

Dušan Bandić

PRIGLAVNA DIJALEKTIČKE DIHOTOMIJE U ANALIZI OBREDA

I. POJMOVNO-METODOLOŠKI OKVIR

Pojam obreda različito se interpretira u naučnoj literaturi. Stoga se u svakom teorijskom ili metodološkom radu u kome se raspravlja o obredima, elementarno odredjenje ovog pojma nameće kao imperativ. Kao što je poznato, elementarno odredjenje neke pojave sastoji se u podvodjenju te pojave pod najbliži širi pojam i u konstatovanju specifične razlike. Primenom ovog postupka moguće je "prepoznati" definiendum, odnosno uočiti u njemu i ono što je opšte i ono što je posebno, specifično¹.

Pod obredima se obično podrazumevaju određene forme religijskog ponašanja. Uobičajeno je, dakle, da se termin "obred" definiše pomoću dva opštija pojma: s jedne strane - pojmom "ponašanje", a s druge strane - pojmom "religija". U navedenoj odredbi sadržani su i osnovni kriterijumi za "specifikaciju" pojma obreda, odnosno kriterijumi za utvrđivanje njegove svojevrsnosti. Ukazivanjem na religijski karakter obreda, odvajamo ih od ostalih oblika ponašanja; tretiranjem obreda kao oblika ponašanja, odvajamo ih od ostalih fenomena u oblasti religije.

Postavljeni kriterijumi su, naravno, suviše uopšteni, samim tim i nedovoljni. Definišući obrede bilo pojmom "ponašanje", bilo pojmom "religija", mi njihovo značenje neposredno uslovljavamo značenjem tih opštijih pojmova. Neoph-

dno je stoga preciznije odrediti značenje onog pojma koji budemo odabrali kao definiens. Imajući u vidu karakter našeg saopštenja, pokušaćemo da definišemo obrede pomoću pojmova religija.

U savremenoj marksističkoj teoriji preovladjuje mišljenje da religiju treba tretirati kao veoma široko i složeno, na specifičan način strukturirano područje društvene prakse². Stoga se svako elementarno odredjenje ovog pojma može prihvatiti samo uslovno, kao prvi korak u razvijanju njegove suštinske, analitičke definicije. U tom smislu možemo usvojiti početno, fenomenološko odredjenje religije, koje je formulisao Vuko Pavićević, jedan od naših vodećih teoretičara u ovoj oblasti. Prema njegovom mišljenju, religija se početno može definisati kao "odnošenje prema natprirodnom, onostranom". Radi se, dakle, o takvom području društvene prakse u kome se zajednica ili pojedinac, da bi premostili nepremostive teškoće ili da bi objasnili neobjašnjiva pitanja, obraćaju zamišljenim, natprirodnim silama³.

Usvajanje navedenog odredjenja pojma religije omogućava nam da preciznije odredimo značenje pojma obreda. U skladu sa ovim odredjenjem, obredi se mogu definisati kao specifični, normirani oblici ponašanja preko kojih jedna društvena zajednica teži da reguliše svoj zamišljeni odnos prema "natprirodnom", "onostranom" ili - da upotrebimo adekvatniji Eliadeov izraz - prema "radikalno drugom"⁴. Pri tom je potrebno naglasiti da se obrednim ponašanjem teži neposrednom uticaju na natprirodne sile, za razliku od drugih (na primer etičkih) formi religijskog ponašanja kod kojih se takva težnja u pravilu posredno ispoljava⁵.

Obredi (shvaćeni kao sastavni deo narodne religije) detaljno su i svestrano proučavani u našoj etnologiji. Ta proučavanja su bila posebno uspešna na području formalne i genetske analize. Međutim, metodi naučnog objašnjenja obreda pokazali su i neke jasno uočljive nedostatke. Dovoljno je u tom pogledu podsetiti se na brojne primere paralelnog istraživanja obrednog ponašanja, kada dva ili više autora - analizirajući isti obred ili grupu obreda - polaze od istih činjenica, oslanjaju se na iste ili slične argumente a dolaze do

različitih, ponekad i do sasvim suprotnih zaključaka. Često se, recimo, neki obred tretira u jednoj verziji kao magijska radnja a u drugoj kao žrtvovanje, da bi se isti obred u jednoj raspravi objašnjavao kao apotropejski postupak, u drugoj kao čin kojim se sklapa ritualni savez sa "dobronamernim" demonima ili božanstvima, itd.

Kada se istim metodom u rešavanju nekog pitanja dolazi do različitih rezultata, onda se mora postaviti pitanje adekvatnosti tog metoda. Prema našem mišljenju, navedene jednostranosti u objašnjavanju obreda dobrim delom proističu iz odredjenih jednostranosti formalno-elementarne logike, na kojoj se ta objašnjenja zasnivaju. Sa stanovišta marksističke teorije, jednostranosti formalno-elementarne logike mogu se prevazići dijalektičkim načinom mišljenja, jednostranosti formalno-logičke analize - dijalektičkom analizom.

Osnovnu teškoću u primeni dijalektike pri rešavanju konkretnih problema predstavlja nedovoljna razvijenost dijalektičke metodologije. Opšti principi dijalektičke logike su, doduše, poznati i precizno formulisani, ali još uvek nisu dovoljno konkretizovani, odnosno prilagodjeni problematici pojedinih naučnih disciplina⁶. U tom pogledu ni etnologija nije izuzetak.

Kao što se može videti iz prethodnog izlaganja, razvijanje dijalektičke metodologije predstavlja jedan od važnih zadataka savremene nauke. Koliko nam je poznato, u značajnije pokušaje te vrste kod nas mogu se uvrstiti i razmatranja Bogdana Šešića u njegovim "Osnovama metodologije društvenih nauka", kao i u nekim drugim delima⁷. Polazeći od Marksovih dijalektičkih modela i Lenjinovih formulacija dijalektičkih principa, on je nastojao da razvije jedan opšti dijalektički metod saznanja, koji bi mogao da se primeni i u razmatranju konkretnijih pitanja. Neki opšti teorijski i metodološki stavovi u interpretaciji ovog autora predstavljaju polaznu tačku u našem izlaganju.

