

Marksistički model dinarske zadruge u srpskoj etnologiji*

Apstrakt Cilj ovog rada jeste da se sistematizuju teorijske pretpostavke i zaključci u marksističkom proučavanju zadruge plemenskog društva, kako bi se rezultujući model te ustanove, njene strukture i geneze učinio vidljivim i dostupnim analizi i interpretaciji. Sistematizacija modela izvršena je na podlozi idealtipske deskripcije jednog, po pretpostavci, dominantnog oblika zadruge (tzv. bratinska), ekonomske osnove, srodničke strukture i terminologije, da bi se potom pristupilo njegovoj analizi i sučeljanju sa rezultatima socijalne antropologije i lingvistike.

Ključne reči: plemensko društvo, dinarska zadruga, domaći način proizvodnje, srodnička struktura, relikti matrijarhata, patricentrizam

Marksove i Engelsove "etnološke studije"

Zahvaljujući Lorensu Krederu (Krader 1980) danas znamo mnogo više o motivaciji Marksovih interesovanja ne samo za Morganova proučavanja, već i za ostalu naučnu – istorijsku, etnološku, pravnu i ekonomsku literaturu njegovog vremena.¹ Marks je, naime, aktivno sudelovao u prelazu sa filozofski utemeljene tradicije antropologije na empirijska proučavanja čoveka, društva, kulture, praistorije i rane istorije čovečanstva, kao i živih primitivnih naroda. Njegove "etnološke studije" (Krader 18) su bile "povezane s njegovim istraživanjem seoskih zajednica, pitanja zemlje i seljaka, istodobno kao historijska i aktualna politička pitanja."

* Tekst je rezultat rada na projektu *Kulturni identiteti u procesima evropske integracije i regionalizacije*, br. 147035, koji u celosti finansira Ministarstvo nauke i zaštite životne sredine Republike Srbije.

¹ Marks je čitao dela kulturnih istoričara, etnologa i istoričara prava G. L. Maurea, G. Grotea, T. Momzena, J. J. Bahofena, A. Bastijana, L. Morgana, Dž. B. Fira, H. S. Mejna, Dž. Laboka, F. Demeliča, M. Kovalevskog i drugih. 1875. godine susreo se sa Kovalevskim u Karlovim Varima, a 1879. čitao je njegovo delo o kolektivnoj zemljišnoj svojini. Po povratku iz SAD-a Kovalevski mu je najverovatnije posudio Morganovo *Ancient Society* (Krader 1980: 14).

Marksovo bavljenje "patrijarhalnim" seosko-komunalnim zajednicama sa njihovim pravnim i ekonomskim institucijama kao fazom istorijskog razvoja bilo je motivisano prvenstveno teorijskim razlozima – potrebom shvatanja kontinuiteta u ljudskoj istoriji i totaliteta društvenoistorijskog razvoja (Leković 1981: 7). Stoga su morale biti proučene njihove konkretne forme u Evropi kod germanskih i slovenskih naroda (Rusi i Južni Sloveni), Aziji (Indija i Kina) i Americi (Peru i Meksiko). Marks se osobito interesovao za razvoj oblika zemljišne svojine u Rusiji, za общину i svojinske odnose koji su u njoj vladali, iz perspektive istorijskih pretpostavki za ulazak ove zemlje u epohu kapitalizma (Leković 1981: 14). Kreder (19) naglašava da je Marks smatrao da slovenski i drugi narodi sa znatnim udelom seoskih komunalnih zajednica nisu nužno preodređeni da prođu razvoj kapitalizma, čime se suprotstavio stanovištu istorijskog determinizma i fatalizma.

