијама изграђен свет и не може бити потпуно структуриран.

На овој равни могућно је најзад дешифровати поруке скривене у обредној пракси у вези са огледалом. Тачно је, додуше, да нам ови обреди „говоре" о огледалу као капији која води ка звездама. Али те звезде нису далеко. Оне су у нама самима, у скривеним сферама нашег духа. Досегнути их можемо ако бар на тренутак, напустимо наш разумски, осмишљени свет. Међутим, остати међу њима можемо само ако престанемо да будемо оно што јесмо — људска бића.

D. Bandić

MIRROR — STAR ENTRANCE

The article deals with the symbolic role of mirror in traditional culture of South Slavs. The analysis of some examples of South Slavic ritual practice (system of magic acts and that of taboos) revealed that a mirror was a special magic instrument which helped men to surmount limits of space and time, and of their personal existence. The mirror was, in fact, »a kind of passage between two worlds,

two realities, two universums — of this side and that side, profane and holy.« These two worlds, two realities before and after a mirror are, in the author's opinion, a symbolic expression of the basic conflict in every human being: his desire to reach something unreachable and his perception that the fulfilment of such wishes would in fact represent a complete negation of his world, and his personality.

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XXXIII
Bulletin of the Ethnographical Institute, vol. XXXIII
Београд 1983, UDC 17.021.22:316.334.5(497.11) 21—29

Десанка Николић

УЛОГА СТАВОВА У ПРОУЧАВАЊУ МЕНТАЛИТЕТА

(Претходни резултати истраживања менталитета у Титовоужичком региону)

У нашој науци све је израженија тенденција за психолошким објашњењима појединих етнолошких феномена. У посебним проучавањима психичког бића нашег човека, његових карактерних и емотивних својстава, после Цвијића, Недељковића и Вукосављевића, који су дали трајни допринос овим испитивањима и у методолошком смислу, завладала је празнина већ неколико деценија.[1]

Истовремено, сродне науке, као што су психологија, социјална психологија и друге науке, које се такође баве човеком, а посебно духовном страном личности, усавршиле су свој инструментаријум за истраживања многим истраживачким техникама и експерименталним начинима теренског рада. Нека таква средства, с обзиром на додирне тачке интересовања, могла би, уз извесна модификовања, да буду инструктивна и за етнолошка истраживања, јер би тиме добила у својој егзактности.

Свакако да значај таквог интердисциплинарног приступа осетљивој и сложеној материји као што је менталитет, представља шири проблем него што су претензије овог рада. Његову садржину чине општије напомене о досадашњим теренским искуствима проучавања менталитета становника неких подручја титовоужичког региона, обухваћена етнолошким монографским испитивањима, која се последњих година обављају у оквиру пројекта Етнографског института САНУ. Овом приликом приказаћемо резултате до којих смо дошли социолошко-психолошком методом анализе ставова, да бисмо указали до које мере је, као истраживачки поступак, употребљива и за етнолошка проучавања менталитета.

Наш задатак у оквиру Пројекта јесте да утврдимо шта је у данашњој личности становника који насељавају пределе титовоужичког региона остало од традицијског модела личности, Цвијићевог и Вукосављевићевог периода (ерско-старовлашки психички тип личности патријархалне културе становника динарског порекла, са свим одликама сељачког мента-

---

[1] Ј. Цвијић, *Балканско полуострво и јужнословенске земље*, Београд 1966, с. 347 — 563; исти, *О националном раду, Говори и чланци 1*, Београд 1921, с. 61; Д. Недељковић, *Зашто су доњореканци Торбеши миметички променили веру, а горњореканци језик*, Учитељски покрет 5 — 6, Скопље 1934, с. 193 — 199; исти, *Развој наше етнопсихологије за последње две деценије* (1918 — 1938), Учитељ 3 — 4, Београд 1938, с. 182 — 189; С. Вукосављевић, *О сељачком привредном менталитету*, Анали правног факултета; Београд 1959 с. 376 — 387

литета),[2] а шта се у том менталитету мења као рефлекс нових животних услова и културе индустријског друштва?

За боље разумевање улоге ставова у испољавању менталитета важно је позабавити се прецизнијим одређењем израза менталитет. Не задржавајући се на његовој вишезначности и не увек адекватној употреби (истина, више у свакодневном говору него у научној литератури), досадашња проучавања су показала да је основном значењу појма менталитет најближа Фромова дефиниција такозваног „друштвеног карактера", под којим овај писац подразумева „одабране особине мишљења, осећања и поступања, урођене или стечене, које чине суштинско језгро карактерне структуре већине чланова једне групе", а које се, сматра Е. Фром, развило као последица „основних искустава и облика живота заједничких тој групи".[3]

За наша истраживања ставова важно је да се менталитет може рашчланити на основне сегменте, а то су, уз осећања, обрасци мишљења и понашања, кроз које се он и испољава, а затим да су ти обрасци, а унеколико и емотивна стања, променљиве категорије, зависне од културних промена, и још нешто, да култура као целина представља конфигурацију вредности које утичу на формирање одређених обележја менталитета, односно типизираних образаца мишљења и понашања.[4] У интеракцији између образаца мишљења и понашања, с једне стране, и система вредности који је плод културе, с друге стране, јављају се ставови. Између тих појмова постоји директна узрочна веза, па већина социјалних психолога мисли да је став у односу на вредност као идеал, а у односу на мишљење и понашање као акцију, „интервенирајућа" варијабла, другим речима, посредник између онога шта појединац жели, и шта ће стварно, осмишљено извести[5] (слика 1).

Култура (систем вредности) → Ставови → Менталитет обрасци мишљења и понашања

Сл. 1

[2] Према Цвијићевој типологији психичких типова, ерски варијетет старовлашке групе припада динарској миграционој струји: физички је отпоран, прилагодљив на промене живота духа и сналажљив до лукавости; гостопримљив је, окренут ка националним јунацима прошлости, а религиозност испољава у бескрајним постовима и упражњавању обичаја крсне славе и Божића; радознао је, тежи школовању и др. Мухамеданска група динарског психичког типа под јаким је утицајем турско-источњачке цивилизације (извесна тромост, веровање у судбину, склоност ка уживањима лагодног живота и др.). — Ј. Цвијић, *Балканско полуострво*, с. 384 — 389, 408 — 417. — С. Вукосављевић под сељачким привредним менталитетом подразумева, између осталог, ове одлике сточара и ратара: непрецизност у раду, расипништво, конзерватизам, али под утицајима града и прелажење на тржишну пољопривреду уз јача деловања робно-новчаних односа. — С. Вукосављевић, op. cit., с. 376 — 387.

[3] E. From, *Bekstvo od slobode*, Sazvežđa 1, Beograd 1964, с. 253.

[4] E. From, op. cit., с. 254.

[5] B. Rejk i K. Edkok, *Vrednosti, stavovi i promena ponašanja*, Beograd 1978, с. 10.

Досадашња искуства социјалне психологије показују да анализа ставова може да пружи корисну емпиријску грађу о психичкој страни личности, јер став садржи знање или уверење које нека особа поседује о објекту става, а затим и ефективну компоненту, која се састоји из осећања према неком циљу интересовања. Једна од битних функција става, осим, како каже К. Велдал, „прочишћавања и распоређивања наших доживљаја", јесте и његова друштвена улога.[6] Да би појединца прихватила група, он усваја ставове те групе, који се стичу углавном у породици учењем. Ставови се и мењају, а ту опет има удела културна средина, која поставља границе до којих је дозвољено мењање ставова. Међутим, треба имати у виду да у оквиру исте групе појединци из специфичних разлога могу да промене став према некоме, или нечему а да задрже исто понашање, или, обратно, промена понашања не мора увек да значи да је и став измењен. Разлог томе је чињеница да ставови нису утврђена реаговања, већ очекивана претпоставка за њих, тј. *предиспозиција* (подвукла Д. Н.) да се нека активност обави, али не морају да доведу до извесног понашања.[7]

Међутим, с обзиром на то да сваки став има мисаону, осећајну и вољну компоненту, узећемо га као менталну спремност за извршење неке акције, а то нам је за сада довољно.

Ставове смо мерили помоћу „скала ставова", које се састоје од низа исписаних тврдњи у вези с којима испитаници изражавају своја слагања или неслагања дуж континуума, почевши од „потпуног слагања", до „потпуног неслагања".[8]

Користили смо три скале (у даљем тексту анкете) за испитивање степена прихватљивости понуђених ставова према појединим вредносним категоријама које смо посматрали:

1) на нивоу личности (земља, богатство у новцу, побожност, жеђ за знањем, национална самосвест);

2) на нивоу породице (оданост породици, поштовање старијих осамостаљивање младих, равноправност жене);

3) на нивоу села као друштвене заједнице (међусуседска солидарност, моћ власти, помодарство, верност обичајној традицији);

---

[6] К. Veldal, *Društveno ponašanje*, Beograd 1979, с. 91.

[7] В. Rejk i К. Edkok, op. cit., с. 14 — 35., Dž. Stjuard, *Teorija kulturne promene*, Beograd 1981, с. 16.

[8] К. Veldal, op. cit., с. 97.

[9] Прва анкета садржи седам вредносних категорија, од којих свака пружа могућност опредељивања за по један од три исказа, на које испитаник реагује по свом избору, заокруживањем броја испред исказа за који се определио. Друга анкета је са 19 вредносних категорија, којима одговара исти број исказа. Испитаник заокружава један од четири могућна одговора, који представљају градирајуће варијанте истог исказа, односно вредности. Трећа анкета на сваком листу има по један исказ о испитиваној вредности (укупно шест вредности), о којима се испитаник изјашњава двојако: опредељује се за више атрибута који ближе одређују позитивне и негативне ставове према одређеној вредности, а уписују се (знаком х) у један од зато предвиђених подељака; затим свој став о истој вредности испитаник вербално исказује, а записује се на истом листу. — За могућност коришћења треће анкете захваљујемо др Душану Бандићу, доценту Филозофског факултета.

4) на нивоу град — село (преимућства града, односно села у погледу: становања, исхране, одевања, рада, зараде, разоноде, слободног времена, пријатељства, шаљивости, поштења, гостопримства, религиозности, чврстине бракова, односа родитеља и деце, поштовања старијих, осамостаљивања младих, празновања, суседства, предности живота у граду или селу).[10]

У наредном тексту изнећемо изводе из анализе граће до које смо дошли проучавањем, тј. мерењем ставова, јер су истраживања у току. Општија је напомена да су испитаници добро сарађивали у истраживањима, схвативши захтеве и смисао постављених задатака. Одговарали су логично, „здраворазумски", јер нису били претходно припремани. Посебно су корисни њихови коментари у вези са појединим питањима валоризовања вредности, о којима је требало да се изјасне, па смо их бележили на одговарајућим местима поред сваког исказа на скали ad literam. И поред општег утиска о озбиљности којом испитаници су приступили и суделовали у истраживањима, о идеалној ваљаности података о осетљивијим питањима, на пример из области религије и међуетничких односа, задржавамо извесну резерву. Резултате до којих смо дошли мерењем ставова према изабраним вредносним категоријама прокоментарисаћемо истим редоследом којим смо их и разврстали.

1.

А) Смањивање заинтересованости за посезањем *богатства у земљи* које је човеку традицијске културе представљало основни животни идеал, као што је познато, није типично за наше време, а евидентно је и судећи по нашој грађи. Тако је за исказ „Земља је највеће богатство, што су добро знали и наши стари" позитиван став изрекло мање од половине испитаника (8 према 12). Међутим, иако није више апсолутни циљ, њену употребну вредност цене не само пољопривредници већ и радници, определивши се, у сразмери пола-пола, за исказ „земљу треба обрађивати, али постоје и други начини да се стекне имовина и да се човек прехрани". Наглашавамо да негативни став према земљи као вредности има само један испитаник.

Б) Став према *богатству у новцу* крајње је негативан, јер тврдња „Од свега бих највише волео да сам богат", нема одговора. Нешто боље је вреднована потрошна функција новца као средства за постизавање материјалног стандарда и друштвеног престижа, али и то у готово занемарљивом скору (3 према 17). Највећи број позитивних одговора односи се на исказ „Шта ће ми новац и богатство кад нисам срећан" (17 према 3). Имајући у

[10] У току пробних истраживања у ариљском, прибојском и пријепољском крају 1983. године анализом ставова обухваћено је 20 информатора, а примењено 60 анкета. Полну структуру испитаника чини 8 жена и 12 мушкараца, следећег професионалног састава: једна трећина су пољопривредници, укључујући и жене (домаћице), а две трећине чине радници и ђаци. Народносно, већина је Срба православне вере, једна особа је католичке вере, а шесторо су муслимани. Заступљена су следећа годишта: до 25 година старости три испитаника, од 25 до 60 година 14 испитаника, а преко 60 година три испитаника.

виду владајуће норме понашања овакав став, на први поглед збуњује. Директно супротстављање ових вредности, при чему срећа има преваленцију над новцем, заслужује пажњу, јер баца ново светло на одлике менталитета, а истовремено обавезује на свестранија истраживања.

В) Став према религији указује на умерену *побожност*. То, пре свега важи за млађе и средње генерације. Тако су ставови према екстремном теизму (тврдња: „Постоји нека виша сила, бог, која управља људима и они треба да верују и да се редовно моле у цркви") и екстремном атеизму (тврдња: „Не одлазим у цркву и не празнујем ни један празник") заступљени са малим бројем потврдних одговора (5). Највећи број испитаника (10) определио се за исказ „Не знам да ли има бога, али одржавам све празнике, јер се тако ваља". И такве ставове који говоре и о друштвеној функцији обичаја, а и о религијским осећањима треба проверавати грађом из других извора.

Г) *Жеђ за знањем* као вредност посматрали смо кроз ставове према читању. Резултати показују једнаки скор позитивних ставова (10 према 10) и за ревијалну штампу, тј. књиге без претходног избора, а и за литературу из националне прошлости. О тврдњи да је читање некорисно нико није дао позитивно мишљење, па је исказ остао без одговора. Таква опредељења испитаника говоре о извесном континуитету традицијских црта личности динарског становништва, о њиховим умним способностима и интересовању за образовањем затим о везаности за средњовековну историјску традицију, али и за прихватање порука цивилизацијске културе.

Д) *Националну самосвест* као вредносну категорију фиксирали смо анализом ставова према мешовитим браковима (муслиманско-православни и православно-католички). Може се констатовати да већина испитаника сматра такве појаве корисним, а са становишта шире друштвене заједнице и пожељним, а само је мањи број анкетираних против таквих бракова (15 према 5). Истичемо да међу позитивно опредељеним има оних који такве поступке оправдавају првенствено јаком привлачношћу партнера („Само ако је у питању љубав"), правећи ограничења кад је у питању давање имена деци. Муслимани инсистирају на муслиманским и тзв. „светским" именима, а припадници православне вере — на српским именима. Они који имају уздржан став према мешовитим браковима објашњавају га удаљеношћу „дома" (ако је у питању удаја ћерке), или другачијим обичајима припадника друге народности и вере. У таквим ставовима назиру се и елементи предрасуда, које је један од анкетираних илустровао речима: „Бери семе око себе, боље је узети (мисли се оженити се — напомена Д. Н.) оно што познајеш, но оно са стране". У односу на ову вредност вербална изјашњавања ad hock више одражавају званичне ставове него суштинска опредељења испитаника, у којима су изражена наслеђена предубеђења, па утолико пре захтевају допунска испитивања.

2.

А) *Оданост породици* сви испитаници вреднују на најпозитивнији начин. Дефинишу је првенствено као љубав према деци, која се исказује са-

ветима и новчаним давањима, затим према родитељима и, на крају, према брачном партнеру. Функција складне породице, према нашим подацима, јесте да „слога кућу гради", и да се тако „дуље живи". Само један одговор односи се на принуду, тј. обавезу породице при васпитавању деце, као њен основни задатак.

Б) Испитивање ставова о *поштовању старијих* чланова породице указује на подељена мишљења. Тако је највише поена добио исказ да су „старији људи искуснији од њих треба учити, мада и они могу да погреше", док су два дијаметрално супротна исказа, један о апсолутном поштовању старијих, а други о њиховом потцењивању, заступљени са три (3 према 17), односно два (2 према 18) позитивна одговора. Чињеница да је преовлађујући став рационално гледање на старије, тј. искуство као мерило вредности, говори у прилог опадању утицаја њиховог некадашњег „ауторитета без поговора", карактеристичног за патријархалну, задружну породицу прединдустријског друштва.

В) Ставови према *осамостаљивању младих* такође су подељени. Они који су против давања права младима да сами одлучују дефинишу га као „упропашћивање земље", а образлажу тиме да „млади не пазе", јер не знају довољно. Друга половина испитаника (10 према 10), која се определила за позитивни став према осамостаљивању младих, дозвољава им слободно одлучивање, првенствено приликом избора брачног партнера, затим професије и друштва за забаву. То указује на извесно смањивање утицаја старијих у породици и давања већих слобода млађој генерацији. Те слободе, иако ограничене и сведене на одлучивања о личној судбини, ипак потврђују нека нова схватања.

Г) *Равноправност жене* у породици, према овим одговорима, оцењена је са 7 према 13 негативних одговора. Нешто позитивнији став (8 према 12) испитаници су показали према тврдњи да је „мушкарац газда у кући, како је било од давнина". Тако мале бројчане разлике између супротних ставова, односно залагање за два става који један другог искључују, поред осталог наводи на претпоставку о крајње сложеним процесима који се одвијају у данашњој сеоској породици испитиваног становништва.

3.

А) Традицијска *међусуседска солидарност*, заснована на безрезервном поверењу, према нашим подацима, изгубила је као вредносна оријентација од свог некадашњег значаја, али је није сасвим нестало. При одлучивању за став о томе да је корисно знати шта суседи мисле и раде, већина је одговорила позитивно. Међутим, разлози нису исте природе. Поред извесног броја испитаника који у слози са суседом виде једини начин опстанка („ближи ти је добар сусед него далеки брат"), друге такав избор треба да заштити од неприлика, јер неки суседи, изјашњавају се ови испитаници, „једва чекају да ти се деси зло у кући". Има и мишљења као што је ово: „Волим да знам шта ми комшија мисли, да бих се огледала с њим, ако је напредан", што иницира на елементе утркивања ради престижа.

Б) *Моћ власти* као вредност исказана је позитивним ставовима, нарочито у односу на поштовање органа месних, сеоских власти, а што се у истраживаним насељима објашњава разлогом да „реда и мира мора бити". Две трећине испитаника (16 према 4) потврђују потребу за придржавањем законских прописа а посебно забрана, као што су: не лагати, не красти, не оговарати комшије, не туђи се, не пуштати стоку у комшијино имање. Овде се уочава не само потврђивање лојалног става према званичној власти већ и бојазан од санкција околине, тј. јак утицај јавног мнења села као друштвене заједнице („аброви"), чијих се норми понашања треба придржавати.

В) Однос према *помодарству* истраживали смо мерењем ставова о ношењу кратких сукања („мини сукње"). Они су генерацијски неуједначени, што се могло и очекивати. Позитивни одговори („за") варирају од шаљивих до оних који овај модни хир оправдавају економичношћу. Негативни одговори („против") најчешће се образлажу недостатком скромности оних који се тако одевају („срамота је тако ићи по селу") или непрактичношћу („Како ће девојка да трчи за овцама у тако краткој сукњи?"). Такве ставове, углавном, заузимају старије жене, домаћице, мада многе од њих прећутно прелазе преко чињенице о преовладавању модерног одевања младих у њиховој најближој околини.

Г) Ставови према упражњавању *обичајне традиције* углавном су позитивни. Од три понуђене тврдње највећи број испитаника определио се за овај: „Жао ми је што људи данас не цене старинске обичаје", и то са 17 од укупно 20 испитаника. Негативни исказ о обичајима нема одговора, а троје анкетираних (3 према 17) изјаснило се да се придржавају обичаја из страха од осуде рођака и пријатеља или зато што треба да узврате онима код којих су они били „на весељу". Занимљиво је навести и ранг-листу обичаја коју су саставили сами испитаници у којој је на прво место, по значају, стављена крсна слава, затим свадба, Божић, испраћај у армију и прело. Дакле, и проучавање ставова потврђује да обичаји, мада бројчано редуковани, имају велики друштвени значај међу становништвом испитиваних села, и да њихову религијску основу треба тек истражити.

4.

Упоредна, контролна проучавања ставова о појединим вредносним категоријама на нивоу *село — град* показала су да су, на пример: становање, одевање, већа зарада, стицање више пријатеља, слободно време, бољи однос према деци — типични за градску средину, а да се у селу: људи боље хране, више раде, да су поштенији, гостопримљивији и религиознији; затим, да се више шале, да више поштују старије, да више празнују, и да су им бракови чвршћи.

Подједнаки број поена и за град и за село има једино став о међусуседским односима.

Истовремено, чињеница да се већина испитаника у вези са могућношћу бирања места пребивалишта определила за село, могла би да послужи

као подстрек за нека футуристичка предвиђања о селу и његовом становништву.

*

С обзиром на недовољну квантитативну основицу рада коју пружају емпиријски подаци, а и услед недоређености самог инструментаријума, сваки коначни закључак о овом аспекту проучавања менталитета био би преурањен. Међутим, већ почетни резултати наводе на уопштену оцену о његовим предностима и недостацима.

Имајући у виду тешкоћу да се проникне у психу другог човека уопште, јер се идеје и побуде људи, како то каже Цвијић, „отимају прецизној студији" и не дају се „ухватити . . . као течност која клизи између наших прстију", онда се метода анализе ставова може узети као начин који својом мерљивошћу омогућава егзактнији приступ мисаоном и ефективном свету индивидуе, односно групи људи која се посматра. Још једна предност овог истраживачког приступа је и уштеда времена потребног за само операционализовање истраживања, јер се брже може доћи до већег броја података. Стављањем испитаницима на увид по неколико потврђујућих или негирајућих исказа, о којима они могу слободно, вербално или невербално, да се изјасне, покушали смо да пратимо нијансе у начину мишљења, а и интензитет уверења и хтења тих људи у односу на неке културне вредности као мотивационе циљеве пожељног.

Шта смо добили оваквим поступком? Као прво, потврдили смо нека већ постојећа наслућивања (стечена другим истраживачким поступцима), о људима у испитиваним селима, у чијем менталитету има и традицијског, а и оног што последњих деценија доносе утицаји урбане културе и у најудаљенија планинска села ариљског, пријепољског и ивањичког краја. Анализа ставова нам је, на неки начин, објективизовала та ранија истраживачка искуства, па смо дошли до следећих претпоставки:

Наш Старовлашанин, Ера, сходно својим традицијским, психичким одликама, „новотарије" прихвата на специфичан начин. Трезвено резонујући, а прилагодљив, он се о свему што долази са стране односи са доста резерве и крајње рационално. Тако, на пример, мада се заноси разним могућностима које пружају занимања ван пољопривреде, цени и вредности бављења обрадом земље; не верује у толикој мери само задовољству које проистиче из богатства у новцу, па чак ни у материјалним добрима, већ прижељкује и срећу која би му отворила неке нове видике у животу; оно што траје генерацијама, а што показују и наши подаци, јесте привреженост књизи, како оној забавног карактера тако и оној из које може да сазна о даљој и ближој прошлости народа; мада у његовој свести има религиозног, и то не само везаног за хришћанске свеце већ и за старије митове и веровања, приликом упражњавања верских обичаја има у виду и друштвени значај обичаја уопште у међусеоској комуникацији; он показује знаке оданости према породици, али у оноликој мери колико њени чланови доприносе тој оданости, свако према својој улози и положају који заузима у породичној структури; свој домишљати став исказује и пре-

ма градској моди, коју пређутно одобрава, више што је она показатељ савременог, а мање што одговара његовим принципима лепог; слична, донекле контрадикторна схватања има и у односу на мешовите брачне везе, чију друштвену важност схвата, али задржава и укорењена предубеђења; одликује се лепим, ијекавским течним говором, истина са доста екавских примеса, и са смислом за хумор, чија су значења дубља од самог смеха који изазива.

Позитивне стране овог приступа не могу да надокнаде његове недостатке. Ако смо помоћу анализе ставова нешто више сазнали о схватањима, намерама и жељама испитаника, нисмо сасвим сигурни да ли их, у којој мери и како делатно остварују.

Значи, овај поступак пружа веће могућности за испитивања образаца мишљења него што се помоћу њега могу прецизно утврдити и акције као остварења замишљеног и жељеног. Зато се јавља потреба за упоредним коришћењем, првенствено методе опсервације, која би се заснивала на успостављању приснијих, свакодневних контаката између испитаника и испитивача. Тек под условима њиховог спонтаног опхођења могућно је очекивати и сигурније доказе да се тенденције у понашању претворе у реално понашање.

Тако, комбиновањем ових, а и других методских приступа на пример коришћење савремених писаних извора, анализа садржаја текстова из фолклорне књижевности и др.), и сама анализа ставова могла би ефикасније да пружи свој допринос, документованијем и свестранијем проучавању менталитета. Оправданост таквог становишта верујемо да ће се потврдити резултатима наредних истраживања.

Desanka Nikolić

THE ROLE OF DIFFERENT ATTITUDES IN THE STUDY OF POPULATION MENTALITY

(Preliminary Results in the Study of Mentality of the Population of the Region of Titovo Užice)

The article deals with analysis of different attitudes in the study of population mentality. On the basis of studies of mentality of the population of the region of Titovo Užice, the author poinst out advantages and disadvantages of such studies.

The introductory part of the article discusses the theoretical side of the problem related to: mentality i. e. forms of opinions and behaviour — analysis of attitudes — cultural values. Then research techniques is described composed of determination of attitudes in comparision to selected values of traditional and contemporary urban culture. The results of analysis of these attitudes related to the population of the regions of Arilje, Ivanjica and Prijepolje of 1983 confirmed the advantage of such investigations. However, the method of observation is recommended for the determination of behavioural forms, because it permits larger possibilities of testing of realized component.

It is emphasized in the conclusion that a combination of several methods contributes to a better analysis of different attitudes in the study of mentality of a population, because it enables a more documented and a more exact analysis.

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XXXIII
Bulletin of the Ethnographical Institute, vol. XXXIII
Београд 1984, UDC 398.3:316.334.5(497.1) 31—38

Мирко Барјактаровић

СУДБИНА И ЗНАЧАЈ ТРАДИЦИЈСКЕ КУЛТУРЕ У НАШИМ САВРЕМЕНИМ УСЛОВИМА

I

Код нас је током другог светског рата и у послератним деценијама дошло до револуционарних и коренитих промена, како у друштвеним односима тако и у привређивању, па је природно да се запитамо шта је са наслеђеним културним елементима у савременим условима нашега живљења. И не само то већ да ли се и колико од традиционалних културних добара и садржаја може одржати и у данашњим, знатно измењеним економским и друштвеним приликама? Промена у култури, разуме се, свагда је било, али су код нас у најновије време створени услови и предуслови за убрзаније мењање и превазилажење културних елемената које смо наследили од минулих генерација.

II

1. Ми сада, на пример, и не слутимо да у кривичним законима многих земаља, па и наше земље, постојање прописа смртне казне није ништа друго него облик некадашње крвне освете. Наиме, док није било државе као организације и њених писаних закона, кривца, односно убицу тражили су и убијали сродници убијеног. То је била њихова не само друштвена већ и религиозна обавеза. Код цивилизованих, пак, то не раде сродници, већ шира друштвена заједница (боље рећи држава). И то уз одговарајуће законе и квалификована лица. То је једно.

Друго, када дочекујемо неког руководиоца (домаћег или из стране земље), ми га ословљавамо са: ваше величанство, екселенцијо, друже председниче или већ како се коме од њих, према протоколу, обраћамо. У тој прилици не изговарамо и право његове име. То би се данас сматрало крајње непристојним. Јер, некада су лично име и његов носилац сматрани јединственим. Зато су, у одређеним приликама, и веровало да се особи може напакостити ако се сазна њено право име. И, да нека зла сила не би дознала име одређеног лица, оно је једноставно прећуткивано и скривано, а томе лицу би се обраћали неким другим називом. Јер сазна ли та сила његово право име, она му, преко тог његовог дупликата или дела, може начинити и неко зло. Како видимо, данас је обична друштвена форма (протокол) да некога не ословљавамо правим именом, већ му се обраћамо одређеном заменом, док је некада то у основи био страх да му на тај начин не нанесемо неко зло. Некада је и понегде со била ретка сировина, па

је зато имала и посебну вредност и цену. Зато ми и сада неког драгог госта најпре понудимо са мало соли и хлебом.

Дакле, и данас, у савременим писаним законима, па чак и у званично прописаном протоколу дочека високих гостију, у основи има давнашњих појава и елемената, који су временом, сасвим природно, доживели одређене промене.

2. Помињемо сада и неке појаве из нашег савременог начина понашања које такође вуку корене из такозване традицијске културе и искуства прошлих генерација (било наших или неких туђих сународника). Ко, на пример, од нас није чуо за пеницилин и уопште за антибиотике као лекове савремене медицине? Да, то су лекови чије је постојање сразмерно скорашње и чија се израда углавноме заснива на плеснима или буђи. Али, колико год то били и нови лекови, направљени први пут тек пре коју деценију, наши балкански људи, на пример, знали су, и то ко зна од када, да се прах једне врсте ливадске печурке (гљиве), такозване „пуавице", користи за посипање рана. А то у основи није ништа друго него непрерађени пеницилин. Додуше, откриће пеницилина ишло је нешто другачијим путем.

Ко од нас није употребио електрични грејач за кување кафе или чаја. Овакво кување при коме топлота не долази одоздо већ одозго, то јест да се приликом кувања извор топлоте потапа у саму течност, у први мах се чини као сасвим ново и као нешто што су измислили савремени људи. И то од времена од када је почела да се користи електрична енергија. Међутим, не само идеја већ и сам начин оваквог кувања прастарог је постанка. Наиме, још су праисторијски људи знали за кување тако што би у суд са млеком или водом убацивали загрејано камење. Уосталом, све до нашег времена усијаним камењем су кували млеко Саракачани у Бугарској, као и наши сточари у Ливањском пољу. Наш, дакле, електрични грејач само је заменио загрејани камен.

Наши стручњаци, такозвани „селекционари", у одабирању врста житарица неминовно су се зауставили на домаћим, за наше тло и климу већ прилагођеним врстама пшенице, које су укрштањем побољшане и које су заиста показале добра својства. Зато ти стручњаци и препоручују „војвођанку", „посавку", „домаћу" или како су већ назвали те врсте пшенице. На основи већ постојећег искуства насталог у самом народу, селекционари су отишли даље у стварању бољих врста домаће пшенице.

Ми тек однедавна знамо за млеко у праху. Међутим, код пастира се одавна зна за конзервирање (киселог) млека. Тако и код наших балканских сточара (пре свега Влаха и Арбанаса) јесење кисело млеко (овчије, када је густо и најсадржајније) сипало би се у суд па одозго преливало танким слојем масла. Масло је служило као врста чепа, то јест као заштита млека одозго одакле је и долазио ваздух. Тако спремљено млеко остављено је за зиму и пролеће, то јест за оно време када се стока није музла. Од њега су уз додавање воде, муђењем добијали лепо и укусно млеко за присмоку. Кад помињемо млеко у праху, додајмо овде и следеће. У Ровцима (Црна Гора) и данас је познат стар и занимљив начин остављања квасца (маје) од киселог млека у јесен, да би се помоћу њега у пролеће добило прво кисело млеко. Наиме, у јесен би се кроз кисело млеко прову-

као комадић чисте вунене тканине, коју би потом осушили и оставили на чистом и сувом месту. У пролеће би ту тканину потопили у топло млеко које је требало укиселити. Суве гљивице јесењег киселог млека, које су остале на тканини, оживеле би у топлом млеку, стале убрзано да се размножавају и укиселиле га.

Настављамо и даље са примерима. Код нас се сада, када административним путем није успело стварање такозваних „сељачких задруга", увелико пропагира и говори о комасацији, укрупњавању земље, коју је као такву новом техником несумњиво лакше и економичније обрађивати. Међутим, наши људи су у прошлости, скоро у сваком крају нашем, знали за такозвани систем потеса. Потес је био отприлике оно што је данас друштвено добро, на коме се годишње гаји само једна култура (нпр. кукуруз или сунцокрет). У негдашњим потесима, наиме, сваки сопственик на своме делу земљишта, који се налазио у том комплексу (потесу), морао је, према заједничком договору ,да гаји ону културу коју и остали (у том потесу). Систем потеса настајао је спонтано, споразумно, једноставно из практичних разлога. Комасација је данас само виши облик укрупњавања и подруштвљавања земље.

Често смо ми, савремени људи, једноставно журили да напустимо лан, конопљу и вуну као старе, домаће и природне материјале а као „модерне" прихватали нове синтетичке тканине. Временом смо почели да увиђамо да синтетика не само што не упија зној са нашег тела већ ствара одређену запару и да је једноставно речено, то нехигијенски материјал за одевање. Од синтетике затим многе особе добију свраб по кожи (алергију). Лан и конопља, опет, прани су у врелој води, цеђи а делом и уз помоћ креча. Сада нам се чини да скоро не можемо да живимо без такозваних детерџената (течних или у праху хемикалија), којима такође гдекад навлачимо некакве алергије и којима, као што је познато, систематски трујемо своју животну средину.

Фабричке или анилинске боје савременим људима заиста могу да изгледају живе и лепе. Заборавили смо да су наше баке (а гдекад и мајке) тканине бојиле у води у којој је претходно кувана кора или лист извесног дрвета, корен неке биљке, љуска ораха или луковина. На тај начин су бојена и ускршња јаја. Заиста смо брзо напустили то старинско, народско бојење природним састојцима, које је давало лепше и блаже боје и које су биле неупоредиво постојаније од данашњих анилинских боја. То би наша текстилна индустрија требало да зна. Али, она као да не уме или неће тиме да се позабави. А од тога би могла да има само користи. Зар данас често не слушамо о Сирогојну, насељу на Златибору, у коме су жене организоване да ручно плету делове вунене одеће. Заситио се свет творничких производа, па се све више враћа производима ручнога рада и од праве вуне. Отуда предмети из Сирогојна могу да се нађу не само код нас, широм земље, већ су они веома тражени и у свету. Када би тако смишљено пословала нека наша предузећа која носе називе „домаћа радиност" свакако би боље пролазила.

Често истичемо и нашу солидарност, данас обично широку и организовану, према онима који настрадају од земљотреса, поплаве или у ко-

јим другим приликама. Међутим, у народу је одређена солидарност свагда била позната. Особито код балканских народа. Тако, кад би неком изгорела кућа или му страдала летина или стока, суседи су, и то не само они ближи већ, ако је за то било потребе, и они из удаљених села, притицали у помоћ. И то обично одмах, организовано и ефикасно. Давнашње је сазнање да мука свакога може да снађе. Зато се и помагало онима које би снашла каква невоља.

У наше време често се помиње и реч самодопринос. И млађи знају шта то значи. Данас је то организовани начин прибирања новчаних средстава потребних за изградњу одређених објеката (школа, водовод, пут) који ће свима служити. Али, самодоприноса, самоорганизовања и самопомоћи било је одавна и код наших старих који су живели у једном или више села. Када је требало из даљине довести воду или правити пут, одбрамбени насип или одводни канал, то се радило заједнички и, за оне прилике, на најбоље организовани начин. Сада се као самодопринос прикупља новац. У прошлости се за то улагала жива радна снага. А то је исто.

Такође се код нас често говори о омладинским радним акцијама и радним бригадама. То, у основи, није ништа друго него старинска моба, када су сазивани суседи да одређени посао, општи или приватни, а који није трпео одлагања, ураде на време.

Наши политичари и људи од власти често наглашавају да у најновије време постоји код нас јединствена демократичност у доношењу неких закона. Објави се, наиме, пројект будућег закона, да се о њему изјасне установе или појединци, да би се разложне примедбе евентуално могле унети у Закон. Објективно посматрано то заиста јесте демократски начин прављења (неког) закона а који треба самом народу да буде што ближи. Али, немојмо да мислимо да смо новатори у таквом послу. Пре стотину година *Имовински законик за Књажевину Црну Гору* настао је баш тако. Наиме, учени правник В. Богишић, који је тада био министар правде у Црној Гори, разаслао је стручно урађен и добро образложен упитник, којим је из сваког дела Црне Горе, па и околних крајева и земаља, тражио од људи податке о томе како је у самом народу (по обичајном праву) било са појединим питањима која је требало Законик да пропише. Све је то одређеним редом сложено, и тако је настао тај законик. Као што видимо, ми имамо демократских иницијатива и рада на доношењу закона још од пре сто година.

Код нас, у Југославији, као што је познато, веома је актуелно и питање самоуправљања (у фабрикама, предузећима и уопште). О њему се већ две-три деценије много и стално говори. Жели се да се оно што више унапреди и усаврши. А да ли је, и каквог, самоуправљања било код нас и у прошлости? Јесте. У селу, као насеобинском а делом и економском колективу, и племену, као друштвеној и економској заједници још више, било је одговарајућег самосналажења, самоодлучивања и самоуправљања. На збору или скупштини становника једног насеља, или припадника једнога племена, решавани су сви послови од заједничког интереса. Али самоуправљања је нарочито било у такозваним породичним задругама или кућним заједницама. Кућне или породичне задруге, које су могле да нарасту и

преко стотину чланова, имале су своје изграђено самоуправљање. Оно се састојало у томе што су одрасли и за рад способни мушкарци, на састанцима посве равноправно одлучивали о свему ономе што је било значајно за задругу као економску јединицу. На задружном скупу, старешина задруге био је само председавајући, углавном водитељ састанка или „администратор", како Е. Сикар назва старешину породичне задруге. Социологија села 43, Загреб 1974, 36) а никако и неки одлучујући орган тог колектива. Нека би то било у самоуправљање само мушких чланова задруге, то је ипак било, према ондашњим приликама и потребама, развијено самоуправљање. Ми смо често склони да такве примере не видимо већ поводимо за нечим непровереним и нечијим кабинетским теоретисањем.

Многи наши људи скоро верују да смо пороту и такозвана „мировна већа" у суду ми измислили. Међутим, и једно и друго су старе појаве, то јест облици суђења који су потекли још у време кад није било писаних закона (или кад су они желели да се избегну). Код нас се у прошлости то лепо и називало одговарајућим именима као „народни суд", „суд добрих људи", а код Арбанаса и суд старих људи („плећнија").

Навешћемо још два-три упоредо дата примера ранијих и садашњих наших понашања у одређеним приликама. За умрлом особом у прошлости су нарицале жене (а у Црној Гори и мушкарци „лелекали"). Данас се над одром покојника, као што знамо, скоро обавезно држе пригодни говори. У темеље за нову зграду некада је бацан метални новчић (као симболика плодности) или је над њиме клано неко марвинче (некадашња жртва заштитнику новог дома). Сада се у темељ зграде неке установе узида повеља, а уместо клања животиње приређује се част и гозба. Пре смо невесту пресипали зрневљем или новцем, сада само изазивамо „кума" да ће му „изгорети кеса" ако око себе не баци новца. Некадашња симболика и очигледна жеља за богатством младенаца овде је претворена у шалу. Раније су неуки људи веровали да је бели лук не само лековит већ да он од људи одбија свако зло. Зато су га не само јели већ су га и носили уза се (као врста амајлије). Сада, на основи медицинских и фармацеутских испитивања, сигурно знамо да кад једемо бели лук, снижава нам повишени крвни притисак. Некада је постојало веровање да ако се после вечере не оперу судови да ће преко ноћи доћи чума у кућу да лиже те судове и да их тако загади и затрује. Ми, савремени људи знамо да кад остаци хране почну да распадају да се они тако претварају у отров. Као што видимо, једно давнашње искуство преобраћено је у веровање којим се у основи препоручује прави здравствени савет. Таквих веровања, радњи и поступака било је много у прошлости код нашег света. Ми грешимо кад мислимо да наши преци нису ништа знали.

3. Додајмо и неке посебне примере нестајања старих елемената. Некада су се беспомоћни људи обраћали градоносним облацима с молбом да они (облаци) заобиђу њихова имања и летину. Данас се на такве облаке испаљују специјалне гранате. Некада је упућивана молба св. Илији, који је, наводно, својом пушком изазивао громове, да их поштеди громова. Сада се онамо, где год се то може и треба, постављају громобрани у чијим оквирима се људи не боје громова. У време суше празноверни људи су

упућивали своје молитве к небу да би пала киша. То су раније познате додоле, посебном одећом опремљене девојке, које су се кретале кроз насеља певајући пригодне песме за кишу и обављајући одређене игре. Сада, где год се то може, доводи се вода за наводњавање земље, па су некадашње додоле постале не само сувишне већ и смешне и бесмислене. Ти последњи примери показују како негдашња схватања и поступци људи могу да буду и брзо потиснути новим проналасцима и порастом знања и технике.

4. Али, колико год да смо културно напредовали или нам се на основи претходних примера чини да је тако, исто толико је тачно да са неким и негдашњим правим и истинским вредностима данас стоји лошије него у време трајања и преовладавања такозване традицијске или народне културе. Конкретно:

а) Старе особе данас су, и када имају потомство, често препуштене саме себи и својој немоћи. Најчешће ни њихови најрођенији неће или „не могу" о старима и некадрим да воде потребну пажњу. Особито они који живе од такозване новчане зараде. Раније није било тако.

б) Ранији, уистину леп и хумани обичај, гостопримства (из такозваног времена натуралног привређивања) увелико је нестао. Робно-новчана привреда га је потиснула или чак, особито код грађана и оних у такозваним туристичким крајевима, деградирала и нагрдила. Некада је намернику и госту пружана одређена пажња и помоћ, чак и поштовање. Пре су постојале и токозване „гостинске куће" (мусафирхане), у којима су путници и намерници имали бесплатно ноћење и храну. Ти трошкови падали су на село које је такву кућу одржавало или на богатије појединце који су из добротворних разлога подносили те издатке. Данас се гостопримство у туристичким зонама састоји у бездушном одузимању и последње паре од својих „гостију". Сада се од оних који негде намеравају да се одморе, или чак лече, извлачи све што се може. Чак ће се путнику наплатити и обична пијаћа вода!

в) Некада се у селима по правилу, куће нису закључавале (јесу затварале, али ретко и закључавале). Данас, особито у градовима, на нашим становима нису довољне ни по две патент-браве.

г) Негдашња дата реч, као залога људског споразума и договора, данас је код нас толико ослабела да често ништа не значи. Зајам се некада давао у четири ока, јер је за озбиљна човека била довољна гаранција дата реч. У наше време, рецимо када тражимо зајам од банке, често нам нису довољна ни по два „кредитно способна" јемца већ нам такозвану прву рату одмах одузимају.

5. Као што видимо из наведених примера, неки и негдашњи културни и искуствени елементи могу само по извесној инерцији да трају. Њима је заборављена првобитна намена и они су потиснути и замењени нечим новијим. Али, неки од прастарих елемената ипак трају и таворе јер се „тако ваља". На пример, и сада, кад је у кућу доведена електрична струја и постављена сијалица изнад улазних врата, понегде још постоји обичај да се о Ђурђевдану или Ивандану ставља венац од цвећа изнад улазних врата. И, где ће да се стави тај венац него баш преко сијалице, којој се, ето, ту нашло најпогодније место. Или, у граду се може видети ово: за радио-

-антену која вири из аутомобилске каросерије, понеки таксиста привеже реп од вука. Некад су, како се веровало, венац од цвећа и реп од вука представљали предмете са озбиљном мађијско-религиозном садржином и улогом. Стављени преко електричне сијалице или привезани за радио-антену данас ти предмети представљају смешне и превазиђене остатке једног далеког времена и другачијег поимања ствари. Али, из таквих примера се јасно види да временски два удаљена света и менталитета могу и у наше време да се нађу заједно.

Понеки елементи, особито они који су добили и верску садржину, одржавају се, разуме се и уз помоћ (појединих) цркава као институција. Или је оно старо, црквено, потиснуто нечим новим и напреднијим. Сунет се и сада обавља над исламском децом иако им родитељи више нису верници. Уместо негдашњег уношења бадњака, сада китимо новогодишњу јелку. Њу данас набављају и они који је, по ранијим својим обичајима, нису имали. То зелено дрвце, које се држи на почасном месту, данас се осветљава и свећицама и електричним сијалицама, а кити и украшава многим и разноликим предметима. У породицама са децом јелка је у наше време добила улогу играчке и забавног предмета. Празник Сви свети, који католичка црква прославља 1. новембра, успео је да задобије и право грађанског празника у Словенији и Хрватској као „дан мртвих". Стари празник св. Илију Македонци данас не прослављају више као хришћански празник већ као дан устанка противу поробљивача. Тако је било и у Србији са традиционалним и хришћанским празником Иванданом (7. јули), који се од 1941. године прославља као празник нове ослободилачке и патриотске садржине.

Друге опет културне појединости држе се али у измењеном облику или са промењеним местом.

Негдашњи вашари или панађури, који су имали првенствено економску намену, често се одржавају као дани састајања и окупљања, којом приликом се, особито млади, забављају, веселе и играју. У неким крајевима Босне старинска чобанска забава заваћања и бодења бикова задржала се и до данас. Она је чак нашла места и на новим саборима. Понегде су тако задржане и старинске трке коњима. На тај начин се и наши савремени скупови и састајалишта обогаћују старим садржајима.

Вешти туристички радници у Љубљани већ неколико година, организују у јуну такозвану „сељачку свадбу". У Љубљани, уз одређену организацију и присуство младежи у народним ношњама, венчавају се парови странаца. Тако се прави и лепа забава и леп посао.

У Суботици од пре неколико година, после жетве пшенице настоје да прикажу „дожијанцу", то јест негдашње завршне обичаје око жетелачких послова и све оно што је с тим било у вези.

У Вршцу се од пораније организује, с јесени, одговарајуће прослављање бербе грожђа.

У Кучеву се, под називом „Хомољски мотиви", јуна месеца, настоји да прикаже ранији сточарски живот овога краја. Разуме се, уз одређено стилизовање појединости. Од 1984. у Косјерићу отпочињу да прослављају „Чобанске дане" тога краја.

Свуда, или бар у већини наших крајева, жели се имати нешто своје, нешто што други евентуално немају, нешто чиме се пред друге излази. И свуда се, у тим приликама, на основи неких ранијих обичаја и елемената, жели да направи нешто лепо, весело, занимљиво и привлачно.

III

Неки прастари, чак и првобитни, елементи културе одржавају се или ће се чак и даље одржавати. Понекад и у неизмењеном облику. Такав је, на пример, случај са садиљком помоћу које се расађује расад (поврћа). Њен се облик није мењао од праисторијских времена, јер за то није било ни потребе. Али, некадашња кука, као првобитно оруђе за орање земље, преко рала и плуга, развила се до данашњег трактора са већим бројем раоника.

На крају, напредак људи захтева стално усавршавање (свих) помагала и културних проналазака. Уосталом, тако се убрзава и олакшава, односно хуманизује рад. Зато је и природно што стари и некадашњи културни елементи, кад брже кад спорије, морају да уступају своја места новим. Таква је и то је њихова судбина. Законитост развоја и напретка људи то захтева. Но, и поред тога, разумно је, чак и упутно, да чешће загледамо у прошлост у такозвану традицијску културу. И то као у изворе надахнућа и подстицаја за нова стварања и даље напредовање. Стручњаци и познаваоци, на пример, кажу да су руска књижевност и балет познати, богати и садржајни поред осталог и због тога што су у тој књижевности, односно балету, преузети и нашли места бројни елементи и појединости из богате руске народне (или усмене) књижевности, односно народних игара. Познато је да су и код нас неки књижевници, да поменемо само Његоша и Андрића, узимали појединости из усмене књижевности. И ти наши писци не само да нису грешили него су уношењем таквих елемената у своја дела нама постајали само ближи. Ствар је, уосталом, дара, мере и укуса шта ће и колико један уметник да преузме из традиционалне културе и да то уклопи у своје дело. Ако се узима оно што је позитивно и што је истински лепо, што је трајно и људско, онда тиме и тако уметниково дело постаје и богатије и трајније.

M. Barjaktarović

PERSPECTIVES AND SIGNIFICANCE OF TRADITIONAL CULTURE IN MODERN CULTURAL DEVELOPMENT

The article deals with disappearance i. e. transformation of some elements of traditional culture, especially in modern cultural development.

It is emphasized that everything nice, valuable, positive, human should be taken over from folk and traditional cultural heritage. In this way individual artistic creations (literary, musical etc.) become more valuable and lasting.

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XXXIII
Bulletin of the Ethnographical Institute, vol. XXXIII
Београд 1984, UDC 391(=861)"18":39(497.11) (091) 39—46

Милка Јовановић

НАРОДНА НОШЊА ИЗ ВРЕМЕНА ПРВОГ СРПСКОГ УСТАНКА У ДЕЛИМА ПАВЛА ВАСИЋА

О Првом српском устанку и догађајима у вези с њим писано је доста. Описани су историјски догађаји, политичке, друштвене и економске прилике онога времена, изнете су вишеструке оцене прве српске револуције.

Међутим, извесни видови наше етничке и културне прошлости остали су и до данас недовољно расветљени. То се, поред осталог, односи и на народну ношњу из времена првог српског устанка. Као што се често дешава, ношња обичних људи, који су се свакодневно сретали на улици, није посебно привлачила пажњу савременика и они су о њој само узгред понешто забележили. Насупрот томе, ношња је много више привлачила странце — путописце, дипломате или трговце који су из различитих побуда и интереса пролазили кроз ондашњу Србију. У њиховим белешкама остало је нешто више података, нарочито о одевању грађана, војника, чиновника, старешина, па и обичног народа.

Непосредан повод за овај прилог јесте, пре свега, жеља да се у оквиру прославе 180. годишњице првог српског устанка још једанпут подсетимо на значајан део наше културне прошлости, на одевање народа из тог времена. Истовремено, желела сам да у том погледу истакнем заслугу једног од не тако бројних аутора радова о ношњи из тог, и не само тог периода. То је професор др Павле Васић, правник, сликар, историчар уметности, ликовни критичар и професор Академије за ликовну уметност у Београду. Као човек широке културе и образовања, а изнад свега као човек од изузетног интересовања за историјски костим, односно начин одевања разних друштвених слојева у Србији, па и у Југославији, професор Васић је у своме досадашњем научном раду дао значајне резултате, чиме је створио основу за даља истраживања у области народне ношње.

Пре него што пређем на излагања о народној ношњи из поменутог периода и заслугу професора Васића у изналажењу значајних извора за њено проучавање, осврнућу се на неке до сада познате ауторе, који су оставили драгоцене податке, иако понекад и недовољне. Овде најпре наводим дела Вука Караџића,[1] савременика и великог познаваоца народа и народног живота (*Први и други српски устанак, Историјски и етнографски списи, Рјечник, Вукова књига* и др.), затим изузетно значајне студије Ла-

[1] Вук Ст. Караџић, *Рјечник, Београд 1898; Први и други српски устанак, Београд 1947; Историјски и етнографски списи, I, Београд 1898.*

зара Арсенијевића — Баталаке[2] *(Историја српског народа)*, Душана Пантелића[3] *(Београдски пашалук пред први српски устанак)*, Михајла Гавриловића[4] *(Исписи из париских архива — грађа за историју првог српског устанка)*, Алексе Ивића[5] *(Документа о устанку Срба под Карађорђем Петровићем)*, Василија Поповића[6] *(Карађорђеве ствари и новац у бекству у Срем 1813)*. С краја XVIII и почетком XIX века, овде свакако треба поменути и странце који су путовали кроз Србију и оставили значајне белешке о „ношњи простога народа, старешина, кнеза и његове породице". То су Балтазар Хаке[7], Димитрије Николајевић, Бантиш Каменски[8], Ото Дубислав Пирх[9], Ами Буе[10] и Сигфрид Капер[11]. Њихови подаци и закључци често су уопштени, каткад и несигурни. Међутим, они свакако имају одређену културну и историјску вредност и као такви не могу се заобићи. Слично је и са грађом наших путописаца из XIX века: Јоакима Вујића[12], Сретена Поповића[13], Милана Милићевића[14] и Јована Мишковића[15].

И у мемоарима савременика појединих друштвених и културних збивања у XIX веку налазе се подаци о народној ношњи. Сматрам да мемоари проте Матије Ненадовића[16] и Стевана Стевче Михајловића[17] у том погледу заслужују посебну пажњу.

У вези с ликовним изворима, може се рећи да само мали број потиче из времена првог устанка. Ту су бакрорези рађени по цртежима очевидаца (Каменски и Робер), затим Гајслеров илуминирани бакрорез који представља Карађорђа и једног устаничког вођу, Јашкеов портрет Младена Миловановића који је откупљен од Ратног музеја у Бечу, портрет Јакова Јакшића и једна мала слика која представља Карађорђевог војника у борби са Турчином, од непознатог аутора. Овде свакако треба поменути и Анастаса Јовановић, за кога, истина, професор Васић каже да је био мање

---

[2] Л. Арсенијевић-Баталака, *Историја српског устанка, I, Београд 1898.*

[3] Душан Пантелић, *Београдски пашалук пред први српски устанак (1794 — 1804), САН Београд, 1949.*

[4] М. Гавриловић, *Исписи из париских архива, Грађа за историју првог српског устанка, I, Београд 1904.*

[5] Алекса Ивић, *Слика Карађорђа и Мл. Миловановића, Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор, књ. 9, Београд.*

[6] В. Поповић, *Карађорђеве ствари и новац у бегству у Срем, Гласник Истор. друштва у Новом Саду, књ. I, св. I, Сремски Карловци 1828.*

[7] B. Hakett, *Abbildung und beschreibung der südwest-nnd östlichen Wenden, Illyren und Slawen*, Leipzig 1801.

[8] Д. Николајевић Бантиш Каменски, *Путовање по Србији 1808. године, Путовања по јужнословенским земљама у XIX веку, Београд 1934.*

[9] О. Д. Пирх, *Путовање по Србији у 1829. години, СКА, Београд 1894.*

[10] Ami Boué, *Die Europaischen Türkei*, Bd. I, Wien 1889.

[11] С. Капер, *По нашем Подунављу*, Београд 1935.

[12] Ј. Вујић, *Путовање по Србији I, II*, Београд 1891.

[13] Ср. Л. Поповић, *Путовање по Новој Србији*, Београд 1950.

[14] М. Милићевић, *Путничка писма с разних страна Србије*, Београд 1868.

[15] Ј. Мишковић, *Путовање по Србији*, Београд 1874.

[16] Матија Ненадовић, *Мемоари*, Београд 1893.

[17] Ст. Михајловић, *Мемоари Стевана Стевче Михаиловића*, Зборник за историју, језик и књижевност српског народа СКА XVII, Београд 1928.

инспирисан кад је радио сцене из првог устанка *(Битка на Мишару, Хајдук-Вељко у боју, Устанак на дахије)*[18].

На основу ових доста разноврсних података, професор Павле Васић трага за генезом појединих одевних елемената различитих друштвених слојева: сељака, грађана, војника и војних старешина, што је предмет многих његових радова и књига. Према садржају, односно материји, времену и простору које обухватају, његови радови би се могли сврстати у две групе: у прву групу спадали би они у којима се разматрају проблеми ношње југословенских народа у току историје, као што су: *Југословенске ношње у 16. веку*[19], *Нови извори за стару југословенску ношњу*[20], *Ношња народа Југославије кроз историју*[21]. У другу групу спадали би радови који се углавном односе на период око и за време устанка: То су: *Српска ношња за време првог устанка*[22], *Страни утицаји у старој српској ношњи*[23], *Преображај српске ношње у XIX веку*[24], *Страни уметници у Карађорђевој Србији*[25] и *Карађорђева Србија у делима савремених уметника*[26]. У ову групу убраја се и низ чланака о униформисању војске, старешина, чиновника и поштара током XIX века. Као професор Академије за ликовну уметност, професор Васић написао је и обиман уџбеник под насловом *Одело и оружје*[27], који обухвата ношње европских народа, укључујући и ношње Југословена. Разматрања о ношњама Југословена у овој књизи представљају први покушај да се та обимна и сложена област обухвати и прикаже као целина у одређеним фазама њеног развоја. Недавно, 1980. године, појавила се нова књига *Униформе српске војске 1808/1918*, богато илустрована акварелима и цртежима.