Da bi se dobila zaokružena predstava o metodskom postupku koji će ovde biti primenjen, neophodno je skrenuti pažnju na najopštije, fundamentalne razlike između formalno-elementarne i dijalektičke logike. Uočavanje ovih razlika u-

toliko je potrebnije ukoliko se logika ne smatra samo naukom o pravilnom već i naukom o istinitom mišljenju.

Značajno je u tom pogledu da pomenuti logički sistemi počivaju na različitim koncepcijama o prirodi svih stvari i pojava. Formalno-elementarna logika se zasniva na metafizičkom principu identiteta. Ovaj princip je sažeto iskazao još Aristotel svojim poznatim stavom da "sve jeste jedno ili mnogo sastavljeno od jednih", što znači da je svaka pojava identična samoj sebi. Prema pomenutom principu, ne postoji organsko jedinstvo između sastavnih delova neke pojave, već se ona shvata kao mehanički skup međusobno izolovanih, prosto-identičnih elemenata. Nasuprot formalno-elementarnoj logici, dijalektička logika se zasniva na složenijem, dijalektičkom shvatanju identiteta. U najopštijem obliku ovo shvatanje je formulisao Hegel stavom "sve je drugo drugoga", čime je, u stvari, izrazio misao da sve na svetu egzistira kao jedinstvo različitih i promenljivih činilaca⁸.

Usvajanje dijalektičkog shvatanja identiteta kao najopštijeg teorijskog orijentira ima dalekosežne posledice u metodološkom pristupu konkretnim problemima. Ako se, dakle, jedan fenomen ne shvata kao prosto identičan, već kao dijalektički složen, onda se - da se poslužimo Lenjinovim rečima - "razdvajanje onog što je jedno" može smatrati osnovnim principom dijalektičke analize. Češić je razradio ovu odredbu i prezentirao je u potpunijem obliku. "Svaki predmet, pojavu, proces i odnos - kaže on - treba misaono rastaviti na njegove sastavne činioce, delove, aspekte i njihove međusobne veze i odnose, bez obzira kako taj predmet ili njegova odredba izgledali prosto"⁹.

Konkretnije oblike opšteg dijalektičkog shvatanja identiteta predstavljaju principi dijalektičkog jedinstva suprotnosti i dijalektičke protivrečnosti, principi kojima se ukazuje na "polarnost" kao univerzalno svojstvo svih stvari i pojava i kao osnovni uzrok njihovog razvitka. Prema prvom principu, svaka pojava postoji kao jedinstvo suprotnih činilaca; prema drugom principu, svaka pojava se razvija na osnovi svojih unutrašnjih protivrečnosti. Stoga osnovno metodološko pravilo "razdvajanja jednog" treba prevashodno shvatiti kao

misao razdvajanje proučavane pojave na njena suprotna, odnosno protivrečna svojstva¹⁰.

U prethodnim stavovima prisutna je misao o univerzalnoj povezanosti, odnosno relativnoj samostalnosti svih stvari i pojava, kao i njihovih sastavnih delova. Kada, na primer, tretiramo neki fenomen kao jedinstvo suprotnih svojstava, mi podrazumevamo da se ta suprotna svojstva ne mogu u potpunosti razdvojiti, razgraničiti, da se ona medjusobno uslovljavaju, da "prelaze" jedno u drugo¹¹. Dijalektički pristup, prema tome, podrazumeva razdvajanje, ali i povezivanje suprotnih, oponentnih činilaca.

Na osnovu dosadašnjeg izlaganja moguće je zaključiti da se dijalektička analiza temelji na razdvajanju neke pojave na njena suprotna (ili protivrečna) svojstva i na utvrđivanju njihove medjusobne povezanosti. Navedeni postupak naziva se još i dijalektičkom dihotomijom¹². Ispitivanje mogućnosti primene dijalektičke dihotomije u analizi onih oblika ponašanja koje smo podveli pod pojam obreda, osnovni je cilj našeg izlaganja. Sa ovog stanovišta, elementarnu analizu obreda moguće je izvršiti na horizontalnom planu (primenom modela dijalektičkog jedinstva suprotnosti) i na vertikalnom planu (primenom modela dijalektičke protivrečnosti). S obzirom na ograničen obim ovakvih saopštenja, tretiraćemo samo problematiku koju nameće istraživanje identiteta obreda na horizontalnom planu.

Primena nekog metodološkog principa na određenu vrstu pojava podrazumeva, pre svega, njegovu operacionalizaciju, odnosno njegovo prevodjenje u oblik pogodan za razmatranje konkretnih, specifičnih problema. Neophodno je, dakle, navedene opšte stavove o dijalektičkoj dihotomiji prilagoditi potrebama elementarne analize obrednog ponašanja. U skladu sa pomenutim zahtevom, izvešćemo iz tih stavova konkretna metodološka pravila, na kojima će biti zasnovana naša analiza:

- 1) utvrđivanje osnovne opozicije u sadržaju obreda (odnosno, izdvajanje karakterističnog para njegovih suprotnih svojstava ili obeležja);

- 2) utvrđivanje konkretnog sadržaja svakog od izdvojenih svojstava ili obeležja;

3) utvrđivanje međusobne uslovljenosti suprotnih svojstava ili obeležja (odnosno identifikacija obreda prema modelu dijalektičkog identiteta suprotnosti).¹³

Kao što je poznato, obredi se mogu proučavati (a i proučavaju se) sa različitih aspekata. Tako, na primer, predmet istraživanja mogu da budu formalne karakteristike obreda, njihove društvene funkcije, njihova psihološka osnova, itd. Svaki od navedenih aspekata postavlja pred istraživača specifične probleme i zahteva (u određenoj meri) specifičnu interpretaciju. Nužno je stoga proveriti relevantnost postavljenih metodoloških principa na različitim tipovima problema, samim tim i na različitim tipovima analize. Imajući to u vidu, usmerićemo naša razmatranja obreda na tri tipa analize - formalnu, funkcionalnu i genetsku.