S obzirom na Marksovo zanimanje za društvene institucije Južnih Slovena, čije je običajno pravo izražavalo svojinske odnose pre pojave pozitivnog zakonodavstva, za našu nauku je koristan podatak da je čitanje F. Demeličevog Običajnog prava Južnih Slovena – koje je na francuski jezik preveo Valtazar Bogišić, a objavljeno je 1876. u Parizu – Marksa odvelo ka Bogišićevim istraživanjima ove problematike. On se detaljno upoznao sa koncepcijom običajnog prava, istraživačkom strategijom i bogatom empirijskom građom našeg čuvenog pravnog historičara. Bila mu je poznata i literatura o južnoslovenskoj zadruzi, navedimo delo Ognjeslava Utješenovića-Ostrožinskog Die Hauskommunionen der Südslaven (1859) (Leković 1981: 15; Krader 1980: 234).

Ispunjavajući zavet svog pokojnog prijatelja (Marks je umro 1883. g.), Engels piše knjigu u kojoj sažeto rekapitulira Morganove rezultate i dopunjuje njegove analize u nekim bitnim tačkama. On proširuje Morganovu induktivnu bazu u dokazivanju, dodajući novu građu o germanskim i keltskim plemenima, pored građe o grčkim i rimskim gentilnim institucijama. Engels, potom, daje svoj prilog tzv. ženskom pitanju, tj. položaju žena u kontekstu rekonstrukcije istorije porodice i odnosa među polovima; detaljnije obrađuje ekonomska pitanja i konačno, analizira istorijske uslove obrazovanja države kod Nemaca, nadovezujući se na Morganovo tumačenje raspada gentilnog uređenja praistorijskih društava i nastanka političkog, klasnog društva u eri pisane istorije civilizacija. U predgovoru prvom izdanju svoje knjige iz 1884. Engels (1979: 9) najpre upoznaje čitaoce sa Marksovom namerom da "izloži rezultate Morganovih istraživanja svoga – u izvesnoj meri mogu reći: našeg – materijalističkog ispitivanja istorije (...)", a zatim se retorički pita nije li Morgan u Americi ponovo otkrio materijalističko shvatanje istorije koje je Marks otkrio četrdeset godina ranije.

Poslušajmo definiciju materijalističkog shvatanja istorije iz tog izvora:

"Po materijalističkom shvatanju, odlučujući faktor u istoriji je, u krajnjoj liniji, produkcija i reprodukcija neposrednog života. A ona sama je, opet, dvo-

jakog karaktera. S jedne strane, proizvodnja sredstava za život, predmeta ishrane, odevanja, stana, i za to potrebnog oruđa; s druge strane, proizvodnja samih ljudi, produženje vrste. Društvene ustanove pod kojima žive ljudi određene epohe i jedne određene zemlje uslovljene su obema vrstama proizvodnje: razvojnim stupnjem rada, s jedne strane, porodice s druge" (Engels 9).

Jednostavno i jezgrovito rečeno, ali i dvosmisleno. Navod u celini i poslednja rečenica implikuju da je porodica nezavisan organizam – Engels (11) piše da njen razvoj "ide uporedo" – koji se po važnosti može uporediti sa sredstvima za proizvodnju; ipak, "težina cele knjige opovrgava ovo shvatanje" (Lejn 1983: 193).

Za našu temu najznačajniji i po nekim mišljenjima najsporniji (Krader 1980: 151-156; Lejn 1983: 184-214) deo Engelsove knjige predstavlja poglavlje o razvoju porodice, u kojem autor sažeto izlaže Morganovu shemu sukcesije oblika, komentariše ih i dopunjava sopstvenim uvidima o heterizmu – prostituciji u antičkom grčkom društvu, monogamiji i odnosu polova u klasnim društvima. On prihvata Bahofenovu i Morganovu tezu o postojanju grupnog braka i materinskog prava u praistoriji, budući da uočava korelaciju između grupnog braka, nepoznavanja očinstva i matrilinearnog računanja srodstva.