С обзиром на тему овог прилога, покушаћу да на основу рада *Српска ношња у време првог устанка*, који у ствари обухвата крај XVIII и прве деценије XIX века, као и кроз радове сврстане у ову групу, приближим читаоцу ношњу тога времена.

„Иако нам је доба устанка, пише професор Васић, временски доста блиско и да од тих догађаја до данас познајемо добро државни, друштвени и економски континуитет, ипак има појединих питања о којима се мало зна. То важи у првом реду за ношњу из времена устанка"... И даље: „доста је тешко утврдити како се носио народ јер је ношња у појединим нахијама била различита. О њој има најмање података. Нешто више зна

---

[18] П. Васић, *Српска ношња за време првог устанка*, Историјски гласник 1 — 2, 1954.

[19] П. Васић, *Југословенске ношње у XVI веку*, Зборник Етнографског музеја у Београду, Београд 1953.

[20] П. Васић, *Нови извори за стару југословенску ношњу*.

[21] П. Васић, *Ношња народа Југославије кроз историју*, Београд 1968.

[22] П. Васић, *Српска ношња за време првог устанка*, Историјски гласник 1 — 2, 1954.

[23] П. Васић, *Страни утицаји у српској ношњи*, Зборник Музеја примењених уметности 3 — 4, 1958.

[24] П. Васић, *Преображај српске ношње у 19. веку*.

[25] П. Васић, *Страни уметници у Карађорђевој Србији*.

[26] П. Васић, *Карађорђева Србија у делима савремених уметника*, Зборник Музеја првог српског устанка, св. I, Београд 1959.

[27] П. Васић, *Одело и оружје*, Београд 1964.

се о оделу старешина. Има података и о војничкој ношњи у доба устанка, а врло је мало писано о женској ношњи. Уопште узев, закључује аутор, подаци којима за сада располажемо бацају само делимичну светлост на ова питања. Они су различите природе и вредности". На основу наведених извора и литературе, мемоарске грађе и путописа, као и ликовних извора, за које професор Васић има посебну заслугу (овде мислим на ликовне изворе), професор Васић је обрадио сеоску, варошку и војничку ношњу. У посебну групу сврстао је одело старешина, војвода, свештеника и калуђера.

Мушка сеоска ношња

Иако за време Турака није било формалних прописа о одевању раје, ипак су време и обичаји усталили извесне форме које је Вук овако приказао: „Турчин воли да се по аљини позна ко је раја а ко ли је Турчин. Зато раја не само не смије носити зелене боје него ни онако лијепије аљина као што су у Турака, шалова око врата, тока, долама, везени златом и сребром. На неким мјестима раји није слободно носити ни црвене фесове". Оваква схватања Турака о одевању била су само одраз класних разлика у начину одевања, које су постојале у свим европским земљама у средњем веку и одржале се делимично чак до XVIII века. Због тога је ношња кнежева и сеоских старешина у очима странаца била проста, сиромашна и неупадљива.

Основни делови мушке сеоске ношње: кошуља, гуњ, чакшире и опанци помињу се и у једном опису Вурмзеровог фрајкора у Инсбруку из 1793. године: „Ови људи су сви на турској граници увербовати и зову се Сервијанци, а ништа ужасније и страшније не може себе човек представити него вњешње одјејаније ових људи. Они носе широке чакшире различите фарбе, на ногу имаду тако речене опанке. Неки имају прслучић с рукави, глава им је готово до полак ошишана и шепицом червеном покривена". Сличан опис мушког одела, изузев гуња и чакшира из 1801. године, оставио је и Балтазар Хаке описујући ношњу Рашана у Албанији и Србији. Потпунији опис гуња из овога времена дао је Вук Караџић. Он пише: „У Србији је гуњ од сура сукна или куповне крпе која се доноси из Пазарџика и понајвише је с рукавима и дугачак до ниже колена; а има особито по варошима и краткијех гуњева до појаса, а има их и без рукава и другачкијех у нахији рудничкој". Занимљив је и опис ношње регулаша из 1809. године. Одело ових војника било је „покроја народног". Они су имали јелек, грудњак, кратко позастегнуто, с рукави и гуњ дугачак до колена, чакшире, чарапе и опанке. То су дакле били делови одеће коју су носили сељаци у доба устанка. Прота Матија набраја и ове делове одела: јечерму без рукава, џубе, дугу горњу хаљину без рукава, црвено јапунце, црвени ћурак и токе. Што се тиче чакшира оне су у време устанка биле двојаке: широког тура и уских ногавица, или сасвим узане. Према Вуковим подацима, изгледа да је у доба устанка ношено и боље „чоано одело". Боја

[28] П. Васић, *Униформе српске војске 1808/1918*, Београд 1980.

сукна била је различита. Има података да је она задуго била беле боје, док се помињу и одела друге фарбе, плава и црна. После устанка, бела боја сукна постепено нестаје. Можда је мрка боја усвојена и пре устанка као практичнија. У сваком случају носило се одело различитих боја: у Ресави црно, у Мачви црвено, у Шумадији такође црно. Од капа, у доба устанка најчешће је ношен фес различитих облика. У Ужичком округу и око Рудника и Студенице ношен је око главе црвени појас и шал. Поред феса ношена је и шубара црне и беле боје. Испод капе, у време устанка је ношен перчин, дуга плетеница, која је падала низ леђа. Носиле су је и војводе и народ. По наређењу Карађорђевом перчини су посечени из практичних разлога, „јер у бојевима Турчин шчепа Србина за перчин па му не да мрднути". Због тога је Карађорђе издао наредбу о отсецању перчина, што је 1810. и сам учинио. У ношњи сељака кошуља није имала само карактер рубља него и горњег одела, што је свакако веома стара појава. Карактер горњег одела имале су и ланене дугачке и широке гаће, које су носили лети уместо чакшира. Од обуће помињу се вунене чарапе и опанци које су чак и у боју носили. Сеоско одело, и мушко и женско, израђивале су углавном жене, а варошко занатлије — терзије.

О мушкој варошкој ношњи из времена устанка има мало података. Поред Вуковог описа и, нешто касније, Вујићевог и Пирховог, слику тадашње варошке ношње употпуњују ликовни извори, а то су слике Бантиша Каменског, на којима је представљен Миленко Стојковић, и Франца Јашкеа, који је насликао Младена Миловановића. Обе слике потичу из 1808. године. Осим тога, Вук описује једног младог Београђанина такође из 1808: „Човјек је био млад и по варошки лијепо обучен. На себи је имао плаветно џубе без рукава а преко њега ћурче". Међутим, нешто касније Вујић је оставио потпунији опис овог одела. Оно се састојало од капе дињаре — кришкаре или феса, дугачке кошуље, дуге шарене антерије, шареног свиленог појаса и горње дугачке хаљине. Зими су носили димије, а лети тозлуке. Судећи по подацима, варошани су ишли без оружја док је оружје код сељака „више спадало у одело него у одбрану". Варошани су, треба посебно истаћи, много полагали на своју ношњу, јер су, поред осталог, у њој видели и извесну гаранцију слободе. Значајан ликовни извор о варошкој ношњи који помиње професор Васић јесте портрет Младена Миловановића, који је израдио Франц Јашке. Његова ношња одудара од ношње осталих устаничких вођа и старешина, а за неке делове његове ношње, на пример чакшире, сматра да су се чакшире таквог типа појавиле у варошкој ношњи већ првих година устанка.

Интересовање професора Васића за униформу дошло је до изражаја и овом приликом, чему је посветио посебан опширан одељак обрађен са много појединости. Он о томе пише: „Устаничку војску сачињавао је оружани народ који је у прво време ратовао о своме руву и круву. Највећи део устаника носио је сељачко одело, а у току ратовања и одело и оружје отимали су од Турака. Међутим, постепено се код устаника појављује жеља за чвршћом војном организацијом, па су у Београду 1809. године образоване регуларне јединице, што је имало за последицу увођење војне униформе.

Одело старешина било је упадљиво и раскошно. У почетку је оно било слично турском, али се временом, вероватно под утицајем Руса, прилагођавало савременој војничкој моди. Тај развој може се пратити на портретима српских старешина Уроша Кнежевића, на којима су приказани Карађорђе, Алекса Ненадовић, Лука Лазаревић и други. Па ипак највише је описивана Карађорђева ношња, за коју савременици кажу да је била иста као и код других сељака. Његов буљубаша Петар Јокић овако описује његову ношњу: на глави је носио шубару, под којом је често био фес, на ногама опанке, некад чизме, затим сељачку кошуљу, јелек, чакшире, појас и листове, иза којих се помаљао страховити пиштољ, за који не памти да је икада промашио. Поврх свега носио је велики реснати гуњ. И на цртежу Француза Робера, рађеном 1808. године у Београду, Карађорђе је веома скромно обучен, што се може рећи и за његово одело на бакрорезу Готфрида Гајслера из 1807. или 1808. године. Међутим о оделу Карађорђа и његове породице има много детаљнијих података у списковима аустријских власти, који су сачињени приликом Карађорђевог преласка у Аустрију 1813. године. Упоређујући делове одела на цртежима и бакрорезу долази се до закључка да је Карађорђе имао другачију, много разноврснију и богатију гардеробу и да се чак у свечанијим приликама и европски облачио. На његовом примеру, као и на примерима осталих вођа и старешина, професор Васић закључује да је то „несумњиви податак о европеизацији ношње у Србији за време устанка".

Женска ношња

О периоду који нас занима има веома мало вести о женској народној ношњи. Док је мушка ношња понегде и описана, са женском то није био случај. Ликовни извори такође су ретки. Ако се изузму Гајслерови бакрорези за књигу Балтазара Х. Какеа, који приказује ношњу с краја XVIII века, скоро да и нема других података те врсте све до појаве Вујићевог *Путешествије кроз Сербију 1826. године.* Сам Вук такође није оставио ближе и потпуније податке. Он пише: „Ношња је женска готово у свакој нахији другачија, зато се о њој за сада не може ништа казати", што је, свакако, велика штета и због поређења са женском ношњом коју касније, после другог српског устанка, описују Јоаким Вујић и Ото Дубислав Пирх. На тај начин једна велика област у историји ношње, управо најобимнија и најзначајнија, за сада је најмање позната.

Као и у мушкој тако се и у женској ношњи морамо послужити описом који је дао Балтазар Хаке 1801. године: „Жене носе исто тако њихово народно одело, али различито по сталежима. На глави је једна бела марама као код свих Словена. Девојка носи црвену капицу украшену новцима, испод које је коса уплетена у две кике. Кошуља је дугачка и ретко прошивена црвеном вуницом као код Морлака, такође широких рукава. Преко тога је кратки мрки зубун — садак. Око тела обичан појас и кецеља начињена у виду тепиха. Жене носе црне чарапе, а девојке пругасте. Уместо ципела опанке, као и људи". Сличне описе нешто касније дају Пирх и

Вујић и додају да то „оне саме својим рукама праве, тј. преду, ткају, шију и везу".

Уз ову ношњу носио се, свакако, и накит, јер је како се из података види, 1809. године донесена наредба о ограничавању раскоши: „Од прошлог петка у Београду ниједна жена не треба да носи дукате или сличне ствари на глави, врату и грудима, а која то учини биће кажњена поред одузимања и конфискације злата". За објашњење ове наредбе меродавно је што је она објављена заједно са наређењем „да људи убудуће не смеју бријати главе на дотадашњи турски начин". Из тога се види, како закључује професор Васић, да је и наредба и забрана ношења женског накита имала исти смисао и да је потекла из жеље да се угуши обичај кинђурења, што се у том тренутку сматрало источњачким и назадним. Уз то, ова наредба показује и нешто више, најкраће — жељу да еманципација добије масовни карактер.

О варошкој ношњи из времена устанка има нешто више података из описа Бантиша Каменског, који је приликом посете војводи Миленку Стојковићу описао одело његове жене: „Миленкова жена била је богато одевена по турски, у шалварама и са сребрним појасом. Уз то је имала мноштво украсног новца". Допунске и нешто опширније податке о женској ношњи из 1813. године даје и већ поменути списак Карађорђевих ствари. Ту су, поред осталог, набројани: седам вунених појасева, 14 пари чарапа, зелено сомотско горње одело, исто тако црвено, антерија, крзно од зибелина, кошуље, папуче, црна сомотска антерија са златом". Поједини делови, као муселински шал, крзно од зибелина и неке финије тканине набављани су, свакако, под утицајем европске моде.

По свему судећи, а и према подацима многих аутора народна ношња у доба устанка састојала се из делова одела који су имали источњачки карактер. После 1804. године настале су промене у животу народа, које су нарочито биле видљиве у Београду. Од 1806. до 1813. Србија је била слободна земља, отворена страним људима и њиховим утицајима. Тада је свакако започела европеизација, поред осталог, и у ношњи у Србији, што се најпре огледало у одевању старешина, њиховој фризури, затим европској опреми регуларне војске, у забрани кићења („кинђурења") жена, и слично.

О променама у народној ношњи уопште, па и у овом случају, професор Васић с правом закључује: у историји ношње постоји једно правило без много изузетака: горњи слојеви примали су ношњу културнијих суседа, док је сељак за дуго задржавао своју ношњу, са специфичним етничким одликама. Временом извесне форме одевања прелазе у народ и тиме добијају много ширу примену. По свему судећи, тај процес је у Србији после првог устанка текао истим редом.

Milka Jovanović

FOLK COSTUME OF THE TIME OF THE FIRST SERBIAN INSURRECTION IN WORKS OF PAVLE VASIĆ

The aim of this article is to point out the contribution of Pavle Vasić, an eminent Yugoslav costumologue, to the study of folk costume of the time of the First Serbian Insurrection, now, when the 180th anniversary of this Insurrection is celebrated.

After some introductory words about the significance and importance of the First Serbian Insurrection and the merits of P. Vasić for the discovery of different sources related to folk costume in the transition from the 18th to the 19 th century, the author describes costumes worn by men and women as they were described by authors of the time. The article ends with P. Vasić's interpretation of a general evolutive legality of folk costumes.

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XXXIII
Bulletin of the Ethnographical Institute, vol. XXXIII
Београд 1984, UDC 392.35(497.1)

Зорица Дивац

АДОПЦИЈА КАО ОБРЕД ПРЕЛАЗА

У етнолошкој литератури за адопцију појединца користе се два термина: уситњење и усвајање. Поједини аутори ова два термина користе као синониме[1]. Већина, међутим, прави разлику између усињења и усвајања. Наиме, усињењем се жели продужити лоза, надоместити син, наследник имања и славе, а циљ усвајања је обезбеђење радне снаге и неге[2]. Без обзира на разлику у циљу, ове две варијанте обреда међусобно се преплићу. Због тога, а и зато што је у оба случаја реч о примању детета у породицу, усињење и усвајање обухватићу једним термином — адопција.

Моје излагање се заснива на подацима из традиционалне културе православног становништва у нашој земљи објављеним у етнографској литератури. Прикупљени материјал претежно се односи на другу половину XIX века и на XX век.

Чињенични фонд најчешће не даје потпун увид у ток и детаље овог обреда. Међутим, упоређивањем података из разних крајева могућно је изградити модел традиционалног обреда адопције и тако створити основу за даљу анализу. О овом обреду до сада је написано неколико мањих прилога. Реч је о покушајима да се систематише и презентира грађа (понекад и у компарацији са страним материјалом)[3].

У првом делу рада биће изложена и систематизована прикупљена грађа, док ће у другом делу овај обред бити разматран као обред прелаза. Приликом презентирања и систематизације грађе треба имати у виду и чињеницу да се обред адопције одвија на три нивоа:

1) као породични обред;
2) као црквени обред;
3) као „административни обред".

Пошто у материјалу о „административном чину адопције", који им је био доступан, нису описани одговарајући обредни елементи, нећу га овом приликом укључити у разматрање.

---

[1] Нпр. С. Тановић, *Српски народни обичаји у Бевђелијској Кази*, СЕЗб XL, Београд 1927, 278; Д. Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, СЕЗб, LXX, 435, 528 — 529.

[2] Нпр. Т. Ђорђевић, *Посињење*, Наш народни живот, Београд 1923, 85 — 97; В. Николић—Стојанчевић, *Врањско Поморавље*, СЕЗб LXXXVI, Београд 1974, 321 — 322; С. Милосављевић, *Обичаји српског народа из Среза хомољског*, СЕЗб XIX, Београд 1913, 268 — 270.

[3] Т. Ђорђевић, н. д.

Емпиријски материјал

1. *Адопција као породични обред*

На адопцију се најчешће одлучује брачни пар који нема деце[4]. Обично се адоптирају деца ближих или даљих рођака. Адопција се уговара преко неке треће особе, најчешће старије, озбиљне жене. „Никад разговор не почиње директно у том смислу, нити га започиње" пар без деце. „Прво се та намера испољава пријатељством", честим посетама, доношењем дарова свој деци у породици и напомињањем да су деца мила и да су милија жени нероткињи него да их је она сама родила. Затим жена која је одређена да преговара наговести на вешт начин да се тај пар без деце, одлучио да адоптира једно дете и да ће оно ући у добру, поштену и сложну кућу. Родитељи детета, после дужег размишљања, одлучују да ли да дају дете, напомињући увек да је то ради добра детета. Сматра се да је најбоље узети сасвим мало дете јер ће се оно најлакше уклопити у нову средину[5]. У Лесковачкој Морави има случајева да се дете преузме одмах по рођењу, па се у тим случајевима адопција уговара са трудном женом[6].

Кад се обе породице договоре о адопцији, одмах отпочну припреме. У породици која прима дете кућа се кречи и спрема као за славу. Детету се направи ново одело[7]. У Хомољу се за тај дан спреми свећа, тамјан, кадионица, со и погача. Такође се обаве све радње у вези са приређивањем гозбе, слично слави[8]. За породицу која даје дете припреме се и дарови. Дарови не смеју да буду у новцу и добијају их браћа и сестре детета[9].

Адопција се обавља недељом или празником. Позове се кум, рођаци, комшије, свештеник и учитељ. По дете одлазе његови будући родитељи, кум и пријатељи. Детету обуку нове хаљине; оно не сме ништа да понесе

---

[4] За опште ставове у овом раду користила сам следећу литературу: Т. Борђевић, н. д.; С. Тановић, н. д.; Исти, *Породични односи прирођених чланова породице у околини Бевђелије*, ГЕМ X, Београд 1935; 42 — 53; В. Николић—Стојанчевић, н. д.; С. Милосављевић, н. д.; Д. Борђевић, н. д.; Л. Грђић—Бјелокосић, *Из народа и о народу I*, Мостар 209 — 211; V. Bogišić, *Građa u odgovorima iz različitih krajeva slovenskoga juga*, Zagreb 1874, 301 — 314; М. Бошковић—Матић, *Обичаји о рођењу*, ГЕМ 28 — 29, Београд 1966, 174; П. Петровић, *Живот и обичаји народни у Гружи*, СЕЗб, LVIII, Београд 1948, 312 — 313; М. Филиповић, *Живот и обичаји народни у Височкој Нахији*, СЕЗб LXI, Београд 1949, 91; Исти, *Таковци*, СЕЗб LXXXIV, Београд 1972, 118 — 120; С. Грубач, *Обредни елементи старе народно-црквене институције посиновљења*, Источник 10 — 11, Београд 1907, 219 — 223; Велики Требник II, 1775, гл. 66, 254 — 255.

Само ће локалне варијанте обреда адопције посебно бити навођене.

[5] С. Тановић, *Породични односи прирођених чланова у околини Бевђелије*, 43 — 44.

[6] Д. Борђевић, н. д., 435.

[7] Л. Грђић—Бјелокосић, н. д. 210; V. Bogišić, n. d., 307; С. Тановић, *Породични односи прирођених чланова у околини Бевђелије*, 44.

[8] С. Милосављевић, н. д., 268 — 269.

[9] С. Тановић, *Породични односи прирођених чланова у околини Бевђелије*, 44.

из старе куће. Пре одласка опросте се са правим родитељима и дарују браћу и сестре детета. Гозби у новој кући присуствују сви које су позвали нови родитељи, као и „представник" правих родитеља, обично даљи рођак. Отац који адоптира устаје међу званицама, као сведоцима, и свечано изјављује да је одлучио узети посинка. У Херцеговини нови отац „при првој чаши ракије јави, како хоће да посини" тог и тог „доказујући да то од невоље чини, јер му Бог није дао од срца мушке главе и да га нема нитко срчани под старост и у болести прехранити, ни у гроб ставити и заглави разговор: „тако је Бог хтио" и полију га сузе"[10]. Адоптирани ћути за време говора, што значи да пристаје на адопцију. Цео обред се завршава моментом кад се нови отац и дете пољубе пред сведоцима[11]. У Црној Гори нови отац, пред сведоцима, стави на кућном прагу руку на главу адоптираном, говорећи: „Ја те посињујем, јер те моје срце сином одабрало: ова је кућа и твоја кућа, као и све што имам твоје је, и овај ће савез само смрт разријешити — тад пољуби поочима посинка у чело и тиме је готов посао"[12].

Сви истраживачи помињу велику гозбу приликом адопције, која се слави као крсно име. На гозби се изговоре многе здравице и сви присутни дарују дете новцем[13].

У Хомољу се запали свећа и стави икона свеца, погача, со, тамњан и кадионица на софру. Домаћин окади софру, дете, кума, жену и себе. Затим и жена то исто учини. Жена рашири мужевљеву кошуљу и пропусти кроз њу дете говорећи: „Ђи да си ми — отац да сам ти", затим отац то исто уради са женином новом кошуљом говорећи: „Ђи да си ми — мати да сам ти" сви пољубе икону, а дете угаси свећу. Погачу изломе над главом детета говорећи: „Да бежиш од нас ко со од леба". Добијене залогаје погаче дете поједе на прагу од собе на прагу од кујне, пред кућом. Затим се приступи гозби[14].

Провлачења кроз кошуљу било је и у Бевђелијској кази, где жена скида кошуљу и провлачи дете кроз њу (ако је сасвим мало, провлачи га на себи кроз недра)[15]. И у народној поезији се описује ова симболичка радња, а Вук Караџић у коментару уз песму *Наход Момир* пише: „Приповиједа се, да и сад тако чине они, који узму кога мјесто свога дјетета"[16].

Недељу дана по адопцији, нова мајка, са адоптираним дететом, иде у посету најпре најближим рођацима, а доцније и осталима. Прави родитељи посећују се најраније за шест недеља, а најкасније за годину дана. Ова посета је врло кратка. „Пре него што устану да пођу, прави родитељи се уклоне" тако да дете кад излази из куће не види никог од својих правих родитеља[17].

---

10 V. Bogišić, н. д., 307.
11 С. Грубач, н. д., 221.
12 Исто, 222.
13 Видети напомену 7.
14 С. Милосављевић, н. д., 269.
15 С. Тановић, *Српски народни обичаји у Бевђелијској Кази*, 278.
16 В. Караџић, *Српске народне пјесме II*, Београд 1969, 119.
17 С. Тановић, *Породични односи прирођених чланова у околини Бевђелије*, 46.

2. *Адопција као црквени обред*

Осим етнолошке литературе, за опис овог ритуала користила сам и Црквено-словенски Велики Требник II[18], и чланак С. Грубача, *Обредни елементи старе народно-црквене институције посиновљења*[19].

У православној цркви адопција има прописани свечани обред — чин усиновљења уведен од IX—X века. Свечаном чину присуствују родитељи који адоптирају, адоптирани, представник правих родитеља као сведок и сви они које позову нови родитељи. Адопција се врши недељом или празником после службе божије. Нови отац и адоптирани чекају у припрати, а свештеник у свечаној одежди са запаљеном свећом и јеванђењем позива их ка себи. „Син који хоће да се роди поново, или кћер, стоји изнутра врата светог жртвеника и усвојитељ споља, држећи оба упаљене свеће. Свештеник носећи свештеничку одежду, чини: Благословен Бог наш... Трисвјатоје..."[20] После уобичајеног почетка и молитвословља, двема молитвама којима се благосиља савез посинаштва, посинак излази из олтара, као да је од бога послан и дарован, „пада к ногама оца, и притиска му отац врат говорећи: „Данас си ти мој син, ја те данас родих"! И подиже га. Затим љубе један другога. А свештеник чини отпуст и благослови их и поучи их"[21]. Уз овај црквени обред понегде се и у цркви врши провлачење детета кроз кошуљу.[22].

Анализа

Из изложене грађе могућно је конструисати формални модел овог обреда, односно два модела:

А) Модел адопције као породичног обреда
Б) Модел адопције као црквеног обреда

То уједно представља и прву фазу анализе обреда адопције као обреда прелаза, па ћу приликом конструкције формалног модела издвојити само оне елементе који јасно показују да је тај обред, у ствари, обред прелаза.

А. *Модел адопције као породичног обреда*

1. Промена одеће
2. Вербална потврда адопције
3. Симболички порођај
4. Ритуална гозба са славском иконом
5. Ритуалне посете новој родбини
6. Ритуалне посете правим родитељима

---

[18] Велики Требник II.
[19] С. Грубач, н. д.
[20] В. Требник II, 254 (у преводу госп. Ћирковића).
[21] Исто, 255.
[22] С. Тановић, *Породични односи...*, 45; С. Милосављевић, н. д., 269

Као полазна основа за даљу анализу послужиће ми Ван Генепови теоријски ставови о обредима прелаза, као и Личова интерпретација тих ставова. Ови аутори истичу да се обреди прелаза одвијају у три фазе: прву фазу чине обреди одвајања, или сепарацију; другу фазу представљају обреди везани за период лиминалности; трећу фазу чине обреди укључивања у нови статус (стање), односно обреди реагрегације. Готово увек ови обреди, кроз наведене фазе, представљају симболички приказ умирања и поновног рађања[23].

Обред адопције, посматран са наведеног аспекта, јасно показује извесно одударање од наведене шеме. С обзиром на то да прави родитељи детета нису присутни а да „представник" њихове породице остаје приликом извршења обреда пасиван, ритуал се највећим делом испољава као обред агрегације.

Сама фаза сепарације одвија се у две етапе, искључиво у кући дететових правих родитеља. Прва је изражена у забрани да дете било шта понесе са собом из старе куће. Остављајући своју одећу и своје „ствари уопште", дете се одваја од своје породице, од свог досадашњег статуса. Друга етапа била би посета детета са новим родитељима његовој бившој кући после извесног времена (од шест недеља до годину дана). Та ритуална посета представља дететово коначно одвајање од правих родитеља. Њихово нагло нестајање из собе у којој су се састали може се, чини ми се, протумачити као повлачење из живота њиховог детета. У том случају, свакако је реч о другом делу сепарације, односно потврђеној сепарацији.

У сепарацији, додуше, нема елемената симболичног умирања, али у фази агрегације има симболичног рађања. Наиме, истовремено дете облачи нову одећу коју су му прибавили његови нови родитељи. То је уједно и први у низу симболичних чинова укључивања у нову средину.

У новој кући обред агрегације одвија се кроз различите варијанте. У првој, дете се симболички везује за новог оца и мајку. У једној варијанти отац за себе везује дете вербалним исказом, а у другој се веза између детета и нових родитеља успоставља невербалним комуникацијским чиновима — магијским провлачењем кроз одећу, стављањем руке на главу, чиме се истовремено одређује и природа тог односа — односа поређености и надређености. Симболичко рађање детета кроз одећу нових родитеља јасно показује да адоптирани ступа у нов живот, да он тог тренутка постаје сасвим ново биће. Све његове раније обавезе престају да важе.

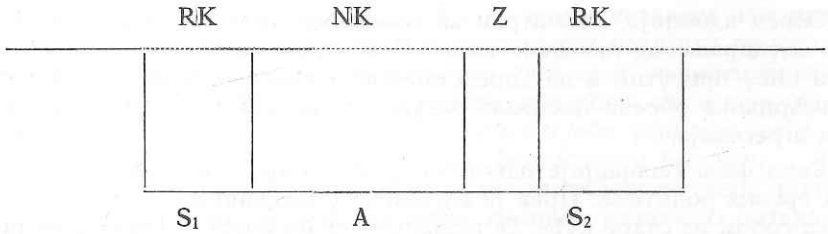
Део обреда представља и гозба са славском иконом на столу. То је очигледно обред сродан крсном имену, дакле, обред који је иначе посвећен заштитнику куће. Међутим, у контексту у коме га посматрам, тај обред добија друкчије значење. Неки елементи (нпр. ломљење погаче уз одговарајуће формуле) показују да се адоптирани ставља под окриље свеца, заштитника нове породице. Другим речима, он се укључује у породични култ.

---

[23] A. van Gennep, *The Rites of Passage*, Routledge and Kegan Paul, London 1960; E. Lič, *Kultura i komunikacija*, Beograd 1983, 117 — 120.

Сви ти обреди изводе се пред ширим кругом званица, „представницима" праве породице, кумом, комшијама. На тај начин се дете јавно уводи у нову породицу, односно легализује се његов нов идентитет пред широм заједницом. Потврда новог идентитета у ширим друштвеним оквирима наставља се низом ритуалних посета сродницима и пријатељима.

Адопција, као обред прелаза код православног становништва наше земље, може се приказати на следећи начин:



S_1 — Прва етапа сепарације
A — Агрегација
S_2 — Друга етапа сепарације
RK — Обред се одвија у кући правих родитеља
NK — Обред се одвија у кући нових родитеља
Z — Обред се одвија у широј заједници

Адопција свакако представља чин којим добијају дете они који га не могу имати природним путем. У нашој етнолошкој литератури довољно је истакнут значај детета за патријархалну породицу. Добијање детета, нарочито мушког, значи да ће имати ко да настави породични култ, односно породично име, традицију; значи да ће имати ко да помогне и одмени у раду; да у старости чува и негује и побрине се за спокојство и мир душа родитеља[24].

Очигледно је, дакле, да обред адопције на нивоу појединца служи да се на симболичан начин изрази, пре свега, промена његовог идентитета, а затим и промена његовог друштвеног статуса где статус једног од више деце замењује статусом јединог детета. Међутим, он има и ширу експресивну функцију. Помоћу њега се, на симболичан начин, широј заједници даје до знања да је брачни пар без деце постао породица која се као таква укључује у живот шире заједнице. С друге стране, пасивна улога породице која даје дете произлази из чињенице да она у суштини не мења свој статус. Наиме, то су углавном породице са много деце. Губитак једног детета не мења много ни њихову структуру и њихов статус.

[24] Т. Борђевић, *Деца у веровањима и обичајима нашег народа*, Београд 1941, 7 — 9.

Б. *Модел адопције као црквеног обреда*

1. Христијанизована симболичка представа рођења у олтару
2. Вербална потврда адопције свештеника
3. Вербална потврда адопције новог оца

Није тешко уочити да је црквени чин адопције у великој мери идентичан (иако редукован и христијанизован) фази агрегације у народном обреду адопције, односно фази агрегације која се изводи у новој кући усвојеника. Додуше, разлике постоје, али оне су од секундарног значаја. Тако, на пример, и однос између новог оца и адоптираног успоставља се опет вербалним исказом, као и невербалним комуникацијским чином (усклађеним са хришћанском симболиком и митологијом) али исто тако са значењем који су слични чинови имали у породичном обреду (падање адоптираног пред ноге правог оца и његово подизање важи и у црквеној литератури као симбол рођења, а дотицање врата адоптираног знак је власти и односа подређености)[25].

Претпоставља се да сличност између ова два обреда потиче одатле што је црква преузела део старијег претхришћанског обреда адопције и дала му хришћански печат[26]. Зато овај обред и нећу посебно анализирати.

Ипак, треба напоменути да поред наведених експресивних функција ова црквена варијанта обреда има још једну. Овај обред, као и многи слични показује, или бар треба да покаже, да само они људски поступци који се стављају под заштиту бога, односно цркве, имају свој пуни друштвени легитимитет.

Zorica Divac

ADOPTION AS A RITE OF PASSAGE

The article deals with adoption of individuals based on ethnographic data from traditional culture of the Orthodox population in Yugoslavia. The material concerns the second half of the 19th and the 20th century.

The first part of the article comprises collected data and the second part discusses the ritual observed as a rite of passage. Description and analysis consist of the two following parts: 1). adoption as a family ritual, and 2). adoption as a religious ritual.

The adoption ritual, considered as a rite of passage, has almost always been practised as an agregation ritual. The separation takes place at the beginning and at the end of the ritual.

Adoption is, in fact, an act of obtaining a child by those who cannot have it in a natural way. The adoption ritual represents for an individual a symbolic change of its identity and, consequently, a change of its social status, where the status of one of man children is substituted by the status of a single child. The ritual, at the same time, draws attention of the community to the fact that a couple without children has become, in this way, a family which should in future be considered as such.

---

[25] С. Грубач, н. д., 223.

[26] Исти, 222; А. Поповић, *Кључ за лако изналажење степена сродства*, Београд 1894, 34.

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XXXIII
Bulletin of the Ethnographical Institute, vol. XXXIII
Београд 1984, UDC 392.3(497.11) : 316.334.55, 55—62

Добрила Братић

РИТУАЛНИ АСПЕКТ ДЕОБЕ ЗАДРУГЕ

Кућној задрузи, као специфичној установи заједничког живота најближих крвних сродника, широј од биолошке породице[1], посвећено је доста пажње у домаћој етнолошкој литератури.[2] У склопу различитих питања у вези са задругом, деоба ове врсте сложене породице посматрана је првенствено као систем прописа и норми, који одређују права група и појединаца на део породичног имања. Ритуално понашање које прати деобу задруге најчешће је дотицано само успут, као другостепени проблем, подређен расправама о правним питањима, с једне стране, и узроцима деобе и раслојавања задружних породица, с друге стране.

Насупрот таквим приступима, предмет овог прилога је традиционални ритуал којим се велика задружна породица преводи у мања породична језгра — инокосне (нуклеарне) породице или нове задруге, зависно од структуре породице која се дели. Промена која се при том дешава изражена је на два плана. У сфери унутарпородичних односа, стварањем мањих породица из већег породичног агрегата, мењају се улоге и положаји њених чланова (нпр. онај ко је био један од чланова задружног већа, постаје старешина, односно домаћин нове породице, жена која је била једна од јетрва у задрузи постаје самостална домаћица, итд.). Промена се одражава и на релацији породица — шира сеоска заједница. Као основна структурна јединица села, породица има тачно утврђене и регулисане односе са широм заједницом. Настајање нових породица процесом деобе задруге захтева пре свега прихватање ове промене и легализацију новог стања од стране села. Новоформирана породица мора прихватити сва права и дужности које као самостална јединица има у односу на ширу заједницу (представник породице, одговорност породичног колектива за понашање својих чланова, итд.).

Традиционални ритуал који прати овај процес разарања постојеће и стварања нових породичних заједница посматран је на материјалу из Србије. Период коме оквирно припада дати емпиријски материјал је XIX век и почетак XX века. На основу тог материјала изграђен је идеални модел ритуала, који је у аналитичком поступку третиран са становишта обреда прелаза.[3]

---

[1] У овом раду је реч искључиво о задрузи као заједници крвних сродника, мада задруга може бити и заједница несродника (видети: М. Филиповић, *Несродничка и предвојена задруга*, Београд 1945).

[2] Љ. Андрејић, *Прилог библиографији о породичној задрузи*, ГЕМ 36, Београд 1973.

[3] Видети: A. Van Gennep, *The Rites of Passage*, The University of Chicago Press, 1972.

На основу постојећих описа, који се налазе у различитим, првенствено етнолошким публикацијама, може се констатовати да деоба породичне задруге није обавезно и у свим приликама праћена ритуалом. Првенствено, недостају описи ритуалног понашања у случајевима кад је отац још жив и у снази, па он сам подели породицу, у настојању да спречи сукобе међу браћом који би могли настати у вези с поделом имања после његове смрти.[4] Међутим, то не значи да се очинска задруга делила једино и увек на тај начин — одлуком оца, што ће се видети и из описа ритуала. Ритуал није елабориран и у случајевима кад се деоба изврши „по договору" међу члановима породице, бар не постоје описи ритуалног понашања у таквим ситуацијама.[5] Вјероватна је претпоставка да ритуал представља средство коме се прибјегава у изразито конфликтним ситуацијама, као и у ситуацијама у којима се може предвидјети и очекивати сукоб у вези с поделом породичне имовине.

Но, без обзира на то да ли је деоба праћена ритуалом или није, она је увек вршена према два основна начела:

1) основна баштинска добра и новац деле се по коленима браће;
2) храна и сировине за одећу деле се по главама.[6]

*
* *

Деоба задруге, ако није узрокована неким „оправданим" разлогом, као што је, на пример, бројност чланова, сматрала се великом срамотом за читав род.[7] Ова традиционална схватања постепено слабе упоредо са раслојавањем задруге током друге половине XIX и прве половине XX века, кад деоба постепено постаје уобичајена појава. Међутим, и поред тога, етнографска литература обилује подацима о још снажном ауторитету старијих људи, који су настојали да спрече осипање великих породица, тако да није редак случај одгађања деобе до смрти оца, у жељи да се не погази његова жеља и углед. Ауторитет старијег по годинама или рангу углавном се наводи као разлог због кога задругар никад није лично обављештавао старјешину о својој одлуци да се дели, већ је то обзнањивао на симболичан начин.[8]

---

[4] А. Јовановић, *Историјски развитак српске задруге*, Београд 1896, 122; Н. Пантелић, *Село и породица*, ГЕМ 25, Београд 1962, 119.

[5] А. Јовановић, op. cit., 124; Д. Борђевић, *Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, СЕЗб LXX, Београд 1958, 168; М. Филиповић, *Таковци*, СЕЗб LXXXIV, Београд 1972, 91 — 92; Ј. Павловић, *Народни живот у Крагујевачкој Јасеници*, СЕЗб XXII, Београд 1921, 117.

[6] В. Богишић, *Зборник садашњих правних обичаја у Јужних Словена*, ЈАЗУ, Загреб 1974, 332 — 336.

[7] В. Николић, *Архаичне установе и појаве друштвеног обичајног живота у Врањском Поморављу*, Лесковачки зборник VII, Лесковац 1967, 140; В. Николић—Стојанчевић, *Врањско Поморавље*, СЕЗб LXXXVI, Београд 1974, 387.

[8] В. Николић, *Из Лужнице и Нишаве*, СЕЗб XVI, Београд 1910, 84 — 86; В. Николић—Стојанчевић, op. cit., 387.

Одлука о деоби најчешће се објављивала породици, роду и читавом селу паљењем ватре одвојене од заједничког, задружног огњишта. Задругар који иницира деобу, палио је ову ватру у некој одвојеној згради — вајату или колиби код стоке.[9] Осим паљењем засебне ватре, задругар је своју одлуку о деоби могао обзнанити изношењем половине хлеба, квасца и соли из старе куће у неку одвојену зграду.[10] Понегде је био обичај да задругар који хоће да се дели одбије да једе на заједничкој трпези, а кад наложи ватру „обашка", то је знак да је деоба почела.[11]

После тако обзнањене жеље задругара, људи из комшилука и рођаци долазе да саветују задругаре да се не деле, али такви савети најчешће немају никаква одјека, и припреме за деобу почињу (граде се нове куће и друге зграде, одређују се људи који ће присуствовати деоби, итд.). Тај период до деобе често је праћен сукобима и размирицама унутар задруге, а члан који је захтевао деобу обично се највише свађа.[12]

После обављених припрема, које могу трајати и до годину дана, одређује се дан деобе. Деоба се обично вршила у јесен кад се заврше пољски радови, на неки мањи празник или у недељу. У неким крајевима водило се рачуна о томе да деоба буде у време младог месеца, а најсретнијим и најповољнијим даном сматра се среда.[13]

Деоба се вршила уз присуство изабраних људи из села који су били сведоци и непристрасне судије. Овај суд сачињавали су представници свих породица у селу, или је тај број (вероватно временом) сужен на угледне старије људе, сеоског кмета и попа. За сведоке је редовно позиван и неко из родбине. Сеоски суд имао је првенствено саветодавну улогу, а у случају да се због свађа и несугласица међу задругарима није могао постићи споразум, он је имао право да сам изврши деобу.[14] У том случају, дељеници се против њихове одлуке нису смели бунити, већ су морали „пристати на ту и такву деобу, какву изврши село".[15]

Задружна имовина делила се на два основна начина.

1) Жребом, „ждребом" или „ждребиком" — домаћин би дао деци да направе „ждребике" од разнобојних каменчића или гранчица разне величине, од којих је сваки намењен једном задругару који се дели. Домаћица за ту прилику умеси погачу, као последњи заједнички хлеб пре деобе. На ту погачу стављају се „ждребици", а домаћин их извлачи намењујући

---

[9] С. Тројановић, *Ватра у обичајима и животу српског народа*, СЕЗб XLV, Београд 1930, 172 — 175.

[10] Д. Борђевић, op. cit., 167 — 168.

[11] А. Петровић, *Скопска Црна Гора*, СЕЗб VII, Београд 1907, 352 — 353.

[12] С. Тановић, *Српски народни обичаји у Бевђелијској Кази*, СЕЗб XL, Београд — Земун 1927, 292.

[13] Д. Борђевић, op. cit., 167; Н. Пантелић, op. cit., 119; исти, *Сродство и задруга*, ГЕМ 27, Београд, 1964, 389.

[14] О томе видети: В. Николић, *Архаичне установе и појаве друштвеног обичајног живота у Врањском Поморављу*, 140; В. *Николић—Стојанчевић*, *Врањско Поморавље* 387; Т. Вукановић, *Село као социјална заједница код Срба*, Гласник Музеја Косова и Метохије IX, Приштина 1965, 90; Д. Борђевић, op. cit., 168; Н. Пантелић, *Село и породица*, 119; исти, *Сродство и задруга*, 389 — 390; С. Тановић, op. cit., 292; А. Петровић, op. cit., 353.

[15] Т. Вукановић, op. cit., 90.

сваком одређени део земље, куће, стоке и остале покретне и непокретне имовине, у присуству задругара, укућана и представника села. Потом деца измешају све „ждребике", а задругари извлаче по један. Онај коме је жребом додељена стара кућа био је обавезан да живи с родитељима.

Жреб се бацао и на други начин. Пошто се целокупна имовина распарча на једнаке делове према броју учесника у деоби, сваки дељеник даје свој жреб (парче камена, дрвета и сл.) некој особи ван куће која присуствује деоби. Та особа онда сваком жребу (белегу) намењује један део раније распарчаног имања.[16]

2) Други начин деобе састојао се у следећем: најстарији брат или домаћин подели имање на равне делове — „талове", а најмлађи први бира. После тога, друге ствари дели други брат, а онај који је делио пре тога први бира и тако редом док не поделе целокупну имовину. Онај који дели добија део који му остане кад сви претходно добију своје делове.[17]

Осим материјалних добара, деобом задруге понекад су се делила и кумства, као и слава. Славу је наслеђивао онај ко остаје да живи са родитељима, најстарији брат или онај ко наслеђује стару кућу. Остали узимају ону славу коју је задруга прислуживала, или изаберу нову. Стари кум остаје сину који живи с родитељима или најстаријем брату, а њихова деца кумују осталим издељеним члановима.[18]

После деобе, укућани се изљубе и измире ако је било сукоба. Такође се за све присутне припреми обилан ручак или вечера. По завршеном обеду млађи чланови који се деле пољубе руку старијима и замоле их за опроштај.[19]

Усељавање у нову кућу обављало се за време пуног месеца. Традиционални је обичај да по усељењу одељени задругар сам запали прву ватру на свом огњишту кресивом, такозвану живу ватру.[20]

На прву славу после деобе одељени задругари позивају све госте који су им и раније долазили, мада већ приликом звања знају ко ће им доћи, а ко неће. Тако успоставе ред у позивању за наредну славу. Идуће године зваће само оне који им дођу на прву самостално прослављену славу.[21]

* *
*

Да би се идентификовале појединачне фазе ритуала прелаза, потребно је, пре свега, издвојити саставне елементе описаног ритуала. На основу

---

[16] О деоби жребом видети: В. Николић, *Архаичне установе и појаве друштвеног обичајног живота у Врањском Поморављу*, 140; В. Николић — Стојанчевић, *Врањско Поморавље*, 387 — 388; С. Тановић, op. cit., 292 — 293; Д. Борђевић, op. cit., 168 — 169.

[17] Н. Пантелић, *Село и породица*, 119 — 120; исти, *Сродство и задруга*, 390.

[18] Видети: В. Николић—Стојанчевић, *Врањско Поморавље*, 388; Н. Пантелић, *Село и породица*, 120.

[19] С. Тановић, op. cit., 293 — 294.

[20] С. Тројановић, op. cit., 173.

[21] Д. Борђевић, op. cit., 172.

изнете дескрипције могу се издвојити следећи елементи који сачињавају посматрани ритуал:

1) јавно оглашавање жеље за деобом;
2) период од оглашавања до деобе;
3) деоба материјалних добара;
4) деоба духовних добара;
5) свечана вечера за учеснике деобе;
6) усељење у нову кућу;
7) прослављање прве самосталне славе.

Тако изнета дијахронијска структура ритуала који је предмет наше пажње, потпуно се поклапа са дијахронијском структуром ритуала прелаза. Сви описани елементи симболичког понашања до деобе указују на ритуалну фазу сепарације, односно издвајање породице из „раније стабилне тачке у социјалној структури".[22]

Основни симбол заједништва у задрузи је постојање једног огњишта и једне трпезе, гдје се за све укућане припрема храна и гдје сви чланови једу из „једног котла". Нарушавање овог симбола заједништва одвајањем ватре и трпезе од стране задругара, представника будуће самосталне породице, представља гранични момент и сигуран показатељ да је уобичајено функционисање задруге нарушено и да је сепарација почела. Мада задруга и даље формално постоји, све је подређено будућим догађајима, који постају центар интересовања не само породице већ и шире заједнице.

Овај период погодује јачању сукоба унутар породице између чланова који желе деобу и оних који је не желе. Вероватно да не постоји погоднији моменат за директан сукоб интегративних и дезинтегративних сила унутар породице, јер деоба још није почела и могућност враћања на старо стање није сасвим искључена.

У овом унутарпородичном сукобу село, које није могло бити незаинтересовано за један важан догађај као што је деоба, заузимало је став који иде у прилог интегративним снагама у породици. Пријатељи, рођаци и комшије сматрали су својом обавезом да саветују задругаре да се не деле. Посета пријатеља и комшија у периоду до деобе представља једну врсту легализације новог стања у задрузи. Шира сеоска заједница обавештена је о кризи која прети распадом задруге и интервенише у складу са устаљеним схватањима о потреби очувања породичног интегритета. Истичући примарност ове потребе, село се ставља у улогу браниоца једне од основних вредности традиционалног друштва, у коме породица чини главни оквир живота појединца, а нарушавање њеног интегритета — озбиљну егзистенцијалну кризу. Дакле, друштвено прокламовани став према деоби не одражава само традиционална схватања о задрузи као бољој организацији породичног живота већ и нешто више од тога. Деоба задруге, као распад постојеће структуре породице, представља директан атак на интегритет и

[22] V. Turner, *The Ritual Process*, Penguin Books, 1969, 80.

јединство основне структурне јединице друштва. У том смислу деоба је увек потенцијална опасност, негативан пример и званични став према њој може бити само негативан.

То је свакако главни разлог због кога се свака деоба ако баш није неопходна, сматрала срамотом, а деоба пропраћена сукобима, озбиљно је нарушавала углед породице. Село осуђује сукоб, односно разједињавање породице и кажњавајући је рушењем угледа, ставља се на страну чувара и браниоца породичног интегритета.

Дакле, период пре деобе испуњен је борбом различитих сила у породици, у којој интервенција шире друштвене заједнице има одговарајућу улогу. Међутим, интервенција села не престаје ни у следећој, централној фази ритуала на дан деобе. Стога се структура односа која се том приликом успоставља међу учесницима у ритуалу, исказује у двије основне релације: а) међусобни односи чланова породице и б) односи између породице и представника села.

Чланови задруге који учествују у деоби, дакле, мушки представници будућих породица, који у условима уобичајеног функционисања чине основ задружног већа, у ритуалу су потпуно изједначени. Свако од учесника равноправно суделује у деоби, наизменичним бирањем или дељењем, или за све једнако неизвесним извлачењем жреба. Ритуал тежи укидању свике хијерархије и ауторитета међу дељеницима. Првенствено, ауторитет старешине, као „првог међу једнакима" у задружном већу је на дан деобе укинут. Он више није координатор и опуномоћени представник већа задругара, који у условима нормалног функционисања представља породицу пред јавношћу. Пред изборним сеоским судом сада равноправно иступају сви чланови задржног већа, и нико међу њима није опуномоћен да заступа или представља остале.

Међутим, задружно веће, односно његово језгро које чине дељеници, у том моменту више није колективно тело задруге, јер задруга више не постоји, пошто се управо дели. Истовремено, они нису ни домаћини појединих инокосних породица, које још нису оформљене. Они су само појединци, чланови бивше задруге, који имају законско право на део имања, као носиоци и домаћини будућих самосталних породица. Према томе, дељеници представљају једну потпуно неструктурирану и социјално недефинисану категорију, нису ни чланови задружног већа ни домаћини нових породица, они су безстатусно, лиминално тело.

У условима уобичајеног функционисања задруге, чланови задружног већа, као искључиви носиоци права на одлучивање и управљање породицом, морају деловати имајући у виду првенствено заједничке, колективне интересе задруге у целини. Истицање и заступање парцијалних интереса на рачун задружног колектива од стране појединих чланова задружног већа, може бити само показатељ да је нормално функционисање задруге поремећено. Деоба је, међутим, тренутак, кад чланови задружног већа иступају искључиво као представници и заступници парцијалних интереса појединих група, односно будућих самосталних породица. Тиме је нарушен један од основних принципа на којима се темељи не само задруга

већ и свака традиционална породица — подређеност појединачних и индивидуалних интереса колективним интересима.

Самим тим што дељеници већ својим недефинисаним статусом нарушавају један важан друштвени принцип, логично је очекивати да они нису у стању да до краја поштују колективни и друштвено нормирани захтев о равноправној подели имања. Једно такво социјално неструктурирано, лиминално тело не може самостално и правоваљано да одлучује о важним питањима, која имају вишеструке последице на реалне друштвене односе. Наиме, кад је реч о одлучивању при деоби, појављује се парадоксална ситуација, посматрано са становишта система друштвено структурираних односа. У задружној заједници, у којој пуноважне одлуке доноси веће задругара, или у инокосној традицијској породици где последњу реч има домаћин, увек се одлучује у корист и у име колективних интереса читаве породице. При деоби задруге, међутим, доноси се колективна одлука у складу са парцијалним интересима будућих самосталних породица.

Управо зато деоби присуствују представници села, који надгледају и контролишу правоваљано извршење друштвено установљеног принципа поделе. Дакле, шира сеоска заједница као представник структуре и ауторитет изнад, даје легитимност одлукама које доноси безстатусно тело дељеника, друштвено неструктурираним начином одлучивања. У случају сукоба, односно поремећаја у колективном одлучивању у име парцијалних интереса, село потпуно преузима власт и моћ одлучивања и стиче право да изврши деобу. Дакле, преношење компетенција породице на ширу заједницу управо је пропорционално са јачањем сукоба међу дељеницима условљеног губљењем унутрашње контроле над парцијалним интересима. Међутим, без обзира на то да ли село наступа као ауторитет који надзире или као доносилац одлуке, породица је потпуно изгубила још једно од својих основних права — право да самостално одлучује о важним породичним питањима. То свакако подразумева и губљење приватности, као још једног у низу предуслова нормалног функционисања породичне заједнице. У уобичајеним условима, старјешина задруге или домаћин заступају породични колектив у свим јавним приликама, где излазе са већ оформљеним заједничким породичним ставовима. Све евентуалне конфликтне ситуације и неусаглашености унутар породице у појединим питањима остају породична тајна, а њихово изношење сматра се срамотом породице. Деоба је, међутим, тренутак у коме не само да се јавно решавају породична питања него је избијање конфликта и неусаглашености међу члановима породице нешто што се може очекивати у сваком тренутку.

Дакле, лиминалност показује потпуни распад породице, што се види у непостојању социјално структурираног, колективног тела или појединца који има право доношења пуноважних одлука у породици. Самим тим што дељеници нису колективно тело породице, они не могу имати ни свога представника. Из тих разлога долази до дислокације ауторитета, а у случају сукоба — и до потпуног губљења власти, односно права на одлучивање унутар породице.

Кад се поделе основна материјална добра и дељеници се међусобно усагласе, основа за будућа самостална породична језгра је стечена и тиме

је деоба завршена, ако се не деле и духовна добра заједнице, као што су слава и кумство. За деобу кумства и славе, међутим, важи сасвим други принцип него за поделу материјалне имовине — она се деле искључиво по старешинству. То практично значи да су у том моменту већ успостављени структурни односи у расподели добара и да је агрегација почела. Дакле, већ од првог момента свог осамостаљивања, кад је склопљен споразум о деоби материјалних добара, новоформиране породице морају прихватити законе нормалног функционисања система. Ауторитет по старости поново је на снази. Свакако да подела духовних добара као што су кумство и слава није могла бити извор снажног конфликта који би озбиљно омео ток деобе и онемогућио споразум, пошто је подела средстава за производњу извршена и породица стекла један од основних услова за свој самостални опстанак.

Коначно измирење сукоба и несугласица међу дељеницима и члановима њихових породица до којих је могло доћи при деоби очито је предвиђено за заједничку вечеру, којој присуствују сви чланови бивше задруге и представници села. То је ситуација у којој чланови нових породица међусобно и пред присутним људима из села демонстрирају своју будућу солидарност. Љубљење руку и извињавање млађих старијим дељеницима због грешака и преступа које су евентуално починили у неструктурираном, лиминалном времену деобе показује да су структурни односи поново успостављени и ауторитети признати.

Агрегацијом на сам дан деобе уводе се нове породице у основна правила функционисања система. Други део агрегације представља увођење у нови породични дом. Као што је деоба и почела, тако се и завршава — паљењем самосталне ватре на свом огњишту. Домаћин који пали ватру, симболички саопштава да је његова породица сада самостална заједница. Процес трансформисања из задружне у нове самосталне породице завршава се првим, самостално прослављеним крсним славама у новим породичним заједницама.

Dobrila Bratić

RITUAL ASPECT OF FAMILY COOPERATIVE DIVISION

The article deals wtih a ritual performed during division of a family cooperative i. e. during the process of the establishment of single families or smaller family cooperatives from large family cooperative. The traditional ritual performed in such cases is studied on the material of Serbia of the 19th and the beginning of the 20th century. On the basis of the studied material an ideal model of this ritual is made. In analytic procedure it was treated as a rite of passage.

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XXXIII
Bulletin of the Ethnographical Institute, vol. XXXIII
Београд 1984, UDC 316.356.2 : 392(497.16)

Милица Живановић — Пурић

ТРАНСФОРМАЦИЈА ПОРОДИЦЕ КАО ЕКОНОМСКЕ ЗАЈЕДНИЦЕ У АНАМАЛИМА

У последње време истраживачи различитих специјалности (етнолози, социолози, демографи и други) посебну пажњу посвећују савременим трансформацијама југословенске породице. Један од значајнијих показатеља трансформација представљају промене у дистрибуцији породичних улога (у подизању деце, у вези са друштвеним активностима, у вези са обавезама у домаћинству и у вези са економским активностима).