II. INTERPRETACIJA

A. Formalna analiza

Pod formalnom analizom - kao što to već njen naziv implicira - podrazumeva se istraživanje formalnih karakteristika određene pojave, u konkretnom slučaju formalnih karakteristika obreda. U okvirima ovako usmerene analize elementarna, tipološka identifikacija obreda ima izuzetan značaj.

Svrstavanje nekog oblika ponašanja u imitativnu ili prenosnu magiju, u krvne ili beskrvne žrtve, u molitve ili bajalice, predstavlja nužan početni uslov za njegovo dublje razumevanje. U naučnoj literaturi postoje različite tipologizacije obreda prema njihovim formalnim karakteristikama. Prema jednoj takvoj tipologizaciji (koju, inače, zastupa i R. Petklif-Braun¹⁴), svi obredi se mogu podeliti na dve opšte kategorije: na pozitivne i negativne. U pozitivne se ubrajaju obredi koji se sastoje u obavljanju određene aktivnosti, a u negativne - obredi kojima se neka aktivnost izbegava. Služeći se uobičajenom terminologijom, prve možemo označiti pojmovima magije i kulta, a druge - pojmom tabua¹⁵.

Ako se navedena podela prihvati kao metodološki

pogodna, onda će se prvi korak u formalnoj identifikaciji nekog obreda sastojati u konstatovanju njegove pozitivne ili negativne forme. U dosadašnjim istraživanjima su dve osnovne forme obreda - pozitivna i negativna - po pravilu tretirane kao dva samostalna, međusobno isključujuća pojma. Prema takvom shvatanju, neki obred može, recimo, da bude ili magijska radnja ili tabu, nikako i jedno i drugo. Međutim, primenom dijalektičkog principa - vodi do drukčije zaključke. Pokušaćemo da potkrepimo ovu tvrdnju analizom karakterističnog primera, izabranog izmedju većer broja sličnih.

U narodu je rasprostranjen jedan običaj u vezi sa kretanjem učesnika pogreba. U mnogim krajevima ukopnici pri povratku sa sahrane, izbegavaju put kojim su kao učesnici pogrebne povorke došli na groblje. Strogo se pridržavajući ovog pravila, oni su ponekad prinudjeni da se vraćaju preko njiva, polja i stranputica. U protivnom bi, po narodnom verovanju, duša pokojnika (koja pamti put od kuće do groblja) mogla da pođe za ukopnicima, da se vrati medju žive i da im nanese kakvo zlo¹⁶.

Ovakvo ponašanje učesnika u pogrebnoj povorci može se okarakterisati na dva načina: kao kretanje "drugim putevima" i kao izbegavanje kretanja "istim putem" odnosno, opštije rečeno, kao odredjena aktivnost i kao izbegavanje odredjene aktivnosti. U prvom slučaju pomenuti običaj možemo uvrstiti u pozitivne (magijske), u drugom slučaju u negativne (tabu) obrede.

Navedenim stavovima, u stvari, ukazali smo na činjenicu da su u sadržaju pomenutog obreda istovremeno prisutne dve suprotne obredne forme. Prirodu njihove veze nije teško uočiti: obavezno vraćanje "drugim putevima" podrazumeva izbegavanje povratka "istim putem" i obratno. Magijska forma i tabu forma ovde se ne isključuju, već se međusobno dopunjuju, čak i uslovljavaju. One su, dakle, komplementarne. Stoga se obred kretanja ukopnika formalno može predstaviti kao dijalektičko jedinstvo dve suprotne, ali i komplementarne obredne forme.

U konkretnom slučaju se magijska forma i tabu forma ne mogu tretirati kao dva samostalna, potpuno nezavisna

oblika. One, očigledno, figuriraju kao polarni aspekti jedne složene "magija-tabu" forme. Ako bismo pomenuti obred označili samo kao magijski postupak ili samo kao tabu, mi ne bismo utvrdili njegov stvarni identitet. Ukažali bismo samo na stanovišne te sa koga želimo da pristupimo njegovom proučavanju.

Moguće je izdvojiti još jednu važnu formalnu karakteristiku obrednog ponašanja. Na početku ovog saopštenja obredi su definisani kao specifični, normirani oblici ponašanja pomoću kojih jedna društvena zajednica teži da reguliše svoj zamišljeni odnos prema "natprirodnom", "onostranom", "radikalno drugom". Obredi se, dakle, ne definišu samo odredjenim tipom ponašanja već i odredjenim tipom motiva. Stoga je otkrivanje te prividne, zamišljene motivacije obreda istovremeno i sastavni deo otkrivanja njihovog formalnog identiteta.

Ovde je neophodna jedna mala digresija. Navedeni pojmovi - "natprirodno", "onostrano", "radikalno drugo" - imaju veoma široko i složeno značenje. Medjutim, lako je uočiti da se čitav taj pojmovni kompleks najčešće ispoljava kroz konkretne predstave o raznim vrstama zamišljenih bića, koja "poseduju" neka naročita, natprirodna svojstva. Da bismo izlaganje učinili jednostavnijim, uzećemo u razmatranje samo one obrede, koji su motivisani željom za uspostavljanjem odnosa sa nekim natprirodnim bićem.

Motivi obrednog ponašanja, shvaćenog kao aktivno odnošenje prema odredjenom imaginarnom biću, dobrim delom su uslovljeni predstavama o prirodi tog bića. Ako se, na primer, jedno takvo biće smatra opasnim i zlo nastrojenim, onda će izvodjači obreda zauzeti prema njemu neprijateljski stav i usmeriti svoju aktivnost ka izbegavanju bilo kakvog tešnjeg kontakta s njim. Ako se, naprotiv, to biće smatra dobronamernim, onda će i stav izvodjača biti u osnovi prijateljski a sam obred će izražavati težnju za uspostavljanjem ili održavanjem već uspostavljenog odnosa.

Obredno ponašanje se, dakle, može zasnivati na sasvim suprotnim, oponentnim motivima. Uopšteno ćemo ih nazvati "neprijateljskim" i "prijateljskim". U literaturi se jedan obred obično objašnjava jednom vrstom motiva: ili se teži ka izbegavanju ili ka uspostavljanju kontakta sa natprirodnim bi-

ćem. Dijalektički pristup, međjutim, pokazuje da je granica¹¹ izmedju suprotnih, naizgled protivrečnih motiva obreda u suštini relativna.