Engelsova argumentacija je u najkraćim crtama ova. Na početku praistorije postojala je komunistička zajednica dobara koncentrisanih u posedu materinskog roda, tj. matrilinearnog (Engels kaže: matrijarhalnog) gena koji se postepeno razvio iz porodice punalua, zasnovane na grupnom braku. Nepoznavanje očinstva, tačnije nemogućnost da se u uslovima grupnog braka pouzdano ustanovi ko je otac dece, uslovalo je pojavu matrilinearnosti, tj. isključivo priznavanje kruga srodnika koji se obrazuje po ženskoj (majčinoj) liniji. U takvoj situaciji žene su kao majke uživale veliki ugled u porodici i društvenu prevlast. En Lejn (195) na to primećuje da "nepoznavanje očinstva nesumnjivo objašnjava prevlast rane matrilinearnosti", ali ovaj obrazac izvođenja porekla ne povlači nužno i ravnopravnost polova, a još manje društvenu dominaciju žena. Engels, međutim, autoritativno tvrdi da su glavni stubovi one "prevlasti žena koja je u prastaro doba bila uopšte rasprostranjena", kako je to još Bahofen ustanovio – matrijarhalni gens kao oblik komunističkog gazdinstva i sindijazmička porodica. Ovaj novi oblik porodice unosi značajnu novinu, očinstvo, čija će društvena važnost sve više dobijati na snazi u daljem toku istorije.

Prvu veliku društvenu podelu rada u istoriji Starog sveta Engels objašnjava kao rezultat proizvodnje novih sredstava za održavanje života (pripitomljavanje životinja i gajenje stada), što će dovesti do odvajanja pastirskih, arijevskih i semitskih plemena od ostale mase varvara. Ona je uslovila nastanak privatne porodične svojine nad stadima i robnu razmenu. Uvođenje i usavršavanje gajenje stoke, obrade metala, tkanja i zemljoradnje omogućili su stvaranje viškova u proizvodnji. Ljudska radna snaga i žene (supruge) otada stiču prometnu vrednost, postaju roba. Prešavši u privatnu svojinu porodica, novostvorena bogatstva sa tendencijom daljeg umnožavanja zadala su "snažan udar društvu koje se

osnivalo na sindijazmičkom braku i matrijarhalnom gensu" (Engels 35). Muškarci kao glavni proizvođači roba zadobijaju sve važniji položaj u porodici i postaju vitalno zainteresovani za promenu tradicionalnog redosleda nasleđivanja u korist svoje dece. Trebalo je, po Engelsu, ukinuti "poreklo po matrijarhatu", što je i učinjeno. Ovaj preokret u istoriji on naziva "revolucijom", i to jednom od najradikalnijih koju su ljudi izveli, bez primene nasilja, bez ijedne kapi krvi. Bilo je dovoljno uvesti novo pravilo umesto dotadašnjeg, pravilo po kojem će ubuduće potomci muških članova ostati u gensu, dok će potomci žena biti isključeni prelaskom u gens svoga oca. Drugim rečima, uspostavljeno je pravilo porekla (srodstva) po muškoj (očinskoj) liniji i patrijarhalno nasledno pravo. Marks (u Engels 36) je tome dodao: "To je, izgleda, uopšte najprirodniji prelaz".

Ko nije čuo često citiranu, eshatološki intoniranu Engelsovu rečenicu: "Ukidanje matrijarhata bilo je svetskoistorijski poraz ženskog pola"? Zlatno doba ženske vladavine u kući i u društvu je zaboravom potisnuto, prebrisano, zataškano radom docnije istorije i patrijarhalne ideologije, a tragovi se naziru tu i tamo još u srednjem veku, ponegde i kasnije, kao "socijalni fosili". Ali u većem delu sveta, sa nastankom patrijarhalne porodice i ulaskom u razdoblje civilizacije, pisane istorije klasnih društava, "žena je bila lišena svog dostojanstva, podjarmljena, pretvorena u robinju njegove pohote i prosto oruđe za rađanje dece", naposletku u razmensku vrednost, poput ostalih roba u transakcijama između muškaraca.