Овај прилог посвећен је проучавању савремених промена два типа таквих улога. Реч је о улогама које врше чланови породичног домаћинства у процесу производње и потрошње, односно економије породице, као и онима које су у вези са обавезама у домаћинству. Готово сви истраживачи указују на чињеницу да управо систем тих улога открива у великој мери и остале аспекте породичног живота и његовог функционисања.[1] Имајући то у виду, издвојили смо овај сагмент нашег истраживања породице у Анамалима.[2]

Испитивања су извршена у породицама Албанаца муслимана, староседелаца насеља Владимир, док су компаративна истраживања вршена и у осталим анамалским насељима.[3] Овај крај, који се простире на крајњем југу Црногорског приморја, одабран је због тога што представља затворену област која је све до другог светског рата, у етничком, привредном и друштвеном смислу била хомогена, релативно изолована локална заједница. Услед наглог развоја индустрије и туризма у околним градовима Ба-

---

[1] О. Бурић, *Домаћи послови: Остаци економске функције породице*, Породица и друштвени систем, Београд 1980, 262, 263.

[2] Предмет наших истраживања у Анамалима био је породични живот Албанаца муслимана. Истраживањем је обухваћена величина породице, сродничке и економске структуре, као и њене најважније функције (економска, репродуктивна и васпитна), улоге и односи. Посебно су проучавани општи историјски и друштвено-економски оквири у којима се породица у овој области развијала — промене државних управа, утицаји законских прописа и мера и других подстицаја који су у ову област допирали са нивоа глобалног друштва. Испитивања су отпочела седамдесетих година, док су интензивна истраживања извршена током непрекидног шестомесечног боравка на терену 1980. године.

[3] Истраживања су спроведена у свих двадесет сеоских насеља Анамала, у којима, према статистичким подацима из 1981. године, живи 7 508 становника у 1 495 домаћинстава. Насеље Владимир одабрано је за продубљена истраживања јер је као административно-привредни центар Анамала и носилац промена у овој области. Уједно, то је и највеће насеље, са 971 становником и 177 домаћинстава; подаци Савезног завода за статистику, попис становништва домаћинстава и станова у 1981. години, необјављени материјали.

ру, Улцињу и Титограду, од 60-их година живот и култура становништва ове области изложени су снажним променама, које су и данас у току. То се односи и на анамалску породицу, што нам је омогућило да непосредно, техникама опсервације, интервјуа и анкете, пратимо промене, као и да извршимо њихову детаљну реконструкцију у раздобљу од две деценије.[4] Испитивањем је обухваћено укупно 156 породица.

Структура традиционалне породице Анамала одговарала је патријархалном типу проширене породице, која се мења тек у последњој деценији (од 1970. до 1980. године). Најкарактеристичнији је процес деобе породица, тако да је савремена породица превасходно нуклеарног типа. Известан број породица још увек показује старије облике организације, које се гранају хоризонтално (заједница браће) и вертикално („породица дебла").

Традиционална економија породичног домаћинства заснивала се на земљорадњи и сточарству као и на веома развијеној „домаћој индустрији".[5] Целокупна производња била је усмерена задовољавању потреба појединаца и репродукцији самог домаћинства, чему су погодовали мали земљишни поседи, као и општа неразвијеност овог подручја. У новије време мења се економски профил породичног домаћинства. Познати процеси запошљавања ван домаћинства (пре свега у туризму и грађевинарству) и школовања умногоме су утицали на све сегменте породичног живота, а у великој мери и на њену економску структуру, па и систем улога.

Традиционална породица

С обзиром на то да је реч о пољопривредницима, до другог светског рата традиционална производња се остваривала радом на земљи и гајењем стоке. За задовољавање потреба домаћинства и његових чланова обрађиване су сировине које су стицане сопственим радом или оне које су налазили у природи. Изван домаћинства набављало се само оно што је било неопходно и без чега се није могло, а то су били, пре свега, индустријски производи (петролеј, шибице, шећер, со и слично). Чланови домаћинства били су произвођачка радна екипа која је пословала према устаљеним правилима традиционалне економије.[6] Чињеница да су се породична домаћинства састојала од већег броја чланова чинила је нужним и омогућавала је да се одреди место и улога сваког члана у остваривању производње и да се устале профили носиоца улога, које су биле одређене тра-

[4] Поред детаљне реконструкције сваке од испитиваних породица староседелаца у периоду од 1960. до 1980. године, извршена је и реконструкција традиционалног модела породице какав је егзистирао до другог светског рата, а јављао се и као доминантан у непосредно послератном периоду. При том смо били приморани да се ослонимо искључиво на сопствена истраживања, јер једино претходно испитивање које је извршио Андрија Јовићевић 1921. године (*Црногорско приморје и Крајина*, Српски етнографски зборник XXIII, Насеља и порекло становништва 11, Београд 1922) јесте антропогеографског карактера; иако је веома значајно, посебно за праћење миграционих кретања становништва, не пружа значајније податке о самој породици.

[5] А. Јовићевић, н. д., 161.

[6] R. First, *Seoska porodica danas, kontinuitet ili promjene*, Zagreb 1981, 55.

диционалним моделом организације.[7] То значи да је подела обављана, према полу и старости, односно према положају који је члан домаћинства заузимао у породичној структури. У организацији производње, мада се строго држало поменутих основних улога, водило се рачуна и узимане су у обзир и индивидуалне способности и могућности појединца.

У подели улога према полу, најважнија улога у породичној хијерархији припадала је најстаријем мушкарцу, домаћину породице, као њеном искључивом представнику пред широм заједницом. Домаћин породице задржавао је ову улогу до дубоке старости. Мада је имао право да и у случају болести или неспособности задржи своју улогу, он је такође могао да је препусти оном члану заједнице кога је сматрао најспособнијим. Ако домаћин породице није био и најстарији члан домаћинства, ауторитет старијег је до те мере био природно прихватан да је домаћин ретко поступао без консултације са старијим. С друге стране, природно успостављање ауторитета значило је да домаћин није имао потребе за агресивним понашањем у породици. Оно није било пожељно ни са становишта интегритета породице, јер сваки одрасли мушкарац могао је да затражи деобу, односно издвајање свога дела, што је било непожељно из више разлога (чување ионако малих земљишних поседа од даљег уситњавања, потреба за радном снагом и друго). Зато је о пословима, интерно, одлучивао домаћин, али у договору са осталима.

Послови мушкарца су били везани, пре свега, за рад у пољу. Како је у оквиру истог пола вршена подела улога и послова према старости, дечаци узраста седам до осам година отпочињали су да чувају стоку да би већ са десет до дванаест година почели да учествују у пољским радовима. Мушкарац је, иначе, раније престајао да учествује у производњи. Чим је домаћинство имало довољно радне снаге, односно чим би стасали синови, домаћин је постајао, пре свега, надзорник, организатор и набављач.

Међу улогама које су припадале женама, постојала је такође подела рада. Главна улога међу женама припадала је домаћици. Домаћица породице није морала да буде најстарија жена у домаћинству нити домаћинова супруга. Њена улога састојала се у томе да припрема храну и да организује активност у кући. Као и кад је у питању домаћин, њена делатност се ипак одвијала под надзором свекрве, односно најстарије жене. Поље ауторитета најстарије жене било је ограничено на кућу и економско двориште. Њене наредбе послушно је извршавала сва женска чељад — снахе, јетрве, кћери.

Област доминације жене у производњи било је, пре свега, економско двориште, у коме се она бавила повртарством и пословима око живине и стоке, али је у женске послове спадало и снабдевање домаћинства водом, дрвима, као и сакупљање биља. Зависно од годишњег доба и циклуса пољопривредних радова, жене су учествовале и у пољским радовима, али никада нису копале, орале или косиле. До дванаесте године живота девој-

[7] О одређењу улоге као друштвено-економском а не само биолошки детерминисаном феномену, видети: Z. Pešić—Golubović, *Porodica kao ljudska zajednica, Zagreb* 1981, 168, 170

чице су могле бити и чувари стоке, али после тог доба, па све до удаје, оне су углавном остајале у кући.

У појединим периодима живота жена није смела да учествује у колективним пословима ван економског дворишта. То је време вереништва, трудноће, бабиња (пет недеља од порођаја). Улога „нусе" (младе) била је такође посебна. Она је у току прве године брака била дужна да меси хлеб и да се стара о одржавању хигијене своје брачне одаје као и о свом мужу. То је био период кад се привикавала на кућни ред. Тако је, на пример, кување учила тек у мужевљевом домаћинству да би се и на тај начин што потпуније уклопила у нову заједницу и да би се тиме умањили разлози за сукобе.

Послови у кући претежно су били „женски". Међутим, било је и оних којих се, кад је постојала потреба, прихватао и мушкарац. Док мушкарац никада није прао рубље, чак и кад жена није могла, чистио је, на пример, кућу па чак и месио хлеб и тај рад се није сматрао срамотом. Често је и кувао кафу, јер је кафа била драгоценост у домаћинству.

Како је производња превасходно била прилагођена потребама породице, а заједничка новчана средства у домаћинству често нису постојала, продавало се онда кад је нешто требало куповати, тако да су ретко стваране резерве новца. Често је сума добијена приликом удаје од учесника на свадби и од породице младожење, којом је располагала жена, била једина новчана залиха у понеким кућама. Зато смо на питање: „Ко је држао новац у кући?" добијали и одговор да је то била жена.

Не само производња већ и потрошња остваривала се путем одређених улога. Потрошњом су се задовољавале потребе свих чланова домаћинства, и то у највећој мери коришћењем сопствених производа. Међутим, како о тој потрошњи тако и о оној која је обухватала артикле који су куповани, старао се домаћин породице. Он је располагао новцем стеченим продајом вишка пољопривредних производа и био је искључиви набављач свега што се куповало за домаћинство и његове чланове. Домаћин није морао истовремено да спроводи своје одлуке, већ је могао да овласти било кога од мушких чланова, зависно од конкретног посла, с тим што је овлашћени строго полагао рачуне домаћину и пословао по његовим упутствима.

Савремена породица

Породичне функције уопште, па и економске функције, подлежу променама које настају на релацији породица — друштво.[8] Од економских функција производне су оне на које су се промене у развитку друштва уопште, а посебно у економској сфери развитка друштва, највише рефлектовале.[9] И улоге чланова породице у вези су са променама у функцијама — оно што се дешава у самој породици зависи у великој мери од врсте односа између породице и друштва — па се мењају и улоге, пре свега оне

[8] Исто, 142.

[9] А. Милић, *Промене друштвено-економских обележја домаћинства*, Домаћинство, породица и брак, Београд 1981, 21.

које су у вези са производњом. У Владимиру, као што смо већ помињали, оне отпочињу одмах после рата, а најинтензивније су од 70-их година. Запошљавањем појединих чланова домаћинства, пре свега мушкараца, ван домаћинства, чисто пољопривредна домаћинства прелазе постепено на мешовити или непољопривредни тип производње. Наиме, подаци нашег истраживања показују да је домаћинства у којима су приходи искључиво остваривани на основу рада чланова домаћинства на властитом газдинству у 1960. години било 44% од укпно 90, у 1970. години 29% од укупно 108, док није у 1980. било свега 12% од укупно 142 домаћинства. Тип искључиво пољопривредних домаћинстава, дакле, другим речима током последњих двадесет година, опао је за више од два и по пута, како у апсолутном броју тако и у релативном односу. Као доминантан у овом периоду издвојио се мешовит тип домаћинстава, чија се економија заснива на двојству привређивања (на раду у сопственом домаћинству, али и запошљавањем појединих чланова ван њега). Тако док је 1960. године од укупног броја домаћинстава било 46% мешовитих, 1970. године било их је 59%, да би 1980. таквих домаћинстава било 73%. За разлику од мешовитих, пораст непољопривредних домаћинстава у истом временском периоду слабије је изражен. Док их 1960 године било 10%, 1970. године она обухватају 12% од укупног броја домаћинстава, да би се њихово релативно учешће у укупном 1980. године повећало на 15%.

Мали земљишни поседи и промене у широј друштвеној заједници, а нарочито могућност запошљавања ван пољопривреде, утицали су да се производња и потрошња у домаћинствима, од превасходно аутаркичне економије, преоријентише ка робно-новчаној. У односу на традиционалне услове живота, какви су егзистирали до другог светског рата и у непосредно послератном периоду у којима новац у свакодневном животу породица пољопривредника није био значајан, у новим условима он постаје чинилац који снажно делује на промене у породици. Осетивши значај новца за побољшање услова живота, као и за остваривање нових животних опредељења — нарочито у односу на децу — породица се све више усмерава према стицању новчаних средстава. На тај начин породица се трансформисала током неколико последњих деценија оријентишући се од превасходно произвођачке ка претежно потрошачкој заједници, у којој се повећавају потребе које у традиционалној породици нису постојале, на пример: школовање деце, савремено одевање, саобраћај, опремање домаћинства индустријским производима, електрична енергија, забава ван домаћинства и друго.

Све то утицало је на промене у начину производње у пољопривреди, а, с друге стране, у све интензивнијим тежњама у остваривању зараде ван газдинства. Извори новца су у релативно кратком периоду постали многоструки.

У пољопривреди се остварује увођење новина у производњу, које се огледају у томе што је она, од искључиве прилагођености потребама домаћинства, делимично преоријентисана на производњу намењену тржишту; то је пре свега производња бостана и поврћа. Али, зато је редуцирана па и сасвим нестала производња житарица, као нерентабилна, како због

ограниченог земљишног поседа тако и због релативно ниске цене хлеба и брашна.

Променом у врсти производње и намени производа измењене су и улоге у вези са пољопривредном производњом, што, уз запошљавање и ангажовање појединих чланова ван домаћинства запошљавањем или школовањем, доводи до суштинских промена улога и односа у породицама које у своју економију укључују и пољопривредну производњу.

У време наших испитивања улога деце у производној активности била је знатно смањена, а за време трајања школске године је и сасвим престајала. Обавезним осмогодишњим школовањем деца су, може се рећи, престала да буду део радне снаге у породици. До 60-их година често је избегавано слање деце у школу, било одлагањем уписа било честим одсуствовањем због рада у домаћинству. Од тог времена, а поготову последњих десет година, законом обавезно школовање је потпуно прихваћено, и то како за мушку тако и за женску децу. Промена односа према школовању подстакнута је свешћу о повољностима које пружа запошљавање. Све више је и оних који децу шаљу на средње и високо школовање.

С обзиром на то да су деца престала да чувају стоку, према мишљењу казивача дошло је и до смањења сточног фонда.[10] Та улога се надокнађује што се, сада већ малобројна стока, пушта сама на испашу или чување стоке преузима једна од жена. Та улога се сада често даје и тек удатој жени, мада јој се раније, док је у фертилном периоду, тај посао није дозвољавао.

У земљорадничким пословима, кад све већи део производње обухвата повртарство, које се по традицији сврстава у „женску привреду", улога жене постаје значајнија, тако да она добија право да одлучује о количини производње, а тиме и да остварује вишак намењен тржишту. Њена улога се проширила и на тај начин што она постаје и продавац, јер повртарске производе, као и јаја и млечне производе, она сама продаје. У почетку, пре петнаестак година, жена је на тржницу одлазила у пратњи једног од синова, а последњих неколико година то обавља и сама. Део прихода оствареног на тај начин жена пређутно задржава и њиме и располаже. Тако се дешава, што је посебно карактеристично за мања домаћинства, да приход од женске привреде буде већи од прихода које доноси мушкарац и кад је запослен ван пољопривреде, поготово ако није квалификован.

Већим ангажовањем у производњи промењена је улога девојке. Она је данас мање директно укључена у производњу него што је то била у традиционалној породици. До удаје она је или на школовању или раније преузима послове које обавља њена мајка у кући и дворишту. Променом врсте пољопривредне производње, а тиме и индивидуализацијом женске привреде, односно гашењем женских колективних радова, с обзиром на

[10] Свакако то није једини узрок опадања сточарства у овом крају: задржавање екстензивног начина сточарења, уз истовремено смањивање могућности испаше, као и у то време релативно ниских цена сточарских производа, допринели су променама у привреди.

то да девојци предстоји удаја, пожељно је да она не ради сама ван домаћинства. Девојка све чешће преузима улогу домаћице у одржавању куће, али и у припремању хране и тиме замењује мајку, која је запослена у пољу.

И у пословима у домаћинству такође су се јавиле одређене промене. Мада су престанком производње одеће и уношењем електричних кућних апарата (електрични штедњак, фрижидер, усисивач) послови жене олакшани, изменама у стандарду и схватањима повећао се обим послова у домаћинству. У традиционалној породици, на пример, сви чланови домаћинства јели су из једне посуде, а хигијени становања није посвећивана посебна пажња. У време наших испитивања, међутим, у већини домаћинстава сваки члан породице јео је из посебног тањира, а одржавање кућне хигијене постало је симболом добре домаћице. Кућа се, на пример, чистила више пута на дан, поготово у присуству гостију, како би се истакло да је девојка или невеста вредна и савремена. Уношењем разноврсније опреме за домаћинства као што је више посуђа, разноврснија постељина, теписи, завесе и слично, повећао се обим послова које жена обавља, али је истовремено задржан и део старих навика. У већини домаћинстава, осим што се купује, хлеб се често и меси.

Из свега се види да се улога жене све више разгранава, али и да је жена у већој мери оптерећена, пре свега радом на газдинству, него што је била у традиционалној заједници, у којој су поделом рада њен посао, а самим тим и њена улога били одређени и ограничени.

Механизацијом производње олакшани су послови мушкараца, мада је њихова улога у пољопривредној производњи уопште била знатно смањена. У време наших испитивања они су се углавном бавили гајењем бостана, док су тешке пољопривредне радове обављали механизацијом, било својом било изнајмљеном. У то време ни једно домаћинство није поседовало стоку за рад. Од укупно 108 домаћинстава која су поседовала земљу, 40 је имало тракторе, култиваторе и прикључне уређаје. Своје производе мушкарац сам износи на тржиште, а још се сматра срамотом да он продаје оно што је произвела жена.

Мушкарци су у много већој мери ангажовани у пословима ван пољопривреде. Они су, зато и превасходни носиоци средстава стечених радом ван сопствених газдинстава, сталним или сезонским запошљавањем.

У Владимиру, у време наших испитивања, запошљавање жена ван домаћинства било је новија појава.[11] Само десет жена било је стално запослено. Од тог броја, пет је било удатих: Калезић Фифе (1922 године), чистачица и једина запослена а неписмена; Мацар Хатице (1946. године) и Ђона Хате (1946. године), учитељице; Ђоновић Ферида (1949. године) наставник и Бековић Игбоне (1953. године) трговац — све запослене у Владимиру. Осталих пет запослених жена биле су неудате: Аловић Љиме (1955. године), службеник; Хоцић Надире (1957. године), дактилограф; Дураковић Сер-

[11] Прва жена у Анамалима која је завршила средњу школу и запослила се 1968. године у Владимиру као учитељица била је Шабовић Рукије (1943) из насеља Брајше. Пре ње само је једна жена радила ван свог домаћинства као праља, запослена непосредно после рата.

вете (1959. године), медицинска сестра; Холовић Наиме (1960. године), трговац — међу њима прве две раде у Улцињу а остале у Владимиру. За разлику од традиционалне породице у којој су се родитељи плашили школовања и запошљавања девојака као евентуалне препреке при ступању у брак, запазили смо као најновију појаву да се школоване кћери запосле пре удаје, како им супрузи, односно њихове породице то касније не би оспоравали.[12]

Остале жене, а нарочито девојке, иако нису запослене ван домаћинства, почеле су да самостално остварују приходе и ван рада на свом газдинству. Наиме, од пре петнаестак година организован је откуп пелина у насељу Круте. Како су акције сакупљања колективне, у њима је дозвољено учествовање девојкама, а захваљујући великим количинама овог биља у Анамалима, акције сакупљања су масовне. У току наших испитивања, за време сезоне, поједине берачице зарађивале су два и више милиона старих динара.

У току туристичке сезоне младићи обављају разне послове у вези са туризмом, зарађујући при том чак и више. Испитујући приближне зараде појединаца, на разним врстама послова, дошли смо до закључка да они у неким случајевима достижу и половину годишњих прихода сеоског учитеља. Тако су последњих деценија у Владимиру новац почели да стичу не само они који су запослени ван пољопривреде, већ и пољопривредници, мушкарци и жене, готово подједнако, као и младићи и девојке, било да су на школовању или да су остали код куће.

Ни данас, међутим, млади, а и удате жене, не доносе самостално одлуку о томе да ли ће се укључити у неки посао ван домаћинства. Девојке и младићи о томе траже сагласност родитеља, а удата жена чешће пита мужа него свекрву. Муж је, дакле, стекао право да одлучује, али он ретко доноси коначну одлуку без саветовања и сагласности родитеља.

У односу на радни допринос домаћинству постојала је, као што смо већ рекли, традиција која је на одговарајући начин пренета и на породицу у новим условима. То је, да поновимо, навика — обичај да сваки члан домаћинства својим радом доприноси заједници. Међутим, за располагање новцем није било модела нити устаљених правила понашања у вези са његовим трошењем. Раније су сви били чланови произвођачке екипе на породичном имању, па су и потребе свих њих биле брига домаћинства, а о трошењу, организацији и реализацији потрошње одлучивао је домаћин. У савременој породици, приход од пољопривреде, добијен са заједничког имања, у чијој су обради учествовали сви чланови домаћинства, истина неко мање неко више, и даље је сматран заједничким. Зато је потрошњу тих прихода надгледао домаћин, заједно са мајком, односно женом. Ономе ко је доносио зараду остварену ван пољопривредног имања, међутим, није било одређено који ће њен део дати за заједничке потребе домаћинства. О томе је одлучивао сам, под немим притиском породице. Новац који су зарађивала деца, неожењени синови и кћери, по правилу је повераван на

[12] Еманципована жена, по шеријатском праву задржава пословну способност и после закључивања брака, видети: М. Беговић, *Шеријатско брачно право*, Београд 1936, 82.

чување мајци. Међутим, она је само контролисала и саветовала како ће се потрошити, али се њиме није користила. Деца су овим новцем задовољавала, пре свега, своје потребе. Међутим, она су у појединим случајевима тим средствима опремала и домаћинство.

Кад је приход жене постајао већи од прихода који је доносио мушкарац, жена је почињала да преузима улогу домаћина породице. Она је новац чувала и њиме располагала, али ипак не онако самовољно као што су то раније радили мушкарци.

Заједнички трошкови домаћинства обухватају, пре свега, издатке за исхрану и електричну енергију, а тек затим се новац одваја за опрему домаћинства. Одећа и обућа спадају, такође, у заједничке трошкове, мада је све чешћи случај да онај ко зарађује, било сезонским радом или сталним запослењем, најчешће, уз сагласност старијих, сам себи набавља одећу.

Пољопривредна и мешовита домаћинства углавном не купују поврће, млечне и живинарске производе. Она чак често њима снабдевају и раније чланове домаћинства (у време нашег истраживања непољопривреднике) који су се иселили из породичног домаћинства. Истина, запослени чланови домаћинства најчешће и помажу у пољопривредним радовима, на мобама, па тиме прећутно полажу право на део производа.

У пољопривредним домаћинствима, као и свим типовима мешовитих домаћинстава издаци за храну су релативно мали, купује се редовно углавном само брашно, шећер, кафа, со, пиринач и у малим количинама кондиторски производи. Сва та домаћинства, наиме, своје потребе за млеком и млечним производима, повртарским и ратарским плодовима, па и месом, подмирују већим делом сопственом производњом. Томе доприноси и чињеница да начин исхране, у односу на традиционалну кухињу, није битно измењен. Конзервирана храна купује се ретко, више у самачким домаћинствима него у осталим породицама. Трошкови за исхрану у непољопривредним домаћинствима су већи, мада не много, јер и она, иако издвојена из мешовитих и пољопривредних домаћинстава, у већини случајева део производа добијају од сродника или се и даље хране код родитеља, што је карактеристично за самце или тек одвојене младе брачне парове.

Издаци за одећу и обућу најнижи су у домаћинствима пољопривредника и они не зависе толико од типа производње домаћинства колико од броја младих чланова. Они, наиме, имају веће захтеве у погледу одевања а опредељују се за савремену одећу и обућу. Старије генерације се и даље одевају на традиционалан начин, чак и кад одећу не производе у свом домаћинству. Одећа се све чешће шије и у кући, јер већина поседује шивећу машину или је користи код сродника.

Трошкови за куповину трајних потрошних добара, као на пример штедњак, фрижидер, телевизор, намештај и слично знатно оптерећују домаћинство. Она су зато најчешће купована кредитима запослених чланова, који су на тај начин снабдели своје домаћинство, па често и родитеље од којих су се одселили.

Готово сва домаћинства у Владимиру поседовала су, у време наших истраживања, основну опрему, као што су: електрични штедњак (уз штедњак на чврсто гориво који се користио преко зиме), фрижидер, као и кре-

вете, орман, сто и столице. Столице и столове није поседовало само неколико старачких домаћинстава. Већина домаћинстава имала је радио, а скоро половина телевизор.[13] У насељу је било и 22 приватна аутомобила. Истовремено, у домаћинствима је задржавана и традиционална опрема, која се користила приликом светковина, посебно за свадбене обреде.

Највећи издаци за домаћинства везани су за школовање деце и за све што оно повлачи — одевање, обућа, књиге, превозни трошкови, итд. Трошкови школовања обезбеђују се наменском штедњом, али и кредитима или сродничком солидарношћу. Одељени чланови домаћинства, који су запослени или одсељени у Улцињ, Бар, Приштину, па и ван територије наше земље (Сједињене Америчке Државе) покривају део тих трошкова, било да сроднике помажу новчано или им обезбеђују стан и храну у месту школавања.

Знатан трошак представља и мираз (као обичај прихваћен пре петнаестак година), односно даривање младе. То је једнократни, али велики издатак, који се не може обезбедити без дугогодишње штедње. Данас се све ређе дешава да се у ту сврху отуђују трајна добра домаћинства, већ се решења налазе у кредитима, најчешће и уз учешће одељених чланова домаћинства.

Задржавање традиционалних сродничких односа у смислу обавеза према најближима, веома је карактеристично и делом је последица свести о ранијим лишавањима које је домаћинство поднело да би своје чланове школовало или поженило, односно поудавало.

Динамика промена на примеру мешовитог домаћинства

У време наших испитивања највећи број породичних домаћинстава у Владимиру чинила су она у којима су извори егзистенције мешовити (73%). Како су се економске промене у друштву одражавале на промене економске функције породице и, заједно са тим променама улога њених чланова, најбоље ће илустровати пример једног мешовитог домаћинства из Владимира. На примеру ове породице, која је задржала традиционалне структуре, промене су уочљивије, а видљивије су и карактеристичне фазе у трансформацијама и променама које су се дешавале у већини домаћинстава.

Определили смо се за домаћинство Ибра Х. (једне од најугледнијих и у предратном периоду и најбогатијих породица, које је до 1964. године било чисто пољопривредно и бројало седам чланова).[14] Чинили су га: отац Ибро (1900), мајка Наиле (1901), син Суло (1930), снаха Елмадије (1932), унук Ризо (1956), унук Исмет (1960) и унука Фериде (1962). Млађи домаћинов син Наил у време наших истраживања већ је био одељен и по завр-

[13] Телевизор најчешће нису имала млада домаћинства — наиме у то време у Анамалима пријем преко релеја Титоград био је слаб, што је утицало на одлагање ове инвестиције док се услови не промене.

[14] Имена свих чланова домаћинства су измишљена, а прави подаци о именима налазе се у документационом материјалу аутора.

шетку школовања запослен у Улцињу. Од три кћери које су Ибро и Наиле имали, једна је умрла, а две су удајом напустиле домаћинство.

До 1964. године једини извор егзистенције овог домаћинства била је пољопривреда, а располагало је са укупно 3 ha земље, од чега је било обрадиво око 2 ha. Производили су, пре свега, жито и поврће за потребе чланова домаћинства. У то време домаћинства је поседовало и пет крава, два вола, једног коња и тридесет оваца.

Као курир у школи запослио се 1964. године син Суло, а на имању су остали да раде отац и мајка. Њима је Суло и даље помагао, нарочито у периоду најинтензивнијих радова. Снаха Елмадије радила је искључиво у домаћинству. Прве четири године по запослењу Суло је оцу предавао сав зарађени новац. Од 1968. године отац Ибро престаје да ради на имању и препушта сину да располаже зарађеним новцем, али је и даље доносио одлуке о улагању новца и све до времена нашег истраживања остао домаћин породице.

Друга промена у домаћинству, значи, настаје 1968. године. До тог времена домаћинство се увећало за још једног члана рођењем унука Шабана (сина Сула и Елмадије), рођеног 1966. године. Још су сви живели у старој кући сазиданој пре рата, површине око 60 m² која је од просторија имала собу и кухињу. Осим електричне енергије коју су увели међу првима у насељу (1953. године) и обичног штедњака купљеног три године раније, опрема домаћинства била је традиционална. Одећа за мушкарце је купована, док је одећу за жене и опрему домаћинства израђивала снаха Елмадије.

Прво што је домаћинство набавило од модерне опреме био је телевизор 1969. године, а три године касније купљен је и електрични штедњак, о чему је одлучио и купио га домаћин породице.

Нова значајна промена настаје 1973. године. У то време домаћинство је имало осам чланова. Унуци и унука се школују: најстарији унук је у средњој школи у Улцињу, а троје млађих похађају основну школу у Владимиру. Опредељујући се за промене у производњи, замењујући гајење житарица бостаном, одлучују се да продају волове, коња, две краве и део оваца, а за обраду земље изнајмљују трактор. Тим новцем опремају домаћинство креветима и, први пут, у кућу уносе „јоги" душеке и столице. Иницијатор опремања домаћинства био је син Суло на жељу своје жене, а дефинитивну одлуку донео је домаћин Ибро. Куповину су обавили син Суло и његов најстарији син. Исте године сезонски је почео да ради најстарији унук Ризо, као келнер, у току туристичке сезоне. Трећину своје зараде предавао је оцу Сули, док је осталом зарадом покривао трошкове школавања и задовољавао личне жеље. Тако је он био један од првих из Владимира који је купио грамофон а да при том није никога консултовао.

Свекрва Наиле, због старости, престаје да ради на имању, али зато снаха Елмадије, која је до тада била домаћица, почиње интензивно да се бави повртарством. Производе сама носи на пијацу, при чему је прати најмлађи син Шабан, који од 1976. године и сам почиње да похађа школу у Улцињу. Производима са имања, који су уступани млађем већ одељеном домаћиновом сину Наилу, надокнађиване су услуге и евентуални трошкови школовања деце у Улцињу.

Најстарији унук Ризо, по завршетку средње угоститељске школе, запошљава се у Улцињу (1976. године), настављајући да живи у дедином домаћинству. Унука Фериде одлази на школовање у Приштину код рођака. Издржава је домаћинство, али има и део сопствених средстава, које је током лета зарадила сакупљањем и продајом пелина. Иницијатори за њено школовање била су браћа, а дефинитивну одлуку донео је деда.

Унук Ризо се 1977. године оженио, чиме се домаћинство увећало. Његова жена Вилда, рођена 1957. године, блиска је рођака (очева сестра од ујака), тако да није тражен велики мираз, те је у домаћинство унела само машину за шивење. Исте године Ризо купује аутомобил по сопственој жељи и одлуци. Неколико година раније у домаћинству се престало са ткањем, а женску одећу почиње да шије снаха.

Домаћинство 1980. године броји десет чланова, увећано рађањем Ризове и Вилдине ћерке (1979. године). Значи, у домаћинству живе четири генерације: прва — Ибро и Наиле, друга — Суло и Елмадије, трећа — Сулово четворо деце (Ризо, Исмет, Фериде и Шабан), као и снаха Вилда и четврта — унука Аурора. Повремено, по неколико месеци годишње, у домаћинству борави и жена одељеног сина Наила.

Породица Х. завршила је градњу нове куће 1980. године (кредитима добијеним после земљотреса). Површина куће је 110 m² и састоји се од кухиње спојене са дневном собом и четири спаваће собе. План куће је одобрен договором мушкараца, али су у њему учествовале и жене. Од кредита, исте године, на предлог домаћина, купују трактор, косачицу и „рото-фрезу" (ротациону равналицу).

У време испитивања домаћинство је располагало са 2 ha земље, две краве и једанаест оваца. Један хектар земље Холовићи су продали општини за насељавање пострадалих од земљотреса, а новац су наменили куповини нове земље у близини Улциња (насеље Зогање). На имању и са стоком радила је снаха Вилда (иако је тек три године била у домаћинству). Теже пољопривредне радове обављао је Суло, у чему му, од када је купљен трактор, помаже и најстарији син Ризо.

Годишњи приход од пољопривреде износио је око шест милиона старих динара, од чега је готово половину остваривала Вилда.

Три члана домаћинства су, значи, запослена ван пољопривреде: Суло и његова два сина, зарађују месечно око 1 500 000 старих динара. Редовна новчана средства од прихода ван пољопривреде, која су била заједничка и којима је домаћинство располагало, била је цела Сулова плата (380.000 старих динара) и око 100 000 динара које је давао млађи син. Старији син Ризо, који је имао и највеће приходе ван пољопривреде, није давао ништа у домаћинство, с обзиром на то да је његова жена стварала приход у пољопривреди који је у целини остајао домаћинству, а вишак је држан у банци. Осим тога, он сам каже, а изгледа да то прихватају и остали из домаћинства, да има највеће потребе за новцем, јер пуши и вози кола.

Из заједничких средстава домаћинства је за исхрану куповано најосновније (брашно, шећер, со, кафа, пиринач), плаћана је електрична енергија и купована су средства за одржавање хигијене (мада су се још увек

користила и традиционална средства, на пример цеђ), док је личну потрошњу, укључујући одевање, свако подмиривао сопственим средствима.

*

* *

Пример породице Х. показује да она не припада ни једном од чистих типова које је дефинисао Рудолф Бићанић.[15] Типологија која је овде изнета представља фазе промена, с тим што је мешовитост привређивања основна карактеристика.

У првој фази, која је претходила непосредном почетку промена и променама којима отпочињу трансформације породица, заједништво прихода и расхода је несумњива карактеристика.

Са даљим променама, запошљавањем појединих чланова ван газдинства, долази до појаве задржавања дела прихода за личне потребе онога ко је запослен, односно чланова његове уже породице. Још се, међутим, већи део даје домаћинству, као заједнички приход за заједничке издатке.

Трећа фаза промена је издвајање прихода чланова домаћинства који су запослени, али и оних који то нису и који радом на газдинству и продајом производа стичу зараду — делом за себе, а делом за домаћинство као целину.

У четвртој фази, у неким случајевима, приход стечен ван домаћинства остаје у рукама онога ко га је остварио. Он тим приходом у целини располаже, а даје домаћинству само онолико колико му то одговара у одређеном моменту и по договору са осталима.

Допринос домаћинству за заједничке потребе надокнађује се на разне начине: радом жена и других чланова породице у заједничким пословима домаћинства или допунским радом у домаћинству ван радног времена.

Генерацијска дифиренцијација улога и односа, а са њима и функција, остаје формално традиционална: ауторитет старијег и послушност млађег, али, фактички, ишчезава у тренутку када се млађи, кроз властите приходе и доприносе домаћинству, знатно осамостаљује од генерацијског ауторитета. Тежи конфликти између генерација најчешће се избегавају на тај начин што се ауторитет старијег номинално не угрожава (што се решава и тиме да се зарађени приходи предају на чување мајци), а у спорним ситуацијама избегава се наметање ауторитета. Ауторитет се чува формално, чак и кад наступи издвајање. Нарочито је то случај са ауторитетом родитеља. Он се изражава и у односу на друге ближе сроднике, и то међусобним економским компензацијама, као и солидарношћу заснованом на принципима реципроцитета. Тиме се ауторитет и традиција одржавају и заједништвом интереса.

Пример породице Х. показује и да се улога жене, некада готово искључиво сведена на економију домаћинства, проширује и на производњу намењену продаји, а задржавањем дела продајом стеченог новца и на располагање делом прихода.

---

[15] Р. Бићанић, *Типови сељачко-радничке обитељи с обзиром на расподелу дохотка*, Социологија 1, Београд 1959, 119 — 122.

Њена улога, међутим, није иста у свим типовима домаћинстава. У најтежем положају је жена у пољопривредним, односно мешовитим домаћинствима, и то поготову млађа, која је носилац највећег дела производње на имању. Старија жена (свекрва или заова), наиме, најчешће остаје у домаћинству, и бави се, пре свега, пословима у кући. Како су то и по правилу, по структури проширена домаћинства, улога жене у располагању новцем није адекватна њеном доприносу. Изузетак су жене из мешовитих домаћинстава у којима је пољопривредна производња намењена искључиво потребама породице (углавном мала, нуклеарна домаћинства) у којима су и њени послови мањег обима и лакши.

Већина жена из непољопривредних домаћинстава није запослена, па се њихове обавезе своде на обављање редовних послова у кући. Како су то, по правилу, нуклеарне породице са малим бројем чланова, и жена у њима није преоптерећена пословима. Зато је запажена тежња да се оне запосле, мада то није лако остварљиво, јер је већина неквалификована и породица не одобрава послове које би могла да обавља (рад у кафани, хотелу и слично).

У највећој мери измењена је улога запослених жена ван газдинства, а то су најчешће млађе школоване жене. Оне су, осим економске равноправности, успеле да остваре готово потпуну равноправност и у одлучивању. У току наших испитивања такође смо утврдили да је и подела улога у обављању домаћих послова у таквим породицама најмање изражена.

Може се рећи да је улога жене у савременој породици у Владимиру знатно измењена у односу на традиционалну улогу, чиме је она данас у већини случајева и оптерећенија. Али, њена улога је истовремено и проширена и већим правом одлучивања и суделовањем у одлучивању, како у производњи тако и у потрошњи. Осим тога, ангажованошћу пословима и ван куће пружена јој је већа слобода кретања, а самим тим и контакта са средином и ван уског сродничког круга.

Промене у функцији и улогама изазване су променама у економији — од аутаркичне ка тржишној — и огледају се у мањој искључивости улога (како по хијерархији тако и по ауторитету). У већој мери су мултилатералне, односно појављује се истовремено више улога с обзиром на разноврсност ситуација, пре свега радних, а потом и породичних. Запошљавањем ван газдинства улоге постају генерацијски недиференциране, јер приходи ван домаћинства, који знатно доприносе његовој егзистенцији, у целини утичу на слабљење традиционалних ауторитативних и хијерархијски диференцираних улога. То се често решава заједничким учествовањем у истој улози, што се нарочито види у куповинама, одлучивању о набавкама и расподели послова. Улоге полова, како у односу на послове тако и у осталим функцијама и даље остају видљиве, али не и опозиционо раздвојене. Послови мушкарца и жене у већој мери се преплићу, што је посебно изражено у малим домаћинствима. Међутим, неке традиционалне баријере задржавају се и даље, на пример у продаји производа, односно уопште оних послова који се одвијају пред очима средине (нпр. доношење воде, прање рубља и сл.).

Milica Živanović—Purić

TRANSFORMATION OF FAMILY AS OF AN ECONOMIC INTEGRITY IN THE REGION OF ANAMALA

The article deals with a part of investigation of family life among Moslem Albanian population of the Montenegrin Coast. It concerns transformations occurring in the economy and the role of family members within a family, related to production and consumption of goods, as well as to other kinds of family work.

Changes were hollowed up in the post-war period, especially in 1960—1980. Investigation was carried out in 20 villages of the region of Anamala, of an area of the South-most Montenegrin Coast. Investigation was also carried out at Vladimir, economic and administrative centre of Anamala. Field work began in the seventies of this century and an intensive study was performed over a 8-month period in 1980.

The results showed that the region of Anamali was a closed ethnic, economic and social community which was subjected to strong changes from the seventies on. These transformations are still present. All this was also reflected on the family, which changed from a patriarchal to modern one based on consumer economics in which mixed economic conditions and narrowed family structures predominate. Family lify was very much influenced by education and work of its members outside the family. Dynamics of these processes is shown on the exemple of a mixed family which enabled observation and follow-up of the main phases characteristics of the family of this region.

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XXXIII
Bulletin of the Ethnographical Institute, vol. XXXIII
Београд 1984, UDC 394.011 : 398.3

Иван Ковачевић

ТРИ ЕЛЕМЕНТА КАФАНСКОГ ФОЛКЛОРА

— *Дизање, куцање и разбијање чаша* —

Поред велике живости и разноликости догађања у кафанама, могу се уочити и извесне радње које су репетитивне и формализоване. Формализација тих радњи још увек не указује да није реч о биолошким радњама (нпр. дисање) или чисто технолошким радњама (нпр. точење пива у чаше). Елементи комуникације у тим радњама указују да је реч о експресивним радњама или о експресивним аспектима понашања.[1] Те, експресивне, формализоване и репетитивне радње можемо назвати ритуалима, уз напомену да се карактер тих ритуала може утврдити тек после, констатовања значења која у себи носе. Спољашња профаност радњи и места где се одигравају (кафана) може бити привидна ако се на дубљем нивоу укаже њихова повезаност са религијским поимањем света, тако да би свака преурањена квалификација могла бити погрешна.

Испитивање значења кафанских ритуала захтева неколико претходних напомена о природи регистровања самих ритуала и о формирању њихове идеалтипске дескрипције. Искуствена евиденција је прикупљена непосредним посматрањем са учествовањем, од момента првих интересовања за ритуале свакодневног живота (Everyday life rituals). Свакако да у формирању описа значајно место заузима и примарно искуство стечено пре усмереног посматрања. Међутим, само непосредно посматрање обезбедило би искуствену евиденцију која се искључиво односи на реализацију образаца понашања која скоро увек одступа од самог обрасца. Стога је неопходно утврдити правила која имају значење идеалног типа. Та правила се могу регистровати испитивањем актера или на основу примарног искуства стеченог учењем културних образаца. У случају кафанских ритуала обрасци су регистровани на други од ова два могућна начина.

Кафански ритуали о којима је овде реч јесу дизање чаше, куцање чашама и ритуално разбијање чаша. Није потребно наглашавати да је утврђивање значења (и функција) ових ритуала тек један од могућних правца етнолошког тумачења. Истраживања другог типа, као на пример испитивање дијахронијских трансформација ритуала или путева и начина прихватања тих ритуала у датој култури, уз сва уважавања потреба за таквим сазнањима, остаће ван овог разматрања. Међутим, такво издвајање не значи да је интерпретација могућна искључиво на основу културног контекста „савременог" човека, јер се управо објашњење ритуалног диза-

[1] E. Lič, *Kultura i komunikacija*, Beograd 1983, 16 — 17.

ња чаша заснива на културном контексту који је постојао и у прошлости, и то у својој интензивнијој форми, под чим се подразумева потпунија свест о њему. При том треба јасно рећи да није реч ни о каквим „сурвивалима", већ о представама које на преобликован начин и данас постоје дајући ритуалу одређено значење.

1. *Ритуално дизање чаша*

Ритуална радња дизања чаше приликом наздрављања праћена је и вербалним исказом. Међутим, вербални исказ не може помоћи у откривању значења ове ритуалне радње јер је претрпео огромне трансформације, при чему је редукован од дугачких вербалних формула, какве су здравице, до сасвим једноставних (нпр. „живели") или је чак сасвим нестао. Све те трансформације које су и дијахронијске али и синхронијске, јер зависе од прилике, ничим не нарушавају основну ритуалну радњу, тј. само дизање чаше. Стога је јасно да се основ за објашњење ове радње мора тражити на другом месту.

Први путоказ ка интерпретацији ритуалног дизања чаша може бити детаљан опис саме радње. Наиме, ритуално дизање чаше састоји се из промене просторног положаја пуне чаше са нивоа стола у ниво главе онога који диже чашу или чак изнад тог положаја, што се постиже вертикалним покретом руке. С обзиром на то да се цео ритуал састоји из једне једине радње, јасно је да се и значење мора тражити у чињеници да чаша мења положај у простору. Директни контекст ове радње је сам простор, али не простор у физичком смислу, већ простор коме је култура приписала одређена значења, стварајући семантику простора. Свака институција културе, па и кафана, има своју семантику простора, само што та семантика не може послужити за интерпретацију овог ритуала јер се односи на друге елементе кафане и догађаје у њој (нпр. простор за мојим столом и око њега, предмети који се налазе у том простору, промена просторног односа столова, „боље" и „лошије" место, итд.). С обзиром на то да посебна семантика простора (кафанског простора) не даје кључ за интерпретацију, треба поћи од опште семантике простора у датој култури и видети да ли она објашњава овај ритуал дајући му значење.

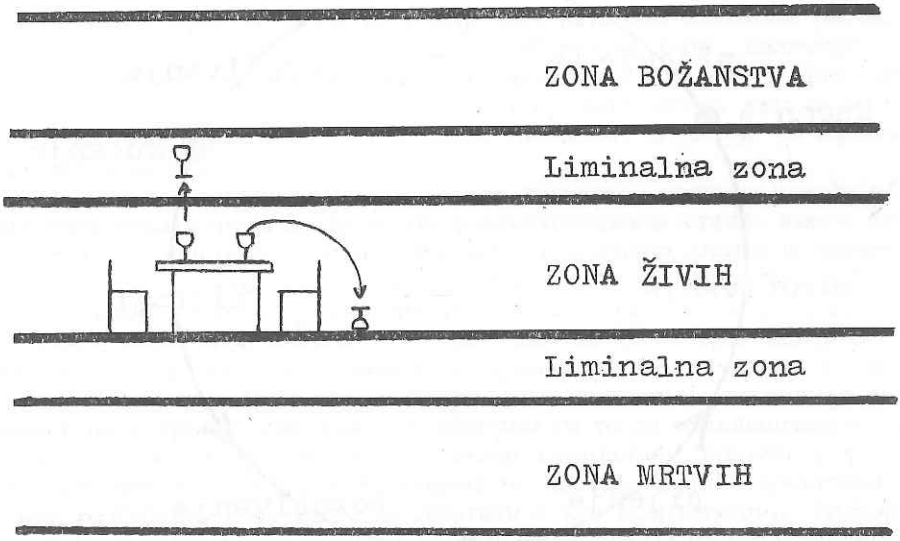
Већ је наглашено да рационално поимање простора једног физичара не може помоћи при тумачењу ове радње. Стога треба утврдити какву семантику простора даје религијско поимање света. Приликом реконструкције религијског поимања простора јављају се две тешкоће. Једна се састоји у секуларизацији која у великој мери отежава такву реконструкцију на основу савремених података, и друга, која се јавља у моменту када се покуша реконструисати религијско поимање простора у тзв. традицијској култури, а произлази из синкретизма различитих религијских поимања света.

Ипак, ако се узме у обзир синкретизам религијског поимања света, добија се следећа слика религијске семантике простора дуж вертикалне осе. Постоји три основне зоне, и то: *зона божанстава*, која се налази „на небу" и „горе", затим *зона живих*, која се налази „на земљи" и *зона мрт-*

вих, која се налази „испод земље" и „доле". Постојањем три зоне условљено је и постојање два пара односа горе-доле, и то између зоне божанстава и зоне живих, с једне стране, и зоне живих и зоне мртвих, с друге стране. Самим тим јављају се и две лиминалне (граничне) зоне, којима су одељење ове три „настањене" зоне.

БОЖАНСТВА
лиминална зона
ЖИВИ
лиминална зона
МРТВИ

Значај који се придаје границама и граничним зонама веома је добро познат[2], па би било добро испитати како те границе функционишу у ритуалима испијања за време дања. Наиме, тада се пиће излива „доле" и оно „пролази" кроз граничну зону (под, земљу или праг). У чињеници да врши трансверзацију просторних категорија, јер је „намењено" мртвима, лежи његово религијско својство. Еквивалент таквом поимању простора постоји и у једном елементу савременог кафанског фолклора и састоји се у шали која се изговара кад неко случајно проспе пиће за столом, и гласи: „Неко



Цртеж бр. 1

[2] E. Lič, Op. cit., 108 — 110.

ти је жедан", при чему се мисли на неког покојника који је близак ономе ко је просуо пиће.

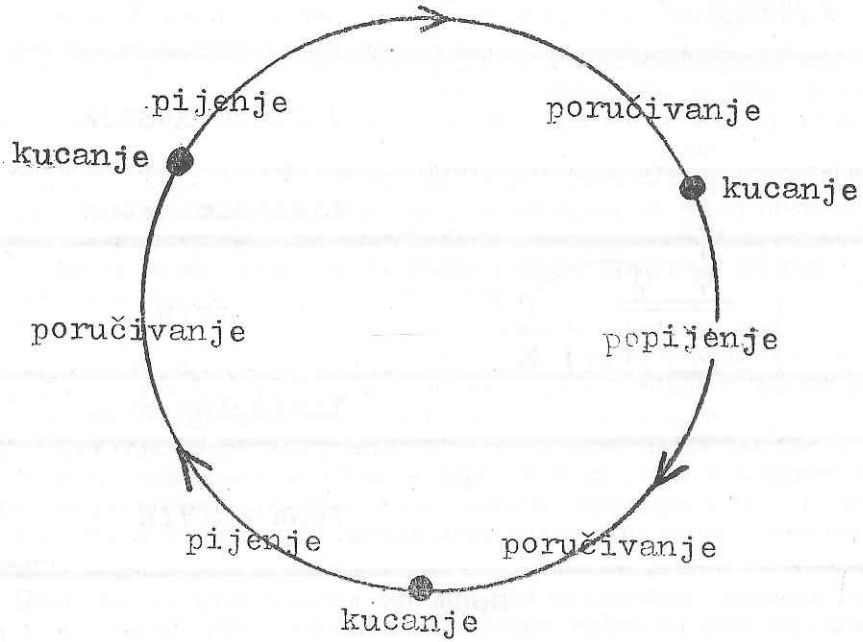
Идентичан је и поступак у случају подизања чаше. Чаша врши трансверзацију просторних категорија, тј. улази у лиминалну зону и „упућује" се ка зони божанстава. Лиминалност чаше обезбеђује јој „светост", која опет омогућује чаши, тј. њеном садржају, да утиче на свет живих тако што обезбеђује здравље и живот, што се очитује у вербалним формулама: „На здравље" и „Живели". На тај начин ритуална радња објашњава постојање вербалних формула јер се путем радње постиже „светост".

2. *Ритуално куцање чашама*

Да би се разумело значење ритуалног куцања чашама, потребно је ту ритуалну радњу посматрати у њеном дијахронијском контексту. То значи да у разматрање треба укључити оно што претходи самом куцању, као и оно што долази после обављене радње. И у овом случају мора се поћи од детаљног описа датог на основу претпоставке да за столом седе три особе. Идеалтипски образац изгледао би овако:

Особа А поручује пиће — куцање — испијање
Особа Б поручује пиће — куцање — испијање
Особа В поручује пиће — куцање — испијање

С обзиром на то да се овај след радњи може поновити више пута, могућно га је представити као:



Цртеж бр. 2

Претходни образац јасно говори о томе да се за столом одвија размена идентичних потрошних ствари (пића), у којој једнако учествују све стране. Та размена може бити и у више временских интервала, при чему једном „части" особа А, следећи пут особа Б, итд. Ипак, синхроно одвијање радњи боље омогућава да се протумачи значење куцања чашама. Сама позиција куцања у следу догађаја сугерише да је реч о *звучном сигналу*, који означава да је једна страна у ланцу размене остварила своју дужност. Посредни доказ за ову констатацију је културни образац по коме „поручилац" први диже чашу ради куцања и први изговара евентуалну вербалну формулу („Живели!"). О томе сведочи и други образац, по коме се седење у кафани може прекинути само у тренуцима кад су све стране у размени испуниле своју дужност, што се исказује вербалном формулом: „Чекај, ја још нисам поручио туру". Другачији развој догађаја могућан је само ако наступи јаче алкохолисано стање код неког од актера, што се у терминима кафанског фоклора исказује као „падање под сто", без обзира на то да ли је стварно таквог пада било.

3. *Разбијање чаша*[3]

Разбијање чаша у кафани уз музику врло лако се може објаснити као испољавање агресије, израз алкохолисаног стања или катарза. Међутим, таква објашњења, изведена из научног апарата психологије, могу се проширити тумчењем културног обрасца на основу кога се врши сам чин. Ломљење чаша уз музику, или такозвано лумповање има своја правила. Основно је правило да се тако понаша искључиво особа која је под дејством алкохола. Ако би особа која није под дејством алкохола разбијала чаше, средина би је окарактерисала као аберантну (нпр. „силецијa", „лудак") или би постала објект усменог приповедања као што је био случај са једним познатим политичарем, о коме је кружила прича, која се препричавала са неверицом, чуђењем и дозом дивљења: „Лумпује уз музику и певачицу, а не пије".

Објашњење овог чина може се дати уочавањем разлика између образаца понашања који важе за особе у алкохолисаном стању, као и особа које нису под дејством алкохола. Разлике су, наравно, знатне и састоје се у томе што се од особе која је под дејством алкохола „очекује" да ће јавно (на јавном месту, тј. у кафани) снажно испољавати емоције, као што су радост, смех, туга, плач итд., да ће успоставити комуникацију са елементима музике, да ће испољавати агресивност (свађа, туча и сл.), да ће играти, певати итд. Овај образац понашања типичан је за алкохолисана стања у посматраним срединама. С обзиром на то да се понашање у складу са овим обрасцем одиграва у јавном социјалном контексту у коме учествује већи број људи, међу којима не постоје чвршће друштвене везе, чин разбијања чаша може се схватити и као комуникација. Информација која се овим чином преноси односи се на прелаз из неалкохолисаног

[3] О разбијању чаша у свадбеном весељу видети: И. Ковачевић, *Разбијање предмета као граница појединих фаза свадбеног ритуала,* Симпозијум Сеоски дани Сретена Вукосављевића, VII, Пријепоље 1979.

стања у алкохолисано стање, односно промену обрасца понашања. Тиме се средина упозорава да је прелаз извршен и да за особу која је разбила чашу од тада важи образац понашања за алкохолисана стања. Чињеница да иста особа ову радњу понавља више пута не оповргава ово објашњење, јер поновљени чин представља обнову информације и њено наглашавање.

Ivan Kovačević

THREE ELEMENTS OF CAFE FOLKLORE

— Raising, Touching and Smashing of Glasses —

Café folklore is a part of everyday folklore. Raising, touching and smashing of glasses are only fragments of this symbolic behaviour. Raising of glasses is considered to be a ritual because of transition of a glass with liquor from one to the other zone of a symbolically treated space. The other two elements represent a sound signal. Touching of glasses represents the realization of individual part in the exchange performed over a café table, and smashing of glasses represents the condition of transformation of an individual which is to be announced in this way.

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XXXIII
Bulletin of the Ethnographical Institute, vol. XXXIII
Београд 1984, UDC 347.6(37) 85—100

Мирјана Анђелковић

FAMILIA PECUNIAQUE ЗАКОНА XII ТАБЛИЦА

При тумачењу појединих одредби Закона XII таблица, као један од проблема поставља се утврђивање правог значења речи familia и pecunia. Његов значај исказује се посебно при разматрању порекла и функције првобитног римког тестамента, као и настанка и улоге једног од најстаријих облика старатељства, двају темељних института римског приватног права. Посебну тешкоћу при том представља околност да су ови изрази у Закону XII таблица употребљени у различитим значењима — pecunia у смислу новца,[1] familia у значењу породице[2] и, најзад, оба израза као најстарији термини за означавање имовине.[3] Зато се као претходно питање поставља проблем реконструкције семантичког развоја речи familia и pecunia и откривања оних процеса у друштвеном и привредном животу старог Рима који су опредељивали тај развој.