Kao ilustracija poslužiće nam jedan obred iz ciklusa božićnih običaja. U mnogim krajevima se veruje da božićno sveto drvo, badnjak, ne treba dodirivati golom rukom. Zato se badnjak seče, prenosi i unosi u kuću samo u rukavicama¹⁷.

S. Trojanović je pokušao da objasni poreklo ovog obrednog postupka. Prema njegovom mišljenju, upotrebom rukavica se prvobitno izbegavala mogućnost dodira "svetog" drveta sa "nečistom" rukom¹⁸. Realna je pretpostavka da se drvo badnjaka u prošlosti smatralo sedištem nekog natprirodnog bića (prema Š. Kulišiću, demona vegetacije¹⁹), koje je obezbedjivalo dotičnom domaćinstvu sreću i napredak u toku naredne godine. Stoga se domaćin, hvatajući badnjak rukavicama, očigledno trudio da otkloni mogućnost skrnavljenja drveta, odnosno uvrede u njemu nastanjenog demona. Na taj način on je sprečavao da takvo, ljudima naklonjeno biće pre vremena napusti njegov dom. Nije teško zaključiti da se pomenuti obred, posmatran sa navedenog stanovišta, zasnivao na prijateljskom stavu ljudi prema demonu u badnjaku.

Potrebno je, međjutim, imati u vidu da neke lokalne varijante obreda govore u prilog drukčijem rešenju. U Homolju, na primer, domaćin je, posle završenog obreda, rukavice kojima je dodirivao badnjak predavao domaćici. Ova je rukavice stavljala na stranu i vraćala mu ih tek posle šest sedmica²⁰. Očigledno je da su rukavice posle dodira sa badnjakom smatrane "nečistim", samim tim i privremeno neupotrebljivim. One nisu korišćene u periodu od šest sedmica (ili četrdeset dana), dakle, u onom vremenskom intervalu za koji se i inače u narodu vezuju predstave o trajanju magične "nečistoće" pojedinih bića i predmeta. Ako bi, prema tome, domaćin dodirnuo badnjak golom rukom, on bi i sam postao magijski "nečist", odnosno "zaražen" nevidljivom silom nastanjenom u drvetu. To znači da je demon badnjaka zamišljan i kao opasan, kao spreman da naškodi svakom ko prekrši određene propise. Posmatrano sa ovog stanovišta, pomenuti obred proističe iz neprijateljskog stava ljudi prema dotičnom biću.

Na osnovu prethodnog izlaganja nije teško zaključiti da je demon nastanjen u badnjaku, prema narodnom shvatanju, i "svet" i "nečist", i spreman da pomogne i spreman da naškodi. Iz podvojene predstave o prirodi ovog bića nužno nastaje podvojen odnos ljudi prema njemu. Teško je, naime, pretpostaviti da čovek, kada se nadje pred bićem koje može da mu donese i dobro i zlo, istovremeno ne poželi i da ga iskoristi i da se zaštititi od njega, da ostvari kontakt sa njim i da taj kontakt izbegne. Upravo tako se mogu okarakterisati motivi domaćina koji je rukavicama hvatao badnjak. On je istovremeno težio suprotnim ciljevima. Njegove namere nisu bile prijateljske i neprijateljske već, da se tako izrazimo, "prijateljsko-neprijateljske". Nije, dakle, reč o zbiru suprotnih motiva, već o njihovoj sintezi. Stoga se motivacija obrednog ponašanja domaćina prema badnjaku može okarakterisati kao dijalektičko jedinstvo suprotnih motiva.

Ispitivanje mogućnosti primene metoda dijalektičke dihotomije u istraživanju obreda bilo je u ovom odeljku ograničeno na elementarno područje formalne analize: na formalno "prepoznavanje" obreda, na utvrđivanje njihovog formalnog identiteta. Kao osnovni kriterijum za "prepoznavanje" obreda poslužila je njihova povezanost sa uobičajenim formalnim kategorijama - opštim tipovima obredne aktivnosti i opštim tipovima motiva. Pokazalo se da se formalni identitet proučavanih obreda može izraziti samo pomoću složenih dijalektičkih formi (dijalektičkog jedinstva suprotnih tipova obredne aktivnosti, dijalektičkog jedinstva suprotnih tipova motiva), koje su u stvari, posebni oblici opšteg modela dijalektičkog identiteta suprotnosti. Stoga se nameće zaključak da je primena dijalektičke dihotomije bitan metodski postupak u formalnoj analizi obreda.

B. Funkcionalna analiza

Funkcionalnu analizu, kao metod, karakteriše težnja da se kulturni i društveni fenomeni objasne pomoću njihove funkcije, pomoću uloge koju igraju u okvirima određenog društvenog ili kulturnog sistema²¹. U nauci, međjutim,

postoje različita shvatanja pojma funkcije. Pomenućemo samo ona dva osnovna: u verziji B. Malinovskog, funkcija neke pojave je termin kojim se uglavnom označava njena uloga u zadovoljavanju odredjenih ljudskih potreba; u verziji R. Retklif-Brauna, pod ovim pojmom se podrazumeva celokupan efekat koji neka pojava ima na društvenu strukturu i društvene procese²². Ova druga verzija je, po našem mišljenju, metodološki plodnija. Stoga ćemo pojam funkcije u daljem izlaganju upotrebljavati u smislu koji mu je dao Retklif-Braun.

Istraživanje funkcije obreda u našoj etnologiji bilo je do sada relativno zapostavljeno. Doduše, bilo je i zanimljivih zapažanja o ovoj strani obredne prakse, ali su ona iznošena najčešće uzgredno, u okvirima raspravljanja o problemima druge vrste. Tek u novije vreme pojavilo se nekoliko priloga u kojima je izvršena funkcionalna analiza pojedinih obreda ili tipova obreda. Medjutim, u pomenutim priložima istražuje se uglavnom "pozitivni" aspekt funkcionalnosti obrednog ponašanja, odnosno doprinos obreda boljem funkcionisanju društvenog sistema ili njegovih delova. Primenom funkcionalne analize se, bez sumnje, došlo do novih i vrednih ali - u izvesnom smislu - i do jednostranih rezultata. Ako se, naime, usvoji Retklif-Braunovo odredjenje funkcije kao sveukupnog efekta neke pojave na odgovarajuću društvenu sredinu, onda se u razmatranje poraju uključiti oba aspekta njene funkcionalnosti - i pozitivan i negativan.