U poglavlju o porodici Engels (37) pominje i južnoslovensku zadrugu. Zahvaljujući Maksimu Kovalevskom, piše on, ustanovljeno je da je "patrijarhalna kućna zajednica, koju još i danas nalazimo kod Srba i Bugara pod imenom zadruge ili bratstva, i u modifikovanom obliku među istočnim narodima, činila prelazni stupanj između matrijarhalne porodice, koja je proizašla iz grupnog braka, i inokosne porodice modernog sveta". I dodaje na sledećoj strani: "Južnoslovenska zadruga pruža najbolji još postojeći primer takve porodične zajednice". Pošto je sažeto opisao unutrašnje uređenje zadruge, Engels konstatuje postojanje sličnih oblika patrijarhalne kućne zajednice u Rusiji, Nemačkoj, Francuskoj, Irskoj, na Kavkazu, u Indiji i u Novom svetu (Meksiko, Peru). On ovde nagoveštava zaključke Kovalevskog koje i sam prihvata, i kasnije, u poglavlju o keltskom i germanskom gensu, detaljnije izlaže – o patrijarhalnoj kućnoj zadrugi kao prelaznom stupnju iz kojeg se razvila seoska opština ili marka.

Oblik i ekonomska osnova zadruge

Jedan od glavnih toposa materijalističkog diskursa domaće etnologije i historiografije o plemenskoj organizaciji u Crnoj Gori i Hercegovini, kao i ideoloških diskursa balkanizma i dinarizma (Kaser 1999) jeste zadruga. Pogledajmo sada istorijskomaterijalističku rekonstrukciju dinarske zadruge čiji model donosi naš marksistički autor. Prema jednom (Kulišić 1973a: 1663)

tipičnom određenju, zadruga koja se sastoji od više inokosnih porodica najčešće predstavlja osnovnu socio-ekonomsku ("ekonomsko-društvenu") ćeliju rodovskih zajednica sa zemljoradničko-stočarskom proizvodnjom. Ona je ustanova gentilnih društava, oblik porodične zajednice i domaće jedinice sa ekonomskim funkcijama, uslovljen načinom proizvodnje i strukturom srodstva.

Već u radu "O postanku slovenske zadruge" Kulišić (1955: 43) prihvata Engelsonov i Kovalevskijev zaključak da južnoslovenska zadruga – "patrijarhalna kućna zajednica", "patrijarhalna kućna zadruga sa zajedničkim imanjem i obrađivanjem", kako je Engels definiše – predstavlja prelazni oblik i stepen između matrijarhalne rodovske porodice, koja je proizašla iz grupnog braka, i inokosne porodice modernog sveta. Po tom shvatanju, zadruga je oblik porodice i način organizacije porodičnog domaćinstva, tip porodično-rodovske strukture i jedan stupanj u istorijskom razvoju porodice. Kako je već Godelije (1982: 142-143) pokazao u kritičkoj analizi pojma "pleme", i u ovom slučaju radi se o "dve stvarnosti" koje su označene samo jednim izrazom, između kojih sa stanovišta evolucionista i istorijskih materijalista nema nikakvog diskontinuiteta jer, po njihovoj pretpostavci, svakom stupnju (univerzalnom i nužnom) istorijskog razvoja odgovara poseban tip porodične i društvene organizacije.

Postojanje sličnog obrasca ustanove kod prostorno i vremenski udaljenih naroda u raznim područjima sveta (Starog i Novog) Engels objašnjava ekonomskim razlozima i kategorijama. Bilo da je reč o predrđavnim, pretklastnim (rodovskim) ili agrarnim državnim društvima, njene pretpostavke su manje-više slične i nalaze se u obliku zajedničke zemljišne svojine i karakteru rada – "zajedničko obrađivanje za zajednički račun", kako konstatuje u rekonstrukciji nemačkih ustanova iz ranog srednjeg veka (Engels 1979: 98, 99).