Противуречност закључака етимолошке[4] и компаративно-лингвистичке[5] анализе онемогућује да се сасвим поуздано одреди првобитно, ориги-

---

[1] Таб. VII 12, IX 3, XII 1. Како је стока (pecus) првобитно служила као средство за размену и мерило вредности, први римски ковани новац, који се састојао од бакарних шипки у облику плочице на којој је био отисак, знак вола, назван је pecunia, чиме је овај термин попримио још једно значење — Plin. Hist. nat. 33, 3, 43.

[2] Таб. V 8. Употреба речи familia у смислу агнатске породице преовлађује у текстовима — Ulp. D. 50, 16, 195, 1—3. Paul. D. 38, 10, 10, 3.

[3] Таб. V 3, V 4—5, V 7a, V 10, X 7.

[4] Већина аутора усваја Фестово тумачење да је термин familia директно изведен од старолатинске речи famulus (слуга, роб), која се може повезати са оскском речи famel: »Famuli origo ab Oscis dependet apud quos servus famel nominabatur, unde et familia vocata.« (Festus v. famuli). Поједини писци, међутим, оспоравају исправност Фестовог тумачења, наводећи да је термин famel, који је према Фесту означавао робове, у оскском језику првобитно имао значење житељ куће, укућанин, као и то да је, настајући од израза fama-um — обитавати, боравити, оригинално био повезан са кореном dhē (санскритски dhā — ставити), од кога је изведена реч dhāman — станиште, обитавалиште, кућа. Детаљније о томе: M. Kaser, *Römiches Privatrecht I*, München, 1971, s. 44. (у даљем тексту R. P. R.); P. Bonfante, *Scritti giuridici varii* II, Proprietà e servitù, Torino, 1918, c. 208; исти, *Histoire du droit romain* I, Paris, 1928, c. 204; C. W. Westrup, *Introduction to Early Roman Law*, Comparative Sociological Studies, The Patriarchal Joint Family II, Copenhagen — London, 1934, c. 17.

[5] Компаративно-лингвистичка истраживања такође нам не пружају јединствен материјал који би са више извесности могао осветлити проблем првобитног значења речи familia. Док Веструп наводи да су и санскритски (kutumba), старогерманске (hiwiski), староенглески (hiwisce) и скандинавски (hyski) термини за породицу првобитно имали значење домаћинства (C. W. Westrup, op. cit. c. 18), у руском и мађарском правном језику се, према Диождију, може установити веза између речи роб-слуга и речи породица (G. Diósdi, *Ownership in Ancient and Preclassical Roman Law*, Budapest 1970, c. 22).

нално значење термина familia. Ослањајући се на Фестово тумачење, већина аутора сматра де се реч familia првобитно односила на личности, робове и, евентуално, проширењем значења, и на слободне чланове породичне заједнице, такозвану патријархалну породицу.[6] С друге стране, усвајајући став о повезаности старе латинске речи famelia са термином dhaman[7], поједини аутори заступају схватање да је у свом првобитном значењу израз familia обухватао све оно (in res et in personas) што је сачињавало целину породичне заједнице, јединство људи и имовине у њој.[8] Док у оквиру проблема генезе и оригиналног значења термина familia још постоје многи неразјашњени моменти, етимологија речи pecunia је неспорна. Термин

---

[6] Festus v. familia. Ово проширење значења речи familia на слободне чланове породице образлаже се тиме да се стварни положај робова у доба патријархалног ропства није много разликовало од положаја слободних људи.

[7] На основу тог аргумента Бонфанте закључује да је реч familia првобитно значила исто што и domus — седиште породице или њену територију — P. Bonfante, *Scritti giuridici* II, c. 208.

[8] Питање да ли је земља првобитно била обухваћена појмом familia упућује нас на проблем о коме се дуже од једног века води веома исцрпна дискусија — проблем порекла приватне својине на земљи, проблем такозваног аграрног комунизма у старом Риму.

Кад је реч о гентилској својини на необрадивом земљишту, извори не остављају ни најмање сумње. У времену о коме говоре најстарији помени Римљана, они живе у родовско-племенској организацији, у ширим агнатским породицама (joint family, communautés familiales), сродничким и културним заједницама живота, имовине и рада. Основна карактеристика тог периода је комплементарна привреда, бављење земљорадњом на малим парцелама обрадивог земљишта (heredium) у приватној својини породичне заједнице и сточарством на пространим пашњацима и шумама у колективној својини генса. Трагови сачувани у римским изворима индиректно указују на могућност да је у Риму у предисторијско доба и обрадиво земљиште било у колективном власништву генса, највероватније у оквиру исте насеобинске заједнице. Међутим, не постоје никакви подаци о томе како је у пракси било организовано искоришћавање тог земљишта. На основу познавања уређења других народа на сличном степену развитка, можемо претпоставити да су и производња и потрошња вероватно имале приватан карактер у смислу да су биле организоване у оквиру породичних заједница, на бази најпре повремене, а затим и трајне поделе обрадивог земљишта у економску експлоатацију појединим породицама. Но, како је рад у свим првобитним друштвима увек био један од најважнијих основа стицања својинских овлашћења, свакако се процес приватног присвајања обрадивог земљишта у Риму одиграо веома рано, вероватно много раније него што је „примитивни менталитет" могао уобличити представу о тако апстрактном појму као што је појам имовине. О томе сведочи чињеница да у историјско доба у Риму постоји већ потпуно оформљена породична религија и култ предака и огњишта, и, посебно, религијска заштита међа и подизање породичних жртвеника и гробница на пољима, нераздвојни од приватне земљишне својине, јер да би се оформиле и учврстиле одређене религијске представе, неопходан је изузетно дуг период. Стога се може претпоставити да је појам familia, употребљен у смислу имовине, од самог почетка обухватао категорију обрадивог земљишта.

pecunia изведен је од речи pecus (стока) и првобитно је највероватније означавао стадо, стоку која се узгајала на пашњацима.[9]

Првобитно значење ових израза временом је измењено и суштина проблема дистинкције familia — pecunia у литератури се углавном своди на питање да ли су у појединим одредбама Закона XII таблица, у којима се јављају у значењу имовине, ти термини употребљени као синоними да означе целокупну имовину (Момзен,[10] Жирар,[11] Монијe,[12] Казер,[13] Диожди[14]) или, пак, изражавају два елемента, две различите врсте имовине (Јеринг,[15] Кик,[16] Митајз,[17] Бонфанте,[18] Корнил,[19] Власак,[20] Вештуп[21]). Домаћи аутори,

---

[9] Varro, *De lingua latina* V 95, Festus v. peculatus, Festus v. adgregare, Plin. Hist. nat. 28, 3, 11. Није, међутим, поуздано утврђено да ли су од самог почетка из овог појма биле искључене домаће животиње које се користе при обрађивању земље, товарна стока, односно да ли је у оквиру сточног фонда првобитно прављена разлика на основу критеријума привредног искоришћавања у земљорадњи или у сточарству. Овај спор изазвао је један Катонов текст (Cato, *De agri cultura*, 138), чија двосмислена и нејасна формулација допушта различита тумачења. О појединим тумачењима — Diòsdi, op. cit., ст. 28.

[10] Th. Mommsen, *Römisches Staatsrecht III, Leipzig* 1887, с. 22.

[11] P. F. Girard, *Manuel élémentaire de droit romain* I, Paris 1924, с. 263, 272, 850, 851. Жирар допушта и могућност да је супротност између res mancipi и res nec mancipi одговарала антитези familia — pecunia, али да је услед недостатка директнијих и поузданијих извора немогуће објаснити ту разлику, тј. прецизно одредити техничко значење тих речи (с. 263).

[12] R. Monier, *Manuel élémentaire de droit romain I*, Paris 1938, с. 450, 451.

[13] M. Kaser, *R.P.R.*, с. 44, 45, 87; исти, *Eigentum und Besitz im älteren römischen Recht*, Köln — Graz, 1956, с. 163 — 174. Но, Казер ипак наглашава да није могућно потпуно непирати разлику између заједничке својине породице на земљи и основним средствиима за рад и индивидуалне имовине породичног старешине, кад се расправља о дистинкцији familia — pecunia — M. Kaser, *R.P.R.*, с. 45, 105 — 107.

[14] G. Diòsdi, op. cit. с. 19 — 30, 35, 36. Усвајајући Казеров став да су термини familia и pecunia првобитно означавали стоку и радну снагу као најзначајнија добра сеоског газдинства, Диожди, слично Жирару, сматра да чињеница да су се они односили на покретне ствари представља вредан аргумент у прилог тезе о првобитном аграрном комунизму (P. F. Girard, op. cit., с. 272; G. Diòsdi, op. cit., с. 30, 35, 36).

[15] R. Ihering, *Entwicklungsgeschichte des römischen Recht, Leipzig*, 1894, с. 81 — 91. Јеринг је први аутор који је дистинкцију familia — pecunia повезао са разликовањем res mancipi — res nec mancipi, покренувши у литератури дискусију која још увек није окончана.

[16] E. Cuq, *Les institution juridiques des romains*. L'ancien droit, Paris 1891, с. 91 — 93, 282 — 285, 298 — 301, 306, 504. Кик заступа схватање да је супростављање familia — pecunia одражавало разлику између два елемента у имовини једног paterfamiliasa, неопходног и вишка, односно природне имовине и индивидуалног богатства. Familia је по њему обухватала: животиње које се користе при обрађивању земље, робове и кућу са окућницом, а pecunia: стоку која се узгајала на пашњацима, плодове, жетву. У доба краљева земља није била обухваћена појмом familia, јер се тада још налазила под режимом земљишне заједнице, колективне земљишне својине.

[17] L. Mitteis, *Römisches Privatrecht bis auf die Zeit Diokletians*, Leipzig 1908, с. 79 — 85.

[18] P. Bonfante, *Scritti giuridici II*, с. 206 — 215; исти, *Corso di diritto romano*, Vol. II, La proprietà, Roma 1926, с. 173, 213; исти, *Histoire du droit romain I*, с. 204. По Бонфантеу, реч familia, употребљена у значењу имовине, означавала је економски најзначајнија добра од којих је зависио опстанак заједнице и која су стога најпре била у колективном власништву генса, а потом агнатске поро-

расправљајући о овом проблему само узгредно, углавном у уџбеницима и у оквиру расправа о почецима наследног права у Риму, по правилу су, не упуштајући се у детаљније анализе, прихватали поједина схватања већ уобличена у литератури.[22]

дице. То су била основна средства за производњу — земља и средства за обрађивање земље (робови и радна стока), дакле, ствари обухваћене појмом res mancipi. Pecunia је, насупрот томе, била састављена од оних добара која су била ван круга обухваћеног појмом familia, сопствена добра, res nec mancipi.

[19] G. Cornil, *Ancien droit romain, Le problém des origines*, Bruxelles — *Paris*, 1930, с. 31, 54, 55, 62, 63, 107, 110, 111. Корнил сматра да је израз familia означавао скуп добара која су, као најдрагоценија за римског сељака, представљала базичне, сталне, непромењиве елементе његове имовине.

[20] M. Wlassak, *Studien zum altrömischen Erb — und Vermächtnisrecht I*, Wien — Leipzig 1933, с. 3 — 65. Разлику између термина familia и pecunia Власак објашњава тиме што је круг својинских овлашћења над појединим добрима био различитог обима, зависно од тога да ли су по свом пореклу и сврси сачињавала породичну или издвојену индивидуалну имовину paterfamiliasa. По њему, појам familia обухвата не само све res mancipi већ и пољопривредни алат и земљорадничке производе, усеве, жетву.

[21] C. W. Westrup, op. cit. II, с. 16 — 18, 24 — 27, 56 — 58, 65, 66, 101, 102, 146 — 156. Веструп заступа схватање да је дистинкција familia — pecunia одражавала разлику између наслеђене имовине, која је као егзистенцијална основа увек остајала у породици, прелазећи с генерације на генерацију, и стечене имовине, која је била предмет актуалних индивидуалних својинских права. После заснивања приватне земљишне својине термин familia је проширен тако да означава не само средства за рад која припадају породици: робове и домаће животиње (familia у првобитном значењу) и плодове заједничког рада породице, већ и кућу са окућницом heredium.

[22] Б. Ајзнер (B. Eisner — M. Horvat, *Rimsko pravo*, Zagreb 1948, с. 210) усваја схватање да је familia, као имовина заједнице, генса, касније породице, обухватала основна средства за производњу — res mancipi, насупрот имовини означеној појмом pecunia, коју су сачињавале све оне ствари које су биле у власништву paterfamiliasa — res nec mancipi. У овом разликовању и он види аргумент у прилог теорији о првобитном гентилском колективном земљишном власништву.

Карактеристична су схватања И. Милића (I. Milić, *Oko postanka oporuke*, Rad JAZU, Zagreb 1951, с. 12, 21, 31) и М. Бајића (M. Bajić, *Počeci nasljednog prava u Rimu*, Godišnjak Pravnog fakulteta u Sarajevu IV, Sarajevo 1956, с. 361).

По Милићу, familia је, као имовински појам, редовно означавала имовину која је припадала породици и која није отуђивана, јер је била неопходна за опстанак заједнице. Pecunia је обухватала ствари које су стављане у промет, као: приплод стоке, плодови земље, новац, и представљала је углавном „посљедак, приплод основне имовине фамилије и рада на њој". Уз знатне резерве Милић допушта могућност да је „римски патер у задрузи могао имати своју 'особину' (Кикову 'личну својину'), коју би могао легирати комицијалним тестаментом ('sua res') и поред постојања suus heresa" означену термином pecunia.

Бајић сматра да су familia и pecunia само различити аспекти посматрања имовине чија је практична примена изразита код деобе имовине у оставинском поступку. Pecunia је, по њему, само „једно збирно име .. збир разних ствари које су међусобно повезане само случајем што им је једно лице у даном моменту власник", док је familia „скуп повезаних ствари сматран као једно посебно јединство". Pecunia се стога дели titulo particulari — давањем легата, а familia поделом на аликвотне делове — titulo universali. Док је familia правни појам — nomen iuris, pecunia то никад није постала.

Ако покушамо да систематизујемо схватања која се јављају у литератури, видећемо да се и у овом случају може поновити оно што је већ толико пута констатовано и за многа друга питања римске правне историје — постојање неколико основних хипотеза и затим низа њихових варијанти, разрађенијих и донекле модификованих, евентуално употпуњених новим аргументима који се најчешће своде на нешто измењена тумачења истих оскудних извора. Поједностављено приказано, у литератури се дистинкција familia — pecunia, по правилу, поистовећује са разликовањем:

1) res mancipi — res nec mancipi;

2) егзистенцијална основа, средства за рад једног сеоског газдинства која су по правилу неотуђива — вишак производа, приплод базичне имовине, најчешће у промету;

3) породична — индивидуална имовина;

4) наслеђена — стечена имовина;

5) скуп повезаних ствари сматран посебном целином — збир ствари које поседује једно лице, при чему се јављају и одређене комбинације наведених категорија.

Оно што одлучујуће опредељује такву слику јесте чињеница да су изворни подаци изузетно оскудни, а понекад и противречни, и често се, као претходно, при анализи појединих текстова поставља питање њихове аутентичности. Услед тога, анализа текстова више пружа наговештаје него што омогућује поузданије закључивање и стога је неопходно исцрпније примењивати резултате упоредноправних истраживања који могу одредити правац размишљања или потврдити и умногоме употпунити недовољно изнијансирану представу.

Интересантна је, на пример, околност да се разлика донекле слична дистинкцији familia — pecunia сусреће и у Душановом законику. Та се разлика огледа у супротстављању израза кућа и добитак као појмова који означавају два различита елемента у имовини једног лица.[23] Слично термину pecunia, и израз добитак првобитно је означавао стоку. То је несумњиво његово најстарије значење, које се одржало и у XIII и XIV веку.[24] Истовремено, тај термин се сусреће и у значењу прихода,[26] а у каснијем правном језику поприма једно апстрактно значење и постаје назив за имовину уопште.[26] Такође се и термин кућа у Душановом законику јавља у различитим значењима карактеристичним и за израз familia у појединим фазама његовог семантичког развоја — у значењу домаћинства,[27] имовине[28] и задруж-

[23] Д. З. (Атонски препис, *Законик цара Стефана Душана*, струшки и атонски рукопис, САНУ, Одељење друштвених наука, Извори српског права IV, Београд 1975) члан 133. Ово разликовање уочио је Т. Тарановски, *Историја српског права у Немањићкој држави* III, Историја грађанског права, Београд 1935.

[24] Д. З., члан 77.

[25] Хиландарска повеља 1198 — 1199 —А. Соловјев, *Одабрани споменици српског права (од XII до краја XV века)*, Београд 1926, с. 13 — 14.

[26] У нашем народном језику стока се често означава називом благо, што указује на то да је сточни фонд некада представљао израз, знак богатства.

[27] Д. З., чл. 17, 72.

[28] Д. З., чл. 9, 18, 133.

не породице.[29] Међутим, одредбе Душановог законика не пружају нам довољно података за разјашњење конкретног садржаја речи кућа и добитак. Међутим, чињеница да Душанов законик познаје и изразе баштина — наслеђено имање,[30] купљеница — куповином прибављена имовина[31] и прћија[32] — мираз, упућује нас на закључак да термине кућа и добитак не треба изједначавати са њима, односно да узроке њиховог разликовања вероватно не треба тражити у начину прибављања, или бар не искључиво у томе. Анализа одредаба Душановог законика указује на могућност да су појмом кућа биле обухваћене оне ствари које су биле неопходне за одржавање егзистенције, пре свега земља, а да су добитак сачињавале остале ствари, углавном покретна имовина. При том је веома илустративна одредба којом се поименице набрајају саставни делови имовине: „. . .свом кућом, кобилама, и коњима, и овцама и свим другим. . .,[33] а да се уопште не наводе говеда, иако најзначајнија у ратарској производњи, што упућује на претпоставку да су она била обухваћена појмом кућа. Карактеристично је да је то, по у литератури распрострањеном схватању, својствено и значењу израза familia.

Сам термин familia pecuniaque, као израз употребљаван да означи целокупну имовину, указује да су те две речи некада имале различито значење, премда су обе коришћене у имовинском смислу.

На основу анализе релевантних текстова, поткрепљујући је или, чешће, само илуструјући резултатима упоредноправних истраживања и усклађујући је са познатом сликом друштвене и економске структуре, породичних односа и религијских схватања, покушаћемо да бар у главним цртама реконструишемо семантички развој речи familia и pecunia и осветлимо социјалну и економску позадину тог развоја.

I. Првобитно, дистинкција familia — pecunia изражавала је највероватније разлику између наслеђене и стечене имовине. То потврђује и познати текст Аула Гелија, који одсликава имовинске односе у старој римској породичној заједници ercto non cito[34] и који дословно указује на то да је термин pecunia у њему употребљен у значењу стечене имовине, и то имовине која је стечена индивидуално, тј. од стране појединог члана заједнице. По наводу Гелија та је имовина постајала заједничко власништво свих чланова породице, а о неким засебним ширим својинским овлашћењима појединаца који ју је стекао нема помена у тексту.

У условима натуралне привреде и неразвијеног робног промета, наслеђена имовина је представљала материјалну основу неопходну за одржавање егзистенције породичне заједнице. Како су њу углавном сачињавала добра која су у земљорадничком Риму била основна средства за про-

---

29 Д. З., чл. 55, 65, 73.
30 Д. З., чл. 38, 40, 42 — 44, 46, 47, 61, 123, 127, 165.
31 Д. З., чл. 165.
32 Д. З., чл. 45, 165.
33 Д. З., члан 18.
34 Aul. Gell. Noctes Atticae, I, 9, 12: »...quod quisque familiae, pecuniae habebat, in medium dabat, et coibatur societas inseparabilis, tamquam illud fuit anticum consortium, quod iure ataque verbo Romano appellabatur 'ercto non cito'.«

изводњу и стога најзначајнији део имовине сеоског газдинства (земља, робови, радна стока), тежња да се имовина наслеђена од предака очува неокрњена у оквиру породице била је дубоко укорењена и снажно изражена током читавог овог периода најстарије римске историје. Познато је да се на трагове ове првобитне принципијелне неотуђивости наслеђене имовине наилази и много касније, када је у Риму већ потпуно преовладало индивидуално приватно власништво — назив mancipatio, формалности манципације, Вароново објашњење herediuma,[35] пропис по коме је paterfamilias који расипа породичну имовину стављан под старатељство,[36] затим, Цицероново сведочење да се још у његово време сматрало бесчасним продати наслеђену имовину,[37] као и изразито развијен култ предака и огњишта и, посебно, религијска заштита међа и подизање породичних гробница и жртвеника на наслеђеном земљишту.[38]

Насупрот томе, стечена добра су представљала много покретљивији елемент у имовини једне породице и, састављена у почетку углавном од покретних ствари мање вредности, била су много лакше и чешће отуђивана. Тежња да се стожер, основа породичне имовине наслеђена од предака (баштина) очува неокрњена за потомке, насупрот стеченој имовини којом је располагање било много слободније и еластичније, представљала је један од темељних принципа и у обичајноправним схватањима наших народа.[39]

На тај начин, означавајући првобитно само стечену имовину — „течевину" у последњој генерацији очева и синова, термин pecunia је проширен и на све ствари које су биле у промету, укључујући и добит, плодове наследеће имовине (жетва, приплод стоке), као и новац.

---

[35] »...que heredem sequrentur...« — Varro, *De re rustica*, I. 10, 1.

[36] Ulp. D. 27, 10, 1. Ulp. Reg. 12, 2. Iust. Inst. I. 23, 3.

[37] Cic. Deo orat. II. 55, 225.

[38] Tumulus patrius првобитно је био смештен на herediumu по старом обичају сахрањивања умрлих предака поред саме куће, на који указује и одредба Закона XII таблица X 1, а део земље око породичне гробнице био је неотуђив.

[39] Врло сликовито, та тежња је изражена у прописима Пољичког статута: „Закон од племенштин јест овој: ча јест стара баштина ка је ошаста од првих, они тко ју држи, има ју радовати и уживати и об њој живити; да није подобно да ју камо страти ни обрати брез велике невоље, него како вели стари закон и обичај, да ју инди оиде гди је и застао." (члан 72) и „Да ча годи човик принајде и прибави, али прикупи, али издвори, али инако како годи достигне собом и својим трудом; ча би принашао тој сваки закон хоће, да је тим вољан и слободан и у смрт и у живот, или му за пут или му за душу, или ча му годи уподно од тогај учинити, рекући оној ча је он особито нашао и добио али прибавио посли дила, с ким дио има у племенштини, али је један, али јих веће, то њему слободно: како је стекао, тако може и наредити тој слободно куд му годи драго." (члан 74). — Пољички статут, пр. М. Месић, Архив за повјестницу југословенску, књ. V, Загреб 1859, с. 241 — 318.

Разлика између породичне имовине и стечене имовине у индивидуалном приватном власништву, и то не само оца породице већ и жене и синова, постојала је у погледу слободе располагања и у Гортинском законику — C. W. Westrup, op. cit. II, с. 25. С. Аврамовић, *Рано грчко право и Гортински законик*, Београд 1977 (дактилографисано), с. 112 — 118. За индијску кућну заједницу и германско право — C. W. Westrup, op. cit. II, с. 27.

За ову прву фазу семантичног развоја речи familia и pecunia употребљених у имовинском смислу карактеристично је то што се оба ова термина још увек односе на имовину у заједничком власништву породице. На такав закључак упућује и анализа значења речи familia у одредби Закона XII таблица V 10[40], у изразу actio familiae erciscundae.[41]

За римске правнике израз familiae erciscundae имао је значење — деоба, подела заоставштине.[42] При том се, међутим, поставља питање шта је улазило у појам заоставштине, односно да ли се тај појам односио на читаву имовину, целину familia и pecunia или је био ограничен на онај део имовине означен термином familia. Етимологија нам пружа одређене индиције. У основи израза actio familiae (h)erciscundae налази се реч (h)er — cisco, настала од израза herctum ciere.[43] Појам herctum означавао је наслеђену имовину, а реч ciere (citum) — деобу.[44] Дакле, сам израз erciscundae значио је деобу наслеђене имовине. Следствено томе, реч familia је у изразу actio familiae erciscundae вероватно употребљена да прецизира појам наслеђене имовине, односно, у складу са тезом о разликовању familia и pecunia као посебних делова имовине, да се нагласи да при деоби нису биле обухваћене ствари које су сачињавале појам pecunia.

Подаци из упоредног права потврђују ову претпоставку. Тако су, на пример, при деоби јужнословенске задружне породице примењивани различити принципи, зависно од природе, порекла и намене појединих делова имовине. Предмети за личну употребу, одећа, накит, оружје и слично, без обзира на порекло, тј. и онда кад су набављени о трошку задруге (критеријум намене), као и особина (особац, осебуњак) — имовина појединих чланова која потиче од зараде изван задруге, од дарова, мираза, наслеђа ван задруге (критеријум порекла), не деле се; они припадају ономе у чијој су личној или индивидуалној својини били и до деобе. При деоби се углавном разликује наслеђено имање од онога које је задруга као целина стекла. Наслеђено имање (дедовина, баштина, племенштина и сл.) дели се по коленима, генерацијама, док се стечена имовина (течевина у последњој генерацији очева и синова), као и добит, плодови наслеђене имовине (жетва, стока) дели per capita, према броју одраслих мушких чланова задруге.

Извори који би нам пружили конкретнију слику о томе како је изгледао поступак деобе породичне имовине у старом Риму и који су принципи при том били заступљени, нису сачувани. Но, изложено тумачење израза actio familiae erciscundae потврђује Гелијево сведочење да је стечена имовина — pecunia првобитно постајала заједничко власништво свих

---

40 Gai. D. 10, 2, 1.

41 Ulp. D. 10, 2, 22, 4. Cic. De orat. I. 56, 237. Iust. Inst. 4, 6, 20. Iuist. Inst. 4, 6, 28.

42 Gai. D. 10, 2, 1. Gai. Inst. IV. 17a. Iust. Inst. 4, 6, 20.

43 Cic. De orat. I. 56, 237.

44 Festus v. erctum citumque. Servius ad Aen. 8, 642. Nonius 181. Gai. Inst. III. 154a. Веома је интересатна чињеница да су термини који су се односили на наслеђену имовину, наследника, деобу породичне имовине, етрурског порекла и да су били асимилирани у језику покорених Латина (И. Милић, op. cit., с. 11), јер указује на могућност да су наслеђивање и деоба били непознати Римљанима пре етрурског освајања.

чланова породице, али уједно и да она није била обухваћена деобом и, сходно томе, да је и у том погледу у време Закона XII таблица прављена разлика између стечене и наслеђене имовине.

Иако дистинкција familia — pecunia принципијелно није одражавала разлику између res mancipi и res nec mancipi, она се у овој првој фази семантичког развоја ових речи углавном поклапала са њом. То потврђује Плинијев коментар текста одредбе Закона XII таблица X 7, који показује да су и робови и коњи сматрани добрима која су могла бити обухваћена појмом pecunia.[45] Ако би Плинијево објашњење било прихваћено као аутентично,[46] оно би представљало значајан аргумент у прилог схватања да се, бар у доба Закона XII таблица, подела ствари на res mancipi и res nec mancipi, није подударала са поделом имовине на familia и pecunia. Међутим, то још увек није доказ да је и одувек било тако. Напротив, било би логично тврдити управо супротно, то јест да је некада било уобичајено да се pecunia састоји искључиво из res nec mancipi и да су тек постепено, током времена, и res mancipi могле да уђу у састав pecunia, јер зашто би Плиније уопште наглашавао и објашњавао оно што је и иначе било опште прихваћено правило.

II. Старешина породице, који је као администратор породичне имовине представљао породичну заједницу у процесу размене добара, почео се све више сматрати сопственником ствари прибављених разменом. Тако су клице растућег индивидуализма постепено, али све живље, продирале у области имовинских односа, разарајући патријархалне породичне заједнице као моћна језгра колективизма. Но, и у новоствореним индивидуалним породицама елементи колективизма били су још увек изражени. Латентна својинска права десцедената ограничавала су власт paterfamiliasa према наслеђеној имовини, док је располагање стеченом имовином било много слободније. Стога је у овој другој фази семантичког развоја речи familia и pecunia употребљених у значењу имовине, дистинкција familia — pecunia уједно одражавала и разлику у ширини својинских овлашћења paterfamiliasa над појединим врстама имовине.

У овом значењу термини familia и pecunia употребљени су у одредбама Закона XII таблица V 3 и V 4—5, које регулишу наследно право, и V 7a, која нормира установу старатељства над умоболницима.

Текст одредбе о праву располагања имовином у случају смрти у изворима се налази цитиран у трима међусобно различитим верзијама:

1) Према Цицероновој верзији, одредба садржи синтетички израз familia pecuniaque: »Paterfamilias uti super familia pecuniaque sua legassit, ita ius esto.«[47]

2) Улпијан наводи да се глагол legare, поред одређивања тутора, односи и на имовину означену термином pecunia: »Uti legassit super pecunia tutellave suae rei, ita ius esto«.[48]

---

[45] Plin. Hist. nat. 21, 3, 7: »...inde illa XII tabularum lex: qui coronam parit, ipse pecuniave eius, inutis suae duitor ei, qui servi equive meruissent, pecunia partam lege dici nemo dubitavit.«

[46] Супротно L. Mitteis, op. cit., c. 81.

[47] Cic. De inv. II. 50, 148; Auct. ad Her. I. 13, 23.

[48] Ulp. Reg. 11, 14. Paul. D. 50, 16, 53 pr.

3) Предмет Гајеве и Помпонијеве формулације обележен је изразом sua res: »Uti legassit suae rei ita ius esto.«[49]

У литератури не постоји јединствено гледиште о томе коју од ове три редакције треба сматрати изворним текстом Закона XII таблица. Аргументи се могу наводити у прилог и против сваке од тих верзија.[50] Улпија-

---

[49] Gai. Inst. II. 224. Pomp. D. 50, 16, 120. Inst. II. 22 pr. Nov. XXII. 2 pr.

Према Помпонијевом тумачењу, Закон XII таблица је одредбом »Uti legassit suae rei ita ius esto« давао paterfamiliasu »latissima potestas«, и то овлашћење именовања наследника, одређивања легата, ослобађања робова и постављања тутора (Pomp. D. 50, 16, 120).

И. Милић критикује тако широко Помпонијево тумачење одредбе Uti legassit, наводећи да је могућно да је тај део Помпонијевог текста интерполиран при уношењу у Digesta, затим, да Помпоније није сасвим добро познавао старо право Закона XII таблица или, пак, да је он оригинални текст прилагођавао установама затеченим у стварности у његово време (И. Милић, op. cit., c. 23, 24). По њему, израз suae rei означава конкретне ствари у саставу имовине, а Uti legassit suae rei значи само то да је paterfamilias, који није имао suus heresa, могао mortis causa располагати имовином путем легата преко комицијалног тестамента (ibid., c. 24). Но, он потпуно не негира ни могућност да је старешина породичне заједнице могао имати своју „особину", коју би могао легирати комицијалним тестаментом и поред постојања suus heresa (ibid., c. 31).

Власак сматра да је израз sua res означавао исто што и pecunia (M. Wlassak, op. cit., c. 4, 19).

По Бајићу, неодређена формулација изражена речима de sua re била је намерно употребљена, јер је одговарала и располагању titulo particulari и располагању titulo universali. Он сматра да је измена формулације предмета Uti legassit ишла од уже ка широј (од pecunia, преко suae rei, до familia pecuniaque) зато што је било потребно ауторитетом закона обезбедити поштовање касније проширеном праву тестаменталног располагања (М. Бајић, op. cit., c. 326).

По Стојчевићу, израз suae rei означавао је све оно о чему је paterfamiliasu било допуштено да одлучује у тестаменту, да је „заиста давао latissima potestas али само онакву каква се могла замислити у време доношења Закона о дванаест таблица, какву су условљавали тадањи материјални услови, економска структура, односи у породици, религијски прописи и схватања Римљана, а она су била утврђена и свима позната." — Д. Стојчевић, *Exheredatio sui у првобитном римском праву*, Анали Правног факултета у Београду, год. I, Београд 1953, c. 50.

[50] Цицеронов текст хронолошки је најближи времену Закона XII таблица — настао је два века пре Гајеве и Помпонијеве верзије и читава три века пре Улпијановог и Пауловог дела. Такође, у прилог аутентичности ове верзије говори и чињеница, коју сам аутор наводи — да је још у време његове младости, четири века после традиционалног датума настанка, Закон XII таблица учен напамет (Cic. De leg. II. 23, 59). Осим тога, околност да је аутор исту формулацију навео у два своја текста указује на то да она није могла бити случајна. С друге стране, треба имати у виду да су његови наводи у супротности са верзијама двојице еминентних правника, од којих је један био врстан познавалац старог права и коментатор Закона XII таблица. Против Цицеронове верзије говори и чињеница да његов текст почиње са субјектом paterfamilias, што се сматра сувишним у односу на лапидарни стил овог закона.

Гајева верзија подржана је истоветном формулацијом коју налазимо код његовог савременика Помпонија. Значајно је да је Помпонију био познат садржај Трипартита у којој је, по његовим речима, у II веку п. н. е. (дакле само два века пошто су приликом провале Гала у Рим изгореле таблице Закона изложене на форуму) Секст Елије навео одредбе Закона XII таблица, и која је у II веку још увек била сачувана (Pomp. D. 1, 2, 2, 39), тако да се може претпоставити да је она, директно или посредно, била позната и Гају. Такође се не може занемарити ни чињеница да је Гај међу класичним правницима био сва-

нова формулација прихваћена је, међутим, у готово свим реконструкцијама Закона XII таблица.[51] Њој у прилог говори и чињеница да се истоветна формулација налази и код Паула, као и околност да се постављање тутора тестаментом наводи и у другим текстовима Гаја и Улпијана, који се редовно сматрају аутентичним.[52]

Усвајајући Улпијанову верзију и ослањајући се на теорију о латентним својинским правима десцедената, sui heredes, који су још за живота оца породице сматрани врстом сопственика, quadamodo domini породичне имовине,[53] ради истраживања значења речи familia и pecunia у одредбама Закона XII таблица Uti legassit ... и Si intestato moritur ..., анализираћемо схватање да те одредбе треба тумачити одвојено, у смислу да се њима регулишу два различита начина располагања mortis causa различитим врстама имовине.

По том схватању је paterfamilias у случају смрти могао располагати имовином означеном термином familia само ако нема sui heredes[54], и то путем комицијалног тестамента који је у суштини имао карактер такозване тестаментарне адопције, јер је његов примарни циљ био да обезбеди heresa, који ће као религијски и економски старешина куће продужити породични култ.[55] Насупрот теорији адоптивне функције првобитног тестамента, постоји и схватање да је paterfamilias, да би спречио деобу породичне имовине која је доводила до претераног уситњавања и онако малог сељачког поседа, могао, путем тестамента calati comitiis, да између sui heredes одреди једног за наследника и додели му читаву породичну имовину, тако да је тестамент у том случају имао функцију ексхередације.[56]

како најбољи познавалац старог римског права, да коментари Закона XII таблица представљају значајан опус његовог дела, као ни то да је драгоцени текст који говори о историјату тестаменталног располагања у Риму управо његово дело (Gai. Inst. II. 101 — 104).

О питању аутентичности ових текстова детаљније: Д. Стојчевић, op. cit., c. 48 — 51; P. Bonfante, *Scritti giuridici*, c. 213 — 214; M. Wlassak, op. cit., c. 3, 4, 18 — 23; G. Diòsdi, op. cit., c. 23, 24.

[51] Дирксенова, Шелова, Жирарова, Брунсова реконструкција.

[52] Ulp. D. 26, 4, 1. Gai. Inst. I. 155.

[53] Paul. D. 28, 2, 11: »In suis heredibus evidentius apparet continuationem dominii eo rem perducere, ut nulla videatur hereditas fuisse, quasi olim hi domini essent, qui etiam vivo patre quadammodo domini existimantur ... itque post mortem patris non hereditatem percipere videntur, sed magis liberam bonorum administrationem consequuntur ...«. Gai. Inst. II. 157: »Sed sui quidem heredes ideo appellarunt, quia domestici heredes sunt et vivo quoque parente quodam modo domini existimantur ...«.

[54] E. Cuq, op. cit., c. 284; M. Wlassak, op. cit., c. 15; C. W. Westrup, op. cit., II, c. 133; B. Eisner — M. Horvat, op. cit., c. 479.

[55] E. Cuq, op. cit., c. 284; C. W. Westrup, op. cit., II, c. 134 — 135; B. Eisner — M. Horvat, op. cit., c. 479.

[56] G. Cornil, op. cit., c. 108; C. W. Westrup, op. cit., II, 136, 137. сматра да се ова функција комицијалног тестамента јавила касније, услед „прогресивне дезинтеграције заједничке имовине (consortium, societas)".

У корист sui exheredes paterfamilias је могао да сачињава у свом комицијалном тестаменту појединачна располагања са pecunia.[57]

По овим схватањима, почетак слободе тестаменталног располагања може се назрети у одредби Uti legassit ... ita ius esto, по којој је отац породице, чак и ако има sui heredes, могао неограничено располагати имовином која је била обухваћена појмом pecunia.[58] Међутим, док једна група аутора сматра да су та располагања била одређивана у форми легата независних од тестамента,[59] по другима, она су могла бити чињена само у оквиру тестамента calatis comitiis.[60] Ако paterfamilias није путем легата расподелио своју pecunia, по једној претпоставци она је постајала имовина без сопственика и могла је бити предмет слободне окупације[61], док је по другим ауторима она у том случају припадала тестаменталном или интестатским наследницима.[62]

Изложена тумачења одредби Uti legassit ... и Si intestato moritur ..., указујући на различиту слободу располагања mortis causa појединим врстама имовине, упућују на закључак да је дистинкција familia — pecunia у основи изражавала разлику између породичне имовине и имовине којом је paterfamilias могао слободније располагати, односно на којој је круг његових својинских овлашћења био много шири.

У прилог наведеном схватању могли би се навести резултати упоредноправних истраживања, који показују да је и у правима других народа постојала слична разлика у погледу располагања у случају смрти различитим врстама имовине. Ради илустрације, навешћемо неколико сликовитих

---

[57] G. Cornil, op. cit., c. 107.

Слично објашњење функције првобитног римског тестамента дао је и Казер. По њему, велики број наследника породичне имовине знатно је упрошавао опстанак заједнице, нарочито услед све чешћих деоба које су доводиле до претераног уситњавања земљишног поседа. Једини начин на који се могла превазићи ова тешкоћа била је аграрна колонизација. Првобитно је отац породице још за живота омогућавао да породично имање припадне само једном наследнику. Увођење тестамента имало је истоветну сврху, јер је тестамент допуштао да се читава имовина оставиоца остави само једном сину и, уједно, да се та одлука коригује легатом одређених у корист осталих синова. Но, по Казеру, при том није прављена никаква разлика између familia и pecunia, тј. ови термини су употребљавани као синоними. — M. Kaser, *R. P. R.*, c. 84.

М. Бајић, иако дистинкцију familia — pecunia своди на разлику између располагања titulo universali и располагања titulo particulari, сматра да је легатски тестамент, који је по њему постојао упоредо са институционим, примењиван само ако постоје sui, и то ради додељивања одређених добара појединим члановима domusa, док је институциони тестамент био допуштен само ако не постоје sui heredes и имао функцију адопције. M. Bajić, op. cit., c. 362, 363.

[58] E. Cuq, op. cit., c. 283; G. Cornil, op. cit., c. 107; M. Wlassak, op. cit., c. 14; L. Mitteis, op cit., c. 82; C. W. Westrup, op. cit., II, c. 146 — 152; B. Eisner — M. Horvat, op. cit., c. 479.

[59] E. Cuq, op. cit., c. 282, 301; C. W. Westrup, op. cit., II, c. 151; B. Eisner — M. Horvat, op. cit., c. 479.

[60] G. Cornil, op. cit., c. 107; L. Mitteis, op. cit., c. 82; M. Wlassak, op. cit., c. 31.

[61] C. W. Westrup, op. cit., II, c. 166; M. Wlassak, op. cit., c. 14, 15.

[62] E. Cuq, op. cit., c. 285.

примера из Аврамовићевих истраживања раног грчког права и из обичајноправних схватања наших народа.

Право хомерске епохе познавало је индивидуално располагање у случају смрти ограничено на покретне ствари, углавном стечене, које имају одређену афекциону вредност и које се стога налазе у личној својини умрлог лица (оружје, одећа, посуђе). Предмет овог рудиментарног облика donatio mortis causa, међутим, нису могли бити стока, робови, кућа или земља.[63] Већ Гортински законик, поред породичне имовине којом de cuius није могао располагати у случају смрти, познаје једну врсту поклона inter vivos, са дејствима mortis causa у корист појединих чланова породице, чији предмет, за разлику од хомерског права, нису више само предмети за личну употребу већ углавном покретне ствари у приватној својини, а нарочито новац, па је и њихова вредност, услед све већег значаја приватне својине, била ограничена ради заштите интереса породице и законских наследника.[64] Ову разлику и Веструп упоређује са римском дистинкцијом familia — pecunia.[65] Слична разлика у погледу карактера и вредности ствари које су могле бити предмет располагања у случају смрти и круга лица у чију се корист оно могло чинити, вероватно је постојала и у раном спартанском праву до почетка IV века п. н. е. и у Атини до V века п. н. е., када се, постепеним укидањем ограничења, развио посебан облик искључиво имовинског појединачног располагања mortis causa, чији су предмет могле бити и непокретности, дакле, готово целокупна заоставштина.[66]

Различита овлашћења у погледу права располагања у случају смрти, зависно од врсте имовине, била су позната и у обичајноправним схватањима наших народа. На основу обимне грађе сакупљене у *Зборнику садашњих правних обичаја у Јужних Словена,* Валтазар Богишић наводи да је отац црногорске „куће" могао тестаментом располагати само стеченом имовином и само ако је одељен од синова.[67] Албанско обичајно право, познато као *Законик Леке Дукађинија,* познавало је „тестамент" као врсту последњих наредаба „за душу", одређивање легата у корист цркве, чији предмет није могла бити основа породичне имовине, њен „стожер", или „темељ".[68] Располагање за душу имовином коју „...човик принађе и при-

---

[63] С. Аврамовић, *Еволуција слободе тестирања у античком грчком праву,* Београд 1981 (дактилографисано), с. 36 — 38, 378. (Од. XVII, 74 — 83).

[64] Ibid, с. 52, 53, 89, 90, 96, 97, 99, 379; С. Аврамовић, *Рано грчко право и Гортински законик,* с. 110, 111, 116, 117, 119. (Г. З. III. 17 — 31, III. 36 — 40, VII. 1 — 5, X. 14 — 20).

[65] C. W. Westrup, op. cit., II, с. 24, 25.

[66] С. Арамовић, *Еволуција слободе тестирања,* с. 139, 140, 154, 155, 379, 380. Аналогна дистинкција може се констатовати и код Германа — H. S. Maine, *Ancient law, its conection with the early history and its relation to modern ideas,* London 1861, с. 188, 210.

[67] V. Bogišić, *Zbornik sadašnjih pravnih običaja u J. Slovena,* knj. I. (Građa u odgovorima iz različitih krajeva slovenskoga juga), Zagreb 1874.

[68] Б. Недељковић, *Канун Леке Дукађинија — арбанашко обичајно право,* Анали Правног факултета у Београду, IV/4, 1956, с. 444; S. Pupovci, *Građanskopravni odnosi u Zakoniku Leke Dukađinija,* Priština 1968.

бави, али прикупи али издвори, али инако како годи достигне собом и својим трудом . . ." санкционише и члан 74 Пољичког статута.[69]

Значење речи pecunia употребљене у смислу имовине спорно је и у одредби Закона XII таблица V 7а којом се регулише установа старатељства над умоболницима.[70] Чињеница да је имовина на коју се односила власт curator furiosi по тексту норме била састављена само од оних ствари које су биле обухваћене појмом pecunia, изазвала је у литератури различита тумачења питања како је могућно да законодавац није регулисао проблем заштите имовине означене термином familia, која је, без обзира на конкретни садржај који јој поједини истраживачи придају (робови, земље, породична имовина, res mancipi), свакако била много значајнија и представљала много већу вредност за старог римског сељака.

Као једно од могућих решења Власник је понудио хипотезу да је у Закону XII таблица постојала аналогна одредба која се односила на familia умоболника, али да она није сачувана.[71] Кик,[72] Митајз,[73] Корнил[74] и Веструп,[75] напротив, сматрају да је власт законског старатеља умоболника у доба Закона XII таблица била ограничена на слободно располагање добрима обухваћеним појмом pecunia, и да је тек касније, интерполацијама, власт располагања curator furiosi проширена на сва добра умоболника, без икакве разлике (familia pecuniaque). Веструп је, позивајући се на тезу о првобитној неотуђивости породичне имовине, чињеницу да се текст од одредбе Si furiosus . . . односио само на pecunia, објашњавао тиме да у то доба ни сам paterfamilias није могао располагати за живота добрима која су сачињавала имовину означену термином familia.[76] Међутим, само постојање установе cura prodigi[77], чији је циљ управо да онемогући расипање породичне имовине наслеђене од предака,[78] претпоставља да је она у време Закона XII таблица могла бити отуђивана.

Милић, додуше, оспорава аутентичност ове норме и сматра да је она настала тек у преторском праву, а да је интерполирана у Закон XII таблица.[79] Но, владајуће је у литератури схватање, које се заснива на Улпијано-

---

[69] Наследноправне последице разликовања наслеђене и стечене имовине у Србији се срећу и у доба првог устанка, о чему сведочи и једна одлука шабачког магистрата од 11. априла 1908. (Р. Перовић, *Први српски устанак, акта и писма на српском језику*, књ. I, 1804 — 1808, Београд 1978, с. 333), а у војвођанском праву све до 1941. године (Б. Благојевић, *Наследноправни значај старине и тековине у војвођанском праву*, Анали Правног факултета у Београду, IV/4, 1956.).

[70] Cic. De inv. II. 50; Tusc. III. 5, 11; Auct. ad Her. I. 13, 23.

[71] M. Wlassak, op. cit., с. 10.

[72] E. Cuq, op. cit., с. 327.

[73] L. Mitteis, op. cit., с. 81.

[74] G. Cornil, op. cit., с. 54.

[75] C. W. Westrup, op. cit., II, с. 101, 102.

[76] Ibid, с. 101.

[77] Ulp. D. 27, 10, 1. Ulp. Reg. 12, 2. Iust. Inst. I. 23, 3.

[78] Bona paterna avitaque из формуле преторове интердикције (Paul. Sent. III. 4, 7.).

[79] И. Милић, op. cit., с. 25.

вом сведочењу о обичајном пореклу ове одредбе,[80] да је установа cura prodigi настала у периоду пре доношења Закона XII таблица као одраз обичајноправних схватања која су одговарала односима у задружној породици ercto non cito, у којој је paterfamilias био само администратор имовине која је припадала породичној заједници као целини, а да је у доба Закона XII таблица та установа имала само функцију заштите имовине наслеђене интестатским путем, па је претор касније проширио ову интердицкију и на расипнике који расипају имовину наслеђену на основу тестамента.[81]

Стога Власаков и Веструпов одговор на питање како је могућно да законодавац у одредби Si furiosus escit ... није регулисао проблем заштите имовине означене термином familia представља само претпоставку за коју нема потврде у изворима. Много је више у складу са сликом коју оцртавају постојећи извори,[82] објашњење да је власт старатеља умоболника била ограничена само на добра која сачињавају његову pecunia, зато што је старатељство успостављено управо ради заштите умоболникове основне имовине — familia, коју је требало очувати неокрњеном, па ни старатељима није било омогућено да њоме располажу.

III. Промене у привредној структури изазване снажнијим продором робноновчаних односа у периоду после освајања Апенинског полуострва, а нарочито после пунских ратова, условиле су измењен карактер добара која су улазила у састав pecunia. И економски значајније ствари (непокретности, робови — res mancipi) све више су укључиване у робни промет. Уједно, имовина наслеђена од предака не само да губи значај у односу на стечену имовину, која постаје извор богатства, већ и она почиње да се посматра са аспекта њене новчане вредности. Термин pecunia постао је на тај начин генерални израз за вредност, тј. почео је да означава скуп свих ствари које су припадале једној особи, имовину уопште, обухватајући и она добра која су раније сачињавала наслеђену имовину.[83]

У словенским језицима одиграо се донекле сличан семантички развој најстаријих термина за означавање имовине. Израз који је првобитно употребљаван да означи покретне ствари које су прве постале предмет индивидуалног располагања (имьание, миение, мајетак, имање), насупрот термину који је обухватао углавном непокретна добра у заједничком власништву породичне заједнице (дедина, башчина, отчина, племенштина, баштина), у каснијем правном језику постао је појам за означавање имовине уопште.[84]

У овој последњој фази семантичког развоја речи familia и pecunia, разлика међу њима, када су употребљене у смислу имовине, потпуно се изгубила. Оба термина се користе атлернативно, као синоними, да означе целокупну имовину.

---

[80] Ulp. D. 27, 10, 1 pr.
[81] Ulp. Reg. 12, 3.
[82] Ulp. D. 27, 10, 1. Paul. Sent. III. 4, 7. Ulp. Reg. 12, 3. Cic. De orat. II. 55, 225.
[83] Paul. D. 50, 16, 178 pr. Hermogen. D. 50, 16, 222. Cic. Topica VI. 29. У том смислу E. Cuq, op. cit., c. 504.
[84] К. Кадлец, *Првобитно словенско право пре X века*, Београд 1924, с. 28.

Mirjana Anđelković

FAMILIA AND PECUNIA

The study of the true meaning of the terms »familia and pecunia« used in the determination of property in the most ancient Roman Law, backing up this analysis with examples of comparative studies and coordinating it whith the known social and economic structures, family relations and religious conceptions, there can be observed three phases in the semantic evolution of these words.

First »familia-pecunia« differentiated the inherited property, non-alienated and acquired property, easier and more frequently alienated, when famila and pecunia were the property of a family. In the course of time, the head of a family (first only as administrator) began to be considered as proprietor of pecunia, and the latent property rights of descendants limited for a long time his authority and power towards the inherited property — familia. In this way, in this second semantic phase distinction familia-pecunia determined a difference of property authorities of the »pater familias« for some kinds of property. Finally, when inherited property began to be considered from the point of view of its financial value, and acquired property became a more valuable part, basis or source of wealth, distinction between familia-pecunia completely disappeared. In this way the two terms became synonymes, determining property in general.

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XXXIII
Bulletin of the Ethnographical Institute, vol. XXXIII
Београд 1984, UDC 398.36(497.11), 101—105

Гордана Живковић

МИТРОВСКЕ ЗАДУШНИЦЕ

„На задушнице обично сваки човек свима мртвима својим које он памти, или има записане у читуљи, начини по свијећу воштану, па све те свијеће састави у једну руковет и запали те нагоре мртвима за душу.. На неким мјестима иду на задушнице и на пробље с попом те и ондје спомињу мртве, чате им молитве, пале свијеће и дијеле за душу"...[1]

Вук Караџић

Веровање да човекова душа постоји и после смрти и да помаже и уништава људе било је једно од основних веровања и обичаја становништва овог краја. „Стога је природно, што се у оквиру традиције стварао специфичан однос између друштвене заједнице и духова њених предака. Тај однос се испољавао у магијско-религиозној пракси, усмереној тежњом живих, да приволе духове предака на активности корисне по заједницу, тј. да избегну активности потенцијално опасне по њу."[2]

Како је представа о „другом свету", односно о свету душа умрлих веома јака, јасно је зашто после истека прве године, па све док трају сећања на покојника, народ са мртвима успоставља контакт ритуалним гозбама — задушницама.

Гозбени приноси намењени хтоничним боговима поглавито су јела и пића (јер је то и сврха овог обичаја) и све што се тада подели „за душу" сматра се да иде покојнику коме је намењено.

Помен умрлим прецима — задушнице су: Ружичало, Духовске, Митровске и Покладне задушнице.

Овом приликом приказаћу Митровске задушнице у Великом Извору, селу које је од Зајечара удаљено 5 km, чији најстарији писани помен датира из 1784. године, а налази се у извештају аустријског официра — уходе Покорног, који описује Велики Извор "са 250 кућа и једним ханом".[3]

Становништво је стариначко, мада има досељеника са Косова, из Црне Горе, Македоније, а било је одсељавања у Ресаву (Дубље).

Село је збијеног типа, са Горњом и Доњом махалом, као и са два гробља (за сваку махалу посебно).

Обичај Митровских задушница (3. новембар) упражњава Доња махала, и то свака кућа, верујући да се тог дана и наредног месеца (30 дана)

1. В. С. Караџић, *Српски рјечник*, Беч 1818, с. 192.
2. Д. Бандић, *Табу у традиционалној култури Срба*, Београд 1980, с. 165.
3. Споменица Тимочке епархије 1834 — 1934, Сремски Карловци, 1934. године, с. 83.

отварају сва врата пакла и раја и да демони и душе „излазе на овај свет, чекајући жртвене приносе."[4] По веровању старих Словена, ако се заборави, прете осветом, неродицом и затирањем породице. Отуда веровање у народу „да душе предака снажно утичу на егзистенцију живих"[5] и да се ниједан значајан догађај у животу друштвене заједнице не може замислити без њих. Због тога су и мештани села Великог Извора „у пролеће и у јесен, понекад и усред зиме, сваке године приређивали ритуалне гозбе за душе покојника и предака у свакој породици".[6] На гробљу, у ритуалним гозбама учествују углавном жене, мада има и мушкараца (само ако је неко из фамилије умро те године). За задушнице је карактеристична забрана рада за жене у пољу, поред кућа, на њиви јер се веровало да „мртви не би имали никакве користи од паљења свећа" и „дељења". У случају прекршаја забране рада пошиљка не би могла да стигне до њих".[7]

Храна се спрема истог дана (у петак), када се износи на гробље и „дели" мртвима, као и у суботу, само што се не износи на гробље, већ се дели код куће.

За „посне задушнице" (у петак) припреми се: пасуљ, сарма (пуњена пиринчом, празилуком или семеном од тикве, које се претходно пече, туца и сеје), пуњена паприка (пиринчом и луком), риба (кувана и пржена), гибаница (са орасима, тиквама, приринчом, који се предходно препржи, а затим завије у коре), правио се неодређени број „посфора" (колача од белог брашна, који нису украшени чак ни поскурником („клчак"), водећи рачуна да буде непаран број, хлеба и погача (непаран број), затим пола литра ракије, литар вина, вода, жито („кољиво"), јабуке, ораси, грожђе, чоколаде, бомбоне, кекс, слатко, свеће (само од воска, и то онолико колико је мртвих) и тамњан (у земљано кандилце).

За „блажене" задушнице (у суботу) спрема се печено пиле, јаја, мрсна јела, гибаница са сиром и јајима и све остало што се спрема и за посне задушнице.

Ове припреме завршавају се око 10,30 часова, када је време да се крене на гробље (групно или појединачно).

Колоне натоварених жена, са обрамкама крећу се тешко под теретом хране. Кад стигну на гробље, уместо поздрава кажу: „бог да прости".

Некада се донесена храна постављала око целог гробља. Тада је свештеник обилазио три пута гробље да прекади храну. Пре њега нико то није смео да учини.

„Донешена храна за задушнице није се смела појести док се прво не подели мртвима за душу."[8]

Према казивању мештана, од пре четрдесет година обред се изводи на гробу умрлог, без присуства свештеника и по устаљеног реду. Преко гроба се простре чаршав (нов), на који се поставе вино, вода и ракија, хлеб

4. С. Зечевић, *Срби у околини Будимпеште*, ГЕМ 33, Београд, 1970, с. 120.
5. Д. Бандић, н. д., с. 165.
6. Ш. Кулишић, П. Ж. Петровић, Н. Пантелић, *Српски митолошки речник*, Београд 1970, с. 132.
7. С. Зечевић, *Култ мртвих и самртни обичаји*, ГЕМ 38, Београд 1975, с. 161.
8. Д. Бандић, н. д., с. 180.