Kao predmet za analizu poslužiće nam jedan veoma rasprostranjen oblik ponašanja porodilje. U mnogim našim krajevima aktivnost porodilje znatno je redukovana: njoj je zabranjeno da obavlja neke domaće poslove (pre svega poslove oko hrane) i da izlazi iz kuće u vremenskom intervalu od četrdeset dana posle porodjaja. Ova redukcija se zasniva na narodnom verovanju da je porodilja biće koje se nalazi u velikoj opasnosti od zlih uticaja, ali i biće koje je i samo magijski "nečisto", pa prema tome i opasno²³. Na taj način se, dakle, "postiže" dvostruka zaštita: s jedne strane, štiti se porodilja od uticaja okoline, s druge strane, štiti se okolina od uticaja porodilje.

Medjutim, ovo je samo prividna funkcija pomenutog

obreda. Uzroke njegovog postajanja i opstajanja možemo potražiti u njegovoj stvarnoj društvenoj funkciji^{23a}. Prema već poznatim šablonima funkcionalne analize, moguće je govoriti o različitim društvenim efektima koji nastaju redukcijom delovanja porodilje. Navešćemo nekoliko takvih hipoteza: 1) aktivnost porodilje usmerava se na poslove oko tek rođenog, još nedovoljno otpornog deteta; 2) obezbeđuje se relativno mirovanje porodilje u vreme trajanja regresivnih promena u njenom organizmu; 3) regulišu se međusobni odnosi između porodilje i ostalih članova njenog domaćinstva; 4) uspostavljanjem sistema imaginarne zaštite stvara se povoljna psihička klima u domaćinstvu; 5) simbolično se naglašava značaj rođjanja novog člana zajednice. Sve su to "pozitivni" efekti ovog obreda koji, u krajnjoj liniji, doprinose pojačanoj integraciji i nesmetanom funkcionisanju domaćinstva u nesvakidašnjim okolnostima.

Uočljivo je, međjutim, da redukovano ponašanje porodilje može da ima i "negativne" posledice. Njen radni činak u jednoj tako maloj zajednici kao što je to domaćinstvo svakako se ne može zanemariti. Ograničavanjem rada i krećanja porodilje, njen učinak svodi se na najmanju moguću meru, to u jednom, relativno dugom periodu. Kakav je efekat ovakvog oblika obrednog ponašanja na celokupnu ekonomiju domaćinstva, nije teško pretpostaviti.

Kao primer u tom smislu može nam poslužiti i jedan dan podatak iz XIX veka, koji je zabeležen u Slavoniji i Sremskomu. U većim (verovatno zadružnim-D.B.) porodicama u ovim oblastima, dakle u porodicama u kojima je bilo više žena sposobnih za rad, obredno ponašanje porodilje bilo je vezano za tradicijom utvrđene vremenske okvire. U manjim, inokosnim porodicama, u kojima je porodilja bila "samica", ona je kršila nametnuta ograničenja čim bi se dovoljno oporavila²⁴. Razlozi za ovakvo odstupanje od obrednih normi su očigledni: najvažniji radni doprinos žene "samice" bio je toliko velik da je svako trajnije sužavanje polja njenog poslovanja dovođilo u pitanje normalno funkcionisanje domaćinstva²⁵.

Iz prethodnog izlaganja jasno se vidi da je obredno ponašanje porodilje i funkcionalno i disfunkcionalno.

15
Drugim rečima, posledice takvog ponašanja različito se odražavaju u životu njenog domaćinstva - na jednom planu efekti su pozitivni, a na drugom negativni. Isključivanjem pozitivnih funkcija obreda iz okvira analize, ostaju mahom nedostupni uzroci njegovog postanka i postojanja; izostavljanjem analize negativnih funkcija obreda, dobrim delom se gube iz vida uzroci njegovog menjanja i nestajanja. Prema tome, ispitivanje oba aspekta funkcionalnosti obreda nameće se kao neophodno.

Potrebno je, međjutim, zapaziti da suprotni, pozitivni i negativni društveni efekti pomenutog obreda ne nastaju "paralelno", to jest nezavisno jedan od drugog. Istaknuto je, na primer, da se normiranjem ponašanja porodilje stvaraju uslovi za relaksaciju njenog organizma. Da bi se ovo postiglo, redukuje se njena aktivnost na drugoj strani, pre svega u obavljanju kućnih poslova. Očigledno je da se pozitivan efekat (stvaranje uslova za oporavak porodilje) postiže proizvodjenjem negativnog efekta (smanjivanjem njenog radnog učinka). Ako se stvaranjem negativnog efekta proizvodi pozitivan efekat, onda se ni taj "negativan" efekat ne može tretirati samo kao negativan. Isti je slučaj i kad su uloge obrnute. Nameće se zaključak da se suprotni društveni efekti obreda u ovom slučaju međusobno uslovljavaju i da nije moguće povući preciznu granicu između "pozitivnog" i "negativnog", između društveno korisnog i društveno štetnog. Stoga se funkcionalnost proučavanog obreda treba shvatiti kao dijalektičko jedinstvo suprotnih funkcija. Prisutnost ovakve dijalektičke veze teorijski je uvek mogućna, pa bi i metodi utvrđivanja te veze trebalo da budu sastavni deo funkcionalne analize svakog oblika obrednog ponašanja.

C. Genetska analiza

Pod genetskom analizom podrazumevamo rekonstrukciju porekla i razvoja nekog društvenog ili kulturnog fenomena. U literaturi se javljaju različite varijante ovakve analize. Međjutim, u našoj etnologiji je genetsko istraživanje obreda najčešće orijentisano na utvrđivanje njihove formalne "starosti", odnosno na otkrivanje religijskih ili etničkih okvira u kojima su oni, kao specifične forme ponašanja, nastali.