Marks (1973: 79/80 u napomeni) je nastojao da razbije "smešnu predrasudu" koja se u njegovo vreme raširila – da je oblik prvobitne zajedničke svojine specifično slovenski, čak isključivo ruski. Zajednička svojina je samo "prao-blik" ustanova uočenih kod Kelta, Germana, Slovena, Rimljana; iz različitih oblika prvobitne zajedničke svojine rezultiraju i različiti oblici njenog "raspadanja", kao što se pokazuje u slučaju azijskih, posebno indijskih ustanova – "čitava mapa uzoraka s raznolikim primercima".

U ovom kontekstu treba pomenuti i belgijskog istoričara i ekonomistu Emil-Luj-Viktor de Lavleja (1822-1892) koji je sa evolucionističkih pozicija tumačio istorijski razvoj oblika zemljišne svojine i, u tim okvirima, tretirao južnoslovensku zadrugu (proučavao ju je i neposredno, na terenu Vojne krajine, gde je boravio 1867.) kao nužan prelazni stepen između kolektivne i privatne svojine (Popović 1922; Mandić 1950).

Zadruga u plemenskoj oblasti – u Crnoj Gori, Hercegovini i Severnoj Albaniji – kao i izvan ove oblasti, na širem srpskom i hrvatskom prostoru poseduje bitna strukturalna svojstva "slovenske zemljoradničke zadruge" (Kulišić 1957a: 173-174). To ne znači (Kulišić 1963b: 50-57) da je albanska zadruga

slovenskog porekla, kako su smatrali pojedini stariji pisci (Ami Bue, Baldači, Haberlandt, Šufraj), a od mlađih, Gasparini, već da je ona po obliku i strukturi identična dinarskoj zadrugi, što su zapazili već Kadlec i Bogišić. Kulišić odbacuje i Jirečekovo mišljenje da je zadruga nastala u vezi sa preovlađivanjem pastirskog života, tj. stočarske privrede, odnosno da nije bila vezana isključivo za zemljišnu svojinu. On prenebregava ovu činjenicu kao irelevantnu za njegov predmet proučavanja, a to je seoska porodica sa komplementarnom privredom.

Polaznu tačku u celokupnoj Kulišićevoj rekonstrukciji zadruge predstavlja Engelsova i Kovalevskijeva teza o (patrijarhalnoj) južnoslovenskoj zadrugi kao "prelaznom stepenu", a centralno mesto u argumentaciji zauzima njegov uvid da je najindikativniji pokazatelj tog međupoložaja (između čisto matrijarhalnih i čisto patrijarhalnih ustanova) i, u poslednjoj analizi, njenog matrijarhalnog porekla upravo njen fratrijarhalni, a ne patrijarhalni karakter. Fratrijarhalni karakter dinarske zadruge je, s jedne strane, funkcionalni izraz egalitarne strukture srodstva (nepostojanje institucije patria potestas i strogog načela seniorata u nasleđivanju), demokratizma u odlučivanju i upravljanju. S druge, on je razvojni trag jedne "specifične", "prelazne" i "protivrečne" forme koja je nastala u fazi raspada prvobitnih matrijarhalno-rodovskih odnosa i postupnom procesu formiranja zadružne porodice sa patrilokalnim brakom, a potom i sa očinskom linijom srodstva (Kulišić 1963b: 9).

Kulišić je kao reprezentativni oblik dinarske i jugoslovenske zadruge uzeo tzv. bratsku, bratinsku zadrugu. On je označava izrazom "zadruga-bratstvo" i pobliže određuje kao "udruženje braće po očinskoj liniji srodstva", "patrilokalnu zajednicu više generacija braće", "zajednicu nepodeljene braće", "asocijaciju braće koja žive u zajednici imanja i kooperativnog rada". Ovaj oblik i istorijski tip zadruge rodovskog društva (zadruga-bratstvo), koji se najduže zadržao kod Južnih Slovena i Albanaca u severnim plemenima, a čije tragove Kulišić otkriva u porodičnoj organizaciji Jermena i kavkaskih plemena, ne može se smatrati patrijarhalnim u striktnom smislu. I pored patrilinarnog računanja srodstva i patrilokalnog braka, on nema strukturu velike patrijarhalne indoevropske porodice pod despotskom vlašću jednog, obično najstarijeg u svojoj generaciji – oca ili dede po ocu – kao zaštitnika, starešine i gospodara ostalih zavisnih članova porodičnog domaćinstva.