и посфоре, жито, јела, као и све остало што је донесено (сл. 1). Надгробни споменик и храна се оките цвећем, а свеће се свуда поставе.

Кад се постављање заврши жене се најпре прекрсте, упале свеће (сл. 2) да би мртви видели јело и пиће, водом и вином прелију прво споме-

Слика 1. Постављање хране на гроб

ник (сл. 3), а затим цео гроб здесна улево, изговарајући речи: „бог да прости за мртве", а затим три пута прекаде тамњаном.

„Све су ово састојци жртвених обичаја за покојнике, да би се њихове душе у пријатељству одржале са живим потомством."[9]

9. С. Тројановић, *Главни српски жртвени обичаји*, XVII књига Етнографског зборника, Српска Краљевска Академија, Београд 1911, с. 93.

Слика 2. Паљење свећа

Слика 3. Поливање гроба водом и вином

Потресне сцене на гробљу, праћене плачем и нарицањем (једне, две или више жена) испољавале су жалост за умрлима.

„О, леле, Вато,
о, леле, Чедо,
шта уради, кукаво?
о, леле, Вато,
о, леле, Чедо,
о, лепо моје,
ој, Вато, Вато, ој, ој, ој,
што ме остави,
о, леле, Вато, ој, ој,
о, леле, Вато, врати ми се,
о, леле, Вато, јави ми се..."

или:

„Мале, мамо, мале, тато,
мале, мамо, мале, тато,
мале, моји мили, ој, ој, ој,
мале, мамо, мале, тато,
кој' ће нас гледа,
кој' ће нас чува,
мале, мамо, мале, тато ој, ој, ој..."

или:

„Мамо, о мајко моја,
о мамо моја,
мамо, мајчице моја..."

Кад се заврши нарицање — позивање мртвих, донесена храна дели се „за душу", уз речи: „Бог да прости". Веровало се да о задушницама долазе преци којима се чини помен у облику странаца или просјака.[10] Отуда се долазак сваког странца гледао као „евентуална инкарнација тих деифицираних предака".[11]

На суботње задушнице не иде се на гробље. Припремљена храна се ставља на сто, пале се свеће, кади се и онда се „дели", тј. разноси родбини и суседима. То ношење и дељење хране искључиво чине старије жене, уз напомену да се помену мртви.

На крају се може констатовати да се некада много више веровало у загробни живот. Зато данашње обичаје сматрамо само реликтима некада много ширег комплекса самртних обичаја — „најархајичнијих манифестација народног живота",[12] међу њима и задушница — општег празника мртвих, који је после рата више пута забрањиван, али се и поред тога још одржао и одржава у одређене дане.

Gordana Živković

SUMMARY

The article is based on original data on Remembrance Day, a general feast in honour of the dead, collected at the village Veliki Izvor near Zaječar in North-East Serbia. All principal rites connected with this memorial service are described. They are studied as an integral part of the cult of the dead and the cult of the ancestors.

10. В. Чајкановић, *Људски и животињски положеник*, Живот и обичаји народни, књига 13, Студије из Религије и фолклора, Београд 1924, с. 151.
11. В. Чајкановић, н. д., 19.
12. С. Зечевић, *Срби у околини Будимпеште*, с. 119.

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XXXIII
Bulletin of the Ethnographical Institute, vol. XXXIII
Београд 1984, UDC 397(=98), 107—115

Јасна Хаџиниколић

НЕКИ ЕЛЕМЕНТИ ЖИВОТА И ОБИЧАЈА ШИПИБО ИНДИЈАНАЦА*

Амазонски басен представља највећу прашумску област на земљи. То је слив реке Амазона и њених притока, који се највећим делом налази у Бразилу, али се пружа и у нижим пределима Боливије, Перуа, Еквадора, Колумбије и Венецуеле. Заузима екваторијалну област, те се одликује климом вечитог лета. Има обиље падавина и топлоте, бујну вегетацију и много река па се карактерише густом шумом и непроходношћу. Амазонија, посматрана из ваздуха, изгледа као непрегледни зелени тепих чија се монотона бистрина разбија вијугама амазонске речне мреже. У овој области земља нестаје и добија се визија зеленила и воде.

Перуански део Амазоније захвата североисточну, источну и југоисточну област Перуа. То је бескрајни лавиринт река, теснаца и мочвара, који дају воду овом пространству. Две највеће реке у овој области су Укајали и Марањон, од којих и постаје Амазон.

Перуанска Амазонија је веома ретко насељена област. Углавном су насељене обале река. Становништво чине Индиоси. Само у Перуу има око 1000 племена која су подељена на 67 етнолингвистичких група. Нека од тих племена броје једва неколико породица, а има и оних од по неколико хиљада, па и до 25 000 душа, колико има племе Хиваро. Сва индиоска племена у овој области могу се сврстати у четири категорије:

1) изоловани — значи без контакта са цивилизацијом, задржали су традицијски етнички идентитет;

2) са повременим контактима — то су они чија је територија колико-толико доступна цивилизацији, која врши одређени културни утицај, али је остао конзервиран основни етнички идентитет;

3) са сталним контактом — у ову категорију убрајају се оне групе које су изгубиле социо-културалну аутономију и налазе се у процесу етничке дезинтеграције;

4) интегрисани — подразумева оне групе које су изгубиле етно-културни интегритет и живе на маргинама цивилизације.

Као илустрацију живота у овој области навешћемо неке елементе живота и обичаја Шипибо Индијанаца.

---

* Овај текст је резултат мог двогодишњег боравка и истраживања у Перуу. Рађен је на основу личних посматрања, разговора, магнетофонских трака и причања Индијанаца у перуанском делу Амазоније.

Живе у области Горње Амазоније, на обе обале реке Укајали, од Болоњези до Контамане. Има их око 20 000 душа. Само неки од њих могу се сврстати у категорију интегрисаних, док највећи број одржава сталне контакте са савременим друштвом.

Ови Индијанци живе у стаништима без зидова, направљеним од четири стуба, дрвене кровне конструкције, прекривеним палмовим лишћем. Под је мало издигнут — до 50 cm, с обзиром на то да су на самој обали реке. Сва њихова имовина, осим куће, своди се на стреху за грнчарију, клупу, лонце и тањире, простирке за спавање, покриваче (углавном мање него један по особи), мреже за заштиту од комараца (москитеро), мачете (две или три по фамилији), и остало оруђе, на пример чекић и секира.

„Кућа" је, генерално, недељива својина. У случајевима полигамије, свака жена је обичавала да има своју кућу. Оружје и прибор за лов припадају мушкарцу, а посуђе — жени. Поступак у вези са наслеђивањем је врло прост, јер је број предмета који се наслеђују мали, с једне стране, а, осим тога, многи од тих предмета се уништавају кад власник умре. До скора, ако умре мушкарац, запали се његова кућа, а његова удовица је одлазила у кућу неког од чланова породице, обично старијег брата. Оружје, на пример лукови и стреле, кано, одело — спаљују се или бацају у реку. Остали прибор који је купљен не уништава се јер ти предмети нису били у непосредном контакту са особом која је умрла, а, осим тога, врло су вредни. Њих, углавном, наслеђује најстарији син. Кад умре жена, поступак је сличан. Кћери поделе купљене предмете из кухиње, а уништавају предмете које је жена сама направила. Њено одело, тканине које је сама ткала и прибор за ткање, спаљују се, или се бацају у воду. Њен кано, који је муж направио, продаје се или се поклања.

Породична и друштвена организација

У породици Шипибо Индијанаца мушкарац је глава дома, али и жена има доста значајну улогу. Њени критеријуми и мишљење су значајни у породичном одлучивању. На пример, пресељење породице или избор брачног друга њихове деце, заједничка је брига мужа и жене. Жена, такође, може дати своје мишљење на сабору села. Она, углавном, седи на земљи, са стране или иза групе, не гласа, али активно учествује у дискусији.

Упркос томе, званичну власт има мушкарац, који је глава, како нуклеарне, тако и проширене породице. Он је представник породице у свим ситуацијама у друштву, има право гласа у одлучивању и може бити изабран да управља племеном. У контексту друштва, власт је дата једном шефу који се назива *курака*. Дужности кураке су променљиве и сада већ неслужбене јер се управо налазе у процесу промена. По традицији, до пре две до три генерације мушкарац је постајао вођа ако су му околности ишле на руку и захваљујући свом угледу. Ако је било упражњено место вође, чланови друштва дају власт ономе ко хоће да преузме вођство, ако су његове сугестије биле прихваћене. Вођа је могао лако да напусти своју функцију ако није био задовољан или ако је, једноставно, био уморан од посла, а саплеменици су, такође, могли да не признају његову власт и тако

да га разреше дужности. То се дешава у случају да саплеменици изгубе поверење у вођу или кад из било ког другог разлога желе промену. Скоро увек биран је вођа који је био старији од 35 година.

Лов и риболов

Лов и риболов су врло важни у животу племена Шипибо. Традиционално, Шипибо су употребљавали *сарбатану*, и то спорадично до 1950. године. Употребљавана је првенствено за убијање птица и мањих животиња, специјално мајмуна. Стрелице за ове дуваљке прављене су од отпадака при сечењу дрвета (палме шапаха), дужине 30 — 35 cm. Данас је сарбатана пала у заборав. Један од разлога њеног нестанка је и тај што је Шипибо нису производили сами, већ су је набављали од племена Јагуас, исто као и отров за стрелице.

Лук су сами правили, од дрвета палме ћонта. Лукови за лов су око 1,5 m дугачки и нису украшени, али церемонијални лукови (они који се данас производе за туристе) украшени су разнобојним концем (на месту где се држи руком и на крајевима). Украшавају се и украсима од перја.

Због меса за исхрану лове тапире, данте и венадо (животиње сличне тапиру), а због крзна јагуаре и тигрове. Године 1980. лов тигрова и јагуара законом је забрањен. Мајмуне често хватају и припитомљавају. Месо мајмуна такође је врло цењено.

Од птица лове голубове, папагаје, тукане. Месо се једе, а перје служи за украсе. Бедрена кост дугоногих птица користи се за израду лула.

До 1940. године кајмана је било у изобиљу у реци Укајали, али због систематског лова који су вршили трговци у потрази за кожом, број ових крокодила се драстично смањио. За лов на кајмане употребљава се батеријска лампа. Ако се кајману лампом осветле очи, то га хипнотише и у том моменту ловац може да га рани или убије.

Још увек се лове корњаче, нутрије, ракови, пужеви, али никад буфео (речни делфин величине човека). Иако им има у изобиљу, Шипибо их не лове јер се боје њиховог духа. Манати је највећа водена животиња коју лове (водена крава). Лове је због меса и масти. Најпре је погоде харпуном, а затим јој затварају ноздрве дрвеним тампонима и тако је убијају.

Како Шипибо живе на обалама реке Укајали и њених притока, велики део неопходних протеина задовољавају хранећи се рибом. Рибу лове на различите начине. Неке лове руком, нарочито оне рибе које се укопавају у муљ на обалама реке, али највећи број се лови на удицу и мамац. Тако се лове сардине, различите врсте сома и пиране.

Кад су рибе у јатима и кад пливају близу површине воде, лове се луком и стрелом. Харпун се употребљава за веће рибе, као што су гамитана (око 30 kg), пако дорадо (око 50 kg), раже. Кад риба постане видљива у води, прати се њено кретање и гађа се у првој погодној прилици. Копље се одваја од харпуна, али остаје завезано за штап за пецање, дрвени пловак успорава кретање рибе и спречава је да отплива дубље и тако је хватају.

Лов рибе помоћу мрежастих корпи изводи се врло једноставно. Из каноа се спусти корпа у воду и извади се пуна рибе. Исто тако се лове и ракови на обали реке. Такође се употребљавају мреже зване *таратас*, које се праве од куповних ужади или уплетених нити палме ћамбира.

Раније су употребљавани различити биљни отрови. Сада је такав начин лова илегалан. Најчешће се употребљава барбаско. Његов дугачак и влакнаст корен туца се између два камена и маса која се при том добија ставља се у воду. Отров убија све рибе у тој зони, мада се ваде само оне највеће. Други отрови су слабији и они убијају или само ошамуте мање рибе.

Гајење животиња

Животиње се врло ретко гаје у великом броју, али скоро свака породица Шипибо има више паса који се користе у лову и као домаћа животиња. Пси углавном сами траже храну или се хране остацима хране или остацима после лова. Осим паса, имају још мајмуне, мачке (које лове пацове) и велики број различитих птица (папагаје, чапље).

Понеке животиње се гаје за исхрану или за продају. Многе породице гаје кокошке ради јаја и меса, било за домаћу употребу или за трговину. Такође се гаје патке и ћурке. Због меса (нарочито за празнике) гаји се још и венадо, пекари, тапир, корњача, капибара (који служи и као чувар, јер пушта упозоравајуће гласове ако се приближава неко непознат).

Припремање хране

Јука (врста поврћа) је основни прехрамбени производ у јеловнику Шипибо. Припрема се на различите начине. Ољуштена и обарена или печена често чини главно јело у једном оброку. Такође се употребљава за прављење фарање (крупно млевено брашно). Јука се изренда, сок се оцеди, па се затим пржи неколико сати. Фарања се употребљава за справљање хлеба или двопека или се прави брашнена каша која се може јести са месом или рибљом чорбом. Многа јела Шипибо су кувана (барена). Тако се припрема месо, риба, јаја, поврће. Кувано месо тапира или риба са обареном јуком, зачињени црним и белим луком, врло су уобичајена храна. Такође се једе ел моте. То је намочен кукуруз, а затим куван. Лос Тамалес је млевен кукуруз зачињен машћу и посољен. Та маса се замотава у кукурузну шашу, завеже се и кува. Кувају још тикву, ћонту (врста палме) и семенке хлебног дрвета.

Понекад се месо, риба и банане пеку на некој врсти роштиља.

Неки производи се и суше (месо, риба). На тај начин месо може да се одржи и месец дана, што користе мушкарци када иду у лов на дуже време.

Осим речне воде, за пиће користе неколико пића која сами припремају. Најомиљеније је *ел ћапо*. Припрема се тако што се зреле банане прокувају, а затим изгњече тако да се добије паста. Та паста се оставља у земљане посуде. За сервирање пића ел ћапо узима се мало те пасте и помеша

се са водом. *Ћића* и *масато* су, такође, врло популарна пића. Ћића се припрема од млевеног кукуруза који се прокува у води са соком од шећерне трске или шећером. Та течна маса оставља се у посудама неколико дана, колико траје ферментација. Масато се припрема кувањем ољуштене јуке. Кад се довољно охлади, јука се туца, дроби. Један део масе жене ситне зубима, жваћу је, добро је помешају са пљувачком, а затим је враћају у лонац да би се изазвала ферментација. Понекад се додаје и камоте (врста поврћа), скуван и изгњечен, и сок од трске. Та смеса се промеша и оставља у посуде да ферментира недељу дана и затим се припрема за пиће тако што се меша са водом. Остала пића без ферментације припремају се од разног воћа, зависно од годишњег доба. То је сок или пулпа воћа, свеже или кувано воће, помешано са водом и заслађено, ако је могуће. Пића која се кувају праве се од плодова палме — калабаса и агуахе. Од лубенице, ананаса и папаје, пије се свеж сок, без кувања. Сок од трске пије се свеж или ферментисан.

Кухињско посуђе се купује или се израђује код куће. Париља — роштиљ, метални лонац и прибор за јело се купују, ако то допуштају материјалне могућности.

Остало посуђе се прави. То су *кенти* — велики лонац за кување, *кенћа* — употребљава се као тањир, *кемпо* — чаша прави се од плода палме калабаса, *ћамо* је посуда за чување течности.

Време обеда варира од породице до породице. Једу три пута дневно. Први оброк је изјутра, између 7,30 и 9,30 h, други око подне и трећи око 19,30 h. Доручак је углавном ћапо допуњен јуком, бананом, рибом или месом. Ручак — супа, банана и масамора (кукурузно брашно са шећером, медом или млеком) и вечера — супа, банана, јука и риба.

За време обеда Шипибо седе на застртом поду или у круг око лонца. Врло често позивају и рођаке који живе у близини. Неке породице једу директно из лонца, док друге употребљавају тањире. Мушкарци једу у једној групи, а жене и деца у другој. Жена служи пићем свога мужа и остале мушкарце, ако их има. Домаћин додаје чаше осталима. После јела сви перу руке.

Пољопривреда

Шипибо сами производе највећи део пољопривредних производа које користе. Сетву обављају на малим плантажама *(ћакра)* или салашима, који могу бити близу станишта, али и удаљени. Виши терени су пожељнији, јер су ниски терени поплављени у кишном периоду. На почетку кишне сезоне почиње припремање парцеле. Посече се коров, шибље, дрвеће и кад се све то осуши, спали се цео терен. Најдебља стабла врло ретко изгоре сасвим. Друго, тање дрвеће и грање скупљају и користе за гориво. Прва сетва је пиринач или кукуруз. Следећа је јука и банане. Осим тога, Шипибо гаје на малим парцелама још велики број другог поврћа, на пример камоте, пасуљ, кикирики, тикву, дињу, често гаје шећерну трску. Воће (манго, поморанџе, лимун) гаје око куће.

До пре тридесетак година трампа је била најчешћи облик размене производа са трговцима. Осим пољопривредних производа, давали су рибу, кожу, каное, у замену за мачете, секире и друге предмете од метала. Вредност тих предмета трговци су одређивали према томе колико је који предмет био неопходан Индиосима племена Шипибо. Што су Шипибо више контактирали са спољним светом, трампа је мало по мало замењена новцем, и данас се новац употребљава у скоро свим трговачким разменама. Они сада купују пушке и муницију, моторе за чамце, мачете, лонце, кашике, западњачке одевне предмете, а најрадије купују *ћакрас* — стаклене ситнице: куглице, зрнца, перлице које су Шпанци донели у ове крајеве за трговину са Индиосима.

Транспорт

Без сумње, кано је најуобичајеније превозно средство међу становницима племена Шипибо. Дужина ових каноа износи од 3 m, колико имају они који служе за лов и риболов, до 12 m, колики су канои који се користе за транспорт. За израду каноа користе кедрово дрво. Трајност им је око 10 година. Када је кано завршен, дебљина дрвета је на шпицу 3 cm и повећава се да би на крају чамца достигла 8 cm. Прамац је зашиљен, крма четвртаста, понеки кано има малу кобилицу. Канои врло ретко имају седишта, али путници могу сести на мале дрвене плоче и обесити свој пртљаг на штапове, ако на дну чамца има воде. Веслач седи на крми, али ако кано има кобилицу, може да седи и на прамцу.

Један тип каноа, назива се *монтериа*. Дно је издубљено пањењем, а странице су од дасака. Они, понекад, имају кров од сувог палминог лишћа, који служи као заштита од сунца и кише на дугим путовањима.

Превоз тешког и кабастог терета сада је олакшан појавом мотора, тако да се сплав више не употребљава. На реци Укајали, међутим, још се могу видети пловни објекти направљени од стабала повезаних лијаном. Велика весла, ширине и до 50 cm, причвршћена су за сплав. Ако терет треба пребацити на већу удаљеност, путници праве платформу која им служи за кување и спавање.

Уметност, одевање, забава

Различите форме уметничког изражавања међу Шипибо Индијанцима спојене су заједничким мотивом који се појављује на свим уметничким предметима, али ипак варира од групе до групе. На свим предметима су типични геометријски мотиви, који доминирају и, углавном, прави углови. То је комбинација правих линија, квадрата, правоугаоника и, нарочито, крстова. Троуглови и закривљене линије ретко се јављају.

Осим на грнчарским предметима и текстилу, тај мотив се може видети и на посуђу и оруђу, на каноима и веслима, као и на цртежима којима украшавају тело и лице.

Шипибо мушкарац је прихватио западњачки начин одевања, тако да најчешће облачи панталоне и кошуљу. Набављају их од трговаца који

пролазе рекама, на пијацама или у продавницима у Пукалпи и осталим оближњим селима. Понекад мушкарац још користи традиционалну *кушму* (туника комотна, дугачка и широка), ноћу као заштиту од комараца и хладноће, и на свечаностима. Кушма се тка руком, са мотивом по ободу, а касније се украшава геометријским мотивима бојењем.

Одећу жене чини цеваста сукња, блуза и понекад памучни шал. У специјалним приликама се употребљава свилена марама живих боја. Сукња је толико широка да, кад се затегне око струка, са стране може се направити још један набор. Геометријски цртежи којима је увек украшена сукња бојени су или направљени комбинацијом везења и нашивања. Блуза се прави од купљеног материјала, са пуно боја. Напред је равна и кратка, али позади има један набран волан. Рукави су обично дугачки. Шал (око 1,5 m дужине) служи као заштита од хладноће и комараца или као носиљка за бебу.

Понекад се шал носи преко рамена уместо блузе. Украсни предмети се у новије време углавном израђују од шљокица и перлица, које набављају од трговаца. Од њих праве разнобојне наруквице, различите ширине. Жене носе по више комада одједном, а мушкарци мање. Минђуше, које још увек носе неке жене, у ствари су дебеле траке које су причвршћене за конац који се провлачи кроз отворе на ушној шкољки. На свечаностима мушкарци носе огрлице уз сам врат (око 5 cm широке), прснике (око 15 до 20 cm) и круну на глави, која се једина не израђује од перли. Око струка жене носе више пута обавијен појас од ситних белих перли. Број низова који жена носи показује њен економски положај у заједници Шипибо.

Метални украси се не употребљавају често као некад. Ипак, још носе огрлице од металног новца, понекад врло старог. Понеке огрлице састоје се и од 50 новчића. Некада је и грудник мушкарца украшен металним новцем. Прстење које носе жене углавном је купљено или направљено сечењем металне цеви. Данас се врло ретко срећу украси за ноздрве или усне. Традиционално, и мушкарци, и жене и деца носили су металне украсе који су били окачени о танку жицу, која се провлачила кроз носну преграду. Такође су носили дрвени или метални украс, који је био уметнут у доњу усну.

Боја за бојење тела коришћена је само за дане свечаности. Тада и мушкарци и жене украшавају лица геометријским цртежима. Раније су мушкарци бојили руке и торзо, а сада само руке. Жене боје и руке и ноге. Боја је, углавном, црвена и црна. Жене се боје саме, или једна другу, а мушкарцима боју стављају жене.

Жене углавном имају дугачку косу на леђима, мало краћу са стране, и на челу шишке. Мушкарци још понекад носе шишке, али углавном су прихватили западњачки начин шишања. Понекад мушкарци споје две шкољке и употребљавају их као пинцету за уклањање длака из браде.

До скора су Шипибо практиковали деформацију лобање. Одмах по рођењу детету се ставља на главу једна мала справица која се састоји од дашчице за чело и јастучића за теме. То је причвршћено тракама око главе. Повремено се траке затежу. Процес деформисања трајао је око три

месеца и требало је да обликује округло лице и широко чело. Неколико породица још практикује деформацију лобање, али је обичај у процесу нестајања.

Музика и игра

Шипибо Индијанци производе више врста музичких инструмената. Флаута (*рене*) је најпопуларнија. Прави се од једне врсте трске пречника око 2 cm и 45 cm дужине. Има пет отвора (понекад четири или шест) са предње стране и један отвор позади.

Инструмент *пака-ати* прави се такође од једне врсте трске. Пречника је око 6 cm и дужине од 50 cm до 1 m. Има мали отвор на једном крају цилиндра. Звук се производи дувањем у отвор. Звук је сличан оном који се постиже дувањем у празну боцу. Како овај инструмент производи само један тон, више људи свира заједно. Свако има по једну паку различите дужине и тако производе различите тонове. Свира се само на церемонијалним свечаностима, као што је шишање косе девојчицама.

Јупана има 8 до 12 цеви различите дужине (од 8 до 20 cm), које су међусобно повезане. Тонови се производе дувањем у цеви.

Бубњеви се праве од пањева кедра, који се издубе паљењем. Пречник износи између 20 и 30 cm а висина око 60 cm. Најбоља кожа за бубањ је једњак од кајмана. Такође се употребљава кожа од тигриља и пекарија.

Најважнија игра је *мађаи-акаи*, која се игра на свечаностима шишања косе девојчицама. У игри најчешће учествује између 10 и 20 особа, од којих многе имају и друге функције у церемонији. Учесник у игри је девојчица која на себи има само сукњу, а цело тело јој је обојено. Увек је у друштву две или четири жене. Учесници је држе за руке или испод руке и формирају круг. Сви су окренути лицем ка центру круга, само девојчица леђима. Неки мушкарци имају стреле преко левог рамена. Цела група, којом руководи девојчица, помера се лево-десно по кругу или напред-назад, некад полако, а некад скоро трчећи. Један бубањ и више пака изводе музику за игру, а учесници певају церемонијалне песме, нарочито оне о животињи која ће бити жртвована.

Ханаринка је енергична игра у којој учествују и мушкарци и жене; изводи се скакањем. *Беуа* је песма коју изводе само мушкарци без музичке пратње, а играју и мушкарци и жене, у два паралелна реда.

У игри *ишори-акаи* жене певају о птици или животињи која ће бити жртвована. Игра о којој се прича, али се више не изводи, јесте *јопатати*, која се изводила после пораза или приликом слављења победе.

Осим наведених, Шипибо имају и друге свечаности у вези са послом и економијом. Једна од њих је и прослава ломљења зуба уангане. Најпре се припитоми уангана и њен власник пусти да јој очњаци расту док то не постане опасно. Тада се заказује дан када ће се очњаци ломити. Позову се сви мушкарци из села да пију масато и забављају се. После неког времена веже се животиња и један од људи покушава да сломи очњаке ударајући их каменом. Ако му то не пође за руком, он их струже.

Обичај у вези са претходним је и убијање домаће животиње. Некад је то уангана, а може бити и кокошка. Ова церемонија може бити и део прославе шишања косе девојчица. У том случају девојчица или њени родитељи одгајају животињу. Најпре се игра и пије масато. Људи певају о животињи, имитирајући њен глас. Прослава може да траје више дана. Тада се животиња веже за крст и гађа се стрелом. Пошто су мушкарци толико пијани да не могу да је погоде, сви присутни могу у томе да помогну.

Други обичаји везани су за жетву. Саплеменици помажу једни другима. Домаћин коме се ради даје храну и пиће и узвраћа помоћ.

Данас су хришћански и национални празници мало помало потиснули значај изворних празника. Слави се Божић, Ускрс, 28. јули — дан независности и 24. јуни дан Сан Хуана.

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XXXIII
Bulletin of the Ethnographical Institute, vol. XXXIII
Београд 1984, UDC 398.3.001

ПРЕВОДИ

Сали Ф. Мур и Барбара Г. Мајерхоф СЕКУЛАРНИ РИТУАЛ: ФОРМЕ И ЗНАЧЕЊА*

С обзиром на то да друштвени живот има неки ред, а ипак се непрекидно креће — на ширем плану кроз историјско време, а на микро скали сваког сата, његово померање изискује успостављање тананог односа између регуларног и импровизованог, крутог и флексибилног, што се понавља и што се мења. Друштвени живот одвија се негде између замишљених крајности апсолутног реда и апсолутног хаотичног конфликта и анархичне импровизације. Ни једно ни друго никада потпуно не преовладава. Између њих стално влада бескрајна напетост, али и знатна усаглашеност. Та идеја је имплицитно садржана у Тарнеровој (Turner) фрази „структура и анти-структура", чије постојање он замишља у сталном дијалектичком односу кроз време (1969: 112, 203). С таквим погледом на културу и друштвени живот, колективни ритуал може се означити као посебно драматичан покушај да се неки појединачни део живота чврсто и потпуно стави под контролу и уреди. Он припада структуришућој страни културно-историјских процеса.

Проучавање церемонија и ритуала било је у антропологији сведено на разматрање религијских и магијских поступака. Са Тејлором, Вебером и Фрејзером у позадини, веза између оних облика формализованог понашања које називамо ритуалом и њихових религијских и магијских циљева била је тако јака да су у анализи ритуал и његов религијски или магијски циљ скоро увек посматрани као неодвојиви. Без сумње, то је делимично зато што су се антрополози тако често бавили друштвима у којима је све имало религијски значај, у којима је свакодневни живот прожет светим, у којима је невидљиви свет духова све време присутан и утиче на видљиви свет. Али ако се религија дефинише на тејлоровски начин као одношење према духовима, онда је свето, савим сигурно, шира категорија од религијског. Суштински квалитет светог је његова неупитност. Неупитна начела постоје у световним политичким идеологијама која су у том смислу света као и начела било које религије. Секуларне церемоније могу да представе неупитне доктрине и могу драматизовати социјалне/моралне императиве и без призивања духова. Ако се област религијског и област светог не схвате као подударне, синонимне, онда је могућно анализирати начине на које се церемонија и ритуал користе у секуларним ситуацијама савременог живота да би се истакли ауторитет и легитимност поло-

* Преведено из Зборника: *Secular Ritual*, edited by Sally F. Moore and Barbara G. Myerhoff, Van Gorcum, Assen/Amsterdam 1977.

жаја који имају поједина лица, организације, прилике, моралне вредности, поглед на свет и слично. У таквим случајевима ритуал и церемонија се користе да структуришу и интерпретирају друштвену стварност на начин који је чини легитимном. Ритуал не припада само структуришућој страни друштвеног понашања него се он може и створити као покушај да се структурише начин на који људи *мисле* о друштвеном животу.

Циљ ове књиге је да отвори питање о томе шта се догађа са теоријама ритуала ако се одговарајући облици формализованог понашања истражују у секуларном контексту. Који нови материјал постаје видљив ако се одбаци елемент натприродног и посматрају ове световне церемоније и њихове последице. Какве су импликације *нових* церемонија кад је стара теорија изграђена на етнографији традиционалних ритуала? Прва последица, као што ће читалац видети јесте да се посматрана категорија (ритуал) врло широко и слободно дефинише помоћу одређених облика формализованог понашања који изгледају као ритуал (ritual-like formalities), уместо помоћу двоструких критеријума религијске или магијске сврхе и његове форме. Тако конструисан, секуларни ритуал је широки предмет који може да обухвати све — од индивидуалног ритуализованог понашања и његовог психолошког значаја (Фројд) до колективне церемоније. Ова књига се ограничава на облике колективних церемонија с циљем да социјални контекст задржи у центру пажње; термин ритуал овде се користи у његовом не-техничком значењу да би аналогија са религијом била свуда видљива.

У овој књизи разматра се из чега настају секуларни ритуали, шта говоре, показују, значе или чине и које су њихове последице или какве би оне требало да буду. Сваки рад у овом зборнику бави се анализом одређеног колективног церемонијалног догађаја. Тако комплексан феномен не може се, међутим, схватити без ширег односа према друштвеној и културној позадини. Специфичне етнографске појединости церемоније добијене су на основу посматрања понашања, али се до значења тог понашања долази посматрањем ширег контекста. Нема сумње у то шта је етнограф видео или мисли да је видео, али могу настати неслагања око значења тога. Тумачење једног ритуала може осветлити разумевање другог, обраћањем пажње на раније непримећени аспект. Разноврсни приступи које нуде аутори овог зборника могу бити корисни за поређења, размишљања и све оно што би могло да стимулише будућа истраживања.

Секуларне церемоније су уобичајене у индустријским друштвима и могу се наћи у свим контекстима (видети, на пример, Bocock о Енглеској, 1974). Састанци, судски процеси, наименовања и други формални скупови различитих врста део су свакодневног колективног друштвеног живота. Да ли све те прилике имају било шта заједничко осим стилизације и конвенционалне форме? Зашто им је формалност заједничка? У којим се процесима социјалног живота форма наглашава и зашто? То су нека од теоријских питања која су овде покренута. У ширем смислу, било који општи или појединачни одговор на њих могућно је вероватно применити и на религијске и на секуларне ритуале.

За социјалног антрополога, као и за нестручњака, колективна церемонија је драматичан догађај, сложени облик симболичног понашања који обично има стабилишућу сврху, али који увек алудира на више од онога што каже и има више значења истовремено. Следећи Диркема, социјални антрополози су често посматрали на који начин одређени ритуал одсликава друштвене односе. Таквим приступом ритуал се тумачи као начин на који он установљава, обнавља или ојачава традиционалне друштвене везе, или изражава конфликте у друштву, или одсликава друштвене улоге (видети: Gluckman, 1958, 1962, 1963, 1965; Kuper, 1944, 1972; Nadel, 1954; Rappaport, 1968; Turner, 1967, 1964, 1968a, 1968b). Наглашавањем друштвеног значења ритуала у антропологији, међутим, није искључивано разматрање начина на који ритуал, осим што изражава, и обликује културне идеје (Geertz, 1966; 36, 41; Turner 1966, 1969). Један од најмање дискутабилних ставова ове књиге је да би између ова два начина посматрања проблема значења ритуала требало наћи равнотежу и да ни један ни други не би смео да се занемари. Ритуал може постићи и више од одсликавања постојећих друштвених структура и постојећих модела мишљења. Он може утицати на њихово реорганизовање или, чак, стварање. То је посебно уочљиво у савременим секуларним церемонијама које настају и које се изводе нарочито с тим циљем. То се подједнако може односити и на традиционални религијски ритуал. Ова књига се бави проблемом *стварања, извођење* и *последица* секуларних церемонија и њихових многобројних значења.

Кад је Диркем анализирао ритуалне облике аустралијских абораџина онако како их је он разумевао, у његовој анализи било је садржано социоцентричко питање: „Како религија стално обнавља овај тип друштва?" Он је доказивао да ритуали и колективне представе абораџина симболизују друштвену кохезију, а истовремено служе као средство за стварање те друштвене солидарности, што је кружна дефиниција. Она се заснива на извесним важним, али непотврђеним премисама, пре свега на претпоставци о аналитичком и временском приоритету *постојећих* друштвених односа и културних форми, које се морају стално обнављати. Она ритуал представља као бескрајно понављање које се стално изводи изнова, из године у годину, које циклично велича и обнавља постојећу друштвену групу потврђивањем њених установљених, чврстих културних форми (Durkheim 1912, 1961 ed.; 388, 391—432). Пошто је Диркем размишљао у терминима једног установљеног тотемистичког култа, једног постојећег друштва и већ формиране културе, њега је занимало његово одржавање, периодично стварање и обнављање „вере" у тај култ (Ibid, 464.) Њега је веома мало занимало стварање нових ритуала, иако се многи његови закључци могу подједнако добро применити не само на трајање неког старог култа него и на стварање новог. Пошто је за Диркема „друштво" било референца религијског ритуала, он је у религијском ритуалу тражио симболичке представе друштва које се налазе у многим другим оквирима. Говорећи о парадама Црвене армије и прославама 4. јула (Дан независности Америке, прим. прев.), Гуди (Goody) је истакао: „Не ретко он (Диркем) приписује религији функције и својства која пре могу да се припишу феномену веће општости, масовном церемонијалу". (1962: 146).

Диркем уопште није истраживао шта церемонија може бити или шта може постићи у секуларним контекстима или у хетерогеним или променљивим друштвима, у којима има много скептика. Очигледно је да је узимао у обзир ту могућност пошто је патриотски ентузијазам француске револуције помињао као квазирелигијски (1912, 1961 ed.: 244—245). Али његово строго разликовање органске од механичке солидарности и повезивање елементарних религијских форми са механичком солидарношћу спречавало га је да прошири и сложеније сагледа своју анализу ритуала. У *Подели рада* он прави разлику између свеобухватне примитивне религије у коју су укључени сви чланови друштва и која је у значењу исто што и друштвени живот, и религије у комплексном друштву, где је она специјализована установа, различита од политике, економије итд. и представља само један сегмент друштвеног живота. О еволуцији друштава он каже да што су друштва развијенија „све је мањи број колективних веровања и осећања која су довољно колективна и довољно јака да би попримила религијски карактер" (1893, 1964 ed.: 169—70). Шта онда ми треба да учинимо са секуларним церемонијама и ритуалима? Да ли су они онда индикатори острваца колективних „веровања и осећања" у морима различитости? Јасно, у комплексном, специјализованом и разноликом друштву ритуали често имају такав карактер и служе да покажу да је оно што је заједничко ограничено, или, чак, и да га ограничи. Комбинација непознатих у заједничкој акцији сигурно је једно од главних обележја модерног живота. Церемоније које чине видљивом колективну повезаност с неким општим симболом или понашањем могу за тренутак да умање неповезаност и конфликте у групи, чак и онда када их одсликавају. На тај начин је Да Мата (Da Matta) (текст у зборнику) описао две бразилске националне прославе у које су укључене „све класе, категорије и друштвене групе бразилског друштва". Он истиче „комбинаторну" синтезу симбола и лица који су отеловљени у овим прославама.

Кад смо наглашавали Диркемову идеју о религији, усвојили смо претпоставку о њеној ефикасности, извесност да су сви припадници аустралијских племена били готови верници и да су се морално комформисали са општим кодом. У *Елементарним формама религијског живота* допушта се да су аборицини желели обнављање своје вере и њено оживљавање с времена на време, али се не расправља шире о могућности да је у томе ритуал могао подбацити. У својој књизи он површно прихвата вредност успеха сваке поруке чије је пропагирање уобличено у многим ритуалима: мит о културном јединству и друштвеном континуитету, мит о непромењивој заједничкој традицији, мит о заједничким веровањима.

Ако за тренутак оставимо по страни питање о стварном ефекту и прихватимо као истиниту претпоставку да ритуал често носи поруку о социјалној/културној трајности, долазимо до питања шта је то што колективном ритуалу тако често даје улогу слављења традиције? Зашто је он погодно средство за овај задатак? Наша је тврдња да извесна формална својства оне категорије догађаја које обично називамо колективним ритуалима (или церемонијама) доводе до тога да ритуал постане „средство традиционализирања" (фраза позајмљена од Аптера (Apter), који ју је користио

у другачијем, али с овим повезаном, контексту, 1963:69). Као што радови у овом зборнику наговештавају, колективна церемонија може да традиционализује нови материјал као што може стално да понавља старе традиције. Нека њена формална својства представљају у том смислу њену поруку. Она су: 1. *понављање* повода, садржаја или форме, или свих заједно, у било којој комбинацији;

2. *глумљење, играње улога:* основно својство ритуала је да он у ствари није спонтано понашање, него углавном, ако не и потпуно самосвесно „играње улоге", као у неком комаду. То затим обично подразумева и неку радњу, не само да се нешто каже или о нечему мисли;

3. *„посебно" понашање или стилизација:* радње или симболи који се користе су необични, или, пак, обични али употребљени на необичан начин, који скреће пажњу и одваја их од обичне, свакодневне употребе;

4. *поредак, ред:* колективни ритуал је по дефиницији организовани догађај који чине људи и елементи културе: он има свој почетак и крај, и обликован је тако да има неки ред. У њему могу постојати тренуци или елементи хаоса и спонтаности, али су они увек у за то прописано време и на прописаном месту. Ред је доминантно правило и често се он претерано наглашава. Понекад је његов ред једино својство по коме се ритуал може препознати;

5. *евокативно, стилизовано представљање:* колективни ритуали теже да побуде бар пажњу, али често захтевају и веће ангажовање; церемонија то обично постиже коришћењем симбола и средствима за чулне подстицаје. У чланку у овој књизи Тарнер наглашава на које начине ритуал може да буде оквир који буди креативност у појединцу, било импровизацијама (лиминални период, транс, визије), било строго структурисаним правилима одређених улога. И једна и друга производе тако високу концентрацију да долази до губитка свести и јавља се осећај „лебдења";

6. *„колективна димензија":* колективни ритуал, по дефиницији, има социјално значење. Сâмо његово одржавање садржи друштвену поруку (Rappaport, 1971).

У понављању и реду ритуал подражава ритмичке императиве биолошког и физичког универзума, сугеришући на тај начин повезаност са вечитим процесима у космосу. Осим тога, он имплицира трајност и даје легитимност оним културним конструкцијама које се лако расплињују, губе. Извођењем, стилизацијом и распоредом ритуал изазива пажњу учесника и управља њиховим понашањем и истовремено елиминише могућност постављања питања. Све те формалне особине чине ритуал идеалним средством за преношење порука на аутентичан и лак начин.

Јасно, сва та формална својства колективне церемоније постоје и у другим облицима понашања. У ствари, све оне у комбинацији чине основу таквих активности као што су драма или игре. Формална својства церемоније нису довољна да би се она могла разликовати од других културних феномена, и у том смислу она се с њима поклапа. Јасна дистинкција мора се тражити у домену његовог *значења* и *функције*, и то је предмет Глукмановог (Gluckman) прилога: *О драми, играма и атлетским такмичењима* (у овој књизи).

Мајерхоф (Myerhoff) предлаже да колективну церемонију, у формалном смислу, замислимо као неки контејнер, посуду која нешто садржи и која даје облик ономе што је у њој. Делимично, ритуал је форма, али форма која даје извесно значење ономе из чега се састоји. Ефекат ритуала онда се може делимично приписати његовим морфолошким својствима. Његов медијум је део његове поруке. Он може да садржи готово све зато што било који аспект друштвеног живота, понашања или идеологије може да се ритуализује (Nadel 1954:99). Кад је једном употребљен у колективној церемонији, било да се она изводи први или хиљадити пут, чињеница да је стављен у ритуалну форму и калуп, има ефекат традиције. Чак и ако је изведен једном, први и једини пут, његова стилистичка крутост и унутрашња понављавања форме и садржаја чине да он изгледа традиционално. У прилогу у овој књизи Барбара Мајерхоф описује такав један догађај који се дешава један једини пут — церемонију дипломирања у једном социјалном центру за одрасле. Дипломци су различитог културног порекла и да би церемонија дипломирања била јединствена целина, она мора да комбинује те елементе. Таква церемонија можда није убедљива за посматрача, али она је намењена учесницима. Иако се изводи само једампут, онда треба да представи исто тако јасно уверење као сваки традиционални ритуал који се понавља, да буде симбол свега онога што је учесницима заједничко и да им нагласи да се све уклапа у представу. Несклад није дозвољен. На тај начин једна потпуно нова церемонија, иако се изводи само једампут, не само што представља него и тумачи и објашњава искуства учесника и чини да она изгледају традиционално. Та церемонија не представља друштво у целини него је она амалгам колективне прошлости једне мале групе људи и представља покушај да се тој прошлости да неки смисао у чудном заједничком тренутку који данас деле.

Све док је Диркем постављао ритуал унутар религије, а религију у целини унутар организованог друштва, он је повезивао ритуал са друштвом и то увиђање осветљава многе секуларне церемоније (Durkheim, 1912, 1961 ed.: 62). Али како је истакао Лич (Leach), у неким ритуалима солидарност групе која је укључена у ритуал може бити само тренутна (1954: 281). Секуларна церемонија се сигурно често одвија ван заједнице у смислу „удружене групе" или заједнице у смислу „заједничке културе". Постоје секуларне церемоније које су измишљене и направљене за особе које су се састале само поводом једне посебне прилике. Учесници чак могу бити припадници различитих култура. Глукман (Gluckman) је, на пример, описао церемонију посвећења у Зулуланду (1958). Ту су се нашли афрички угледници и *бели службеници* да заједно прославе отварање моста. Глукман је уверљиво анализирао церемонију као „представљање" два сегмента једне исте социјалне „структуре". Али, савим је јасно да су личне везе међу припадницима тих двеју страна биле крхке и слабе. Можда је церемонија била покушај да се баш то прикрије и да се увелича заједнички напор, општа сарадња и добробит, као и начин на који странци могу да сарађују у заједничком подухвату. Церемонијом је обезбеђена формална театарска средина у којој људи могу да буду заједно без много међусоб-

них додира, али у којој њихови симболи могу да буду један поред другог у времену и простору, градећи тако привидно јединство.

Кад је једном нека зграда поклоњена „студентском граду", у церемонији предаје зграде нашли су се на окупу „тада и само тада" извесни богати донатори, административни службеници колеџа и шачица професора и студената који ће зграду користити. Тешко се може замислити шаренија група од ове. Таква церемонија није значила слављење постојања удружене *групе* било које врсте, него више привремену везу неких људи и неких група које су се нашле заједно на једној од многих раскрсница модерног живота. Церемонија је изведена само једном и никад се више у том облику није поновила.[1] Такве церемоније „удруживања" уобичајене су у савременом животу и део диркемовске парадигме која изједначава ритуал са одржањем групе не помаже у њиховој анализи. Те церемоније посвећивања извођене су са извесним намерама и сигурно је да су имале одређене ефекте. Сваком церемонијом је реорганизована и преуређена извесна информација и скренута је пажња на статус извесних лица. Учињене су јавним изјаве захвалноси и пријатељства. Истакнута је морална вредност онога што је изграђено и начина на који ће се користити. Њом је нешто постигнуто, тако јасно као што се свадбеним ритуалом венчавају људи или се ритуалом лечења стварно лече. Њоме се завршава изградња зграде и почиње период њене употребе. Као сваки *rite de passage*, ова церемонија је обележила извесне промене. Позивајући се на Тарнера (Turner), можемо рећи да је ритуални процес потенцијално активна ствар, која је у стању да створи или означи промену ситуације, а не непромењива потврда статичног или чак цикличног стања ствари (1969). Сали Мур (Sally Moore) (у овој књизи) доказује да и судски процеси могу да се тумаче као ритуали промене ситуације (1975а). Један од многих парадокса у вези с формом ритуала јесте тај што треба употребити традиционализирајући медијум да би се то извело, што форма церемоније може да обележи, али и да створи промену, а не само да прославља понављање и трајање. Колсоново (Colson) поглавље (у овој књизи) о прослави рођендана у Центру за старе веома је убедљив пример за то. Ту је форма рођенданског ритуала употребљена у потпуно новом оквиру и са многим модификацијама како би се људи који се међусобно не познају упознали и поделили један заједнички доживљај. Пошто се одржава једампут у месецу у славу оних чији је рођендан тог месеца, рођенданска свечаност служи да створи нешто ново од старог културног материјала и да групу обележи новом заједничком „традицијом".

Димензије објашњења која нуди ритуал и димензије самог ритуала: доктринарна и операционална ефикасност

Религије објашњавају космос, дају одговоре на питања „где је све почело", „куда иде" и „шта значи". Таква објашњења су део претпостав-

[1] Опис овог ритуала дала су на семинару о секуларном ритуалу двојица студената: Ричард Моранц и Грегори Димит са Универзитета Јужна Калифорнија, 1973.

љене позадине религијског ритуала. Она су део логичког система у коме ритуал има смисла. Пошто су секуларне церемоније такође догађаји који су део ширег културног сплета идеја и праксе, има смисла запитати се да ли постоји било каква могућност за поређење између културно-идеолошких референци секуларне церемоније и врсте вере која чини позадину религијског ритуала. Ако је религијски ритуал истовремено и *религијско изјашњавање* и демонстрација религије, шта онда секуларна церемонија исказује, за шта се изјашњава? Одговор је да секуларна церемонија може, али не мора, нужно бити „повезана" са оствареном, развијеном идеологијом. Парада Црвене армије је таква врста ритуала, али има много световних свечаности које то нису. Кад је идеологија оскудна или фрагментарна, а контекст непоуздан, потребно је више представљања и уверавања, већа размена информација него кад су позадина и претпоставке заједничке вере и схватања ограничени, и управо је зато у световном контексту много више елаборираних ритуала.

Питање претпостављеног „скривеног значења" одводи на клизав терен зато што отвара питање о повезаности делова културе. Веза између религијског ритуала и религије је експлицитна, изграђена, установљена и свесна. Веза између многих секуларних церемонија и ширег скупа обичаја и ставова који представљају контекст у коме оне имају смисла, не мора да буде експлицитна. Понекад су они ствар општег схватања које није посебно формулисано, као што је, на пример, дечји рођендан који прославља америчка средња класа са конвенционалним поклонима и тортом са свећицама. За такву церемонију било би тешко пронаћи неку специфичну идеолошку референцу. У другим случајевима, као што су, на пример, прославе националних празника, јавне личности могу да искористе прилику и да сасвим експлицитно указују на званично, „симболичко" значење прилике, повезујући га са политичким уверењем, националном историјом, прошлом политичком славом и будућим циљевима државе. Секуларна церемонија је изгледа више повезана са специјализованим деловима друштвено-културног контекста него са крајњим универзалијама са којима су повезани религијски ритуали. Али како одвојити референцијална подручја?

На најопштијем нивоу, све делове културе неодређено повезује једноставно савременост, тако да се низом ланаца може показати да било који део може да додирује и многе друге, иако често и уз нека знатна померања. Реченица представља језик, једноставна економска трансакција (писмени уговор, одложено плаћање у готовом с каматом) може у својој форми одражавати сложену правну и економску позадину. Када се из секуларне церемоније може извести њено референцијално подручје? Које се технике могу применити да би се установиле границе семантичког садржаја? Овај ниво специфичних, али у ритуалу садржаних значења представља тешко објашњиве аналитичке проблеме. Тај проблем је приказан у Манингсовом (Mannings) опису (у овој књизи) развијених представа које су изграђене у два карипска друштва; њихова драма, разрада и значења њима обухваћена, важнији су за њихову ефикасност него јавна идеологија.

Ипак, упркос тешкоћама, могу се чинити нека пробна уопштавања. Посебно, могу се поредити референцијалне области секуларних и религијских ритуала, уз поштовање објашњења садржаја који оне дају. Кад секуларна церемонија није повезана са развијеном изграђеном идеологијом, претпостављени степен објашњења која она даје ужи је од оног који дају религијски ритуали и то је углавном питање дефиниције. Религије имају да кажу нешто о животу и смрти, почетку и крају времена и извору свих ствари. Церемоније, било религијске или секуларне, могу се бавити релативно кратким раздобљем, искуством специфичних или појединачних сегмената популације и њиховим непосредним интересовањима. У томе што експлицитно наглашавају, оне могу бити потпуно специфичне, зависно од ситуације. Кад је религијски ритуал ситуацијски специфичан (сахрана неке особе, венчање), он такође може да повеже ове посебне догађаје са свим смртима и свим венчањима и са природом живота, и, вероватно, са самом религијском доктрином. Када се секуларни ритуали односе на неку специфичну ситуацију, они ту непосредну ситуацију такође могу да доведу у везу са општијом стварношћу, али нису, чак ни неодређено, стално повезани са једним општим објашњењем.

Религијски ритуали су такође тако постулирани да имају дејство које премаша само друштвене оквире. Изграђени око космичких објашњења, ти ритуали су често натприродно опасни до извесног степена, док социјалне церемоније то нису. Мидлтон (Middleton) (у овој књизи) скреће пажњу на табуе који прате религијске ритуале и који их чине посебном социјалном категоријом. Уплитање у ствари натприродних сила, сила изван људске контроле и разумевања, подсећа овај аутор, често захтева заштиту против нарушавања тих ритуала, јер то и ненамерно може изазвати космичка разарања, што превазилази друштвене односе и објашњења садржана у самом извођењу ритуала.

Оно што С. Мур назива *доктринарном ефикасношћу* религијског ритуала произлази из објашњења која сама религија даје о томе како и зашто ритуал дејствује. Објашњење је садржано унутар религијског система и део је његове унутрашње логике. Религија претпоставља којим узрочним средствима ће ритуал, ако се правилно изведе, постићи жељене резултате. Религијски ритуал се односи на невидљиви космички ред, ради кроз њега и на њему, директно кроз ритуално извођење које покреће богове, претке и духове. Религијски ритуал истовремено делује на свет духова и показује претпостављену исправност објашњења која религија даје о узрочно-последичним процесима. Религија се може односити на друштвени поредак или утицати на њега било експлицитно, било по последицама. У сваком случају, узрочно-последичним објашњењем садржаним у религијској доктрини утврђује се да ће ритуал бити ефикасан. Да ли секуларни ритуали такође имају доктринарна објашњења своје ефикасности?

Доктринарна ефикасност мора се разликовати од социјално-психолошког успеха, који се овде назива *операционалном ефикасношћу*. Доктринарна ефикасност је питање постулата. Као суштинско, унутрашње објашњење, она само треба да се потврди. Њој недостаје димензија резултата

или последице која се приписује операционалној ефикасности. Резултати, успеси, порази део су операционалних ефеката ритуала. У анализи су то емпиријска питања. На пример, да ли церемоније излечења могу помоћи пацијенту да се осећа боље или не могу? Политичке церемоније могу бити успешне у преобликовању представа, могу или не могу успети да подигну или умање значај појединих идеја или људи. Степен убедљивости ритуала и комуникативности његових порука широко варира. Питања о комуникативним и социјално/психолошким ефектима су операционална.

Иако је резултат ритуала емпиријско питање, на њега је често тешко одговорити. Теренски радник је суочен са тешким техничким проблемима ако жели да установи посебне ефекте које на присутне појединце има колективна церемонија. Њихов број је препрека. Даље, многе информације нису приступачне из различитих разлога: психолошких, културних и техничких. У недостатку потпуне, прецизне информације теренски радник се мора задовољити оним што му људи испричају, употпуњујући податке, ослањајући се на емпатију и интуицију, што све баш није нарочито научна процедура, али је у том тренутку најпогоднија. Колико год да наше теренске технике постану временом прецизне, анализа ритуала никад не може бити исцрпна и коначна зато што сами учесници у њему нису у стању да објасне нека дејства ритуала на њих. Егзегетска анализа неће помоћи у утврђивању несвесних последица ритуала, последица које могу али и не морају уследити, или се дешавају у различитим нијансама интензитета — од обичне слике у свести, незнатног титраја срца, па све до дубоке екстазе. Могу се одразити на једном или на неколицини учесника, могу се из мноштва разлога симулирати, што поготову чине они специјалисти који су одговорни за ток и ритуалну представу. Једна од најтананијих и аналитички најнеухватљивијих психолошких последица ритуала је то стање свести које је Лангерова (Langer 1942) називала „трансформацијом". Трансформација те врсте догађа се онда кад симбол и објект изгледају потпуно спојени и кад се доживљавају као савршено нераздвојива целина. Такво привидно стапање може бити крајњи циљ неких религијских ритуала, али то никад није изузетан критеријум да је ритуал постигао успех, пошто је он крајње непредвидљив. Осећања и машта делују као врела, а не као машине (James 1937) и због тога ритуална представа може призвати, али не и остварити трасформацију. Боас (Boas) (1911), Фројд (Freud) (1918) и Лангерова (Langer) (1942) опширно су се бавили проблемом присиљавајућег у ритуалу које може да трансформише искуство, насупрот заклетви (word-bound thought) која то није у стању. „Трансформације" те врсте дешавају се кад ритуални симболи распале машту, а у игру се укључе проницање, вера и осећања „мењајући наша схватања . . . нагло" (Langer 1942:20). Тада су учесници у ритуалу у стању да појме невидљиве референце симбола употребљених у њему. Понекад, посебно у религијским ритуалима, учесници имају осећај да су у стању да спознају суштину људског живота, његове везе са законима природе и космоса и тако доживљавају тријумфално осећање знања и вере. Кад његови симболи ретко или никада не упале, ритуал може постати хладна, празна форма. Они још увек могу бити у стању да обезбеде осећање континуи-

тета и предвидљивости, иако без велике виталности, као на пример у етикецији, где се комформизам захтева. Ритуална представа може бити успешна на операционалном нивоу, чак и ако не успе да доведе до трансформације емоција и перцепције.

У понашању и ставовима могу се открити неки делови онога што је колективним ритуалом стимулисано или што је непосредно сачувано у свести. Много је теже открити дугорочне последице, ефекат ритуала у дугом току догађаја, кумулативно дејство ритуалне комуникације у контексту других комуникација.[2] Чињеница је да није могућно дати емпиријску процену *свих* последица које ритуална представа има на појединца или групу. То значи да доктринарна ефикасност није само питање вере него да су често антрополошки и политички претпостављени друштвени и психолошки „ефекти" ритуала нешто што се већ претпостављало, а не и доказало. На пример, у Воутовом (Vogt) и Ејбеловом (Abel) тексту (у овој књизи) дата је анализа „изборног" поступка у Мексику за наименовање кандидата који је био једини на листи. Намештена суђења и испланиране „демонстрације" познати су део скорије историје многих нација. Тако традиције и идеологије, исто као и конвенције социолошких тумачења, тврде да ће посебна церемонијална извођења или ритуалне представе помоћи прокламованим политичким циљевима.