Fiksiranje jednog obreda kao "stare" pojave, dakle kao pojave koja pripada području tradicije, predstavlja značajan ali ne i jedini aspekt genetske analize. Ne treba, naime, zaboraviti da se vremenom svaki obred menja i u formalnom i u funkcionalnom pogledu; posle svake promene u njegovoj strukturi to nije više potpuno isti obred. Stoga se svaki oblik obredne prakse - zavisno od ugla posmatranja - može tretirati i kao "star" i kao "nov", i kao produžetak tradicije i kao oblik inovacije.

Za predmet konkretne analize odabrali smo rusaljski ritual, koji je, vezan za vlaško stanovništvo severoistočne Srbije. Sadržaj ovog rituala veoma je složen. Stoga se ovde ne možemo upustiti u njegovo opisivanje. Zadržaćemo se samo na konstataciji da jezgro rituala čine obredi kolektivne ekstaze koji se obavljaju svake godine, na hrišćanski praznik Duhova²⁶.

Problemom porekla ovih obreda bavili su se istraživači različitog naučnog profila: lingvisti, istoricari, arheolozi, etnolozi i dr. Genetska analiza rituala najčešće se zasnivala na utvrdjivanju dve vrste formalnih analogija. U prvom slučaju rusaljski ritual se upoređivao sa poznatim kultovima i ceremonijama iz "starih vremena" pa se, na osnovu sličnosti ili istovetnosti pojedinih elemenata, između njih uspostavljala genetska veza. U drugom slučaju vršilo se poređenje između rusaljskih obreda i nekih "savremenih" obreda balkanskih ili slovenskih naroda, uz pretpostavku da su one grupe obreda tragovi jednog - nazovimo ga - izvornog rituala. Korišćenjem navedenih metoda, istraživači rituala došli su do različitih zaključaka o njegovom poreklu. Tako su, na primer, rusaljski obredi vezivani za tračko-frižanske kultove Velike Majke, za grčke Dionisove misterije, za praznike slovenskih mitskih bića, rusalki itd²⁷.

Zadržaćemo se ovde na jednom od pokušaja da se uspostavi takva genetska veza. M. Majzner je zastupao mišljenje da rusaljski obredi predstavljaju tragove tračko-frižanskih rituala posvećenih boginji Velikoj Majci (ili Kibelji). Svoju pretpostavku pokušao je da potkrepi određenim formalnim analogijama. On je ustanovio da rusaljski i Kibelini obredi pripadaju istom obliku obredne aktivnosti - kolektivnoj ekstazi koja se periodično ponavlja - i da se, osim toga, poklapaju u mnogim drugim elementima (na primer u ritualnom budjenju

17
iz transa, u upotrebi nekih obrednih rekvizita, u pratećoj mitologiji)²⁸. Očigledna podudarnost čitavog niza detalja u sadržaju pomenutih rituala čini njihovu genetsku vezu mogućnom.

Međutim, kao što je već ranije naglašeno, formalno "prepoznavanje" obreda ne sastoji se samo u njegovom podvodjenju pod određen tip obredne aktivnosti već i u otkrivanju njegove veze sa određenim tipom motiva. Lako je ustanoviti da se motivacija rusaljskih i Kibelinih obreda znatno razlikuje. Kibeline vernice su mislile da ih mistični zanos sjedinjuje sa njihovim božanstvom i da im omogućava neku vrstu "svetog očišćenja"²⁹. Nasuprot njima, rusalje su kroz obredni trans "dolazile u dodir" sa svojim pokojnicima i precima, koji su u izvesnim slučajevima postajali njihovi natprirodni saveznici i pomoćnici. Uz pomoć mrtvih su najistaknutije rusalje (tj. one koje su padale u izuzetno duboku ekstazu ili su više puta doživele takvo stanje) mogle da steknu natprirodna svojstva a - u vezi s tim - i određeno "pravo" na obavljanje vračarskog zanata³⁰. Evidentne razlike u motivaciji pomenutih obreda jasno pokazuju da se između njih na tom planu ne može uspostaviti genetska veza.

Ako posmatramo rusaljski ritual kao poslednju etapu u genetskoj liniji, koja počinje od tračko-frižanskih ceremonija posvećenih Velikoj Majci, onda taj ritual po tipu obredne aktivnosti pripada sferi tradicije, a po tipu motiva - sferi inovacije. Sa navedenog stanovišta, motivi obreda predstavljaju kasniji element, koji je naknadno uklopljen u njihov prvobitni sadržaj.

Međutim, genezu rituala moguće je sagledati i iz drugog ugla. Tako, na primer, S. Zečević ističe da "retko koja etnička grupa u našoj zemlji ima tako razvijen samrtni ritual i duboko ukorenjenu veru u zagrobni život kao stanovništvo vlaškog govornog jezika (severo)istočne Srbije. U ovim krajevima se mrtvi poštuju a zamišljeni kontakt sa njima održava se u raznim prilikama i na razne načine... Oblici kulta mrtvih čine veliki deo narodnog duhovnog života"³¹. Može se, bez preterivanja, dodati da se kult mrtvih kod Vlaha razvio u jedan relativno zaokružen religijski sistem³². Samim tim se i rusaljski ritual, koji je formalno zasnovan na težnji za uspostavljanjem kontakta sa mrtvima, mora shvatiti kao pro-

dukt geneze pomenutog sistema. Motivi rituala bi se, dakle, mogli označiti kao tradicionalni. No, posmatrano iz ove genetske perspektive, sama obredna aktivnost učesnika rituala (kolektivna ekstaza na nivou sela) predstavljala bi relativno noviji metod u ostvarivanju prastarih, tradicionalnih ciljeva. Drugim rečima, takav tip obredne aktivnosti pokazuje se kao odredjena inovacija.