Ovakve tendencije pojavile su se i u razvoju slovenske, jugoslovenske i albanske zadruge – proces, po Kulišićevom mišljenju, nije dovoljno proučen na našem materijalu – ali relativno kasno, pod uticajem klasne strukture i neravnomerno. Shodno njegovim zaključcima, dinarska zadruga nikada nije ni dostigla taj striktno patrijarhalni stupanj evolucije. U fazi dezintegracije plemenskog društva i same zadruge razvija se novi istorijski tip, očinska porodica (pretežno inokosna ili proširena), koja sadrži zametke očinske vlasti, neravnopravnosti polova i generacija, kao i elemenata robno-novčane privrede koja

podstiče ekonomsku diferencijaciju seoskog stanovništva. Ovaj oblik porodice Kulišić tretira kao istorijsku antitezu, negaciju zadruga i njenih fundamentalnih načela koja izviru iz karaktera rodovskih odnosa, na kojima počiva i plemensko društvo u celini.

Da je bratinska zadruga bila "primarni tip" porodice i kod ostalih grana slovenskih naroda trebalo bi da posvedoči terminologija koja registruje i odražava ovaj oblik. Dok se kod Južnih Slovena zadruga naziva bratstvo i skladna braća, Poljaci imaju svoj izraz sa istovetnim značenjem *bracia niedzielna*, a Česi – *rodinny nedil, nedilni bratři i nedilni strýcové*. Latinski izvori iz srednjeg veka obično govore o *fratres indivisi*, što na prvi pogled izgleda kao doslovan latinski prevod slovenskih izraza. Dubrovački statut (1272) označava kućnu zajednicu terminima *comunitas, societas* i poblizhe je određuje kao *plures ex fratribus simul habitantibus* (Kulišić 1955: 46).

Kad je reč o obliku ruske porodice, većina autora iz XIX v. (K. Kadlec, E. Lavlejš, F. Engels, M. Kovalevski), a u XX v. Mark Kosven ističe da su i u Rusiji postojale velike porodične zajednice zadružnog tipa (*семејная община*). One se pominju u prvom i najstarijem delu Ruske Pravde, u Jaroslavljevoj Pravdi (XI vek) i tzv. "dalmatinskim zakonima", tj. Poljičkom statutu (XV-XVII vek) pod istim nazivom *вервь* (Engels 38). Kulišić prihvata Engelsovo objašnjenje njihovog gentilnog porekla i dodaje da ruski izraz "po otcam" koji izražava princip deobe zadružnog imanja po kolenima, tj. po generacijama braće-očeva ili po broju braće osnivača, ukazuje na istu fratrijarhalnu strukturu stare slovenske zadruga, očuvanu i u ruskim ustanovama.

On smatra da je bratinska zadruga bila preovlađujući oblik i u srednjovekovnim društvima, o čemu podatke pružaju pravni spomenici i druga pisana svedočanstva, u prvom redu Dušanov zakonik iz sredine XV veka, statuti primorskih gradova i vladarske darovne povelje. Tako, na primer, Dušanov zakonik sadrži niz članova (čl. 52, 66, 70, 71) koji utvrđuju kolektivnu odgovornost "kuće"² i starešine (npr. u slučaju "izdaje" nekog njenog člana) i odnose se prvenstveno na zadrugu braće. U tom kontekstu Kulišić (1963b: 18–20) polemizuje sa pretpostavkama i zaključcima Stojana Novakovića. On primećuje, slično M. Filipoviću (Filipović 1963: 65–68) da je autor Sela u analizi izvora dao prednost inokosnoj porodici i očinskoj zadruzi u odnosu na bratinsku, usled toga što je za kriterijum uzeo broj braće – po kojem zadrugu čine najmanje tri brata – a ne strukturu domaćinstva. Novaković je na osnovu analize Dečanske hrisovulje iz sredine XIV veka, koja sadrži popis više od 2 000 kuća sa dečanskog vlastelinstva, rekonstruisao zadrugu kao očinsku i izveo