Сви ти ритуали се идеолошки, мада вероватно не и социолошки, разликују од религијског ритуала. Они нуде унутрашња објашњења сопствене ефикасности, која се очигледно разликују од ефикасности религијског ритуала. Религијски се односе на „онај" свет, а нерелигијски на овај свет. Религијски ритуал покреће други свет да би утицао на овај. Секуларна церемонија покреће овај и само овај свет. Зато ова два типа ритуала подлежу двама сасвим различитим тумачењима узрочно-последичних односа. Управо та битна различитост указује на знатне сличности између религијског и секуларног ритуала. И један и други „приказују" невидљиво. Религијски ритуал „показује" постојање другог света кроз покушаје да се утиче на овај свет. Аналогно, секуларна церемонија „одсликава" друштвене односе (влада, партија итд.) или идеје и вредности који су углавном невидљиви. Она их објективизира и опредмећује (Berger и Luckmann, 1966). Она показује симболе њиховог постојања и имплицитним указивањем озакоњује њихову „стварност". С. Мур у свом поглављу (у овој књизи) показује како од скора независна Танзанија настоји да блискост са својом владом и социјалистичком идеологијом искаже преко регуларних политичких митинга. У таквој ситуацији су доктринарна и операционална ефикасност хитно политичко питање.

Заједнички циљ религијског и секуларног ритуала је сигурно то што оба хоће да утичу на овај свет. За оба се претпоставља да имају последице, стварне друштвене или комуникацијско-психолошке ефекте на живе људе. Међу тим ефектима оба могу једнако понављати садржане постулате о каузалности и „реалности". Религијски ритуал увек има експлицитну доктри-

[2] Слично овоме, тешко је утврдити ефекте гледања телевизије или утицаје других средстава масовних комуникација.

нарну димензију која, мада мистериозно и неодређено, објашњава основу његове ефикасности. Мање је вероватно да секуларна церемонија има тако рационално објашњење о томе како делује. Доктринарна димензија појачава ефикасност церемоније установљавањем одговарајућих веза између одређеног ритуала и ширег система прокламованих уверења и идеја. Као што је Рапапорт рекао, то подразумева да свако помањкање уверености у конкретну церемонијалну представу указује на сумњу у много шире и теже оспориво подручје друштвених веза (Rappaport, 1971).

Установљавање резултата ритуала подразумева питања о његовим значењима, као и о његовој ефикасности. Јасно је да се примање поруке не може разматрати док се порука не идентификује. Можемо бити сигурни да је порука примљена ако су уследиле оне специфичне радње које се очекују. Али како ће се просудити дејство ако је природа церемоније таква да се не очекује никаква радња? Посматрајући поједине случајеве описане у поглављима ове књиге, очигледно је да су поруке које носе ритуали изузетно сложене, да садрже имплицитне и несвесне елементе које није лако протумачити и да је последице тешко утврдити.

Често се сматра да су ритуали експресивне радње par exellence, можда зато што је емоционални аспект ту пренаглашен. Зато се често прави оштра разлика између експресивног и инструменталног понашања (Beattie, 1966). Инструменталне радње, међутим, сувише често прати ритуал да би оправдао ту дихотомију. Инструменталне радње се могу изводити на ритуализовани начин. Војска може да се креће у формацији марша; састанак може бити строго формалан. Ритуализација може имати и функционалне и комуникацијске особине, иако у овим текстовима није све потпуно исцрпљено. Тако проблем установљавања ефеката појединих колективних ритуала постаје све комплекснији.

Димензије резултата ритуала

На Симпозијуму је издвојено пет начина на које се могу посматрати резултати секуларног ритуала. Могле би се установити и друге категорије, али у нашој дискусији су осветљене ове, па их овде поново износимо:

1. *експлицитна сврха:* ритуали и церемоније често се успостављају са јасном и експлицитном сврхом. То је њихово манифестно значење, најједноставније за разумевање, често и најповршније. Састанак се, на пример, одржава због посебног посла, парада да се прослави празник, дипломирање да се обележи крај студирања. Ако није изражено у некој формалној идеологији или доктрини, неко објашњење о разлогу одржавања церемоније садржано је бар имплицитно у самом њеном извођењу;

2. *експлицитни симболи и поруке:* друга ствар коју ритуал чини јесте представљање симбола, порука и алузија. Церемонија покреће или представља идеје које се нужно повезане са ширим културним контекстом мишљења и идеја. Један од задатака ритуала је да осветли идеологију или део ње, основни образац или „основну метафору" (Turner 1974). Он такође може да разјасни симболичке елементе који су фрагментарни, одвојени и несистематизовани;

3. *имплицитни ставови:* на дубљем нивоу церемонија носи сав мање свесни социјални и психолошки материјал. Може да изрази дубоке противречности у друштвеном или културном систему — све врсте проблема, неизвесности, конфликата и парадокса. Или, насупрот томе, она може бити обликована тако да их прикрије, порекне и замаскира и изглади тешкоће које представља. Она може бити чин потврђивања, изражавања структуралне снаге, извесности, континуитета и сл. Церемонија може формулисати, уобличити или трансформисати такав материјал; може представити обновљене идеје о друштвеним односима, или културне обрасце, повезујући их са универзалним личним искуствима, спајајући их или раздвајајући, увећавајући или умањујући, замагљујући или расветљавајући;

4. *утицање на друштвене односе:* на свим нивоима комуникације, или на неком од њих, постоје ефекти на учеснике који се директно односе на њихове друштвене улоге, идентитет, смисао за друштвене везе, ставове према другим особама и сл. Аналитички би било корисно разликовати друштвене функције (ефекте) од порука ритуала, и од скупа парадигми и симбола, пошто се они не поклапају увек. Заиста, дешава се да се пошаље једна друштвена порука, а да се јави сасвим друга;

5. *култура насупрот хаосу:* коначно, на најопштијем нивоу све коликтивне церемоније могу се разумети као став културе о потреби за редом насупрот културној празнини. Као што је Кенет Берк (Keneth Burke) истакао, култура је изграђена на ивици провалије. Церемонија је декларација против неодређености (видети Moore 1975b). Кроз форму и формализам она афирмише људско мишљење, културни детерминизам, оно што је регулисано, именовано и објашњено. Церемонија се не бави разматрањем основних питања која проистичу из културног склопа, нити променљивошћу и прилагодљивошћу културе. Свака церемонија је par exellence драматичан став против неодређености у некој области људских односа. Кроз ред, формализам и понављање она тежи да прикаже да су космос и друштвени живот, или неки њихов део, уређени, објашњиви и за тренутак фиксирани. Церемонија може истовремено да наговести такве ставове и да их демонстрира. Другим речима, између организованог и неуређеног постоји дијалектичка веза. Ритуал је декларација о реду против неодређености, зато је неодређеност увек присутна у позадини било које анализе ритуала. Нема сумње, заиста, да свака анализа друштвеног живота мора да узме у обзир динамички однос између организованог и неуређеног (Ibid.)

Ред: повезаност и предвидљивост

Ред, како се овде користи, указује на две ствари посебно: на повезаност и предвидљивост. Кад год су елементи уређени, то значи да су везе између њих установљене или потврђене и да се сугеришу неки уређени односи. Повезаност по дефиницији пружа објашњење, подразумева значења и разумевање. На тај начин ритуали увек имају значења различитог обима и врсте.

У ритуалу се ове везе и односи понављају. Извесно је да је један од циљева који се постиже таквим понављањем — порука о предвидљивости. Понављањем се инсистира и може се убедити да су ритуалне поруке трајно истините, сада и у будућности. Он говори да су односи и стања, ставови и схватања постојани; ми можемо рачунати на њих и планирати у односу на њих. Као такви, ритуали су обећања о континуитету. Проучавања друштвених ритуала које називамо етикецијом, као што су поздрављања и испраћања, манири и „друштвене форме" овде су сродна. Познати Гофманов (Goffman, 1967) рад о правилима друштвеног понашања истиче потребу за предвидљивошћу међу учесницима у социјалној интеракцији, узимајући у обзир и то како они себе замишљају, како виде једни друге, како гледају на друштвени поредак и природу космоса. Друштвени живот и друштвени односи непрекидно се установљавају и обнављају, често кроз испразно ритуално понашање, које, аналитички посматрано, представља израз уређености, која је од суштинског значаја за будуће међуодносе у друштву.

Ритуал мора бити уређен зато што он често прекида или управља или прати различите облике нереда, од обичне грубости и збрке свакодневног живота, кроз поремећеност избора, до вишеструке недоследности у идеологијама и друштвеним уређењима. Он прекрива онај крајњи неред, не-ред, незамисливи неуређени хаос који лежи испод културе. Степен и врста нереда које ритуал апсорбује различити су: Понекад је он пуко узнемиравање, други пут је заиста застрашујући, а, у суштини, увек се односи на ствари које нас дубоко муче.

Ритуал је ту да прикрије коначну опасност која лежи иза свих ритуала, најмањих и највећих, баналних и најамбициознијих или, та спознаја значи и могућност да препознамо себе како стварамо сопствену слику света, друштва, нас самих. Можемо упасти у фаталну могућност препознавања културе као наше конструкције, произвољне, конвенционалне, коју су створили смртници. Церемоније су парадоксалне у овом смислу. Како је очигледно да су оне намештене форме социјалног контакта, оне су показатељи чињенице да је култура вештачка творевина и, углавном због тога, и привлаче пажњу. Али, сама њихова форма и сврха треба да обесхрабре постављање таквих питања. Већина ритуалних порука износи се у облику постулата. Ритуал обесхрабрује постављање таквих питања и зато што свој садржај износи ауторитативно, аксиоматски. Он сам је порука установљена у облику који треба да га представи непроверљивим, одвојеним од стандарда истинитости или неистинитости. (Он може бити добар или лош, делотворан или не, али се не може подвргнути емпиријским стандардима проверавања.) Као што је Лангерова истакла (1942), симболи који се у ритуалу користе чешће нешто приказују него што о нечему расуђују. Њихов садржај се преноси драматично, утиче на чула, која, кад се једном покрену, нуде сопствена непобитна објашњења стварности и уверења. Таква презентацијска форма није случајна због тога што ритуали често одсликавају непозната и несазнатљива стања, идеална или измишљена, и чине их додирљивима и присутнима, упркос чињеници да су неисказива и невидљива. Тако су у ритуалу, како је истакао Гирц, „постоје-

ћи свет и онај замишљени сједињени посредством посебног скупа симболичких форми тако да чине један свет..." (Geertz, 1966:28). Тако је то основа опсесивних, мучних ритуала, јер је њихова централна брига управо оно што они експлицитно искључују (Freud, 1907) — претерано купање оправдава прикривену преокупацију прљавштином пренаглашеним усредсређивањем на чистоћу.

Слично томе, преокупација ритуала редом и организацијом је експлицитно окретање од сазнања могућности постојања не-културе, или слободног избора или чак хаоса и нереда (Moore, 1975b). Ритуални ред искључује сваку такву „недетерминисаност", јер је самој његовој форми, оставимо сада по страни његову поруку, својствено сужавање избора. Ритуал тако смањује избор могућности, што не значи да у њему понекад нема елемената неодређености. Мајерхоф (Myerhoff, 1976 и у овој књизи) је приметила да у развијеним ритуалима постоји тежња да се фиксирани сегменти смењују са отвореним или промењивим. Често су ови последњи удружени са елементима светости, спољашњег порекла, а фиксирани сегменти су удружени са секуларним, локалним или сасвим особеним елементима. Такав распоред елемената сугерише да су необавезни, посебни елементи исто тако очигледни као и фиксирани, стални делови који обично претходе, следе и редовно прекидају импровизоване делове или оне који су ограничени на једно место. И, реципрочно, аксиоматске ствари оживљавају и постају важне кад се доведу у везу са специфичним деловима.

Да ли ово значи да су сегменти ритуала само средство да се скрене пажња на садржај који се налази унутар „оквира", да употребимо Гофманов израз (1974)? Може ли ико рећи да се нешто „стварно дешава" у отвореним а не у фиксираним деловима ритуала? У дискусији у вези с тим Chie Nakane је дала добар пример, који спречава да изводимо такве закључке. У јапанским рвачким борбама, истакла је она, телесни контакт може трајати свега неколико тренутака. Прати га елаборирани ритуал, који у себи носи мноштво информација. Западњак би могао да схвати телесни контакт и резултат као садржај и стварно значење, али јапанска публика реагује на целину, на ритуални оквир и на борбу, као комуникацију. Дискусија Теренса Тарнера (Terence Turner, у овој књизи) наглашава ово становиште, подсећајући нас да на сопствени ризик занемарујемо форму ритуала, мада је она увек основни носилац његове јединствене поруке. Ритуал може „оградити" отворене сегменте, али ограде се морају увек узети у обзир као аспект комуникације (видети Goffman, 1974).

Свето и секуларно

Мери Даглас (Mary Douglas) тврдила је да постоје и примитивна секуларна друштва, исто као и комплексна (1970). Она нам указује на Итури Пигмеје и Басерије као примере заједница са врло мало ритуала, а који су, по њеном мишљењу, секуларни. Она тврди да се секуларна друштва организују из его-центричних мрежа, пре него из повезаних група. Исто тако, тврди да су елаборирани ритуали карактеристични за друштва са раз-

вијеном структуром групе. Делимично се ова тврдња заснива на Диркемовој идеји о функцијама које колективни религијски ритуал има на живот групе. Та дискусија није ништа изузетно. До оне мере до које колективни ритуали славе колективни живот, чини се да је обавезно њихово довођење у везу са постојањем групе. Други део тврдње много је теже прихватити, а то је тврђење да је секуларизам повезан са друштвима која су првенствено настала из его-центричних мрежа друштвених односа и да између те две ствари постоји узрочно-последична веза.

Можемо се сложити само с тим да етнографске чињенице показују да ритуали Пигмеја и Басерија нису много елаборирани, али из тога не следи обавезно да су та друштва секуларна у било ком уобичајеном значењу овог термина. Ни код једног ни код другог народа изгледа да није у питању одсуство мистичних идеја или представа о натприродним силама. Не постоје чињенице које би указивале на одсуство вере или анти-религиозност, или на посебну, отворену не-религиозност која се јавља у многим модерним индустријским друштвима (видети Needham, 1972, о наступању неверовања *и* веровања у модерном друштву). Код ова два народа постоје чак и неки ритуали, и то су једноставно неелаборирани колективни ритуали. Свето и неупитно за Пигмеје и Басерије сигурно не може припадати границама група, пошто их они немају, али је у вези са другим односима и идејама.

Очигледно, Дагласова подразумева нешто друго кад користи термин „секуларно" од онога како се он користи овде. Њени ставови су сложени и овде не могу бити ваљано и до детаља представљени. Али сажети закључци њене дискусије који су већ наглашени, указују на бројна теоријска и методолошка питања. Они су довољни да покажу колико много зависи од тога шта неко подразумева под појмовима религијско /секуларно, свето/ профано, ритуално /неритуално и од одговарајућих претпоставки које има о узрочно-последичним везама.

Потпуно одсуство споразума у вези са овим питањима компликује целу дискусију. Није ствар у томе да се дефинишу речи ради самог дефинисасања. То је, коначно, игра, коју све стране могу бескрајно да играју. Питање је много озбиљније. То је питање о томе који друштвени феномени треба да се раздвоје, а који ће се стрпати заједно, ради успешнијег разумевања церемоније, ритуала и формализма друштвеног живота. То је теоријско, а не семантичко питање. Како се термини морају користити да би се о нечему могло дискутовати, произлази да термини који се употребљавају одсликавају теоријске позиције и аналитичке категорије. Даглас обрађује питања секуларно/религијско у односу на цело друштво и према томе да ли је оно „више" или „мање" секуларно. Она секуларизам схвата као врсту космологије, и ставља тежиште на извесне распрострањене идеје о реду, и извесне основне метафоре, као што је она о телу и његовим границама. У овој књизи занимају нас појединачне церемоније или ритуали, а не цела друштва. Приступ је микро-етнографски. Јединица анализе је *церемонија* а не друштво, али коришћење целокупног контекста служи као основа за интерпретацију церемоније. Не разматрају се, међу-

тим, својства целог друштва као више или мање укључена у ритуализацију.

Организатори симпозијума желели су да се усредсреде на значења која церемонија и формалност имају у било ком савременом контексту, осим у религијском у ужем смислу. Како се дискусија развијала, изгледало је да се рашчишћава подела између религијског и светог. Ако је свето схваћено као нешто што је „неупитно" и традиционализирајуће, онда нешто може бити свето и ако није религијско. Скуп категорија од четири слоја: религијско/не-религијско, свето/не-свето пружа оквир за разматрање не-религијске светости, а исто тако да назначи да се религијски симболи понекад могу користити и у потпуно нерелигијским приликама. Примери за ово последње били би: молитва изговорена на отварању заседања Конгреса, или заклетва узета из Библије, у судници. Ове ствари олакшавају разумевање чињенице да религијске институције, као што је црква, такође имају не-религијске, не-свете аспекте, као што су, на пример, њихове финансије. Постоје такође свети, не-религијски објекти или идеје: застава, патриотизам, оданост породици и земљи и слично. Правила прихватљивог друштвеног понашања могу такође бити неоспорна, њихови неупитни аспекти постају видљиви тек онда кад су прекршени. Ти предмети, симболи, понашања и идеје могу бити више или мање испуњени емоцијама и могу се различито дефинисати, као важни или тривијални, али свима је заједничко то што су до извесног степена неупитни. Четворостепене категорије које ми предлажемо дају више комбинација него Диркемово свето/профано и мање су конфузне (посебно указујемо на проблем световног, о коме се говори касније у овом поглављу). Такав оквир олакшава испитивање многих церемонија у модерним друштвима, које користе разноврсне симболе и имају и религијске и не-религијске референце.

Лабавост концепта ритуала озбиљна је сметња у истраживању, истиче Гуди (Goody, у овој књизи). Проблеми са којима се срећемо у истраживању понављају се и испитују, али они нису решени на Саветовању у Burg Wartensteinu, којем је овај Зборник посвећен. У проучавању религијских ритуала нејединство представља проблем, пошто је такав ритуал разумљив по конвенцији, како каже Виктор Тарнер, и односи се на „формално понашање у приликама које не превазилазе техничку рутину и које има референце у веровању у мистична бића и силе" (цитирано према Гудију из ове књиге). Глукман (Gluckman, 1962) се залагао за сужавање термина „ритуал" на понашање које подразумева мистичне силе или „натприродне особине". Има, међутим, много церемонија у модерним индустријским друштвима које се не односе на мистичне силе. Глукманов предлог је да се говори о „церемонијалном" уместо о ритуалном понашању кад је реч о секуларном контексту. Један број учесника на саветовању усвојио је ову терминолошку дистинкцију и потпуно одбацио термин „секуларни ритуал".

Јасно је да чланци у овом зборнику не одражавају потпуно слагање о овим питањима и да употреба термина остаје нејединствена. Термини *ритуал* и *церемонија* најчешће су коришћени да замене један другог, упркос општој свести о конфузији која их окружује. Гуди тврди (у овој књи-

зи) да чак и прихватање дистинкције између ритуала и церемоније ствара многе проблеме, зато што је церемонија тако широка и општа категорија да је се с њом тешко носити. Ако је секуларна церемонија само „формално понашање у нетехничкој сфери", како је онда могућно разликовати церемонију од свих других формалних поступака?

Сви су се на саветовању сложили — када се друштвено понашање посматра као континуум, који с једне стране укључује екстремно прописано формално понашање, и с друге стране најотвореније, слободно, спонтано понашање, произлази да скоро свака сложена друштвена ситуација садржи обе врсте понашања, са различитим пермутацијама и комбинацијама. Која од таквих представа чини ритуал, а која једва да има формалне или ритуализоване елементе?

Прецизно установљавање тачке где церемонија почиње у таквом континууму, ако је то уопште могућно, нема никакву хеуристичку вредност за садашњу дискусију. Много је значајније разматрати значења формалних елемената, било где да се они јављају. У том смислу је Рапапортова (Rappaport) дискусија о светости и религијском ритуалу врло корисна (1971). „Светост је", каже он, „особина неупитне истинитости коју непроверљивим правилима придаје веровање у њих." (Ibid: 69). Ако изоставимо питање веровања, које је већ идентификовано као емпиријско питање операционалне ефикасности ритуала, сложићемо се да формалност као таква често изражава извесност. Наше је уверење да један ниво значења многих формалних поступака треба да представи или се односи на оно што је постулат културе или се у друштву не доводи у питање. То је покушај да се опредмети оно што је човек створио (видети: Berger и Luckmann, 1966). Оно што је неупитно, што је постулат, може али и не мора бити религијско. Оно може али и не мора да буде повезано са мистичним силама и светом духова. Неупитност се може пренети на ситем ауторитета или на политичку идеологију, или на друге ствари.

Ако се ритуалом сматра скуп формалних радњи које се баве или се односе на постулиране ствари о друштву или идеологији (или на неке друге ствари које они који стварају ритуал *не желе* да буду доведене у питање), онда појам секуларног ритуала није контрадикторан. Употреба термина церемонија и ритуал истиче заједнички формализам пре него доктринарне разлике.

По конвенцији, „секуларно" постоји само као копија „религијског". Они се могу дефинисати само ако подразумевају једно друго. Онај ко их сматра одвојеним и искључивим категоријама као да иде руку под руку са Диркемом у двоелементарном универзуму у коме је све или свето или профано: све религијско је свето, а све не-религијско је профано (Durkheim 1912, 1961 ed.: 52). За Диркема свето подразумева и бога и ђавола. Демонска манифестација светог приказана је врло јасно у Капфереровој (Kapferer) дискусији о синхалеском ритуалу егзорцизма (у овој књизи). И заиста, у магијским курама лечења често се може уочити манипулисање силама зла у контексту светих ритуала. Диркем је поштовао неодвојиву везу бога и ђавола. За њега је секуларно или профано било једноставно световно (Ibid.: 345, 468). Свето је морало да остане одвојено од обич-

ног, световног живота. „Уопште, све радње карактеристичне за обичан живот забрањују се док се одржавају оне религијске. Чин једења је профан сам по себи зато што се догађа сваки дан ... и део је нашег простог постојања". (Ibid.: 345).

Диркемова радикална подела на свето и световно изазива појмовне тешкоће и потврђује да се не поклапа са етнографским подацима. Јасно је да у неким друштвима световно може да буде пгожето светим. Сав живот може бити сакрализован тако што сваки уздах, сваки друштвени поступак или средство које се користи могу представљати манифестацију космичког реда и воље. Подела на свето и световно није универзална него пре културно установљена дихотомија. Хантова (Hunt, у овој књизи) дотиче то питање кад се пита да ли ће икада бити тотално несакралног друштва? Може се замислити нерелигиозно друштво, али је тешко замислити друштво које не негује ништа што му је свето, које све посматра као отворено за питања, које не оставља ништа по страни.

Појам светог код Диркема врло је широк. По њему, свака ствар може носити квалитет светости, јер светост није инхерентна, тај квалитет ствари могу стећи (Ibid.: 261). Нека ствар или симбол свети су због начина на који се третирају, а не због тога шта су. Воут је истакао на саветовању да се у тој класификацији Лењинов гроб може сматрати светим, као што може и сама идеја комунизма. То је управо оно што је Диркем мислио кад је узео француску револуцију за секуларни пример (Ibid.: 245).

Неминовно, расправе о претпостављеној светости Лењинове гробнице воде до разматрања односа између светости и ауторитета и употребљавању ритуала у циљу принуде. Колсон (Colson) је у дискусији истакао велику ригидност која у политичким ритуалима постоји код деспотских режима или кад је власт тек освојена, још на несигурним позицијама.

У тим изразито секуларним околностима строго се захтева поштовање форме, што је у оштрој супротности са деловањем прихваћених светих ритуала, чији ауторитет проистиче из њихове дубоке усађености у многе области друштва и културе. То питање осветлило је Srinivas, говорећи о бучној Хинду свадбеној церемонији, где је светост последица дубоке укорењености светих симбола у саму церемонију. Сакралност догађаја се демонстрира а не умањује неформалним понашањем учесника. Обично и церемонијално понашање је овде неодвојиво, повезано и потпуно прикладно.

Мајерхофова је такође приметила да су мексички Хуикол Индијанци за време најсветијих ритуалних тренутака, у присуству својих богова, често весели и нехајни, чак бучни и скаредни. Ауторитет који припада светим симболима потпуно усађеним у културу нема потребе за јавним испољавањем и не инсистира на пристојном понашању. У Колсоновим и Воутовим описима светости коју споља ојачавају секуларни ауторитети, што резултира екстремно формалним понашањем с поштовањем ригидности, изнети су оштро контрастирани примери.

Иако је церемонија идеални медијум помоћу кога треба да се изнесу ставови о питањима која су постулирана и неупитна, изгледа да има смисла разматрати неупитност као питање степена, а не врсте. Политички ритуал, формални поздрав, дипломска церемонија могу се разликовати пре-

ма степену дозвољене упитности, степену веровања и очекиваног ангажовања. Али сама форма даје ритуалној поруци оно што Рапапорт назива „сертификатом" (ibid, 1971).

Пошто је ритуал добра форма за преношење порука, које као да се не доводе у питање, он се често користи да би се говорило о оним стварима које су најсумњивије. Ритуал може носити супротну поруку, како преко своје форме тако и кроз садржај, тамо где је у питању конфликт или опасност, политичка опозиција, где је нешто измишљено или где је нека новина у култури: сама ритуална радња може бити умирујућа, и то је Малиновски (Malinowski) (1948) истакао у својој интепретацији ритуала. Он може бити израз снаге и оптимизма, посебно у технолошки неповољним приликама, у ситуацији опасности или забринутости. Церемонија може да заглади конфликте, да учини да све изгледа хармонично, као да нема нереда, да постоји само ред, да су сигурна решења при руци ако нас опасност застраши, да смо политички јединствени и да је то јединство стварно зато што га прослављамо, итд. Ритуал може да потврди да је оно што су култура и људски род створили нешто исто тако несумњиво као што је и физичка реалност. Друго је питање да ли церемонија успева у својој намери, то је питање операционалне ефикасности. Али веза између ритуала и оног што се у друштву не доводи у питање често је у самој сржи његове доктринарне ефикасности, колико у друштвеним и политичким, толико и у религијским оквирима.

Истраживање ових питања и разматрање на које се постулиране истине односе поједине церемоније, које друштвене односе укључују, које доктрине представљају, које симболе користе, отварају бројна и тешка теоријска и методолошка питања. Како текстови у овом зборнику показују, резултат тог труда је бар површан увид у начин на који људи у друштву објашњавају себи своју друштвену ситуацију.

Превела са енглеског Мирослава Малешевић

Библиографија цитиране литературе:

1. Apter, D.,
— 1963, »*Political Religion in the New Nations*«. In C. Geertz (Ed.), *Old Societies and New States*. Glencoe: The Free Press, Collier—Macmillan.

2. Beattie, J.,
— 1966, »*Ritual and Social Change.*« In *Man* 1 (1): 60—74.

3. Berger, P. and Luckman, T.,
— 1966, *The Social Construction of Reality*. London: Penguin Books.

4. Boas, F.,
— 1911, *The Mind of Primitive Man*. New York: Macmillan.

5. Bocock, R.,
— 1974, *Ritual in Industrial Society*. London: Allen and Unwin.

6. Douglas, M.,
— 1970, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. Barrie and Rockliffe.

7. Durkheim, E.,
— 1961, *The Elementary Forms of the Religious Life* (Trans.), J, W. Swain. New York: Collier Books (1915).
— 1964, *The Division of Labor in Society* (trans.), G. Simpson. Glencoe: Collier—Macmillan Ltd. (1893).

8. Freud, S.,
— 1907, *»Obsessive Acts and Religious Practices.«* In Sigmund Freud, Collected Papers (trans.), Joan Riviere, 5 Vol. 2:25—50. London.
— 1913, *Totem and Taboo* (trans.), J. Strachy. 150 ed. London: Routledge and Kegan Paul.

9. Geertz, C.,
— 1966, *»Religion as a Cultural System.«* In M. Banton (Ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. A. S. A. Monograph № 3, London: Tavistock Publications, 1—46.

10. Gluckman, M.,
— 1958, *»Football Players and the Crowd«*, In The Listener. February.
— 1958, *Politics, Law and Ritual in Tribal Society, An Analysis of a Social Situation in Modern Zululand*. Manchester: Manchester University Press.
— 1962, *»Les Rites de Passage«*. In M. Gluckman (Ed.), *Essays on the Ritual of Social Relations*, 1—52. Manchester: Manchester University Press.
— 1963, *»Rituals of Rebellion in South East Africa.«* In M. Gluckman, *Order and Rebellion in Tribal Africa*.
— 1965, *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*. Oxford: Blackwell.

11. Goffman, E.,
— 1967, *Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior*. New York: Doubleday and Co., Inc.
— 1974, *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*. Cambridge: Harvard University Press.

12. Goody, J.,
— 1962, *»Religion and Ritual, The Definitional Problem.«* In *British Journal of Sociology*. 12: 142—164.

13. James, D.,
— 1937, *Skepticism and Poetry*. London: G. Allen and Unwin.

14. Kuper, H.,
— 1944, *»A Ritual of Kinship Among the Swazi.«* In Africa. XIV, I: 130—256.
— 1972, *»A Royal Ritual in a Changing Political Context.«* In *Cahiers D'Etudes Africanes*. Vol. XII. Ecole Pratique des Hautes Etudes. Sorbonne.

15. Langer, S.,
— 1960, *Philosophy in a New Key*. Cambridge: Harvard University Press. (1942).

16. Leach, E.,
— 1954, *The Political Systems of Highland Burma, A Study of Kachin Social Structure*. London: Athlone Press.

17. Malinowski, B.,
— 1955, *Magic, Science and Religion*. New York: Doubleday (1948).

18. Moore, S.,
— 1975a, *»Selection for Failure in a Small Social Field: Ritual Concord and Fraternal Strife on Kilimanjaro, 1968—69.«* In S. F. Moore and B. G. Myerhoff (Eds.), *Symbol and Politics in Communal Ideology: Cases and Questions.* Ithaca: Cornell University Press.
— 1975b, *»Uncertainty in Situations: Indeterminacies in Culture.«* In S. F. Moore and B. G. Myerhoff (Eds.), *Symbol and Politics in Communal Ideology: Cases and Questions.* Ithaca: Cornell Univ. Press.

19. Myerhoff, B.,
— 1976, *»Return to Wirikuta: Ritual Reversal and Symbolic Continuity Among the Huichol Indians.«* In B. Babcock (Ed.), *The Reversible World.* Ithaca: Cornell Univ. Press.

20. Nadel, S. F.,
— 1954, *Nupe Religion.* London: Routledge and Kegan Paul.

21. Needham, R.,
— 1972, *Belief, Language and Experience.* Chicago: University of Chicago Press.

22. Rappaport, R.,
— 1968, *Pigs for the Ancestors.* New Haven and London: Yale University Press.
— 1971, *»Ritual Sanctity and Cybernetics.«* In *American Anthropologist* 73 (1), 59—76.

23. Turner, V.,
— 1957, *Schism and Continuity in an African Society:* Manchester: Manchester University Press for the Rhodes-Livingston Institute.
— 1964, *»Symbols in Ndembu Ritual.«* In M. Gluckman (Ed.), *Closed Systems and Open Minds: The Limits of Naivete in Social Anthropology* Chicago: Aldine.
— 1964b, *»Betwixt and Between: the liminal period in rites of passage.«* In *Proceedings of the American Ethnological Society.*
— 1966, *»Color Classification in Ndembu Ritual.« In M. Banton* (Ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion.* A. S. A. Monograph № 3. London: Tavistock Publications.
— 1968a, *The Drums of Affliction: A Study of Religions Processes among the Ndembu of Zamba.* Oxford: Clarendon Press and the International African Institute.
— 1968b, *»Mukanda: The Politics of a Non-Political Ritual.«* In M. Swartz (Ed.), *Local Level Politics, 135—150.* Chicago: Aldine.
— 1969, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure.* Chicago: Aldine. London: Routledge and Kegan Paul.
— 1974, *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society.* Ithaca: Cornell University Press.

Библиографија радова цитираних из зборника »Secular Ritual«:

1. Colson, E., *The Least Common Denominator,* 189—198.

2. Da Matta, R., *Constraint and License: A Preliminary Study of two Brazilian National Rituals,* 244—264.

3. Gluckman, M. — Gluckman, M., *On Drama, and Games and Athletic Contests* 227—243.

4. Goody, J., *Against »Ritual«: Loosely Structure Thoughts on a Loosely Defined Topic,* 25—35.

5. Hunt, E., *Ceremonies of Confrontation and Submission: The Symbolic Dimension of Indian-Mexican Political Interaction*, 124—150.

6. Kapferer, B., *First Class to Maradana: Secular Drama in Sinhalese Healing Rites*, 91—123.

7. Manning, F., *Cup Match and Carnival: Secular Rites of Revitalization in Decolonizing, Tourist-Oriented Societies*, 265—281.

8. Middleton, J., *Ritual and Ambiguity in Lugbara Society*, 73—90.

9. Moore, S., *Political Meetings and the Simulation of Unanimity: Kilimanjaro 1973*, 151—172.

10. Myerhoff, B., *We Don't Wrap Herring in a Printed Page: Fusion, Fictions and Continuity in Secular Ritual*, 199—226.

11. Turner, T., *Transformation, Hierarchy and Transcedence: A Reformulation of Van Gennep's Model of the Structure of Rites de Passage*, 53—72.

12. Turner, V., *Variations on a Theme of Liminality*, 36—52.

13. Vogt, E.—Abel, S., *On Political Rituals in Contemporary Mexico*, 173—188.

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XXXIII
Bulletin of the Ethnographical Institute, vol. XXXIII
Београд 1984.

ОСВРТИ И ПРИКАЗИ

Драгана Антонијевић—Пајић

НЕКА РАЗМАТРАЊА НА ТЕМУ: УРБАНА ЕТНОЛОГИЈА — НОВИ ОБИЧАЈИ

Повод за ово разматрање јесте VIII саветовање Етнолошког друштва СР Србије, одржано априла 1984. у Смедереву, на коме су прочитани реферати са темама из области урбане етнологије и нових обичаја. Сматрамо веома значајном управо ту чињеницу да се први пут на саветовањима Етнолошког друштва СР Србије урбана етнологија обрађује као посебна област. Чини се да је тиме, на неки начин и званично, признато и потврђено постојање ове релативно нове научне дисциплине у оквиру етнологије.

Све веће посвећивање пажње етнолошким проблемима града у нас дошло је као последица нових тенденција у антропологији у свету. Преусмеравање научне пажње настало је релативно скоро (последњих двадесетак година), кад је постало јасно да:

а) етнологија није и не би требало да буде наука која искључиво проучава „примитивна" друштва или руралне заједнице савремених цивилизованих друштава;

б) да градови индустријализованих друштава својом социјалном, етничком и културном разуђеношћу и раслојеношћу пружају обиље материјала за права научна истраживања.

Изгледа да је међу првима ово схватила социологија, формирајући у свом окриљу нову научну дисциплину — социологију града. Мада су резултати тих истраживања били плодни и успешни, они су, по природи науке којој припадају, морали оставити по страни неке од битних проблема, као што су, на пример, етничке и с тим у вези културне особености града и градског становништва. Одговоре на те проблеме морала је дати антропологија. „Подстицање антрополошког истраживања града омогућило је, пре свега, нагомилавање чињеничког, методолошког и теоретског искуства антропологије као науке."[1] Не напуштајући своје уобичајене поступке и методе научних истраживања, етнологија је, чини се, у стању да дâ значајан допринос проучавању ове проблематике.

У нашој науци је до сад објављено неколико радова у којима се разматрају правци истраживања урбане етнологије.[2] Ми бисмо овде, у кратким цртама, назначили неке од проблема.

---

[1] Г. Љубоја, *Правци урбане антропологије*, Етнолошке свеске V, Београд 1984, с. 5.

[2] Погледати, на пример следеће радове: D. Bandić, *Projekt Savremeni mitovi i rituali stanovništva Beograda*, Zbornik I kongresa jugoslovanskih etnologov in folkloristov 2, Ljubljana 1983; B. Berce—Bratko, *Etnološko raziskovalno delo za potrebe urbanističnega planiranja raziskovanja urbanih naselij«*, Zbornik I kongresa jugoslovanskih etnologov in folkloristov 2, Ljubljana 1983; S. Kre-

У првом плану уочава се сепарација на нивоу:

јавно — приватно
место рада — место боравка

У том смислу могло би се говорити о три приступа проучавању проблема урбаних средина:

1) проучавање јавног живота;
2) проучавање приватног живота;
3) проучавање комуникација (као везе између ова два сегмента).

Који год од ових приступа изабрали, домен истраживања увек је свакидашњица, нека одређена ситуација. Како их је, међутим, скоро немогуће све ујединити, резултат су парцијална истраживања, дакле, третирање само појединих проблема. То је, вероватно, за сада једини могући пут који би у будућности довео до испитивања града као тоталитета.

Проучавање јавног живота изискује, пре свега, анализу која омогућава да се разумеју унутрашњи односи на пољу друштвених догађања. Како је репертоар тих догађања богат и разноврстан, одлучили смо да истакнемо један од најзначајнијих, а то је место рада, које отвара више питања, као што су: (не)запосленост, радни услови, ниво организације рада, управљање, професионални односи запослених, њихов статус и структура, култура понашања, затим повратни утицај који има посао (професија) на унутрашње, породичне односе и приватан живот појединца испитаника, и др. Уобичајено је схватање да тим проблемима треба да се баве економија, социологија рада, социјална психологија и др., па се често поставља питање да ли на том пољу има истраживања етнолошких карактеристика? Чини се да је то један од разлога што је код нас, бар у домену етнолошких истраживања, овај проблем углавном занемарен. Ипак, мислимо да се може дати потврдан одговор, те су у том смислу врло упутни, на пример, радови Дуње Рихтман—Аугуштин и Добриле Братић.[3]

Проблем испитивања приватног живота градског становништва одиста јесте проблем. Тешкоћа је, пре свега, у томе да се спроведе класична етнолошка техника посматрања са учествовањем.[4] Хетерогеност градског становништва и многостраност и парцијалност живота у граду резултирали су „традиционалном" затвореношћу и изолованошћу породице. Због

---

menšek, *Industrijalizacija, urbanizacija in etnološki vidik*, Slovenski etnograf XVIII/XIX, Ljubljana 1965/66; S. Kremenšek, *Uvod u etnološko preučevanje Ljubljane novejše dobe*, Ljubljana 1980; Г. Љубоја, *Правци урбане антропологије*, Етнолошке свеске V, Београд 1984; D. Rihtman—Auguštin, *Etnološko istraživanje u gradu — problemi i dileme*, Etnološka tribina 3, Zagreb 1980 и др.

[3] D. Rihtman—Auguštin, *Četiri varijacije na temu kultura poduzeća*, Kulturni radnik 3, Zagreb 1972. и Д. Братић, *Церемонија испраћаја радника у пензију*, Етнолошке свеске V, Београд 1984.

[4] Видети рад Д. Дрљаче: *Учесничко посматрање као вид проучавања брака и породице у граду*, Етнолошке свеске V, Београд 1984.

тога је истраживачу веома тешко да продре у приватан живот својих испитаника, а и када му то пође за руком, обично нема приступа ситуацији која се спонтано одвија и на основу које би посматрањем, разговором и евентуалним учествовањем оформио жељену слику односа које испитује. То је један од разлога због којих су ова истраживања углавном била ограничена на анкете и статистичке податке, као и на психолошке генерализације.

Коначно, ту је проблем избора групе, као и појединца унутар те групе која ће бити испитивана. Избор је најчешће одређен на основу социјалне, етничке, професионалне, идеолошке, месне (регионалне), старосне и полне припадности. Међутим, поставља се питање да ли је изабрана група довољно репрезентативна и легитимна за истраживање? „Ако је свака индивидуа у граду јединствена и њено понашање фрагментарно, ако свака друштвена група, економска категорија, суседство или етничка група има своје посебне вредности, обрасце интеграције и механизме друштвене контроле, како неко онда може да селекционише типичан или репрезентативан индивидуални или групни урбани узорак и створи генерализације о њему?"[5] Због тога се етнолози најчешће и опредељују за испитивање релативно малих и хомогених група у граду, погодних за истраживање традиционалним методама.

Свакако да би крајњи циљ урбане етнологије требало да буде проучавање града као целине, дакле, у оквиру холистичке концепције. Односи разних сегмената у граду, његова структура, екологија, функције и историја, као и односи између градова, града и његове околине и др. до данас су недовољно испитани. Сматрамо, међутим, да се до испитивања урбаних целина може доћи проучавањем појединачних проблема, што се за сада углавном и чини. Једно од таквих подручја рада јесте истраживање „нових обичаја".

Пре него што пређемо на разматрање проблема нових обичаја, важно је да направимо дистинкцију између термина „град" и „урбана средина", који се често међусобно преплићу и замењују. Изгледа нам прихватљива дефиниција по којој појму урбана средина „одговара квалитет начина живота који се обично (типично) може срести у граду".[6]

Једна од могућих дефиниција нових обичаја гласи: „Под новим обичајима подразумевамо онај облик друштвене стварности, понашања, који није наслеђен из нашег традицијског руралног друштва XIX и ранијих векова. Могуће је да су „нови" обичаји настали по угледу или под утицајем државне власти, односно школских и црквених установа".[7]

Пре свега, скрећемо пажњу да се придев „нови" мора само условно схватити. У нашој науци се под тим подразумевају обичаји настали у периоду после другог светског рата који карактерише доминација процеса

---

[5] I. Press and M. E. Smith, *Urban Place and Process, Readings in the Anthropology of Cities*, Macmillan 1980, с. 4.

[6] Н. д., с. 9.

[7] Н. Павковић, *Нови обичаји — стари bricolage*, Етнолошке свеске V, Београд 1984, с. 83.

урбанизације, индустријализације и масовне комуникације. То је уједно период настанка и развоја нове, социјалистичке културе, па би се могли, опет условно, назвати „социјалистичким" обичајима. Њихов настанак најчешће је везан за градске средине, било да се у њима искључиво и упражњавају, или је њихов утицај прешао са града на село, где су доживели извесне модификације.

Управо на овом месту желимо да истакнемо значај међусобне условљености појмова „урбана средина" и „нови обичаји". Према већ поменутим дефиницијама, могло би се рећи да су нови обичаји настали као последица начина живота, друштвене стварности и понашања који се обично могу срести у граду, а везани су за урбане процесе. Због тога се (бар је то до сада углавном био случај) нови обичаји испитују у контексту урбане етнологије. Међутим, није искључено да се под новим обичајима крију и они настали још у традицијској култури, али трансформисани под утицајем урбаних процеса у ширем смислу те речи. Зато је, чини нам се, неопходно испитати, кад год је то могућно, и генезу неког обичаја пре него што га сврстамо у категорију „нових".

Сматрамо да би радови у којима се обрађују нови обичаји, а у ширем смислу урбана етнологија, требало да буду систематизовани према критеријуму да ли истражују:

а) појаве настале у граду, па према томе специфичне за урбану средину и урбану културу (нпр. ритуално понашање матураната, брудоша, начини и облици доколице које пружа градска средина, симболично значење одевања типично за градско становништво, итд.).

б) појаве настале под утицајем процеса урбанизације, индустријализације и масовне комуникације, присутне и у градским и у сеоским срединама (нпр. испраћање жена у војску, пријем у пионирску организацију, „фабрички" фолклор, феномени повезани с масовном културом, итд.);

в) појаве познате традицијској култури, али измењене под утицајем процеса урбанизације, индустријализације и масовне комуникације (нпр. обичаји око рођења, свадбе, смрти, око грађења куће, итд.).

На тај начин, верујемо, прецизније и јасније би се одредило и само поље истраживања и омогућило би у будућности класификацију нових обичаја.

Инес Прица

ПРОУЧАВАЊА КАРГО-КУЛТА И ОСТАЛИХ САВРЕМЕНИХ МИЛЕНАРИСТИЧКИХ ПОКРЕТА

Последњих деценија опажа се велики интерес западне антропологије за истраживање савремених миленаристичких покрета, као и месијанистичког и апокалиптичког аспекта јудео-хришћанства и осталих светских религија и доктрина. Мирча Елијаде је то назвао „модом месијанизма" савременог запада.[1]

[1] Mirča Elijade, *Raj i utopija*, Mitska geografija i eshatologija, časopis Kultura, br. 57—58, 1982, c. 8.

Англо-америчка антропологија нарочито се бави овим проблемом, и то углавном религијским покретима северноамеричких Индијанаца, црних муслимана у Америци, неким пророчким покретима у Африци и меланезијским карго-култом.[2]

Два карактеристична покрета северноамеричких Индијанаца су плес духова код Паинта Индијанаца у Невади и покрет пророка Хендсом Лејка код Ирокеза (XVIII век)[3]. Учење Хендсом Лејка налагало је прихватање белачке културе (пољопривредне технологије, језика, типа породице, итд.) као услова за постизање благостања, док је покрет Паинта Индијанаца „долазак раја на земљу" повезивао са повратком на стару, оригиналну индијанску културу, што се настојало постићи екстатичким плесом и очишћењем од свих страних утицаја. Ти покрети, као и покрет „новог муслиманства" код америчких Црнаца XX века (учење о азијском пореклу црнаца који су „изгубљено племе Ислама" и које налаже одбацивање белачке културе и хришћанске религије јер ће исламска нација завладати светом)[4], означени су у америчкој литератури као „ревитализацијски", тј. покрети радикалне идеолошке иновације којом економски и културно подређене групе реагују на притисак или игнорисање од стране надређене културе. У примењеној (applied) антропологији (која инсистира на утицају *социјалне промене* на културу) нарочито је истицана управо та веза између религијских веровања — ритуала и политичких и економских услова у интеракцији две неравноправне културе. Савремени миленаристички и месијански покрети који очекују долазак „златног доба" објашњавају се тако реакцијом „архаичног" („племенског") менталитета на социјалну промену (при чему се ретко заборављају споменути „марксизам" и „комунизам" као „световне идеологије које задовољавају потребу за *истим системом веровања*"[5].

---

[2] Ево неких дела са том тематиком: Attenborough, *The Cargo Cult and the Great God Frum*, 1960; Barber, *Acculturation and Messianic Movements*, American Sociological Review 6, 1941; Belshaw, *The Significance of Modern Cults in Melanesian Development*, Australien Outlook 4, 1950; Bodrogi, *Colonization and Religious Movements in Melanesia*, Academiae Scientarum Hungaricae-Acta Etnographica 51, 1951; Burridge, *The Cargo Cult, Discovery*, 1962; Cohn, *The Persuit of Millenium*, 1957; Firth, *The Theory of Cargo Cults:* A Note on Tikopia, Man 55, 1955; Haddon, *Five new Religious Cults in British New Guinea*, The Hibbert Journal 15, 1917; Jarvie, *Theories of Cargo Cults*, A Critical Analysis, Oceania 34, 1964; Lawrence, *Cargo Cult and Religious Belief Among the Garia*, International Archives of Etnography, 47, 1954; Linton, *Nativistic Movements*, American Anthropologist 45, 1943; Mair, *The Persuit of the Millenium in Melanesia*, British Journal of Sociology 9; 1958; Stanner, *On the some Interpretation on of Cargo Cults*, Oceania 29, 1958; Wallace, *Revitalization Movements*, American Anthropologist 58, 1958; Williams, *The Vailala madness*, Retrospect 1934; Worsley, *The Trumpet Shall Sound:* A study of Cargo cults in Melanesia, 1957; (нав. по Jarvie: *The Revolution in Anthropology*, 1967 и Mair, *Anthropology and Social Change*, 1969); Sundkler, *Bantu prophets in South Africa*, 1948; итд.

[3] Види, Harris, *Culture, People, Nature*, N. York 1980, с. 422—430; Hammond, *An Introduction to Cultural and Social Anthropology*, N. York 1978, с. 335.

[4] Hammond, нав. дело, с. 342.

[5] M. Eliade, *Mit i zbilja*, Загреб 1970, с. 65; Wilson, *Magic and Milennium*, 1973, с. 484.

Један од највише истраживаних савремених миленаристичких покрета је меланезијско-новогвинејски карго[6] култ. Активност овог култа почиње средином XIX века на европском колонијалном подручју, интензивира се између два светска рата, а траје и после другог светског рата. Култ се очитовао у многобројним покретима, који су започињали појавом „харизматске" домородачке личности која је проповедала услове за долазак миленијума (златног доба), трајали дуже или краће време и спонтано нестајали. Јединствена карактеристика ових религијских покрета било је веровање да ће почетак „златног доба" означити долазак бродова и/или авиона, камиона који ће донети драгоцени терет (карго) намењен домороцима. „Златно доба" се, дакле, замишљало као материјално благостање (са обиљем европских производа) али и као доба хармоније и мира, доба у коме ће преци (који у многим верзијама култа такође „долазе" авионима и бродовима) успоставити прапочетно стање (у коме су „црни" владали над „белима"). Доктрине култова проповедале су различите услове за долазак миленијума: ритуалну екстазу, радикални раскид са прошлошћу (традиционалним табуима) или управо инсистирање на традицији. У описима „Ваилала лудила" Папуанаца и „Култа Џона Фрама" Новохебриђана (који су два најбоље описана карго-култа[7]) истиче се још један значајан елемент: карактеристика ритуалног понашања вођа покрета била је имитација европских манира и понашања. Они су тренирали сопствену „полицију" наоружану дрвеним пушкама, а сваког дана седали би, обучени на европски начин, у своје импровизоване „уреде" и, окружени бесмисленом гомилом папира, имитирали „европску запосленост". У многим случајевима учење култа налагало је престанак свих свакодневних активности (одлажења на посао, рада на пољима, итд.), уз повећање ритуалних (грађење платформи за долазак авиона, припремање гозби за претке, итд.). Ови „ритуални штрајкови" су, пропраћени уништавањем залиха хране (да би се направило места за „карго") и несразмерним трошењем новца (који више неће бити потребан), уз ионако по Европљане неповољну доктрину култа, изазивали негативну реакцију белачке владе. Следбеници ових култова углавном су били хришћани (у једном веровању очекује се долазак Христа на трговачком броду)[8]. После другог светског рата и боравка америчких ослободилачких трупа на том подручју, појављује се нови елемент култа: веровање у спасилачку улогу Американаца. На острву Нови Хановер забележен је и култ Линдона Џонсона 1964. године.[9]

Постоје углавном две тенденције у објашњавању порекла овог феномена: једна наглашава улогу социјалне промене (тежак економски и културни положај подређене групе у односу на освајачку), док друга истиче универзалност и вековну традицију миленаристичких и месијанских покрета, па и карго-култа. Кључни појам *социјалне промене* у оквиру прве

---

[6] Cargo (енгл.) бродски терет, каго (пицин) европски производ.

[7] Worsley, нав. дело; Mair, *The Persuit of the Millenium in Melanesia.*

[8] Elijade, нав. дело, с. 7.

[9] Harris, нав. дело, с. 424; Hoebel, *Anthropology: The Study of Man*, N. York 1972. s. 666: „Можда је америчко даривање разноврсним предметима домородачког становништва довело до идеје да та добра могу да буду њихова".

концепције изгледа да функционише на два нивоа: с једне стране, њиме се објашњава *порекло* нативистичког[10] религијског феномена, а, с друге стране, социјална промена постаје *циљ* (ове примењене) антропологије (изналажење начина да се поправи економско и културно стање „неразвијене" заједнице)[11]. Једну од најразвијенијих теорија карго-култа која порекло овог феномена објашњава социјалном променом налазимо у Царвијевој књизи *Револуција у антропологији*[12]. Полазећи од тврдње да у оквиру досадашњих антрополошких метода није могућно расветлити проблем карго-култа (функционалистичким и структуралистичким приступом не може се објаснити социјална промена, а еволуционистички, дифузионистички и психологистички приступ дали би само парцијално објашњење култа), Царви предлаже метод „ситуацијске логике"[13], који се бави очитовањем промене у друштву на промену понашања људи). Ево укратко те теорије карго-култа: доктрина култа је хипотеза која треба да реши проблеме настале присуством белог човека, коју пророк успева да пропагира јер су у складу са генералним ставовима домородачког становништва. Истовремено појављивање култа на различитим местима објашњава се дифузијом, која је брза јер се идеја уклапа у социјални контекст (мада се не одбацује ни еволуционистичко схватање да слични услови доводе до сличних резултата). Милеранистички и апокалиптични аспект култа објашњава се реакцијом „затвореног" друштва на стресну ситуацију. Смештајући решење проблема у религиозну сферу, прелазак у „бољи свет" сматра се могућим једино кроз апокалипсу. У психолошком погледу, домородац се суочава са комплексом инфериорности. Он жели да буде као бели човек, али га уједно и мрзи јер не схвата начине на које он долази до материјалних добара (па имитира оне европске активности које сматра да узрокују долазак препуних белачких бродова). Функционалистички посматрано, карго-култ је „очајнички корак" да би се ојачао колективизам заједнице пред утицајем западњачких индивидуалистичких принципа. Примитивно циклично схватање живота очитује се у култу као тежња за асимиловањем западњачке „футуристичке неурозе".

За разлику од еклектизма овог приступа, истраживања савременог миленаризма којима је *циљ* социјална промена не излазе битно из функционалистичког схватања религије као форме друштвене контроле. У складу с тим, ови феномени не сматрају се резултатом неке битно различите ситуације од оне која узрокује магијску активност уопште. Као и свака магија, и миленаристички култ обећава чудо и регенерацију света, све је то део истог „наивног веровања да решење материјалних проблема овиси

[10] О употреби термина миленаристички, месијанистички, нативистички и синкретистички, видети: Wilson, нав. дело, с. 484.

[11] Једна од карактеристичних студија те врсте је L. Mair, *Antropology and Social Change*.

[12] Jarvie, *The Revolution in Anthropology*, Chicago 1967.

[13] Царви полази од Поперовог схватања да научни успех није резултат ниједне од постојећих метода, већ продукт критичности и велике среће; веровање у метод који механички примењен даје научне резултате, Царви сматра готово религиозним и последицом „погрешне идеје да друштвене науке могу мајмунски опонашати природне", с. XIV.

о контроли натприродних сила"[14]. За разлику од тих наивних веровања, примењена антропологија нуди „практична" решења за спречавање „тужних последица уништавања добара, расипања природних извора и некооперације" (наобразба домородаца, кампања против „предрасуда", толеранција и разумевање према домороцима, итд.) „. . .Морамо убедити себе и наше изасланике у Меланезији да су и домороци људи и да заслужују да се тако према њима владамо"[15].

Рекли смо да постоји објашњење миленаристичких покрета које не даје толики значај социјалној промени. Једно од најзначајнијих је митолошко објашњење Мирче Елијадеа. Упркос промени, митови „примитивних" још увек одражавају првобитно стање. Тежња за *renovatiom* одражава се у цикличном обнављању митске прошлости, јер је свако враћање почетку поново рађање.[16] Елијаде наглашава хиљадугодишњу традицију миленаризма у Океанији, култова који су прорицали раздобље обиља и блаженства. У примитивним друштвима митови обликују и оправдавају сваки поступак и људску активност, па свака критична ситуација, било из биолошког, психолошког или историјског реда ствари (који се изједначују) има и свој митски одговор. „Можемо претпоставити", каже Елијаде, „да ће митско понашање нестати након добијања политичке независности некадашњих колонија."[17] У карго-культу, по његовом мишљењу, спојена је идеја митског обнављања света, митова и ритуала Нове године, са елементима хришћанске есхатологије. Као пример миленаризма без културног шока Елијаде наводи вишевековно трагање за рајем Тупи-Гваранија, које је започело много пре доласка Европљана, па му је сусрет са страном културом можда само дао „карактер нечег неодложног и трагичног".[18] Веровање примитивних народа, каже Елијаде, јесте да свет пропада због саме чињенице да постоји, због чега мора да буде периодично обнављан.