U prethodnom izlaganju, geneza rusalskog rituala predstavljena je unekoliko uprošćeno, kroz paralelnu analizu dve moguće genetske linije: s jedne strane, ritual je tretiran kao etapa u razvoju kulta Velike Majke; s druge strane, prikazan je kao etapa u razvoju vlaškog kulta mrtvih. U prvom slučaju rusalski obredi su okarakterisani kao "stari" po tipu aktivnosti, a kao "novi" po tipu motiva. U drugom slučaju su uloge formalnih odrednica obreda bile izmenjene.

Shvatajući rusalski ritual kao proizvod razvoja dva arhaična kulta, automatski smo ga svrstali pod pojam tradicije. Na taj način smo ga, međjutim, istovremeno distancirali od pomenutih kultura. Baš zbog toga što su u sadržaju rituala prisutni elementi različitih tradicija, on se u odnosu na svaku od tih tradicija ispoljava kao kvalitativno "nova" pojava, odnosno kao oblik inovacije.

Možemo, dakle, zaključiti da su rusalski obredi svojevrsna dijalektička sinteza starog i novog, tradicije i inovacije. Isključivo razmatranje obreda kao oblika tradicije ili kao oblika inovacije bilo bi, očigledno, jednostrano: takvim razmatranjem bio bi obuhvaćen samo jedan od polarnih aspekata njihovog genetskog identiteta. Lako je utvrditi da se, osim rusalskih, i drugi obredi mogu "prepoznati" samo kroz dijalektički odnos onog prošlog i onog sadašnjeg u njima. Stoga bi ovde usvojen metodski pristup trebalo uključiti u okvire genetske analize svih oblika obredne prakse.

III. ZAKLJUČAK

Razmatranja u ovom saopštenju predstavljaju pokušaj da se dokažu dve opšte hipoteze:

- 1) da se razumevanje obreda prevashodno zasniva na ra-

zumevanju dijalektičke prirode njihovog identiteta; i
2) da je dijalektička dihotomija metod čijom se primenom to razumevanje može postići.

Polazeći od navedenih hipoteza, ispitivali smo mogućnosti takve primene dijalektičke dihotomije na različitim tipovima analize (formalnom, funkcionalnom, genetskom), a u granicama svakog tipa analize - na konkretnim oblicima obredne prakse. Primena pomenutog metoda u različitim problemskim i sadržajnim okvirima dovela nas je do jednakih rezultata koji, nesumnjivo, predstavljaju potvrdu početnih pretpostavki. Istoznačnost tih konkretnih rezultata omogućava nam da, njihovim poredjenjem, dodjemo do opštijih zaključaka.

1) Analiza je pokazala da se odabrani oblici obrednog ponašanja uvek mogu tretirati na dva načina - kao pozitivne i kao negativne forme, kao "prijateljski" i kao "neprijateljski" motivisani, kao funkcionalni i disfunkcionalni, kao produžetak tradicije i kao forma inovacije. Iz navedenih stavova, očigledno, proizlazi da se suprotna svojstva ne pojavljuju kao nezavisne karakteristike, već kao suprotnosti u okviru jedne i iste karakteristike. Stoga je za svaku karakteristiku najmanje jedan par njegovih polarnih karakteristika.

2) Drugi stav se neposredno nadovezuje na prethodni. Istaknuto je, naime, da je navedeni "dvojni" tretman obreda samo prvi korak ka njihovoj identifikaciji. Oni se u konačnom obliku ne opisuju, recimo, kao "prijateljski" i "neprijateljski", kao funkcionalni i disfunkcionalni, nego kao "prijateljsko-neprijateljski", kao "funkcionalno-disfunkcionalni" itd. Nismo, dakle, opisali obrede kao zbir suprotnih karakteristika, već kao njihovu sintezu. Na taj način smo, u stvari, izrazili shvatanje da njihova suprotna svojstva ili obeležja ne figuriraju kao samostalne, izolovane činjenice. Ona "postoje" samo kroz dijalektičko jedinstvo sa svojom suprotnošću. Prema tome, utvrditi identitet nekog od navedenih oblika obredne prakse znači utvrditi osnovne forme dijalektičkog jedinstva njegovih suprotnih karakteristika.

Kao što je istaknuto, ovi zaključci potvrđuju

u potpunosti naše polazne hipoteze. Oni su, međutim, rezultat konkretne analize konkretnih obreda. Stoga se, prirodno, nameće pitanje mogućnosti njihovog uopštavanja, odnosno njihovog vezivanja za sve ostale oblike obrednog ponašanja. Prema našem mišljenju, prethodna istraživanja su jasno pokazala da je ovakav, dijalektički pristup proučavanju obreda uvek mogućan. Ipak, to ne znači da je takav pristup u svakom slučaju i najrelevantniji put ka njihovom razumevanju. Stoga se primena dijalektičke dihotomije ne sme shvatiti dogmatski, kao jedini ključ za identifikaciju svakog oblika obredne prakse. Radi se o početnom, "orijentacionom" metodološkom postupku, čijom se primenom otklanjaju mogućnosti pojednostavljenog shvatanja identiteta obreda, samim tim i mogućnosti jednostranog pristupa njegovoj analizi.

NAPOMENE

1. B. Šešić, Osnovi metodologije društvenih nauka, Beograd 1974, 47; V. Pavićević, Sociologija religije sa elementima filozofije religije, Beograd 1970, 5.
2. Videti V. Pavićević, navedeno delo, 5-10; M. Kerševan, Religija kot družbeni pojav, Ljubljana 1975, 54-127.
3. V. Pavićević, navedeno delo, 6-8.
4. Termin preuzet iz M. Kerševan, navedeno delo, 81.
5. Ponašanje prema propisima religijske etike uglavnom ima za cilj da pripremi vernika za kontakt sa natprirodnim (isto, 97).
6. O potrebi izgradjivanja specijalnih dijalektičkih logika videti M. Marković, Perspektive dijalektičke logike, Filozofija-Sociologija I, Beograd 1957, 3-22.
7. Pored navedenog dela videti još: Uvod u dijalektičku logiku, Beograd 1958; Opšta metodologija, Beograd 1971; Razvoj i savremeni problemi filozofije marksizma, Beograd 1976.
8. B. Šešić, Osnovi metodologije društvenih nauka, 171.
9. Isto, 182.
10. Isto, 68, 182.
11. Isto, 183; M. Stojković, Osnovi marksističke filozofije, Beograd 1977, 82-84.
12. O dijalektičkoj dihotomiji videti B. Šešić, Osnovi metodologije društvenih nauka, 87-88.