² Prema V. Čubriloviću (1959), termin "kuća" u srednjem veku je označavao najnižu ekonomsku i upravnu jedinicu sa nizom kolektivnih prava i obaveza njenih članova, kako međusobno, tako i prema spoljašnjem svetu – selu, državi i vlastelinu; odnosio se i na zadržnu porodicu.

zaključak o njenom preovlađivanju, polazeći od pogrešnih kriterijuma: od apriorne pretpostavke da je starešina zadruge morao biti otac, odnosno deda, kao i od činjenice da se otac, odnosno deda najčešće navodi u popisu, makar i na poslednjem mestu. Kulišić se pita zašto u tom slučaju očevo, odnosno dedino ime nije navedeno na prvom mestu i odmah odgovara: "iz prostog razloga što otac odnosno djed, ne predstavlja starješinu zadruge". U većini popisanih zadruga na prvom mestu navodi se jedan od braće, potom ostala braća (starija generacija braće kao osnovno pokolenje), njihovi sinovi (mlađa generacija braće-sinova) i tek na kraju otac, odnosno deda. Analiza popisa ukazuje na postojanje većeg broja zadruga nego što je Novaković pretpostavljao, i to bratinskih zadruga, u kojima je starešina bio jedan od starije braće.

Po Kulišićevoj proceni, bratinske zadruge preovlađuju i nakon srednjeg veka – u crnogorskim i hercegovačkim plemenima, tj. dinarskoj oblasti i susjednim područjima (Bosna, Bukovica, Cetinska krajina, Konavle), kao i u Srbiji, osobito zapadnoj (Rađevina, Azbukovica). Prema istraživanjima Ljube Pavlovića, brojne i mnogoljudne bratske zadruge sreću se krajem XIX i početkom XX veka u Podgorini, Kolubari i Tamnavi, gde ih narod smatra "pravim" zajednicama, za razliku od očinskih ili sinovskih. Održavanje takvog shvatanja, ako ne u društvenoj praksi onda u kolektivnoj narodnoj svesti, potvrđuju i istraživanja N. Pavkovića (1961: 190, 1962: 124) u Livanjskom polju i Imljanima, gde ne postoji izraz zadruga već "zajednica", "velika zajednica" ili jednostavno "kuća", nasuprot "samoćluku" (Imljani), tj. inokosnoj porodici.

Kao zajednica nepodeljene braće, odnosno više generacija braće, dinarska zadruga predstavlja prototip bratstva i potencijalno jezgro iz kojeg se vremenom, usled demografskog rasta i uzastopnih deljenja razvija bratstvo. Kulišić je stoga i naziva "zadruga-bratstvo" jer, kao i K. Jireček pre njega, smatra da ona i nije ništa drugo do bratstvo. Ovaj uobičajeni, regularni proces kvantitativnog rasta zadruge i njenog kvalitativnog prerastanja u bratstvo kao višu "gentilnu" jedinicu potvrđuju etnološka proučavanja na terenu, a posredno i jezičke analize. Tako, na primer, I. Popović (1954: 60, 61) tumači značenje reči "kuća" u Crnoj Gori – bratstvo, rod u plemenu (Bratonožići), jako bratstvo (Bjelopavlići) – kao prevod albanske reči shtëpi (kuća, rod), ali i kao moguću reminiscenciju, očuvanu u narodnom govoru, na period kada su velike zadruge prerasle u bratstvo - sećanje na zajedničko življenje pod jednim krovom, u istoj kući; sama zadruga označava se izrazom "velja kuća".