Упркос мишљењу да је миленаризам религија подређених и оних са „архаичним" менталитетом,[19] Елијаде и сам *интерес* за миленаризам (за који тврди да је једна од карактеристичних црта савремене западне мисли)[20] сматра побуђеним истом жељом за обновом и почињањем испочетка. Двадесети век изгледа да је погодно време за „свођење рачуна". „Никад се није толико говорило о стваралачкој моћи пошто смо разорили све, вредности, структуре, језике, хоћемо да почнемо све испочетка, од темеља ка врху, из ништавила".[21]

---

[14] Mair, нав. дело, с. 171.
[15] Jarvie, нав. дело, с. 127.
[16] Elijade, *Mit i zbilja*, s. 16.
[17] Исто, с. 8.
[18] Исто.
[19] Elijade, *Raj i utopija*, s. 26.
[20] Исто, с. 23.
[21] Žan Ševalje, *Milenarizam, mesijanstvo, eshatologija*, Gradac, 57—58, Niš 1984.

Stanley R. Barrett, *The Rebirth of Antropological Theory*, University of Toronto Press, 1984, p. 266

„Вести да антропологија изумире су преурањене. Ова књига која крстари кроз историју антрополошке теорије покушава да освести пацијента, да покаже како успева и напредује у постколонијалном свету."

S. R. Barrett

Како објаснити постојеће полемике о судбини антрополошке науке и њеној функцији у хуманистичкој визији и усмерености савременог света? Ако се одбаци претпоставка о кризи науке, онда је једино могућно да у непрегледном лавиринту, како у теорији тако и у пракси, антрополози трагају и откривају нове концепте, путеве и решења ка бољем разумевању света.

Студија С. Барета дала је делимично алегоричан и енигматски одговор свима онима који предвиђају катаклизму друштвених наука. На 250 страна, Барет није поставио себи за циљ да открива нове правце у антрополошкој науци; он трага и саставља одговарајуће мозаике чији је финални производ алтернативна могућност о даљој перспективи ове науке.

Књига је подељена на две целине: прва, *Постојеће стање у антрополошкој теорији и критика* (преглед историје антрополошке теорије, парадигме и псеудо-парадигме, теорија као мит); друга — *Противуречности као база друштвеног живота.*

Овде ће бити приказане неке Баретове хипотезе и објашњења која омогућавају критичко сагледавање идентитета антрополошке, етнолошке науке у спектру друштвених наука.

Анализи антрополошке теорије Барет је пришао на специфичан начин. Полазећи од претпоставке да су научна знања кумулативна, у квалитативном и квантитативном смислу, антрополошке научне оријентације ипак нису још довољно обликоване да паралелно прате промене у друштвеној стварности. Осветљавајући правце антрополошке теорије у приказу историје теоријских орјентација, Барет констатује многе осцилације, понављања настајања и нестајања, укрштања збирног и појединачног, што је резултат не само „мултипарадигматског" карактера науке већ некад и „не-парадигматског".

Студија *Препород антрополошке теорије*, настала као резултат нових антрополошких оријентација у смислу све већег окретања сопственом друштву (канадском), савременим друштвеним проблемима, у ширем смислу, удаљава се тиме од истраживачких, егзотичних беспућа. Овај канадски антрополог остаје веран теренским истраживањима и, пролазећи кроз солидно антрополошко искуство (проучавања нигеријског теократског система, вендета система на Корзици), свој даљи теренски рад усмерава ка свету у коме живи (супремација белих група у Канади, савремени проблеми расизма, и друго).

Пре него што је дао преглед историје антрополошке теорије, да би избегао одговарајуће дилеме, а можда их и подстакао, Барет је разјаснио појмове који ће даље бити у функцији означавајућег. Он потврђује да је антрополошка дисциплина састављена из већег броја теоријских оријентација (одговарајући појмови су „модел", „школа", „традиција", „теоријски систем" итд.). Теоријска оријентација обухвата (с. 8): а) концептуалну област у којој се она примењује, односно изводи); б) методологију — укључивање концепта истраживања, критеријуме провере и претпостављене технике; в) укључивање филозофије као фактора у истраживачком разјашњењу...

Следећи значајан посао кога се Барет латио јесте састављање листе теоријских оријентација. Ова листа је подељена на две групе, према већој или мањој важности. Укупан њихов број је 38. Ако нас мање оптерећује позамашан број тих оријентација, уочићемо необичан начин њиховог класификовања. Запажа се да је хронолошки ред донекле занемарен. Аутор је свестан немогућности да сваку оријентацију временски уклопи. Стога он прибегава више једном структуралном решењу. Уводећи токазване скупове »clusters«, Барет повезује оне теоријске оријентације које у сазвежђу фундаменталних питања нуде међусобно сличне одговоре. На пример, једну скупину би сачињавао структурални функционализам са подскупинама: диркемовске друштвене чињенице, британски структурални функционализам, теорија система, кибернетике, теорија игре, анализе друштвене мреже. Овим теоријским моделима, требало би дати одговор на заједничко питање: да ли и колико живимо у хармонији? (с. 12).

С. Р. Барету, очигледно није била сврха да сваку од 38 оријентација понаособ анализира.[1] Читалац остаје збуњен са каквом вештином овај антрополог изналази разне варијанте-комбинаторике у састављану структуралне шеме антрополошке теорије. У тој непрегледној, замршеној игри имена и разних праваца који мењају своја места, а опет успостављају неку јаснију слику, Барет открива, у исто време, тај контрадикторни свет научне мисли и степен комплементарности. Можемо претпоставити, иако писац у тексту посебно не наводи, да груписање и комбиновање теоријских оријентација садржи одговарајући синтагматски и парадигматски систем. Аутор је свестан, како и сам наводи да је и у овом случају, донекле, произвољност незаобилазна. Изведени образац укључује и посебну шематску колону која је састављена из једног броја „концептуалних контрадикторности" распоређених као бинарне опозиције (Табела 1). Поједине контрадикције и теоријске орјентације су повезане хоризонтално и вертикално. Табела би могла и даље да се поједностављује (посао за знатижељне), издвајањем посебних елемената из групе, опозиција (или оба елемента) једне теоријске оријентације које, по Стросу, чине такозвани „пакет односа". Тиме се Барет позабавио анализом теорије о теорији и упозорио нас да је реч о једној теоријској игри без завршетка. Радознали читалац ће се запи-

[1] Барет је из сваког скупа издвојио једну или две теоријске орјентације које је детаљније анализирао. На пример, *теорија конфликта* — не—марксистички и марксистички; *еволуционизам* — неоеволуционизам и културни материјализам.

Табела 1.

Главне теоријске оријентације у односу на кључне концептуалне контрадикције

Теоријске оријентације

Контрадикције	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16
динамика	■	■	■		■			■				■	■		■	■
статика				■		■	■		■	■	■			■		
конфликт	■	■										■	■		■	■
хармонија			■	■	■	■	■	■	■	■	■	■		■	■	
индивидуа			■		■		■				■	■		■		
група	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■		■	■
норма	■		■	■	■	■	■		■	■	■	■		■		■
чин	■	■	■			■		■	?			■	■		■	■
квалитет	■	■	■	■	■	■	■		■	■	■	■	■			■
квантитет								■		■	■			■	■	
релативизам					■		■			?						
компарација	■	■	■	■		■		■	■	■	■	■	■	■	■	■
емик			■		■	■	■		■	■	■	■		■		■
етик	■	■	■	■		■		■	■	?			■		■	■
вредност	■	■			■		■					■				■
чињеница			■	■		■		■	■	■	■		■	■	■	
редукционизам	■	■			■		■	■		■	■		■	■	■	■
антиредукционизам			■	■		■			■			■				■

Објашњење

1. рани еволуционизам
2. марксистичка теорија конфликта
3. веберовски појам друштвене акције
4. диркемовски појам социјалних чињеница
5. историјски партикуларизам
6. британски структурални функционализам
7. култура и личност
8. културни материјализам
9. немарксистичка теорија конфликта
10. структурализам
11. формална анализа
12. бејлијевски појам друштвене акције
13. неомарксистичка теорија конфликта
14. неопсихолошка антропологија
15. социо-биологија
16. дијалектичка антропологија

тати: која су то правила игре? Њих у овом случају треба тражити у понекад скривеној логици теорије, што се само наслућује у овој студији, а што је предмет интересовања неких западних антрополога и социолога. Логика антрополошке теорије се бави, или би требало да се бави, истраживањем поступака и питањима оправданости, од формирања идеје, основних принципа, провере исказа до осталих форми логичких мишљења. Могло би се поставити питање: како у етнолошком, антрополошком проблему проверити веродостојност неке хипотезе или исказа. Дакле, један део логике антрополошке теорије односио би се на структуру одређеног проблема, а други део на логику структуре развоја антрополошке теорије (чиме се Барет бави у својој студији). О овој страни антрополошко-етнолошке теорије ваљало би размишљати.[2]

У филозофским и социолошким научним круговима на Западу већ дуже време се воде полемичке дискусије у вези са развојем и стањем научне мисли, а један од главних камена спотицања је схватање појма парадигме.[3] Барет је један од ретких антрополога који је овом појму посветио више пажње и нашао му одговарајуће место у антрополошкој теорији. Своје ставове је црпео из Кунових и Поперових анализа. Кунова концепција „научне револуције" је критикована (можда због метафизичке позадине) и у супротности је, донекле, са Поперовим схватањем. Ипак, британском филозофу дугује се што је указао и разјаснио сложено схватање појма парадигме. Према Куну, парадигма се може разумети као концептуални оквир, базична замисао, помоћу које се може схватити разумљивост неког феномена или основни скуп хипотеза које је нека теоријска оријентација усвојила. „Научна активност" оперише унутар парадигме као „нормална наука". „Научна револуција" представља прелазак из једне парадигме у другу. Тај прелазак је, по Куну, тренутан и означава нередовно стање науке, при чему нова парадигма нема никакве везе са старом. Прогрес у науци може се пратити само у дуготрајној постојаности такозване нормалне науке. Управо је ово спорно питање и њему се супротставља Поперова концепција развоја научне мисли. По Поперу, нова научна сазнања не искључују стара, научна револуција је битна фаза у прогресу научне мисли.

Стенли Барет се позабавио овим питањем у односу на антрополошку науку. Полазећи од Кунове дефиниције парадигме, он овај појам користи у контексту теоријске оријентације. Иако, на први поглед, антропологија има карактер мултипарадигматске дисциплине, Барет, коментаришући Ку-

---

[2] Та размишљања подстичу радови: R. Merton, *O teoriskoj sociologiji*, Загреб 1979, с. 78—9.

[3] О логици научне мисли (обухвата и схватање парадигме) писали су: *Т. Кун*, Структура научних револуција, Београд 1974; *К. Попер*, Логика научног открића, Београд 1973; *Р. Мертон*, О теоријској социологији, Загреб 1979 (функције парадигме); J. Bernstein, *The Restructuring of Social and Political Theory*, London, 1979 (да ли је политикологија парадигматска); G. Ritzer, *Sociology: A. Multiple Paradigm Science*, Boston, 1975; Effrat A. *Power to the Paradigms: An Editorial Introduction*, Sociological Inquiry 42, 1972; Eckberg. D. and Hill. L., *The Paradigm Concept and Sociology*. American Sociological Review 44, 1979.; Westhues. K., *Class and Organization as Paradigms in Social Science*, The American Sociologist 11, 1976.

нове критеријуме за одређивање парадигматског статуса, сматра да је антрополошка теорија не-парадигматска. Да би доказао своју хипотезу, Барету је вероватно више одговарала Кунова концепција парадигматског модела науке. Потребно је навести неколико извода — мисли, ради јасноће става. Антрополошке теоријске оријентације не садрже тачно утврђене легитимне методе. Антрополози управо највише времена проводе у стварању оквира проучавања, док су саме иновације у проучавањима мање видљиве. За разлику од егзактних наука, према С. Барету, антрополози не могу узети, или су то до сада неуспешно чинили, уџбенике као педагошки инструмент, још мање као креативни део рада. Уџбеник не може да објасни разне групе мишљења, њихова сазвежђа. У антропологији постоје недоречености и нерешени проблеми. Међутим, они се не супротстављају сређеном реду ствари. Појам „аномалије" Кун дефинише као стање које претходи парадигми и везано је за појаве које нарушавају оно што подстиче парадигма једне науке (с. 60). Полазећи од претпоставке да су те такозване неправилности свуда око нас и у нама самима и да искуствени и научни свет прихватимо као део таквих односа, тешко се може следити крута Кунова концепција модела научног развитка. Тиме се не негира постојање теорије која покушава да бар колико-толико доведе тај свет у неки ред и одговарајуће законитости. Барет сматра да се антропологија само два пута приближила парадигматском статусу, у структурално-функционалистичкој орјентацији и културном материјализму.[4]

Контраверзност у антрополошкој дисциплини потврђује и постојање националних граница. Барет то овако уопштено објашњава: француска тенденција за рационализмом, дедукцијом, енглеска тенденција за социјалним улогама и „артикулацијом", америчка за формализмом и инжењеријском менталношћу (69). У том контексту може се говорити о различитим верзијама антропологије (француској, америчкој, совјетској итд.).

Осцилирање, понављање међусобно преплитање и недовољно чврсте „конструкције" антрополошке теорије често осветљавају и њен понекад некумулативни карактер. Како се у овој студији наводи, она се пре свега очитује у недовољној спремности теорије да се приближи савременим друштвеним променама. Али и ако касни, она се никако не предаје у односу на искуство. То је и разлог што Барет не говори о кризи науке, већ о њеном препороду. Попер је занимљиво написао: „Наука не почива на чврстом, стеновитом земљишту. Храбра конструкција њених теорија, диже се над мочварним тереном. Она је као грађевина подигнута на стубовима, али не до некакве природне или дате основе; и уколико прекинемо са дубљим спуштањем тих стубова, то није због тога што смо допрли до дубље основе. Ми просто стајемо онда кад смо, бар за неко време, задовољни у том смислу што су ти стубови довољно чврсти да понесу постојећу конструкцију".[5]

---

[4] На пример, структурални функционализам посматра друштво као складну целину и, сходно томе, изградио је одговарајуће инструменте и легитимне законитости.

[5] Popper, Op. cit., с. 143.

Коначно, да ли теорија има сличности са митом.[6] У поглављу *Теорија као мит,* аутор показује да се неки принципи структурализма (углавном они који се односе на мит), могу употребити у расветљавању антрополошке теорије. И управо у компаративној анализи мита и антрополошке теорије, Барет оставља отворено питање критике структурализма и схватање теорије као мит. Приказана шема (коју сам саставила на основу анализе у студији) могла би, премда површно, да открије евентуалне странпутице до којих се долази управо анализом теорије и мита.

Анализа антропо-лошке теорије	Анализа мита
1. вежбање ума	добар за мишљење
2. нема праве теорије	нема праве верзије мита
3. антрополошке теорије се могу посматрати независно од културног контекста	мит се може објаснити независно од културног контекста
4. антрополошке теорије се објашњавају у односу на друге теорије	мит се објашњава у контексту других митова
5. време у анализи историје антрополошке теорије је повратно	време у анализи мита је повратно
6. битна је порука а не форма	задржава значење и после промене форме
7. изналази скривене структуре: друштвена структ. — хаос теорија — ред	изналази скривене структуре
8. засебан систем — код (мета — језик)	систем — код
9. даје неко решење у вези конфликтних ситуација	ставља до знања да конфликтне ситуације постоје

Коментар: (кол. 1) Антрополошка теорија није само вежбање ума већ и научна спознаја стварности
(кол. 2) Антрополошка теорија се често посматра независно од културног контекста, а до каквих резултата то доводи? . . . .

[6] Ово схватање заступају Попер, М. Елијаде.

И докле тако читајући овакве и сличне студије? Назиру се две дилеме: или се окренути ка теорији о теорији теорија и трагати за нечим помало спекулативним или се приближити „хаотичној" стварности и трагати за неким излазима и решењима. Вероватно је излаз у одговарајућој алтернативи, коју и сам Барет предлаже. Дуготрајна полемика између мисаоног и искуственог (зачета још у сукобу позитивистичког и аксилошког схватања) још траје.

Мирослава Лукић — Крстановић

Marjorie Ferguson, *For Ever Feminine*, Women's Magazines and the Cult of Femininity, London 1983.

Часописи намењени женској читалачкој публици универзалан су медијски феномен. Као и други медији (радио, ТВ, штампа уопште), комуницирају са својом публиком, емитујући поруке различитих врста и садржаја. Представљају занимљиво поље за социолошке и етнолошке анализе, јер заједно са социјалним институцијама и другим медијима одређују и одражавају положај жене у датом друштву у одређеном тренутку.

М. Фергусон је, како сама каже, провела десет година радећи при разним часописима за жене, а следећих десет на истраживачким пословима Одељења за социологију при London School of Economic and Political Science. Њена анализа пружа допринос објашњењу феномена „женске штампе", као и практичном разјашњењу начина функционисања овог великог тржишта. Анализе се заснивају на праћењу неколико часописа за жене у Енглеској и Америци од послератног периода до данас. Веома је мало социолошке литературе о овој проблематици и она се, по ауторки, бави или феминистичким идејама о жени или анализом тржишта.

У свом раду покушава да докаже да часописи намењени женама доприносе стварању и одржању култа женствености, делујући двоструко: изграђујући женски поглед на себе саму и формирајући став заједнице о жени. Већ сами називи ових часописа указују на то да су намењени женама у најширем смислу (»Her's«, »She«, »Women's World«, »MRS«, »Good Housekeeping«, »Elle« итд.). Утврђује да не постоји периодична штампа намењена мушкарцима у истом генеричком смислу. Наиме, „мушки часописи" намењени су посебним групама мушкараца или се односе на поједине области њиховог живота (посао, хоби, спорт). Разлог би могао бити у томе што се претпоставља да мушкарци већ „знају" све о својој мужевности, док жена „жели" да буде вођена кроз своју женственост да јој се сугерише каква треба да буде у одређеним ситуацијама у животу.

Слика света коју пројектују часописи за жене је таква да се жена као јединка не идентификује као члан неког друштва, већ као део „њеног" друштва — света жене. Свет је, дакле, сагледан кроз призму жене. Ово осећање припадности/неприпадности изграђује се на два нивоа: између свих жена припадница истог пола и између неких жена, чланица суб-групе читатељки датог часописа. У даљој анализи ауторка предлаже да се на женске часописе гледа из шире социолошке и антрополошке перспективе. Ослањајући се на рад Диркема *(Елементарни облици религијског*

живота, 1968), уочава занимљиве паралеле између женственог модела како га обликују часописи за жене и социјалних аспеката култа. Не говори, међутим, о апсолутном моделу култа, већ га доводи у везу са анализама Ричардсона (*An Oppositional and General Conceptualization of Cult*, 1979), који је утврдио „опозитну природу" култа, изједначујући га са групом која има веровања и (или) праксу одређену мерилима доминантне културе. У оквиру самог култа могу постојати супротности. Култови имају редовне церемоније, чланови успостављају заједништво периодичним извођењем светих обреда и ритуала, поседују такође и тотеме који су свети. Носиоци порука светих за култ женствености су часописи за жене. Селекцију и избор врше уредници часописа (у 84% у Енглеској су уредници жене). Обреди и ритуали које они одабирају изводе периодично учесници у култу. Култни тотем, свето биће, јесте Жена. Тема које се стално прерађују и прештампавају има много; неке би биле: победа над личном трагедијом, васпитање деце, дијета итд. Светост правила обезбеђује се понављањем. У том смислу бити „добра" у бити „жене" значи радити одређене ствари тачно у одређено време.

Ауторка даље поставља питање — да ли једноставан акт веровања (жене читају о свом светом објекту) и понављање култне праксе подиже женске часописе изнад свакодневног живота на виши, идеализовани ниво. У том смислу садржинска анализа открива границе до којих секуларно елевира према светом.

На страницама женских часописа изводи се један облик rite de passage — у култ се уводе све групе нових (будуће невесте, младе мајке итд.). Прелаз прати фраза „Како да" ... се наће посао, однегује беба, води домаћинство, буде успешна у сексуалном животу, итд. Та фраза сигнализира да је процес социјализације у току.

Часописи такође узимају и улогу „сурогат сестре". Читатељкама се сугерише: „Ви нисте сами у својим настојањима". Порука гласи: „Ви то можете учинити... али Ви то можете учинити много боље уз нашу помоћ".

Подлога за обред прелаза је заједништво — у овом случају инстант-заједништво, које креирају сви учесници у стварању часописа за жене (новинари, уредници). Успостављање таквог заједништва има и своју најважнију, прагматичну сврху — обезбеђује добру продају на тржишту.

У праћењу еволуције женске периодичне штампе у Енглеској ауторка се служи садржинском анализом документарне грађе. Као два већа временска одсечка узела је периоде 1949—1974. и 1970—1980. Наводимо неколико интересантних промена и константности које је покушала да одреди у порукама унутар култа за период 1970—1980. Сматра да су се бурне седамдесете (промене у породичном животу, ванбрачна заједница, демографске промене итд.) осликале и кроз промене унутар појединих часописа. Задржали су се стари обриси модела женствености (кување, хеклање, гајење цвећа итд.), али се он обогаћује и новим аспектима промена у свету. Јављају се, на пример, економски додаци („Како инфлација погађа домаћинство"), али само у оном смислу у коме се дотичу жене и њених потреба. У структури часописа се јављају новитети као што је укључивање читатељки. Од њих се тражи да изнесу своје ставове, коментари-

шу проблеме, и то у рубрикама типа „Писма уредништву". Лепота је и у овом периоду остала бастион култа: и даље се расправља о нези косе, лица, тела. Новост је тзв. „само-помоћ" као „нова" тема за „нову" жену. Наводи, на пример, чланак из часописа »Woman« од 13. октобра 1979, под насловом *Чудо звано Луиза*, где родитељи прве бебе из епрувете говоре о својим искуствима која су их довела до рођења детета. Латентна порука читатељкама је да нада ипак постоји и да не одустају од својих настојања да постану мајке. Статистички посматрано у овом периоду неке теме знатно губе на интензитету појављивања. Док је тема „Добити и задржати мужа" доминирала у часописима 1949—1974, са чак 59%, у периоду 1979 — 1980. пада на само 12%.

Уз мноштво других статистичких података, скала за утврђивање интензитета појединих тема или рубрика, М. Фергусон закључује свој рад покушавајући да сагледа будућност женских часописа и култа женствености какав они промовишу. Такви часописи ће, сматра она, све више добијати симболичну улогу. Постаће амблеми, бецеви женствености, више него креатори и арбитри тога шта чини женственост. Култ женствености ће тиме постати мање свет а више секуларизован, не једнообразан већ вишеобразан.

Едит Петровић

Claude Lévi—Strauss, *Paroles Données*, Plon, Paris 1984, 277.

Када је 2. фебруара 1982. године одржао своје последње предавање и за собом оставио учионице Collège de Francea — чувеног здања на тргу Marcelin—Berthelota у паришкој Латинској четврти — несумњиво највећи светски антрополог друге половине XX века и један од најзначајнијих етнолога уопште, Claude Lévi—Strauss, оставио је за собом и један изузетно значајан и плодан период свог живота и рада. Али напуштање професуре — силом закона — на сву срећу није довело и до прекида у његовој научничкој и стваралачкој активности. Већ годину дана касније (1983) појавила се његова збирка антрополошких есеја Le Regard éloigné да би две године касније (1984) изашао из штампе и рукопис резимеа његових предавања која је током тридесет и две године држао, испрва на École pratique des hautes études, а потом на Collège de Franceu. Тих тридесет и седам резимеа предавања управо се налазе пред нама обликована у целину под насловом *Paroles données*[1]. *„Дариване речи"* заправо представљају известан интерлудиј у стваралачком опусу Claude Lévi—Straussa, који је у једном интервјуу датом почетком 1984. године изјавио: „Управо радим на једној новој књизи, опет из домена америчке митологије: проуча-

[1] Изузето је једино приступно предавање из 1960. године на Collège de Franceu, које је већ раније објављено као прво поглавље (»Le champ de l'anthropologie«) у »Anthropologie structurale deux« (Plon, Paris, 1973, 11 — 44).

вању представљања техничких делатности у митовима, грнчарству, ткању и тако даље".[2]

И тако, у очекивању да се појави његово следеће дело, Claude Lévi — Strauss нам је понудио белешке са својих предавања. Није наодмет истаћи да је он, за разлику од неких својих колега који би прво писали цела поглавља — па и књиге — која би потом излагали пред студентским аудиторијумом у виду предавања, одувек више волео да импровизује, потпомажући се само белешкама од шест до дванаест страна на којима је било згуснуто више недеља, па и месеци, истраживања и размишљања (с. 10). Током тих „импровизованих предавања" заправо су стварани његови чланци и настајали волуминозни опуси (с. 11) које ми данас држимо класичним делима светске антрополошке литературе. У овим скицама тих будућих дела, као што сам признаје, помало сувопарним услед великог сажимања мисли и без снаге коју пружа жива реч оратора (с. 16), читалац може да прати и проучава процес настајања његових капиталних дела и развојну линију његове мисли. Поенте резимеа, по личном признању, у извесном су раскораку са поентама у заокруженим делима (с. 15).

На нама није да сада и на оволиком простору анализирамо есенцију једног волуминозног животног дела, већ само да укажемо, у грубим потезима, на његову појаву и садржај, одајући истовремено дужно поштовање једном тако значајном тридесетогодишњем научничком и педагошком прегалаштву. Посао нам је у великој мери олакшао сам аутор поделивши овај зборник својих резимираних предавања на шест тематских поглавља, тако да се кроз њих лакше разазнају теме његових великих и нама добро знаних дела: *Поље истраживања; Митологике; Истраживања митологије и обреда; Текуће расправе о друштвеној организацији и сродству; Клан, род, кућа;* и у Додатку: *Десет резимеа предавања одржаних на Практичној школи за високе студије,* Секција за религијске науке. Као што је већ истакнуто, већина публикованих резимеа инкорпорирана је у већ објављеним делима аутора. Изузетак чине предавања: *Будућност етнологије, Три бога Хопи-Индијанаца, Један ирокешки мит, Садашње стање студија о Бороро-Индијанцима, Канибализам и обреди травестизма.* Алузије на два предавања: *Скице за један амерички бестијариј* и *Интерлудиј: магла и ветар* учињене су у другој и четвртој књизи *Митологика,* али у страху да не прерасту у још два волуминозна додатна тома, нису даље разрађивана (с. 12). Коначно, свакако ће побудити посебну пажњу два до сада непубликована текста у којима Claude Lévi—Strauss полемише са својим критичарима E. Leachom, R. Needhamom, M. Douglas и др.: *Истраживања сродства и брака* и *Преиспитивање Асдивала.*

Нина Сеферовић

[2] Интервју дат Златку Сушићу 16. јануара 1984. године и објављен под насловом *Докле год нас ноге носе* у тематском блоку *Клод Леви—Строс, данас* у „Књижевној речи", год. XII, бр. 232, од 25. априла 1984. године, (с. 3).

Claude Levi—Strauss, *Le regard éloigné*, Paris, Plon 1983.

Le regard éloigné је до сада последња објављена књига Клод Леви — Строса. У уводу аутор констатује да би се она могла насловити и као *Структурална антропологија III*. Ова напомена јасно указује на карактер књиге. Реч је заправо о збирци чланака и есеја на којима је Клод Леви — Строс годинама радио, држећи се доследно свог структуралног метода.

Мада се већина чланака бави етнолошким проблемима везаним за *Примитивна друштва*, нит која их повезује јесте једно од основних питања људског постојања: однос између принуде и слободе. Колико је појединац, припадник традиционалних друштава, окружен мање-више хомогеним и кохерентним моделима понашања, начином мишљења, као и вредностима заједнице чији је члан, слободан да испољи своју индивидуалност? До које мере он трпи притисак околине која му ефикасно намеће своје моделе кроз институције као што су брак, породични односи, обичаји, веровања, митови, ритуали итд.? Постављајући ова и многа друга питања, и покушавајући да на њих нађе одговор, клод Леви—Строс се приближава нашем, цивилизованом друштву показујући да феномени принуде и слободе у ствари и нису међусобно супротстављени, већ да се „потпомажу" и заправо условљавају један другог, и то у свим друштвима, без разлике.

Драгана Антонијевић—Пајић

J. G. Gouttebroze, *Qui perd gagne*, (Le Perceval de Chretien de Trayes comme représentation de l'Oedipe inversé), Centre d'etudes médiévales de Nice, Nice 1983.

Есеј *Ко губи добија* Gouttebroza представља у савременој француској историографији занимљив покушај психокритичке анализе књижевног дела. Полазећи од закључака Levi—Straussa о Персевалу као обрнутом Едипу, аутор је на нови начин наставио истраживање како саме природе мита тако и различитих аспеката романа Кретијена де Троа. Тако овај есеј посвећен Персевалу, тј. причи о тражењу светог Грала, која на подлози мистичне инспирације развија авантуру подређену религиозном задатку, представља методолошки нов приступ истраживача. Атмосфера опскурног и тајновитог, упркос захтевима времена и провансалској традицији двора Марије Шампањске, која је сигурно утицала на писца и препознаје се у другим његовим делима, потакла је структуралистичку школу на истраживање митолошке подлоге дела. Тако је настао двоструки методолошки приступ у анализи. С једне стране, то је психокритичка метода, која полази од мотива тишине, која тражи литерарне пандане у психичким структурама Ореста и Хамлета. С друге стране, то је приступ етнолога, који истражује друштвене и религиозне мотивације, породичне структуре и забране, другим речима етнички кадар у коме је створен првобитни мит, као и куртоазну интерпретацију која одговара укусима и литерарним преокупацијама романсијера XII века.

Психокритички приступ, покушавајући да прикаже етапе у развоју личности самог Персевала, објашњава три преломна момента његовог жи-

вота: присуство мајке; трагање за оцем и његова спознаја, и искуство слободе. Персевал, коме је развој изолован од света, упућен искључиво на мајку, у том затвореном свету онемогућен, напушта мајку и тражи оца одлазећи у пратњи витезова на двор краља Артура. Први отац на кога наилази је „лош", те само едиповска психичка мотивација може објаснити убиство витеза Вермеја. Тиме, по аутору есеја, Персевал стиче предуслове за нормалан психички развој, јер Орестовој следи Едипова фаза, па је тако равнотежа успостављена. Место мајке затим заузима „добри" отац Гормеман. Тако се, као фундаментална тема дела, показује конфликт Ероса и цивилизације, као и конфликт и ривалитет између Ероса и Танатоса. Ћутање Персевалово у дворцу Грала представља инхибицију чији је узрок имаго оца. Тако аутор психокритичком методом долази до закључка да је Персевал анти-Едип, који свесно одбацује мајку.

Етнолошки приступ делу открива супротност природе и културе, која по психоанализи традиционално одваја атрибуте оца од атрибута мајке. Овај приступ указује на јаку келтску митолошку традицију, као и на сличности са развојем институција и преласком са племенског на феудално друштво.

Проширујући поље истраживања, писац анализира две аналогне епизоде које откривају сложену структуру дела. Антитеза Персевал — Говен (као представници егзогамије — ендогамије завршава се победом Персевала који се, иако доживљава пораз не сазнавши тајну светог Грала, уздиже до сазнања Бога и, побеђујући утицај мајчине линије, отвара себи могућност даљег деловања. Говен, с друге стране, остаје заробљеник краљевства које је освојио, те, мада је формално постигао успех, ипак остаје губитник.

Структуралистички, психокритички приступ анализи средњовековног романа открива његове слојеве на један нов, занимљив начин, и свакако представља могућност интердисциплинарног погледа и на историјску стварност XII века.

Смиља Марјановић

Václav Frolec a kolektiv, *Horní Věstonice*, Společenské a kulturní proměny jihomoravské vesnice, Brno 1984, s. 626

У издању Универзитета Purkyne у Брну изашла је етнолошка монографија о насељу Horní Věstonice. Ово је једна од низа студија у оквиру пројекта проучавања савременог села у Чехословачкој. Проучавања је обавио колектив истраживача, међу којима су историчари, социолози, етнолози, фолклористи, лингвисти, музиколози и други са Универзитета J. E. Purkyne у Брну. Координатор истраживања био је етнолог др В. Фролец, чија се истраживачка и организаторска способност, као и много пута раније, вишеструко потврдила овом исцрпном монографијом.

Horní Věstonice се простиру у равници испод Павловског побрђа, близу чешко-мађарске границе. Село је основано 1300. године као колонистичко насеље са немачким становништвом. Основу привреде чине виногра-

ди, који крају дају специфичну карактеристику. После исељавања Немаца 1945. године, село је насељено словачким становништвом. То је био један од разлога због кога је ово насеље изабрано за проучавање ове врсте. При избору тема за истраживање одлучили су се за сарадњу историчара, социолога, етнографа, фоклориста, музиколога и других, јер су сматрали да су то питања која могу осветлити процесе привредне и културне адаптације и интеграције нових досељеника у раздобљу од 1945. до 1975. године када су вршена истраживања.

Резултати истраживања излагани су тако што се пошло од приказивања становништва у насељу и карактеристика појединих питања из народног живота. У књизи су изнети демографски подаци, историјски развој краја (B. Čerešňak) и социопрофесионална структура становништва (I. Možni са сарадницима). Основне привредне одлике описао је V. Frollec у трећем поглављу. У којој су мери задржане старе или прихваћене нове навике у исхрани говори се у четвртом поглављу (V. Frollec). Врло исцрпно и свестрано приказана је кућа у H. Věstonicama (V. Frollec), чији се развој прати посебно од средине XIX века до савремених облика кућа. Овај одељак је поред садржајног текста, допуњен многим цртежима и фотографијама, што је за овакву врсту рада врло значајно. Начин одевања (V. Frollec) приказан је у његовој трансформацији од времена досељавања садашњег становништва, као и однос према традиционалном начину одевања, донесеном са собом.

Истраживачи су посебну пажњу посветили проучавању укуса и естетике. Ради тога су проучили кућу и њену опремљеност, њено уређење и уређење њене околине, на пример украшавање везом, као и традицијски или савремено обликованим предметима. Естетика се, наиме, одражава у свим видовима односа човека према предметима који га окружују (R. Jeřabek).

Породица и суседске заједнице (V. Frollec, J. Pavlikova, Sv. Přadkova) приказани су кроз брак, свадбени обред, рођење и крштење, што је документовано многим табелама и прилозима, посебно текстовима песама.

Традицијски обичаји годишњег циклуса (V. Frollec) поред осталог посматрани су као облик дружења. Реч је о обиласцима на Света три краља, месопусним и ускршњим светковинама, постављању млаја, дожињанци, Миклавжу и другим обичајима у којима учествују одређене групе људи. У новоформираној друштвеној заједници, као што је овде био случај, ретко су се у првом раздобљу изводили неки заједнички обреди. Чиниле су то само оне бројније групе досељеника из једног краја. Тек кад је формирана сеоска заједница, обликују се и одређени обичаји. Обликују се постепено нови обичаји, у којима су заступљени елементи, како они који су донесени из завичаја дотичних учесника тако и они који су створени током живота у новој средини. Прихватају се нови елементи који су поникли у градској средини. Више се изводе они обичаји који су везани за породицу, а мање они који су везани за ширу заједницу.

Био би, како кажу аутори (J. Gabriel, J. Holý), непотпун приказ савремених H. Věstonica ако се не би приказао однос становника према религији, односно цркви, као и улога цркве у животу села. Слику о томе

испитивачи су добили на основу упитника, архивских црквених материјала, као и неких претходних радова.

У одељку *Породица и школа* (M. Přadka) говори се у којој мери школа и породица утичу на васпитање деце школског узраста.

О међусобном комуницирању говори се на основу тога што се узима у обзир улога језика у свакодневном комуницирању и официјалном споразумевању (M. Krčmova, J. Chloupek). У тако формираној друштвеној заједници, као што је овај пример, то је један од значајних показатеља стварања друштвеног амалгама.

Видови данашњег народног стваралаштва, односно забаве, приказани су (B. Beneš) у облику излагања неколико људи који говоре о народном предању и стваралаштву данас, с посебним освртом на савремени вид културе, који се обликује посредством телевизије, књиге, часописа, радија и других видова савременог комуницирања.

По својој методолошкој концепцији занимљив је прилог о песмама и музици (D. Holý, M. Stědrnon, S. Tesař). Певачки репертоар је обрађен савременим етномузиколошким методама, док се о музици говори по методу типичном за социологију.

О начину понашања и активности реч је у одељку у коме се говори о слободном времену (P. Pácl), то јест о делатностима људи у времену које је ван професионалне активности. Оно се данас разликује по генерацијама и активности, односно делатности. Писац је издвојио неколико начина коришћења слободног времена. То су културне делатности (биоскоп, читање, културне представе), коришћење слободног времена у вези са породичним животом (суседи, породица), активности у природи (спорт, шетње), пасивни одмор, итд. Ту се, наиме, преплиће живот старије генерације, која у главном живи животом пољопривредника, и млађе генерације, која је везана за запослење у граду па се њихова два начина коришћења слободног времена међусобно знатно разликују. Зато разлике постоје и у начину живота и неким видовима понашања.

На крају је направљен осврт (H. Librova) на утицај привређивања и техничког развитка на обликовање животне средине.

Ова студија о појавама новонасељених H. Věstonica у тридесетогодишњем раздобљу указала је на сложеност привредних, друштвених и културних процеса. Резултати оваквих комплексних истраживања омогућавају да се изврши анализа општих и специфичних појава друштвених и културних промена, њихове динамике, етапа и генерацијских специфичности и утврде њихови детерминишући чиниоци.

Прво раздобље овог периода карактерише одлазак немачког становништва и долазак нових насељеника .То је за досељенике време адаптације. Важан фактор у адаптационим и еманципирајућим процесима била је социјална уједначеност досељеника као и блиска етничка припадност. Следећа фаза је акултурација, коју прате интеграциони процеси у којима се формирају нови унифицирани културни елементи. Формирање нових културних вредности обликовало се како у оквиру ужих целина самог насеља тако и у оквиру општих ширих друштвено-привредних појава.

Текст ове монографије опремљен је многим документационим и илустративним материјалом, што књизи даје већу научну вредност. На крају текста приложени су упитници којима су се истраживачи служили приликом испитивања појединих проблема који су, као што се види, зналачки обрађени у овој комплексној монографији.

Бреда Влаховић

Горо Горов, *Странджански фолклор*, Сборник за народни умотворения и народопис, књ. I. VII, изд. Бугарске академије наука, Софија 1983, стр. 998

Бугарска фолклористика одиста се може похвалити успесима у континуираном објављивању записа усменог народног стваралаштва. До сада изишлим обимним томовима придружила се прошле године богата збирка из Странце у источној Бугарској, недалеко већ чувене по кукерској и нестинарској традицији (с. Блгари).

Аутор збирке Горо Горов рођен је у селу Заберново, у породици даровитих певача и казивача, међу које и сам спада. Као учитељ у завичајним селима у угледан просветни радник у Бургасу, он је, одушевљеном упорношћу човека свесног вредности свога подухвата, успео да у два дуга периода — пре и после другога светског рата — начини прави подвиг. Забележио је више хиљада песама, од којих је у збирку ушло 1419, заједно са око 200 примера прозе разних жанрова. Песме су распоређене у велике категорије: обредно-обичајне песме и песме „на филек" (скуп младежи изван села у време ускршњег поста) — 104 песме; митолошке песме и баладе (95), религиозно-легендарне (свега 8), јуначке (11), историјске (251) и песме из свакидашњег живота (950). Неке од ових категорија даљим унутрашњим поделама разуђене су у бројне групе и подгрупе. Свака песма има одговарајући наслов, а за већину дат је и резиме садржаја. Гдегод је потребно напоменуто је у којој се прилици песма пева: „пева се на хоро" (у колу), „на прелу", „на жетви" и др. Важан је и податак да је Горов песме бележио док је певач певао, па су оне сачуване у целости: са понављањима, припевом, интерјекцијама, тананим дијалекатским одликама.

На сличан начин приказана је странџанска проза. Ње је много мање у збирци него поезије, дати су готово само репрезентативни примери, добро одабрани и у изворном облику: приче о животињама, басне, бајке, новеле, анегдоте, легенде, предања и тзв. кратки жанрови: пословице, узречице, загонетке, благослови, клетве, бајања, а из дечјег фолклора: брзалице, успаванке, лагарије, бројанице.

Горо Горов је аутор и два уводна текста: *О фоклору Странце* и *Носиоци уврштених* (у збирку) *фолклорних материјала*. Први је историјско-етнографски приказ лимитрофне области Хасекијате (којој Странца припада) од XV века до наших дана, са посебним освртом на расељавање старијег бугарског становништва из ове под Турцима полуаутономне покрајине не само у суседне крајеве него и у Русију, а по ослобођењу од Тура-

ка — у централне делове Бугарске. На основу личних испитивања аутор закључује да су се пресељеници у новој средини добро снашли, али нису заборавили обичаје, песме и игре старога краја. У даљем тексту, после прегледа ранијих истраживања странцанског фолклора (П. Славејкова 1866. и низа фолклориста, етнолога и музиколога), Горов саопштава драгоцене податке о своме четрдесетогодишњем фолклористичком раду, започетом 1932. уз срдачно охрабрење проф. М. Арнаудова. Описујући своја путовања од села до села и сусрете са многобројним талентованим певачима и казивачима (у неким селима било их је и по четрдесетак!), он је живописно приказао читав годишњи циклус празника, обичаја, песама и игара, који се, разумљиво, са променама у друштвено-историјском, економским и културним условима живота редукује и мења.

Други чланак може се сматрати наставком претходног. У њему је Горов, од 128 певача и казивача чији су текстови ушли у збирку, издвојио двадесет четворо најбољих, описао њихове животне путеве, личне особине и судбину, дао карактеристике њиховог репертоара (појединци су знали и по 250 — 300 песама, или 200 приповедака, 300 пословица, 130 загонетака!). Импресивне портрете заслужено су добили они најзначајнији: аутоpов отац Петар Горов из с. Заберново и баба (по мајци) Тодора Петрова са синовима, из с. Вршилово.

У целини узевши, ова велика и богата збирка антологијског карактера има две упадљиве одлике: бројем, разноврсношћу и лепотом, нарочито поетских текстова, заокружује слику специфичног странцанског фолклора; исто тако, сам Горо Горов показао се достојним настављачем породичне традиције. У његовим казивањима има толико присности, живописних детаља и незаборавних ликова да му се не може замерити што је понекад преопширан.

Редактор монографије Росица Ангелова-Георгиева мудро је у овом случају препустила сав уводни део Горову, не улазећи у теоријска питања, која се, иначе, сама намећу. Али њена зналачка интервенција осећа се у распореду грађе и старању о Речнику туђих и дијалекатских речи и израза (израдио Г. Горов), о резимеима песама и већем броју регистара (М. Георгиева и И. Георгиев) и тако потребном Списку типова приповедака по Арне-Томпсонову *Индексу*.

Оливера Младеновић

Т. В. Космина, *Сильське житло Подилля*, Кинец XIX—XX ст., Киив 1980, с. 190

Књига Т. В. Космине о сеоском станишту Подоља од краја XIX века до данас на сликовит начин приказује развој сеоског станишта једног подручја Украјине. Обухвата период у коме су извршене значајне друштвене и културне промене.

Кућа као објекат материјалне културе постављена је у историјске и просторне компоненте које су утицале на свестрано обликовање и формирање станишта.

Подоље је историјско-етнички предео Украјине који се граничи са Бесарабијском, Лавовском, Волинском, Кијевском и Одеском облашћу (губернијом). На овој територији становништво се мењало зависно од појединих историјских догађаја, па је данашњи етнички састав становништва овог краја претежно украјински, са мањим етничким компактним групацијама, Руса, Молдована и Пољака. По том основу су се приликом испитивања истакле три групе села: *прва*, у којој преовлађују Украјинци, *друга* — етнички мешовита насеља у којима су поред Украјинаца компактно насељени и Руси, Молдовани или Пољаци, и *трећа* група села у којима преовлађују Руси, Молдовани или Пољаци.

Као што је у наслову истакнуто, обухваћен је период од краја XIX века до данас, у коме се издвајају три етапе: крај XIX и почетак XX века, затим раздобље од 20. до 50. године XX века и период од 50. до 70. године. Теренска испитивања су вршена од 1969. до 1975. године. Коришћен је обиман материјал етнолошког атласа Украјине, Белорусије и Молдавије, постојећа литература, архивски и музејски материјал. То је омогућило аутору Т. Космини, како она истиче у уводу, да направи типологију подолског станишта, периодизацију његовог развитка и да установи процесе међуетничког прожимања, као и да прикаже основне карактеристике савременог стања народног градитељства и основне тенденције његовог даљег развоја.

Т. Космина је материјал изложила у три већа поглавља. У првом говори о кући (станишту), у другом је приказано двориште са свим зградама, а у трећем поглављу говори о народној уметности у архитектонско-уметничком решавању комплекса станишта.

У првом поглављу, у коме говори о кући као комплексном објекту, приказује пре свега њене основне конструкцијске типове: темељ, конструкцију зидова, таваницу и кров са основним облицима. На исти начин основним планом, приказана је кућа. Посебно је обрађена пећ, односно огњиште као један од значајних елемената простора куће.

Одељак о дворишту и привредним објектима Космина почиње излагањем основних типова дворишта, који су карактеристични за раздобље од краја XIX века до данас. Основни тип дворишта је такозвани отворени и непокривени „украјински тип" дворишта, карактеристичан за целу територију Украјине. У оквиру тог отвореног дворишта има више група: непланско обликовано двориште, једноредна градња, дворедна градња, градња у облику слова Т и П. Такав облик отвореног дворишта, по Мошинском, најкарактеристичнији је и најраспрострањенији на великој територији словенског живља, све до наших територија на Балкану и карактеристичан је за све етничке групе које насељавају ову територију. О привредном карактеру дворишта расправља се у посебном одељку, и то на тај начин што се о свакој згради говори о њеним основним облицима, карактеру и намени и терминологији. Све је то у обухваћеном периоду приказано у процесу развоја.

Посебно је привлачан трећи одељак књиге, у коме се говори о народној уметности у архитектонско-уметничком обликовању комплексног народног станишта. Народно стваралаштво у архитектури сеоског станиш-

та разних области Украјине развијало се доста слојевито. Исказивано је обликовањем фасаде пластичним декорацијама, узимајући при том у обзир складно обликовање зграде у целини, њено украшавање појединих делова до сликања и рељефног украшавања фасада. Ту су посебно занимљиви различити уметнички начини обликовања сламних кровова, затим код дрвених кућа обликовање наткривених простора, украшавање фасада декоративним сликаним мотивима. Расподела унутрашњег стамбеног простора приказана је са основним функционалним значењем сваког дела. Затим појединачно опремање намештајем и другим предметима, па међу њима и култним предметима.

Украшавање простора полихромним сликањем, посебно у кухињи, разликује се у разним областима Подоља.

Стамбени простор Космина је приказала и по зонама: радна зона је, на пример, већи простор око огњишта, зона за спавање — око пећи, а зона за светковине је простор у коме је угао са иконама. Наравно, опремање тих простора временом се мењало, што је сликовито приказано цртежима, који су речит део садржаја ове студије. Урадила их је З. О. Васина.

Ентеријер сеоске куће Подоља одликује се домаћим простиркама чији је колорит у хармонији са осталим производима домаће израде и уметничког украса — од орнамената извезених на пешкирима, прекривачима и завесама, до живописних орнамената насликаних на зидовима. Основни мотиви орнамената су крст, праве и цик-цак линије, које се на белој основи осликавају првенствено у зеленој и црвеној боји.

Крајем XIX века, па и у такозваној другој фази (1920 — 1950), ентеријер појединих области карактеришу неке специфичности, на пример, молдавски је више опремљен тканим вуненим предметима, док ентеријер централних предела Подоља карактерише керамика, која се нарочито изражава у пећима, итд.

На крају је сагледана народна традиција у архитектонско-просторној композицији савременог дома. Док је традиционално станиште грађено у оквирима дворишта, савремено је, под утицајем нових привредних услова и формирања уличног типа насеља, постављено самостално. Међутим, спољни изглед куће, по свом уметничком изгледу, задржао је много традиционалног, како у орнаменту тако и у колориту, наравно све то прилагођено модерним грађевинским матријалима.

У развоју куће Подоља од краја XIX века до данас, који је Т. Космина пропратила преко наведених елемената, издвајају се три етапе. Прву, од краја XIX века до двадесетих година XX века, карактерише разноликост основних типова традиционалних облика кућа, по грађевинском материјалу, облику кућишта односно дворишта, облику зграда и другим елементима. Корените промене у грађењу станишта осећају се од 1917. године па све до 50-их година XX века, а то је карактеристично не само за Украјину него и за велики део Русије. У том периоду се јављају нови типови грађевина које губе своје уске карактеристике. Крајем 50-их година почиње нови период у развоју сеоског станишта који је у тесној вези са коренитим променама у животу сеоског становништва. У том периоду

се у суштини мења садржај стамбеног простора нарочито увођењем санитарно-хигијенских елемената и појавом савремених грађевинских материјала.

Анализа еволуције народног станишта Подоља у раздобљу од краја XIX века до данас показује тенденцију развоја од традицијски устаљених типова карактеристичних за поједине етничке групе и регионалних мањих простора до сеоских станишта која су карактеристична за целу Украјину. Ти нови облици грађени су под руководством професионалних мајстора.

На крају бих желела да још једанпут нагласим да изванредна ликовна опрема у великој мери допуњава ову садржајну етнолошку расправу.

Бреда Влаховић

Nikola Pantelić, *Narodna umetnost Jugoslavije*, predgovor: Alojz Benac; fotografije: Milodrag Đorđević; izdavači: Jugoslovenska revija i Jugoslavijapublik, Beograd 1984, str. 200; 205 fotografija u boji i 30 crnobelih

Сваки покушај целовитог приказа и анализе народне уметности Југославије, макар он био ограничен на само један вид изражавања, у овом случају ликовни, изостављајући при том њене друге компоненте — усмено стваралаштво, музику, игру, фоклорни театар — представља изузетно сложен задатак. Пре свега, захваљујући изузетном географском положају земље, различитим поднебљима која улазе у њен састав, специфичним историјским и друштвено-економским условима, комплексним етничким процесима и миграционим кретањима, дуготрајним страним политичким доминацијама (Турска, Аустрија, Млетачка Република) и културним струјањима из разних праваца (византијски, оријентално-отомански, медитерански, средњо — и западноевропски) који нису свуда једнако допирали, различитим нивоима очуваности баштињених елемената из раније прошлости, степену развијености, већој или мањој затворености према суседима и, посредно, према удаљенијим културама, народна уметност на тлу Југославије показује изузетно богатство и разноврсност творевина (у материјалу, облицима, примењеним техникама, орнаментима, композицијама, колористичким ефектима, стилским карактеристикама, општем ликовном изразу). Стога није ни мало лако пронаћи подесан начин да све то буде подједнако и прегледно презентовано, а при том описана, објашњена и истакнута и она својства која су заједничка али и она која су специфична за одређене регије, етничке групе, народе или, према неком другом критеријуму издвојени ентитети који улазе у састав, у суштини хетерогене, структуре коју у етнологији најчешће називамо скупним именом „народ“.

Одређену тешкоћу представља и то што за подухвате ове врсте није било узора у нашој етнолошкој литератури,[1] тако да су прва дела настала тек у последње две године: Б. Петровић, М. Прошић-Дворнић, *Народна уметност Југославије*, у серији: Уметност на тлу Југославије, Југославија-Спектар, Београд — Загреб — Мостар 1984, и дело Николе Пантелића, која су, у ствари, настајала истовремено, али потпуно независно једно од другог, што долази до изражаја како у различитим концепцијама и одређењу појма народне уметности тако и у појединим интерпретацијама, мада се и једно и друго првенствено баве културно-историјском страном проблема, утврђивањем генезе народне уметности, односно њених елемената, процесом прожимања затечених, донесених и новоприхваћених компонената и њиховог даљег развоја и преиначавања.

Међутим, док Б. Петровић настоји да генетску анализу изведе не само на основу сачуваних творевина народне уметности, поглавито из XIX и XX века, већ и на основу архивског материјала и података у изворима друге врсте (путописа, на пример) из ранијих периода, Н. Пантелић се углавном ослања на ликовну анализу елемената примењених на рецентним фолклорним оригиналима који се налазе у музејским збиркама широм Југославије, и на основу њих закључује о културном пореклу мотива и других компонената народног ликовног стваралаштва, могућном времену и месту настанка, као и даљим стилским трансформацијама насталим било као резултат унутрашњих промена у посматраној заједници или самосталних изума твораца, било (или заједно са) утицајима који су долазили споља — из уметности суседних народа или виших слојева, која је негована у манастирима, дворовима или градским срединама. Такав поступак има свог оправдања и дубоког смисла јер је, у многим крајевима, једна од битних карактеристика народног стваралаштва чување и стално понављање облика и мотива насталих у разним, често врло далеким епохама, уз непрестано додавање нових, пажљиво одабраних, преиначених и прилагођених већ утврђеном ликовном изразу, специфичном за одређену заједницу, као и њеним схватањима, потребама и укусу. Тако се сусрећу елементи различитог културног или стилског порекла који коегзистирају једни поред других, понекад и на истом предмету, па је анализом иконографског садржаја могућно, ретроградним путем, бар делимично, осветлити историјске токове развоја творевина народне уметности. Такав поступак, међутим, не омогућава прецизна временска датовања настанка неког елемента јер је познато да се одбљесци стилова високе уметности прихватају и са знатним временским закашњењем, а дужина интервала, опет, зависи од низа фактора, пре свега предиспозиција заједнице за прихватање новина.

Међутим, целокупан развој народне уметности Југославије, као уосталом и свих сеоских друштава, заснива се на вечитој конфронтацији њена два основна својства: извесне статичности и непроменљивости, што се огле-

[1] Изузетак представља заједничка изложба етнографских музеја и збирки из целе земље, *Народна уметност Југославије*, одржана поводом XXI заседања Генералне конференције УНЕСКО-а у Београду 1980. године (и пратећи каталог) за коју Н. Пантелић каже да га је подстакла да напише књигу са том тематиком.

да у трајности облика, једноставности израде, типизираности материјала, техника и орнаментика, ретардираности, с једне стране, а, с друге стране — сталне динамике развоја, иновација садржаја и форми који настају из потреба прилагођавања новим условима живљења и одговорима на стимулансе из спољашње средине. Међутим, однос између те две компоненте може бити битно другачији, што заједно са специфичним условима егзистенције у прошлости и изложености различитим утицајима, какав је био случај са југословенским народима, доприноси постојању веома хетерогене структуре творевина народне уметности, различитог степена развијености.

У настојању да постојећи материјал систематизује на што једноставнији и разумљивији начин, што је посебно важно, с обзиром на то да је књига намењена првенствено најширим слојевима читалачке публике, домаће и стране, а истовремено да синтетизује све досадашње резултате истраживања појединих феномена народне уметности, Никола Пантелић се определио за презентацију према регионалном, односно културно-географском принципу, сврставајући предмете са сличним или истим стилским и типолошким карактеристикама, према њиховом распрострањењу, у културне зоне. На тај начин он издваја алпску, панонску, динарску, јадранску, моравку и македонску културну зону, које се, наравно, подударају са распрострањењем и других видова традицијске народне културе, а не само уметничких творевина, што такође говори о јединству културних ареала у целини. У оквиру такве поделе, аутор потом посебно разматра услове настанка сваке зоне, основне карактеристике уметности заступљене унутар ње, степен развијености и, посебно, културне утицаје који су најпресудније деловали на обликовање специфичног ликовног изражаја.