13. Model dijalektičkog identiteta suprotnosti može se predstaviti na sledeći način: $M = B(a - b \dots)$, gde B označava pojavu koja se istražuje, a i b njene suprotne karakteristike a znak - dijalektički odnos tih karakteristika (B. Šešić, Osnovi metodologije društvenih nauka, 177).
14. R. Petklif-Braun, Tabu (u knj. Teorije u društvu II, Beograd 1969), 909.
15. Videti odredjenje tabua u D. Bandić, Tabu u tradicionalnoj kulturi Srba (doktorska disertacija, rukopis u Arhivu Filozofskog fakulteta u Beogradu), 1-15.
16. P. Ž. Petrović, Život i običaji narodni u Gruži, SEZb LVIII, Beograd 1948, 291; D. Antonijević, Aleksinačko Pomoravlje, SEZb LXXXIII, Beograd 1971, 156; uporediti V. Čajkanović, Mit i religija u Srba, Beograd 1973, 89, 247.
17. S. Mijatović, Običaji srpskog naroda iz Levča i Temnića, SEZb XIII, Beograd 1907, 115; S. Tanović, Srpski narodni običaji u Djevdjelijskoj kazi, SEZb XL, Beograd 1927, 82; V. Nikolić, Priroda u verovanjima i običajima u Srećkoj župi, Glasnik Ei IX-X, Beograd 1961, 129; P. Kostić, Novogodišnji običaji (Jadar-Vukov zavičaj), GEM 27, Beograd 1964, 404; Isti, Novogodišnji običaji u Resavi, GEM 28-29, Beograd 1966, 201; D. Antonijević, navedeno delo, 168 itd.
18. S. Trojanović, O božiću (separat iz Srpskog književnog glasnika, Beograd 1905), 12.
19. Š. Kulišić, Iz stare srpske religije (Novogodišnji običaji), Beograd 1970, 32 i dalje.
20. S. Milosavljević, Srpski narodni običaji iz sreza homoljskog, SEZb XIX, Beograd 1913, 74.
21. Z. Pešić-Golubović, Antropologija kao društvena nauka, Beograd 1967, 54.
22. Isto, 55-56. O novijim shvatanjima pojma funkcija upor. R. Merton, On Theoretical Sociology, New York 1967, 114-138; C. Kluckhohn, Navaho Witchcraft (u knj. M. Marwick /ed./, Witchcraft and Sorcery, izd. Pinguin, 1975), 220-231.
23. T. Djordjević, Deca u verovanjima i običajima našega naroda, Beograd 1941, 111-112, 124-125; M. Glušćević, Kuvada, Beograd 1964, 44-45; J. Miodragović, Narodna pedagogija u Srba, Beograd 1914, 69, 84, 88; M. Dragić, Porodilja i novorodjenče u običajima na Kosovu i u Metohiji, Zbornik EM, Beograd 1953, 247; V. Nikolić-Stojančević, Vranjsko Pomoravlje, SEZb LXXXVI, Beograd 1974, 420-421. itd.
- 23a. Verovatno najznačajniju klasifikaciju funkcija društvenih pojava dao je R. Merton (videti nap. 22 i interpretaciju u V. Milić, Sociološki metod, Beograd 1965, 565-

566). On polazi od pretpostavke da društvo najčešće nije svesno realnog funkcionisanja neke pojave ili neke akcije, pa ih stoga sasvim pogrešno tumači. Sa tog stanovišta se, prema njegovom mišljenju, sve funkcije određenog društvenog fenomena mogu podeliti na manifestne i latentne, tj. na funkcije kojih je društvena sredina svesna i na one koje joj ostaju nepoznate. Pri tom, Merton manifestne funkcije u pravilu tretira kao prividne a latentne funkcije - kao stvarne.

Očigledno je, međjutim, da takvo izjednačavanje nije sasvim opravdano. Nije, recimo, redak slučaj da su određenom društvu dobro poznate stvarne funkcije neke pojave i da su njegove akcije sasvim svesno usmerene ka njihovoj realizaciji. Ako se ova činjenica ima u vidu, onda se Mertonov kriterijum ne može prihvatiti kao najadekvatniji: nije najvažnija svest o prirodi funkcionisanja nekog fenomena. Bitno je da li određena funkcija stvarno postoji ili postoji samo prividno. Stoga primarnu podelu funkcija na prividne i stvarne smatramo metodološki prihvatljivijom.

24. M. Stojanović, Slike iz života hrvatskog naroda po Slavoniji i Sremu, Zagreb 1881, 216.
25. M. Gluščević, navedeno delo, 45.
26. Sažet opis rituala u: V. Jakovljević, Preživeli oblici orgijastičkog vida arhaičnih rusalskih obreda - homoljske rusalje, padalice, EP 2, Beograd 1960, 8-9.
27. M. Majzner, Dubočke rusalje (Tragovi kulta Majke bogova u Srbiji) Godišnjica NČ XXXIV, Beograd 1921, 226-257; M. Vasić, Dionisos i naš folklor, Glas SAN CCXIV, Beograd 1954, 129-163; S. Zečević, Rusalka i todorci u narodnom verovanju severoistočne Srbije, GEM 37, Beograd 1974, 127-128 itd.
28. M. Majzner, navedeno delo, 226-257.
29. Isto, 249.
30. D. Bandić, Šamanistička komponenta rusalskog rituala (u štampi: EP 15).
31. S. Zečević, Samrtni ritual i neki oblici kulta mrtvih u stanovništvu vlaškog govornog jezika Krajine i Ključa, GEM 30, Beograd 1968, 47.
32. Videti, na primer, o sistemu pomana u: M. Dragić, Zdravstvena kultura na području endemskog sifilisa u istočnoj Srbiji - kult zagrobnog života (u knj. Narodna zdravstvena kultura u SR Srbiji 2, Beograd 1977), 41-52.