Такав приступ неминовно је условио истицање заједничких и унифицирајућих одлика уметности сваке зоне, док су у другом плану остале посебне карактеристике својствене мањим регионалним јединицама, етничким групама, народима или конфесионалним групама. То је унеколико и оправдано јер аутор у релативно ограниченом обиму текста, што је условљено типом едиције, није могао да се упушта у разматрање многих појединости. А колико варијација у оквиру једне јединствене теорије, у општем културном смислу, може бити, најбоље показује пример Војводине, где свака народност поседује лако препознатљиве посебне одлике. Штавише, с обзиром на то да је у традицијском друштву једну од основних друштвено-економских јединица представљало село, које се тако издвајало као посебан ентитет са којим се његово становништво идентификовало, могућно је чак говорити и о варијацијама од једног села до другог. Стога је сасвим разумљиво што се Никола Пантелић определио за истицање општег и заједничког. Можда би једина замерка била та што нису увек довољно истакнуте оазе атипичних предмета у оквиру појединих зона. Аутор, међутим, не само да истиче заједничка својства унутар зона, већ, исто тако, показује и преплитање елемената различитих ареала, посебно у областима директног додира, а указује и на сродност са уметностима других народа (нпр. панонских са земљама средње Европе које припадају истом ареалу, јадранских са медитеранским итд.).

Пошто је утврдио распрострањење типских карактеристика творевина народне уметности, логичан корак даље у формално-генетској анализи било је утврђивање културних слојева унутар сваке зоне, њихове старине, односно просторног и релативног временског порекла, заступљености, интензитета, облика међусобног спајања, чиме се, на многим примерима, доказало њихово присуство и учешће у формирању ликовног изражавања сеоског становништва. Никола Пантелић истиче, као и други истраживачи, да основу народне уметности Југославије представљају испреплетени елементи словенских традиција и старобалканског наслеђа (почев од неолитских култура до утицаја хеленистичке и грчке културе), на које су се касније надовезивали упливи источњачких, медитеранских и европских цивилизација.

Ликовна својства и естетску валоризацију творевина народне уметности Никола Пантелић затим разматра према другим критеријумима, мада се и даље доследно ослања на поделе према културним ареалима и слојевима, наиме према материјалу у коме је остварен ликовни израз, типу обраде или примењеној техници (текстил — ткање, вез, чипка и други облици украшавања, ношња — накит, камен, керамика, бојење и сликање, обрада дрвета, обликовање теста), што су уједно и најважнији и најпресуднији моменти који условљавају постигнуте стилске карактеристике.

Иако дело Николе Пантелића углавном остаје у домену културно-историјског приступа, а његова анализа је претежно ограничена на формално-генетско рашчлањивање и објашњавање елемената, он не заборавља да је за потпуније разумевање једног тако комплексног феномена као што је народна уметност, неопходно познавање функција и значења њених творевина. Стога је посебно занимљиво последње поглавље, *Улога повезивања*, у коме аутор указује на симболички садржај и комуникацијску функцију стваралаштва широких народних маса. Наиме, његова најважнија улога је у повезивању твораца и конзумената у хоризонталном смеру, дакле у међусобном комуницирању чланова заједнице и пружању материјалних симбола идентитета, како унутар саме заједнице тако и у њеном односу према суседима, али и у вертикалном смеру, у смислу повезивања генерација, преношења начина мишљења, доживљавања и саобраћања у прошлости.

Међутим, иако је комуникација између чланова заједнице, поготову у вертикалном смеру, могућна једино ако постоје устаљени симболи, који морају бити и релативно трајни и опште прихваћени, значења многих симбола такође се временом мењају. Стога је данас, с обзиром на то да се значење симбола може открити само у релевантном друштвено-културном контексту, врло тешко реконструисати некадашњу симболику многих мотива, промене значења кроз које су пролазили, као и моменат када су изгубили свој дубљи смисао и постали чисто декоративни елементи. Никола Пантелић је зато, с пуним правом, врло опрезан у тумачењима симбола, и потпуно свестан да формалне сличности мотива у разним епохама нису довољна основа за изједначавање њихових значења.

Аутор књиге такође покушава да проникне у психу твораца народне уметности, да открије мотиве, аспирације и стваралачке нагоне народног

уметника, да реконструише креативни процес. Он истиче да творац, у процесу стварања, обликовања и украшавања предмета за свакодневну, празничну или обредну употребу, нема свест о томе да ствара уметничко дело и оно се заиста не може означити као чиста уметничка творевина. Предмет настаје из практичних, друштвених, религијско-магијских, украсних потреба, све то често истовремено, с циљем да задовољи низ потреба у заједници, али и као производ жеље да се хуманизује и улепша облик или простор. То, наравно, не значи да он нема и својих естетских вредности, то јест да не може да побуди естетске и асоцијативне доживљаје и ван свог контекста, где једино и постаје уметност *per se*. Н. Пантелић се такође залаже за идеју коју заступају многи савремени истраживачи такозване примитивне, народне или популарне уметности, да, иако је уметност тог типа строго подређена конвенцијама, нормама понашања, укусу и веровањима заједнице којој припада, сваки ликовно обдарени творац има још увек довољно простора за самостално исказивање и креацију.

Наведене констатације нарочито важе за аутономну сеоску уметност, наиме ону уметност која је настајала и користила се унутар сопствене друштвене групе и која је, искључиво ручне израде, стварала у оквиру кућне радиности или као дело посебно истакнутих и даровитих појединаца. Н. Пантелић, поред *уметности села* разматра посебно и *уметност за село*, наиме производе сеоских занатлија који су радили под непосреднијим утицајима са стране али потпуно прилагођено укусу, потребама и могућностима сеоског становништва (грнчари, столари, лецедари, абаџије итд.). Аутор помиње и производе градских занатлија (кујунџије, пушкари), који, међутим, припадају категорији уметничких заната.

Занимљива је још једна категорија стваралаштва, која је делимично изникла из локалне традиције ликовног обликовања, али се потом издигла до степена врхунске уметничко-занатске делатности. Типичан пример за то су мијачки копаничари.

На крају, потребно је напоменути да је визуелни део књиге — који је скоро подједнако важан као и текстуални јер представља интегрални део текстуалних објашњења а и ауторство је Николе Пантелића, који је сам бирао експонате за фотографисање — изванредно допринео целокупном значају књиге. Од не мањег значаја је уметничко-техничко савршенство снимателя М. Борђевића, као и врло високи квалитет репродукција.

Књига је опремљена списком литературе, индексом појмова и имена, као и списком етнографских музеја и збирки у Југославији.

Мирјана Прошић-Дворнић

Antropologija žene, zbornik radova, Prosveta, Beograd 1984, s. 393
Priredile i predgovor napisale Žarana Papić i Lidia Sklevicky
Preveo Branko Vučićević

Подстакнута активношћу модерних женских покрета на Западу, социјална антропологија је (првенствено у Сједињеним Америчким Државама седамдесетих година) почела да преиспитује сопствени поглед на свет, свој „колонијалистички" однос према другим културама, а кад је реч о проблему друштвеног статуса жене, да критички процењује сопствено тумачење женског света, постојеће представе о односима полова и узроцима инфериорног положаја жена у готово свим заједницама које су антрополози проучавали. Једно поље критике овако оријентисане науке је сама антрополошка пракса. Показало се, поред осталог, да је занемаривање или, пак, неодговарајуће тумачење статуса жене, било у „примитивним" или у цивилизованим друштвима у доброј мери резултат чињенице да су се антропологијом претежно бавили мушкарци и да је стога ова наука свет посматрала и тумачила само из мушке перспективе.

Мушкарац антрополог, истиче се на више места у овом зборнику, најчешће је потпуни странац на терену: како у култури коју проучава, тако и у „тајном", „ограниченом", „женском свету" те културе, који онда остаје често потпуно непримећен или се не интерпретира на одговарајући начин. Истраживачево разумевање места и улоге коју жена заузима у другој култури по правилу је оптерећено представом о жени коју је истраживач понео из сопствене културе. Није много другачије ни када је у питању жена антрополог. „Учење позива антрополога укључивало је учење да се мисли с мушког становишта, те не треба да изненађује што су жене постављале иста питања као и мушкарци", каже Сели Слоукем у тексту *Жена сакупљачица, мушке предрасуде у антропологији*, уврштеном у овај зборник. Мушке предрасуде ушле су и у традиционалну антрополошку терминологију, у питања која се постављају, и испољавају се већ и у самом употребљеном језику (видети, поред поменутог, текст Р. Рорлих—Ливит, Б. Сајкс, Е. Ведерфорд, *Доморотка: виђења антрополога мушкараца и антрополога жена*, с. 54 — 73). Кад се, на пример, говори о човеку ловцу, јасно је да се појам „човек" употребљава као синоним за мушкарца, а не за људску врсту уопште, као и то да се један дуги период у развоју људског друштва одређује и именује овом, специфично мушком делатношћу. Поменута ауторка С. Слоукем се онда с правом пита: Шта су радиле жене док су мушкарци ловили?

Из напора антрополога, првенствено жена, да ова наука исправи сопствене предрасуде, постојећи неодговарајући појмовни апарат и да на нови начин приступи тумачењу места и улоге жене у друштву, развило се читаво ново поље које се назива антропологијом жене. Сам назив, мада се на први поглед може чинити као неспретно скован, иронично указује на чињеницу неоправданог занемаривања или изостављања половине људског рода из науке о „људској врсти", а тиме и из историје и друштва.

Није реч, међутим, о томе да је сада то нека засебна, затворена дисциплина која треба да се бави искључиво проблемима жена, већ је треба

схватити, наглашава се у предговору, као настојање да се изгради таква социјална антропологија „која ће радикално преиспитати своје корене и границе и редефиницијом својих постулата омогућити да жена у антрополошкој теорији и пракси постане „видљива", а у друштву присутнија него досад" (с. 14).

Један од захтева тако оријентисане антропологије јесте да се започне са критичким преиспитивањем најзначајнијих теорија које говоре о почецима историје, људског друштва и културе.

За разумевање узрока различитог вредновања културног доприноса мушкараца и жена, што је чињеница која важи за готово све познате културе, важна је и расправа о супротстављености појмовних категорија природа/култура коју свака култура, слабије или јаче изражено, познаје и артикулише. У тој супротности између датости природног постојања и културе, која се обично схвата као способност превазилажења природе односно успостављања контроле над њом путем система мишљења, Шери Ортнер је у раду *Жена спрам мушкарца као природа спрам културе*, покушала да пронађе одговор на питање зашто жена у скоро свакој култури заузима мање вредан, мање цењен положај него мушкарац. Она је пошла од чињенице да су током историје, у овако кутуром установљеној супротности између природе и културе и мушки и женски пол заузели различита места и улоге. Жена се свуда, каже она, схвата као ближа природи, па, према томе, и мање вредна, из простог разлога што је природне функције њеног тела на дуже време повезују са животом врсте. Као жртва своје биолошке судбине, жена је напросто осуђена на просту репродукцију живота, док је мушкарац, будући да је ослобођен функције рађања, могао да послужи врсти изграђујући вештачка, културна средства. Услед чињенице рађања и дуге повезаности с одојчетом (несоцијализованим — природа), друштвени контекст жене по правилу је ограничен на кућу и породицу (на нижи ниво друштвено-културне организације), и на улоге које се онда цене мање од улога које припадају мушкарцу (простор јавног деловања). У општем поретку жени тако, по правилу, припада другоразредни положај, јер њене делатности у мањој мери постижу превазилажење природе од делатности мушкарца. При том се, каже се овде, често занемарује важна медијаторска улога жене у претварању природе у културу, која се испољава, на пример, у раној социјализацији деце или припремању хране (претварање сировог у кувано). Старије, а и неке нове антрополошке теорије занемарују чињеницу да је карактер формирања полних улога битно друштвени и да се не заснива на биолошким, непромењивим „датостима".

У овом приказу није могућно указати на свих једанаест текстова који су, поред исцрпног предговора Ж. Папић и L. Sklevicky, објављени у овом, подједнако информативном и едукативном, зборнику. Мора се истаћи очигледан напор уредница да из обимне литературе одаберу најзначајније радове, данас већ класичне, који представљају суштинске теме антропологије жене. Осим тога, значајно је што су ауторке предговора изнеле, нашој читалачкој публици углавном непознату историју развоја ове области и основних питања која је она покренула. Коначно, указале су

на различите струје мишљења и на теоријска неслагања, слабости и једностраности којих ова, као уосталом свака нова област, још није успела да се ослободи. Изнад свега, овом књигом су нам омогућиле да се упознамо са новом теоријском перспективом антропологије, и више, новим сензибилитетом, који у нашој науци, као и у нашој култури, нема, на жалост, готово никакву традицију.

Мирослава Малешевић

Ivan Čolović, *Književnost na groblju*, Narodna knjiga, Beograd 1984. s. 154

Анализа текстова нових епитафа, који су предмет ове књиге, само је сегмент Чоловићевић комплексних вишегодишњих проучавања оних облика савременог писаног фолклорног стваралаштва које он назива „дивљом књижевношћу" и у које убраја, осим епитафских текстова, нове народне песме, новинске читуље, спортске коментаре у штампи и њима сродне облике паралитературе. Ова књига, као део истраживања, појавила се почетком 1984. године, а ускоро треба очекивати да из штампе изађе Чоловићева комплетна студија о дивљој књижевности.

Књига се састоји из два дела. Први је монографија о новим епитафима, специфичној врсти литерарних посвета које ожалошћени, да би обележили успомену на покојника, исписују на надгробни споменик; у другом делу дат је избор од 125 епитафа, насталих у последње две деценије, које је аутор забележио на градским и приградским београдским гробљима. Судећи према броју оних који се у последње време одлучују да ставе епитафски натпис на надгробни споменик, реч је о обичају који, с обзиром на дугу епитафску традицију код нас, поново оживљава и све се више прихвата. Према Чоловићевом мишљењу, основни разлог који наводи ожалошћене да се определе за проширени надгробни натпис јесте „постојање једног обрасца друштвене комуникације на нашем тлу, који не само што дозвољава него и препоручује јавно вербално испољавање емоција, и то не једино у вези са смрћу" (с. 10).

Јавно испољавање личних осећања је нека врста обавезе међу друштвеним слојевима који се владају по том обрасцу и коју заједница прописује и у другим, мање или више значајним приликама. У епитафским текстовима насталим према овом моделу у првом плану је изражавање жалости због смрти ближњег. Али, да би се осећања нагласила не користи се само писана реч. Често је у употреби и ликовни језик: ту су фотографије покојника, цртежи предмета који су му били драги или који симболизују његово занимање. Епитаф као средство комуникације између ожалошћених, покојника и друштвене средине среће се само на „народним", „масовним" гробљима. Насупрот њима, споменици на „елитним" некрополама (аутор наводи пример београдског Новог гробља) подижу се према једном другачијем моделу. Комуникацијски образац који је ту доминантан инсистира на избегавању јавног испољавања личних емоција.

Ове назнаке, као и податак да је реч о градским и приградским гробљима, сугеришу са којим друштвеним слојевима се може повезати испитивана појава, мада их сам аутор не дефинише експлицитно. Утврђивање својстава и потреба друштвено-културног система, што је неопходна етапа комуникацијско-функционалне анализе, коју Чоловић касније примењује, овде није изведена класичним поступком. Уместо да трага за идентитетом састављача или наручилаца епитафског текста, односно пошиљалаца поруке, Чоловић се задржао на самим порукама и „читањем" њихових значења одређивао друштвени контекст испитиваног феномена.

Истражујући најпре генезу данашњих епитафа, аутор је утврдио да су они, по неким својим језичким и стилским особинама, сродни са натписима на српским надгробним споменицима из XIX и с почетка XX века, а преко њих и са епитафима урезиваним на средњовековне стећке. Нови епитафи су, пише Чоловић, преузели од старих неке формуле и мотиве; и у данашњим и у оним старим често се може срести опис жалости за покојником, истицање његових врлина или прекоревање умрлога што је своје драге оставио у жалости. Неке особине нових епитафа воде, значи, непосредно порекло из дуге, мада не континуиране епитафске традиције код нас.

Други правац утицаја на данашњи епитаф Чоловић налази у обичају усменог оплакивања мртвих, још старијем од писане загробне комуникације. Неки мотиви и формуле нарицања, тужења за покојницима здржали су се и у средњовековним и у данашњим епитафима, али су се временом они трансформисали и прилагођавали правилима писане комуникације. Како је текао преображај усменог општења с мртвима у писано Чоловић је показао на примеру такозване „везене тужбалице", коју он сматра првим ступњем у процесу тог преображаја.

Састављачи нових епитафа често користе стихове познатих песника, које понекад дословно преписују, понекад измене који стих према конкретној прилици, или им они послуже само као образац за импровизације. Неки мотиви и формуле нарицања, тужења за покојницима задржали манси или шлагера, углавном они типови језика које одликује формулативни или стереотипни стил, погодан за епитафску комуникацију. Али, коришћење туђих стихова на овај начин, на епитафу се не може, показује Чоловић, посматрати као просто преузимање или имитирање језика песника. Оно овде и не служи у књижевне сврхе. Стихови „нису или нису више поезија, него поруке које размењују покојници и ожалошћени или их шаљу јавности" (с. 63). Језик поезије показује се као нарочито погодан да изрази посебно емоционално стање ожалошћених изазвано смрћу њиховог ближњег, који су „ван себе јер су ван свог језика".

Док се у првом делу монографије аутор бави утврђивањем порекла појединих својстава нових надгробних натписа, у другом делу феномен, како сам каже, посматра „хоризонтално". Текстове који су му послужили као узорак (укупно 360) разложио је према садржини порука које се преко њих размењују, смеровима у којима се одвија загробна комуникација и особинама стила којим су оне формулисане, да би потом, сложеним методолошким поступком комуникацијско-функционалне анализе, дошао до

значења епитафских порука, а онда и до њихових манифестних и стварних друштвених функција. На пример, анализа порука према њиховом тематском одређењу показала је да текстови на епитафима варирају увек један утврђени низ мотива или тема којима се коментарише онај основни — смрт одређене особе. Једна група топоса, општих места епитафског текста, односи се на вредновање личности покојника. Покојник се, установио је Чоловић, обавезно описује друштвено најпожељнијим, позитивним особинама. Подвођење лика умрлог под један општи, идеални, деперсонализовани лик, испуњава, према ауторовим речима, неколико друштвених функција, поред осталих, припрема покојника за одлазак на „онај" свет, слично ритуалном купању у погребним ритуалима прелаза. Има затим и функцију испуњавања дуга који живи осећају према мртвима зато што остају на „овоме" свету. Коначно, пише Чоловић, учвршћује породични и друштвени интегритет, јер су особине које се приписују покојнику увек оне које друштво тражи и афирмише.

Иако се Чоловић овде бави првенствено језиком нових епитафа, његова студија је, по много чему, вредан етнолошки рад. Мора се истаћи да је реч о теми која до сада није истраживана у домаћој етнологији, и проблематици која излази изван класичних оквира њеног интересовања, те тако представља отварање код нас новог, повезујућег подручја између ове науке и лингвистике.

Ваља нагласити да је аутор, у стилу најбољих етнографа, теренских радника, сакупио и прегледно систематисао изузетно обиман материјал, као и то да је књига написана бриљантним књижевним језиком, не баш уобичајеним за научне радове, што ће свакако допринети интересовању за њу не само код стручне, него и код шире читалачке публике.

Мирослава Малешевић

Naško Križnar, *Slovenski etnološki film. Filmografija* 1905 — 1980. Slovenski gledališki in filmski muzej s sodelovanjem Goriškega muzeja, Nova Gorica, Ljubljana 1982.

Филмографију словеначког етнолошког филма наручило је Словеначко научно удружење Горишком музеју у Новој Горици, а израдио је Нашко Крижнар. Првобитно, Филмографија је требало да садржи попис филмова до 1974. године, да би касније, уз сарадњу са Словеначким позоришним и филмским музејом, био придодат и нови материјал и филмографија проширила, закључно са 1980. годином.

У уводном делу аутор образлаже сврху састављања Филмографије, њен значај за етнолошку науку, даје историјат настанка словеначког етнолошког филма и износи критеријуме за израду ове публикације.

Филмови су класификовани по години производње. Сваку филмографску јединицу прати индекс референци: име продуцента, датум и место снимања филма, име консултанта, сценаристе, режисера, фотографа, ком-

позитора музике и аутора коментара. Затим следе технички подаци. Осим овог, филмови су означени и према двоструком критеријуму, битном за одређење врсте етнолошког филма. То су етнолошка проблематика и особеност филмског приступа.

Етнолошка систематика је урађена према већ класичној подели етнолошке науке:

1) материјална култура,
2) друштвени живот,
3) духовна култура,
4) монографије локалних и регионалних заједница,
5) монографије ширих друштвених група,
6) општа етнологија.

Систематизација према начину и сврси снимања:

*) чисто филмско бележење, без веће монтажне интервенције
**) филмске новости, део журнала или ТВ вести, новинарска обрада етнолошке теме
***) репортажа, интервју или класични документарац
****) изразито уметничко обликовање етнолошке тематике
*****) документарни филм, вођен под надзором стручњака — етнолога

На тај начин систематизована филмографија броји 795 филмова урађених у периоду од 1905. до 1980. године.

Основна идеја аутора била је да Филмографијом евидентира филмска остварења било целовитих, било појединачних и специфичних облика народне културе, што би допринело етнолошком проучавању словеначког етничког простора. У обзир су узимани не само прави етнолошки филмови већ и документарни филмови као сведочанства о животу и култури словеначког народа.

Историја словеначког етнолошког филма, посебно до другог светског рата, уједно је историја словеначког филма уопште. Она почиње са Karelom Grossmannom који је 1905. године снимио документарни филм *Odhod od maše v Ljutomeru*. Значајно је да је то дело заправо први филм наше филмографије, први домаћи филмски запис направљен на југословенском простору. Између два рата на етнолошком филму раде, поред осталих, и два значајна словеначка културна и филмска радника: Божидар Јакац и Метод Бађура, који 1927. године оснива »Sava film, Sava Journal«. После другог рата, 1946. године установљен је „Триглав филм". Главна тема документарних филмова била је обнова порушене домовине. Педесетих година „Триглав филм" је био највећи продуцент етнолошких филмова у Југославији. У то време почео је да излази часопис „Филмски обзорник" (до 1951) који је окупљао активне словеначке фимлске раднике старије и млађе генерације. Значајну улогу за развој документарног филма имало је покретање заједничке југословенске продукције „Филмске новости".

Средином 50-их година неколико догађаја знатно је утицало на даљи развој словеначког филма. То је било оснивање „Арго филма" 1953. и „Виба филма" 1955. године као и оснивање Словеначког комитета за етнографски филм, децембра 1957., под покровитељством UNESCO-а. Словеначки одбор за филм при Словеначком етнолошком друштву, који је сарађивао са поменутим комитетом, био је замишљен као координацијско тело између етнолога и филмских продуцената. Надаље, и телевизија се укључила у продукцију и у своје програме уврстила филмове о словеначком фолклору. Треба истаћи и рад и интересовање сниматеља — аматера за неке етнолошке теме.

Богата етнографска и фолклорна грађа нудила је обиље материјала за снимање. Ипак, како аутор констатује, може се уочити извесна стереотипност, нарочито кад је реч о телевизијском програму. Тако, неке теме се из године у годину понављају, као на пример курентовање, крављи бал, сплавови на Драви, фолклорни фестивали и др. С друге стране, било је значајних покушаја да се у етнолошки филм унесу новине. Крајем 60-их и почетком 70-их година јавља се »cinéma-vérité«, талас филмова о такозваним „табу" и „црним" темама (тешки услови живота сезонских радника у Љубљани, коришћење старих и неисправних машина у новим индустријским погонима, филмови о самоубицама, о склапању љубавних веза преко огласа итд.). Важан подухват било је снимање серије *Како живимо*, које је започело 1978. под инструкцијом етнолога. Први пут у историји словеначког етнолошког филма група стручњака је контролисала сваку фазу снимања филма. Из те серије направљено је 10 филмова који су били приказани на телевизији, као и на домаћим и међународним фестивалима етнографског филма. Ова сарадња етнолога и синеаста показала се изузетно плодном.

Рад на филмографији, која треба да послужи за општу и професионалну употребу, отвара низ значајних питања. То је, пре свега, питање односа филма као медија и науке. Међу њима постоји одређено несугласје, јер наука жели да искористи медиј као чисто средство за техничко бележење научних истраживања, што је често у опреци са филмом, који као медиј има посебне законитости и логику. Због тога највећи број филмова представља неку врсту компромиса између ова два крајња захтева. Сигурно је да за потребе етнологије као науке филм може да послужи као техничко и помоћно средство за истраживање народног живота, али и више од тога, он сам може постати нека аутономна грана, врста визуелне етнографије која анализира, синтетизује и интерпретира проблематику на посебан начин. Овоме треба додати и чињеницу да се филм и телевизија често сматрају „нижим" медијима, па се, на пример, етнолошки филм не користи, бар не званично, као извор за научна истраживања. У том смислу поставља се питање стварног значаја овакве филмографије и њене употребе у научној документацији као релевантног извора.

Аутор закључује да би сваки озбиљнији контакт између филма и етнологије морао да се одвија кроз транспозицију филма на три ступња: продукција, чување и складиштење и изнајмљивање, и на три нивоа: за потребе истраживања, популарисања науке и едукације.

Рад на филмографији сматрамо вишеструко корисним. Пре свега, она нас, етнологе, подсећа на не мали значај филма као средства за бележење етнографске грађе. Ово је нарочито важно за проучавање одређених области у етнологији, на пример народног плеса, игре, песме, народне глуме, одређених врста пољопривредних послова, градитељства и народне архитектуре и др. Лако је замислити да писаним бележењем података не може увек верно да се забележи као што то може филм, који истовремено користи звучне и визуелне ефекте. Међутим, неопходно је и да се такав филмски материјал у научном смислу ревалоризује и почне употребљавати као нека врста литературе. Најзад, Филмографија словеначког етнолошког филма могла би послужити као узор за стварање сличних филмографија и у другим нашим републикама. Тако би се добила целовита слика досадашњег рада на етнолошком филму на југословенском простору, који би послужио као извор, а сами филмови као грађа за научна истраживања.

Драгана Антонијевић—Пајић

ВИНЧА У ПРАИСТОРИЈИ И СРЕДЊЕМ ВЕКУ

Каталози које прате изложбе које се приређују у Галерији Српске академије наука и уметности постају традиционална публикација која све више привлачи пажњу како научне и културне јавности тако и најширег круга посетилаца. Они су много мање каталози у обичајеном смислу, који се обично састоје од списка експоната са основним подацима о сваком од њих или без тих података и пригодног пропратног текста, а све више садрже, поред осталог, озбиљне студије, чији је научни и културни значај несумњив. Каталог који се објављује поводом изложбе *Винча у праисторији и средњем веку* међу онима је који најбоље потврђују што је овде речено. Већ сада се сме рећи да ова публикација представља у правом смислу репрезентативно дело о овом изванредно значајном и богатом археолошком налазишту. Међутим, њена вредност није само у прилозима, него и у опреми. Многе црно-беле фотографије и репродукције у боји, изврсни графички прилози, резиме на немачком језику свих објављених радова и исцрпна библиографија о Винчи као археолошком локалитету и у вези с винчанском културом доприносе веома високом нивоу који одговара значају овог праисторијског насеља у европској култури неолита, а нарочито с обзиром на то да су тај значај откривали углавном наши археолози, антрополози и историчари уметности и религије.

Винча је несумњиво археолошки и културно-историјски најзначајнија по налазима из млађег каменог доба. Данас се култура неолита југоисточне Европе и источног Медитерана тог доба назива у науци по овом локалитету. То је највероватније и био разлог што је Винчи у млађем каменом добу посвећено у каталогу највише простора и што су текстови о томе најбројнији и најбогатији. Када се говори о Винчи као праисторијском насељу, мора се узети у обзир да се оно састоји од више култур-

них слојева и да најстарији слој припада једној старијој култури, оној коју данас називамо по Старчеву, локалитету који се налази на левој обали Дунава, скоро преко пута Винче. О томе је писала Драга Гарашанин. О насељу, становању и стратиграфији прилози су Блаженке Сталио и Борислава Јовановића. Оба аутора се у својим реконструкцијама углавном ослањају на пажљиво проучен материјал, али и на интерпретације Милоја Васића, као и наших савремених истраживача (М. Гарашанина, Н. Тасића и др.). Међутим, у одељку о праисторијској Винчи две су студије од фундаменталног значаја: то су оне о аутохтоности и правим димензијама значаја винчанске културе: Драгослава Срејовића о уметности и религији и Милутина Гарашанина о Винчи и винчанској култури у неолиту југоисточне Европе. За ове радове могао би се употребити израз „ударни", јер представљају синтетичке студије о ономе по чему се овај локалитет у данашње време тако високо вреднује.

Никола Тасић је у одељку о бакарном и бронзаном добу изложио, с изузетном научном скрупулозношћу, резултате својих и претходних истраживања постнеолитског винчанског насеља, углавном на археолошком налазишту Бело Брдо у Винчи. Упоређујући нађени материјал с материјалом са других локалитета, он је утврдио вишеслојност постнеолитског насеља, идентификујући сваки културни слој према некој од матичних култура која је постојала у југословенском Подунављу или ширем региону (Панонској низији, Карпатском басену, Словачкој и др.).

За историчаре уметности, историјске етнологе и антропологе који се баве нашом националном културом од особитог су интереса старосрпска некропола изнад праисторијских слојева и остаци „зидова некакве грађевине са бочним апсидама", на основу којих је Милоје Васић, који је још 1906. године схватио значај њиховог открића, „закључио да су то остаци цркве средњовековног манастира Винче". Сама некропола има, према ономе што је до сада утврђено, четири хоризонта сахрањивања, а по временском распону то је раздобље од VIII до XVII века. Налази из гробова омогућују да се с приличном сигурношћу реконструишу многи моменти из живота српског становништва које је насељавало овај предео, као и обичаји приликом сахрањивања: начин на који се китило становништво, обичај „поштовања умрлих предака" и др. „У неколико гробова констатовано је присуство већег камена, понекад полуобрађеног, а постављеног чело главе... Иако нешто већи, они нису могли бити белези јер, после засипања гробне хумке, нису могли бити видљиви, па их највероватније можемо повезати са старим обичајем спречавања од вампирења, уз покушај да се душа умрлог веже за камен". (Аутор овог прилога је Гордана Марјановић—Вујовић.)

Заслужује да се посебно спомене и идеја (пројекат) о археолошком парку у Винчи, о чему је прилог написао Братислав Стојановић.

Ни један од аутора у овој публикацији није могао а да се и по више пута не позове на Милоја Васића, научника који је први почео да открива Винчу и који је вршио истраживања и дао интерпретације које су за овај локалитет не само заинтересовале светску научну јавност него су покренуле даља истраживања која су Винчу задржала у жижи научних ар-

хеолошких интересовања све до данас. Можда је ово била прилика да се и њему посвети посебан прилог, да се каже нешто о његовом доприносу и заблудама о Винчи и винчанској култури, баш као што се и на самој изложби нашло простора за његову фотографију, његове књиге и рукописе. Ово је требало учинити и зато што су скоро сви данашњи водећи истраживачи Винче били његови ученици.

На крају бих споменуо да је за похвалу то што је Галерија Српске академије наука и уметности ову у сваком погледу репрезентативну изложбу отворила истог дана кад је отворен и V међународни конгрес за проучавање југоисточне Европе.

Александар А. Миљковић

Светлана Бајић, *Хрватска народна ношња у Неуму и околини*, Гласник Земаљског музеја Босне и Херцеговине, свеска 35/36, Сарајево 1981, с. 57 — 86.

Рад садржи резултате проучавања из 1977. и 1978. године. Светлана Бајић приказује хрватску народну ношњу у Неуму и околини са сигурним познавањем. Према излагању, очигледно се јасно виде порекло, развитак и промене у наведеној ношњи током одређених раздобља.

Поред уводних напомена, овај рад има и следеће делове: 1) *Народна ношња од 50-их година XIX века до првог светског рата;* 2) *Народна ношња између првог и другог светског рата;* 3) *Народна ношња од другог светског рата до данас;* 4) *Завршна разматрања.*

Описана народна ношња Неума и околине у раздобљу од 1880. године до првог светског рата имала је обележја динарског типа ношње. У оквиру те динарске ношње неумска ношња, по својим основним елементима, припада варијанти такозване „умске" или херцеговачке ношње.

Међутим, после Другог светског рата савремена неумска ношња је умногоме изједначена са градском ношњом. Илустрације су изврсна документација излагања у тексту.

Ј. Ф. Трифуноски

Радован Ршумовић, *Утицај краса на живот људи у сливу Великог и Малог Рзава*, Глас СССХIX САНУ, Одељење друштвених наука, књ. 21, Београд 1980, с. 135 — 152.

Веома занимљив рад, један од ретких у нашој антропогеографској науци. У њему је јасно приказана карсна географска средина и њен утицај на живот људи. У сливу Великог Рзава, како истиче аутор, налазе се три пространије кречњачке целине — Љубишки, Рожански и Округлички предео. Између тих кречњачких делова, кроз дубоку клисуру, провлачи се речица Мали Рзав.

У наведеним кречњачким деловима најпре су проучени типови тла и хидрографије; затим је изложен њихов утицај на насељавање и живот становника. Утврђене су три фазе: прва је фаза са веома примитивним насељима — земуницама покривеним бусењем; другу фазу насељавања представљају колибарска насеља; трећа фаза насељавања је она у којој су колибе претворене у стална насеља.

Последња фаза насељавања је дуготрајна и у њој су изложени утицаји краса на полуномадско сточарство; затим утицај краса на живот људи у условима распадања полуномадске сточарске економије; на крају је реч о крашким утицајима на живот људи у периоду савремене социјалистичке изградње.

Свој рад Р. Ршумовић завршава следећом констатацијом: „Данас крас са већим бременом тешкоћа наваљује на посустала плећа остарелих сеоских произвођача, јаче их изнурава и брже догони до краја њихове радне способности".

Ј. Ф. Трифуноски

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XXXIII
Bulletin of the Ethnographical Institute, vol. XXXIII
Београд 1984, UDC 39(047.1)

ХРОНИКА

ЕТНОЛОГИЈА И ФОЛКЛОР НА V МЕЂУНАРОДНОМ КОНГРЕСУ ЗА ПРОУЧАВАЊЕ ЈУГОИСТОЧНЕ ЕВРОПЕ (AIESEE)

у Београду, септембра 1984.

Пети међународни конгрес за југоисточноевропске студије, пет година после претходног, одржаног у Анкари, окупио је у Београду на стотине научника, претежно из европских земаља, али и из Сједињених Америчких Држаја, Кине, Јапана и др. То је била повољна прилика за сусрете и размену мисли и мишљења, реферисање и расправљање о савременим научним проблемима у области археологије, историје, лингвистике, књижевности, уметности, фолклора и етнологије, као и права.

Актуелним научним проблемима етнологије и фолклористике Балкана и југоисточне Европе био је посвећен рад *Секције за фолклор и етнологију*. Из области етнолошких наука, међутим, било је реферата и саопштења и ван ове секције. На једној од пленарних седница Конгреса *(Лингвистика и Литература)* Милка Ивић (Југославија) привукла је особиту пажњу својим рефератом из области компаративне етнолингвистике: изложила је проблем једног израза придевске формације у балканско-словенским језицима и у румунском језику, док је Алберт Лорд (САД) говорио о усменој поезији народа југоисточне Европе. У *Секцији за право* било је предвиђено да седам од укупно 11 пријављених саопштења обухвате и проблеме обичајног права балканских народа. Све то показује колико је значајно место етнолошких и антрополошких наука у савремено доба у културно-историјским и, уопште, хуманистичким наукама, како у просторима Балкана и југоисточне Европе тако и у осталим деловима Европе и света.

Научни проблеми који су били предвиђени за разматрања у Секцији за фолклор и етнологију били су постављени веома широко. На тај начин је и тематским оквирима омогућено да се рефератима и саопштењима обухвате савремени научни проблеми, како из области такозване социјалне, материјалне и духовне културе народа Балкана и југоисточне Европе тако посебно и проблеми фолклора у области народне поезије и прозе, народне музике, драме и игре.

У току четири дана рада Секције за фолклор и етнологију прочитано је 50 реферата и саопштења, од којих су највећи број (21) саопштили домаћи научници, 11 научници из Сједињених Америчких Држава, а остале — учесници из Мађарске, Грчке, Бугарске, Румуније, Албаније, Совјетског Савеза, Француске, Велике Британије, Данске, Савезне Републике Немачке.

Неки реферати, као што су: *Проблеми културних области на Балканском полуострву* (Б. Гунда, Мађарска), *Етнички плурализам балканских народа и етнос у светлости антропологије* (П. Влаховић, Југославија), *Фолклор народа југоисточне Европе између прошлости и садашњости* (Д. Лу-

катос, Грчка), *Фолклор, књижевности и друштво европског Југоистока* (В. Рапеану, Румунија), *Театролошки елементи у покладним обредима балканских народа* (Д. Антонијевић, Југославија), *Ношња као статустни симбол код југоисточноевропских народа* (Г. Шуберт, СРН) — могли би се окарактерисати као уводни. Такво обележје дају им њихова методолошки и садржајно најшире постављена научна осветљавања актуелних општих проблема етнологије и фолклористике народа и земаља Балкана и југоисточне Европе. Међу осталим саопштењима било је и саопштења посвећених општим, али и посебним, па и појединачним проблемима и питањима из скоро свих области етнологије и фолклористике. Компаративна метода, комбинована са друштвено-историјском методом, примењена је у већем броју реферата и саопштења, али су у некима дошле до изражаја и новије, модерне методе — структурална и семиолошка. За једну групу саопштења о етнологији и фолклору балканских народа, посебно народне поезије и народне драме, карактеристични су били и интердисциплинарни приступи: осим етнолошког, и социолошки, историјско-демографски, књижевнотеоријски, књижевноисторијски, театролошки.

О актуелним научним проблемима проучавања, у историјској перспективи, веза и односа етно-културних појава на Балкану према ширим пространствима, расправљано је у рефератима: Б. Братанића (Југославија), *Културне везе Централног Балкана и Предње Азије — етнолошки поглед*, и А. Лопашића (Велика Британија), *Крвна освета на Балкану и на Медитерану — поређење.*

Етнолошким проблемима села у савремено доба, пре свега с обзиром на однос традиције и савремености, било је посвећено 10 саопштења. Разумљиво је што је овај комплексни научни проблем изискивао различите приступе, као и то што је у већини саопштења етнолошки проблем породице био у средишту пажње. Конкретна проблематика наведене групе саопштења исказана је и у њиховим насловима: Д. Масон (Француска) *Сеоски свет између традиције и промене — за једну антропологију савремености* (француска научница је овај проблем разматрала на примеру Румуније); Р. Витекер (САД), *Улога државе у савременом животу бугарског села — социолошка перспектива;* К. Вердери (САД), *Немачко-румунски односи на нивоу села у Трансилванији раног XX века;* С. Бек (САД), *Јавни интерес и културне групе — студија о једном румунском случају* (у раду се разматра проблем Рома); Ст. Семпсон (Данска), *Старешинство села у балканским заједницама — пример из Румуније;* В. Локвуд (САД), *Културно оживљавање и Градишћански Хрвати;* Д. Андромаки (Албанија), *Етнологија и албанско село данас;* Ц. Халперн (САД), *Два века промена — историјско-демографски приступ развоју структура породичних задруга* (на примеру из Србије); В. Чулиновић-Константиновић (Југославија), *Покретљивост, социо-културни развој и породица у југозападном динарском региону;* М. Радовановић (Југославија), *Проблеми преображаја сеоске породице у Србији.*

Научним проблемима фолклора и фолклористике били су посвећени многи реферати и саопштења веома различите тематике. Д. Лукатос (Грчка) најшире је поставио актуелни проблем фолклора народа југоисточне

Европе између прошлости и садашњости, а о истом проблему, имајући на уму фолклор своје земље, излагао је А. Учи (Албанија), *Албански фолклор између прошлости и садашњости*, док је Т. Живков (Бугарска) разматрао проблеме и перспективе савремене бугарске фолклористике. Са великом пажњом саслушан је коауторски реферат К. и Ј. Рот (СРН), *О југоисточноевропској популарној (народској) књижевности између прошлости и садашњости*. Проблему рецепције јужнословенског и балканског фолклора у свету, са гледишта историје фолклористике, била су посвећена саопштења: Н. Прибића (САД), *TALVJ (Therese Albertine Louise von Jacob) као тумач јужнословенског фолклора у Америци*, такође Ш. Плане (Југославија), *Народно песништво балканских народа у делу Ами Буеа*, и Б. Шехуа (Југославија), *Клод Форијел и балканска народна поезија*. Још неким посебним проблемима јужнословенског и балканског фолклора била су посвећена три саопштења домаћих учесника (В. Бована, М. Кравара и Б. Бутуровић), као и Д. Бајнама (САД).

Само су три саопштења домаћих научника била посвећена етномузиколошким проблемима. Ц. Рихтман је изложио проблем *Најстаријих елемената у традиционалној музици у Босни и Херцеговини*, Р. Петровић је саопштила рад о проблему *Концептуалних промена у савремено доба у српској традиционалној народној песми*, док је А. Гојковић говорила *О путописима као извору за проучавање народних музичких инструмената*. Етнокореолошка проблематика била је заступљена у само једном саопштењу. Елси Данин (САД) веома је занимљиво изложила проблем *Игре у склопу културног изражавања југословенских Американаца у Калифорнији*.

Проблемима фолклорног театра позабавило се више учесника са различитих гледишта. После уводних излагања Д. Антонијевића (Југославија), саслушана су још четири саопштења домаћих учесника: О. Супек-Зупан, Д. Рњака, Р. Лазића и М. Мисаиловића, затим Ц. Шефлера (САД) и Д. Буркхарт (СРН). Буркхартова је своја излагања поставила веома широко, разматрајући проблем маске и прерушавања у народној традицији балканских земаља.

Етнолошким проблемима обичаја, веровања и народне традиције у такозваној духовној култури било је посвећено седам саопштења, која су поднели С. Генчев (Бугарска), Ш. Хоук (САД), Б. Ђупурдија (Југославија), Л. Перковски (САД), Љ. Парпулова (САД); посебну пажњу привукла су саопштења Љ. Раденковића (Југославија), са темом *Место изгнања нечисте силе у бајаличкој традицији словенско-балканског ареала*, и Б. Керевски-Халперн (САД) на тему *Говор, додир и вера у сеоско лечење*. О питањима покренутим у њиховим саопштењима повела се жива, занимљива дискусија.

Из етнолошке проблематике материјалне културе, реферате и саопштења поднели су Г. Шуберт (СРН), В. С. Зеленчук (СССР) и Г. Михаилова (Бугарска). Особиту пажњу привукла су сва три излагања на тему материјалне културе, посебно разматрања Г. Шубертове. Овим саопштењима и дискусијом о њима завршен је рад Секције за фолклор и етнологију.

На жалост, услед бројности саопштења и због ограниченог времена, нису развијане шире дискусије у самој секцији. Али, међу учесницима је у паузама било корисних разговора и ближег међусобног упознавања ставова и мишљења о актуелним питањима етнологије и фолклористике.

Миљана Радовановић

25 ГОДИНА РАДА МЕЂУНАРОДНЕ КОМИСИЈЕ ЗА ПРОУЧАВАЊЕ НАРОДНЕ КУЛТУРЕ КАРПАТА И БАЛКАНА (МКККБ)

У Лавову (СССР), од 15. до 21. октобра 1984. године, одржан је јубиларни, 25. састанак Међународне комисије за проучавање народне културе Карпата и Балкана. Јубиларну конференцију организовали су Совјетска секција МКККБ, Етнографски институт фолклора и етнографије Академије наука СССР-а, Лвовско одељење Института наука, фолклора и етнографије Академије наука УССР. Састанку су, поред домаћина, присуствовали сарадници из СССР-а, Пољске, Чехословачке, Румуније, Мађарске, Југославије и Бугарске. Састанак је имао и свечани и радни карактер.

Пленарну седницу, која је посвећена 25. годишњици рада МКККБ, отворио је академик Ј. Бромлеј. У име града домаћина скуп је поздравио секретар Лвовског обласног комитета друг Д. Х. Јаренчук. Генерални секретар МКККБ др В. Фролец (ЧСР) говорио је о народној култури Карпата и Балкана у оквирима истраживања у социјалистичким земљама. Рефератом С. Б. Бернштајна (СССР), под насловом *Резултати лингвистичких истраживања Карпато-балканског региона* наговештена је нова проблематика која ће се у наредном периоду обрађивати у оквиру ове комисије. На досадашњи рад у току постојања МКККБ у секцијама појединих земаља осврнули су се председници из дотичних секција. Из њихових извештаја видело се да су у неким земљама проучавања карпато-балканске народне културе дуготрајна, организована и доведена до завидне висине. Резултати рада објављени су у многим публикацијама. Илустративан пример за то су научна достигнућа у ЧСР.

Југославија се до 1980. године укључивала у рад ове комисије преко појединаца. Наш дугогодишњи представник била је П. Томић, музејски саветник, која је резултате својих истраживања објавила у неколико радова, а пре свега: *Бачија у карпатској Србији, јужно од Дунава, са освртом на бачију уопште*, са документацијом (Гласник Етнографског музеја, 30) и *Установа бачија у карпатској области Југославије* (L'udová kultúra u Karpatoch, 1972) Етнографски институт САНУ укључио се у рад ове комисије тек 1980. године, програмом који се остварује преко Савета академија у СФРЈ на основу међународних уговора. По том основу из Југославије учествују проф. др П. Влаховић и Цв. Органцијева у раду фолклорне секције, а Б. Влаховић и Л. Баповић у секцији за проучавање народне архитектуре. У секцији за проучавање традиционалног сточарства нема представника из Југославије, Љ. Андрејић је урадио библиографију.

Радни део састанка МКККБ одвијао се у три секције: за народну архитектуру, традиционално сточарство и народно стваралаштво ослободилачких покрета.

Секција за народну архитектуру наставила је рад на уобличавању синтезе о народној архитектури Карпато-балканског региона.

Рад на овој синтези која временски обухвата крај XIX и почетак XX века у оквиру Карпато-балканске територије одвија се по програму који је урадио руководилац секције др В. Фролец (Брно). Синтеза се састоји од осам поглавља, подељених у више одговарајућих одељака. Било је договорено да се за састанак у Лавову ураде три поглавља: шесто — *Кућа и породица,* под чим се подразумева ентеријер, огњиште и његова функција, живот индивидуалне, проширене и подељене породице и обичаји у вези са кућом; седмо — *Основна културна разграничења изучаване територије с обзиром на распрострањење градитељских облика* и осмо — *Заштита народног градитељства.* Уз текст су урађени цртежи, картограми и фотографије.

На наведени начин завршена је прва фаза на изради ове синтезе. Следећа фаза рада поверена је руководиоцу секције др В. Фролецу. На основу обраде материјала у појединим земљама, он ће урадити синтезу о народној архитектури карпато-балканских области. Текст синтезе биће сукцесивно достављан члановима ауторског колектива, ради прегледа, примедаба, уочавања евентуалних пропуста и уношења исправки. До наредног састанка у Смоленицама (ЧСР) 1985. године биће завршен први део Синтезе па ће се о њему опширније расправљати у оквиру секције о народној архитектури.

Секција за проучавање сточарства, којом руководи Бранислава Јаворска — Копчинска (Пољска), расправљала је о раду на синтези посвећеној традиционалним облицима сточарења на планинама. Рад на овој синтези разликује се од рада у Секцији за народну архитектуру. У овом колективу рад је организован тако што сваки сарадник обрађује монографски по једно поглавље у коме ће обухватити сву материју о сточарењу на целокупној територији карпато-балканског региона. Синтеза о традиционалним облицима планинског сточарства подељена је у поглавља, међу којима су *Организоване форме летње испаше, Грађевински објекти на планинама* (колибе), *Прерада овчијег млека, Обичаји планинских заједница, Пастирска терминологија* и друга.

Секција за народни фолклор такође припрема синтезу под насловом *Фолклор социјалног протеста Карпато-балканског региона* од XVII до почетка XX века (народно стваралаштво народноослободилачких покрета од XVII до XX века). И овде се још увек расправљало о начину израде ове синтезе, чијом израдом руководи Б. Н. Путилов (Лењинград).

На завршној, пленарној седници резимиран је рад у све три секције и прихваћени су закључци. Изнет је оквирни план рада за период од 1985. до 1990. године. Предложено је да се, ако буде услова, организује проучавање следећих проблема: *Традиционална земљорадња и транспорта, Народни обичаји и веровања* и *Лингвистичко наслеђе* (о чему је говорио проф. С. Б. Бернштајн у реферату на свечаном пленарном скупу). Већ дуже време се такође припрема програм за проучавање народног музичког стваралаштва. Међутим, свим тим проблемима приступиће се тек кад се ураде и усвоје дефинитивни програми рада за поједине области. Израда појединих програма поверена је истакнутим научницима из разних земаља. О тим програмима ће се вероватно, расправљати већ на састанку у Смоленицама, 1985. године.

Захваљујући организаторима састанка у Лавову, учесници су били у прилици да упознају културне споменике Лавова, затим музеј народне архитектуре у Лавову, у коме је приказана дрвена архитектура карпатског дела Украјине. Учесници саветовања су такође обишли један део Карпата и тако се непосредно упознали са неким облицима културног наслеђа, о коме се иначе стручно расправља у овом колективу. Организација састанка и услови за рад били су веома добри, што је омогућило успешан рад учесника овог значајног међународног скупа.

Бреда Влаховић

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XXXIII
Bulletin of the Ethnographical Institute, vol. XXXIII
Београд 1984, UDC 39(497.1) (091) : 398.3

IN MEMORIAM

ДУШАН НЕДЕЉКОВИЋ

мај 1899 — јун 1984.

Душан Недељковић,човек изузетног кова и лика, научник и филозоф-марксист, у току више од шест деценија био је неуморни, предани, ангажовани стваралац мишљу и пером, али и сугестивном, промишљеном усменом речју. Као таквог су га задржали у сећању његови некадашњи студенти скопског и београдског филозофског факултета у току деценија, такође и његови сарадници етнолози и фолклористи.

Недељковић је, од првих година после завршених студија и одбрањене докторске дисертације у Паризу, на Сорбони, 1922, па до последњих месеци свога живота, стварао уједно у области општих филозофских наука али и у посебним етнолошким наукама. Тек ће будуће проучавање његовог свеукупног научног дела, што је тежак и компликовани истраживачки посао, расветлити његов лик научника и филозофа. Међутим, и само његово дело у области етнолошких наука одликује се сложеношћу. Бавио се научним проблемима етнопсихологије и фолклористике, али и проблемима теорије, методологије и историје ових наука.

После првих Недељковићевих радова у области етнолошких наука, паремиолошке студије „Структура моралне свести друштвено-етничког менталитета једнога града" и прилога проучавању народне поезије, из 1925. године, настају његове гласовите, оригиналне по методи, монографске етнопсихолошке студије о појединим етничким групама у Македонији, о њиховом животу и стваралаштву. У истом том периоду Недељковић је једно дело посветио научном проблему раса и расизма, што је уједно био његов прилог и науци и борби противу фашистичке идеологије расизма.

Ни у ратним годинама, у току народноослободилачке борбе чији је привржени, одани учесник био још из предратних година, Недељковића није напуштала мисао о улози, значају и функцијама народног стваралаштва у различитим друштвеним и животним ситуацијама, па је и као војник народноослободилачког рата и револуције бележио од бораца народне песме, прикупљао их у свакој могућој прилици и објављивао у више махова, појединачно и у двема збиркама, у ослобођеном Ужицу, 1941. и у Бијељини, 1943.

Још давне 1969. године Недељковић је у веома оригиналном *Дијалогу*, објављеном у часопису „Народно стваралаштво", чији је био оснивач и уредник све до последњих дана свога живота, сâм пружио драгоцена тумачења свога стваралаштва у етнолошким наукама. С правом је тада истакао „своје практично и теоријско научноистраживачко искуство", али такође и своје „историјско и критичко проучавање историјског и методолошког развитка самих етнолошких наука".

Стваралачка делатност Недељковића научника још је и посебно долазила до изражаја у приликама када је, у ширим или ужим круговима сарадника, како у Етнографском институту тако и у научностручним друштвима, у Удружењу фолклориста Србије и Савезу удружења фолклориста Југославије, подстицао на истраживачки рад, предлагао и саме предмете проучавања, упућивао на методу, отварао перспективу решавања одређених научних проблема. А та је одлика овога несебичног сејача идеја за стварање у науци била веома плодоносна у подухватима колективног рада његовом иницијативом, на основама његове замисли и ангажованости. Етнографски институт био је у првим годинама свога постојања право средиште и стециште колективних научних подухвата у више области истраживања мултидисциплинарног карактера. Један од таквих подухвата био је и онај што га је Недељковић, на челу Фолклорног одељења Института, остварио са широким, југословенским колективом сарадника на пољу фолклористике.

Данас, три и по деценије после извршеног анкетног пресека усменог народног стваралаштва народноослободилачке борбе, револуције и социјалистичке изградње, као сведоци и савременици дубоких друштвених промена код нас, у анкетном материјалу видимо и једну нову димензију. Тих двадесет хиљада народних песама, колективно бележених по методолошким упутствима и замисли Душана Недељковића, а у организацији Етнографског института, представљају веома значајну документарну грађу за вишеструке будуће студије. Ова етнографско-фолклорна грађа колективно прикупљена у току пет година, по замисли Недељковића у крајевима Југославије карактеристичним по томе што су били „жаришта револуције", као и на омладинским радним акцијама — документ је и друштвене историје наше земље у првим послератним годинама. Ова документација сведочи и о југословенском карактеру великих научноистраживачких подухвата који су се обављали у Етнографском институту и Академији.

Недељковић је сâм истицао да међу својим научним радовима разликује индивидуалне и — колективне. А у колективна дела убрајао је, упоредо са онима што су их сарадници, етнолози и фолклористи, стварали на основу колективног материјала анкетног пресека народног певања ослободилачке борбе и револуције, и своје студије о истом. Недељковићевим трудом настало је волуминозно колективно дело аналитичко-синтетичког карактера о народном стваралаштву ослободилачке борбе и револуције, објављивано у току деценија у институтским публикацијама, у зборницима конгреса фолклориста Југославије и часопису „Народно стваралаштво". Али није то био једини колективни научни подухват на пољу фолклористике на чијем се остварењу Недељковић свесрдно залагао. У колективном комплексном монографском проучавању Призрена, што га је организовао Етнографски институт 1954. и 1955. године, Недељковић је такође окупио фолклористе на заједничком задатку, а институтска документарна грађа обогаћена аутентичним записима усменог народног стваралаштва Призрена, описима и проучавањем народних игара, народних обичаја уопште.

Недељковићу је последњих година посвећено више радова и књига. Најпре су то биле споменице у част његових јубилеја, а затим, у години

његове смрти, кратки али језгровити осврти на његов увек борбени радни живот и на његово огромно дело. Одлазак овог изузетног стваралаца његови научни пријатељи и сарадници примили су као велики губитак, са свешћу да треба још много труда да се његово дело сагледа у целини у свом непрекидном трајању у бурном времену у којем је живео и стварао.

Миљана Радовановић