Komentar i kritika

Kulišić svoj model fratrijarhalne zadruge zasniva više na kulturnoj ideologiji zadružnog života nego na stvarnoj empirijskoj situaciji, na idealnom modelu velike porodice, koji dele kako pripadnici tradicijskog društva, tako i njegovi stariji istraživači. Ovaj idealtipski obrazac ustanove može se pratiti u Bo-

gišićevoj građi i interpretaciji (Bogišić 1884: 40), osobito u sledećem iskazu: ponegde "narod drži da je i sin sa ocem zadrugar, te kad dođe otac da se sa sinom deli, što se retko događa, otac uzima ravan deo, kao da se sa braćom deli." To je otuda – obrazlaže Bogišić narodno shvatanje koje i sam prihvata – što su zadružna i inokosna "kuća" istovetne prirode, dva oblika ili, pre, stanja jedne iste ustanove (seljačke porodice i domaćinstva): jedan može da preraste u drugi, kao što se u praksi redovno i događa, tj. da preraste iz jednog stanja u drugo – iz zadružnog u inokosno, i vice versa. Prema njegovom pravnom tumačenju (42–49), jedina posledica ovog uobičajenog, regularnog procesa je kvantitativne, a ne kvalitativne prirode: u stanju inokoštine pravila koja regulišu "međufamilijarne" odnose u zadrugi samo su privremeno zamrznuta – ona i dalje postoje, ali "in statu latenti" – da bi se iznova aktivirala čim se steknu prirodni, demografski uslovi za uspostavljanje zadruge. Radi se, dakle, o cikličnom razvoju (zadruga – cepanje na nuklearne porodice i inokosna domaćinstva – prerastanje u zadrugu), koji je svojstven ustanovi i, u neku ruku, prirodan; isto važi i za nesrodničku zadrugu.

Ovako izložena teorija zadruge predstavlja njenu ideologiju koja se zasniva na konceptu cikličnog vremena. Sledeći teorijsko-metodološke sugestije Dž. Halperna i R. Vagnera i njihove zaključke u analizi srbijanske porodice na primeru Orašca (Halpern i Vagner 1988: 255-266), objektivna situacija porodičnog domaćinstva (oblik, struktura, promene) i u drugim jugoslovenskim područjima, u nekom vremenski određenom razdoblju, mogla bi se sagledati iz ciklično-vremenske i linearno-vremenske perspektive, na podlozi dijalektike i interakcije ideologije (idealnog modela) i stvarnih pokazatelja društveno-strukturalnih procesa i promena (demografskih, ekonomskih i drugih). Kad je u pitanju porodica u dinarskom plemenskom području, proučavanje stvarnog stanja i analize dinamičkih procesa ostale su izvan vidokruga etnologa i istoričara, tako da se naše gotovo celokupno znanje svodi na njenu normativnu ideologiju koja je u obliku idealnog tipa fiksirana u naučnoj literaturi. Svojim osobenim pristupom – istorijski orijentisanim, ali lišenim predmetnog sadržaja-procesa u empirijskoj stvarnosti – Kulišić doprinosi perpetuiranju tog modela i dodatno ga ideologizuje.

Na komparativno-istorijskom planu, Kulišićeve analize oblikâ gentilne organizacije na Balkanu i Kavkazu³ idu u prilog zaključku da se radi o društvenim

³ Kulišićeve istorijske rekonstrukcije umnogome se zasnivaju na komparacijama koje prelaze okvire dinarske kulturno-geografske oblasti i Balkana. Ustanovio je podudarnost arhaičnih oblika gentilne organizacije na Balkanu (crnogorsko-hercegovačka i albanska plemena) i Kavkazu (Osetini, Andi, Inguši, Kartveli, Abhasci) i izveo zaključak o prvobitnom postojanju "jednog šireg i znatno starijeg društvenog i etničkog supstrata" u njihovoj osnovi, koji je prethodio Indoevroljanima. Oslanjajući se na hipoteze starijih lingvista (Henrik Barić), on je s previše optimizma zaključio da je lingvistika

strukturama formalno istog tipa, sa odlikom dugog istorijskog trajanja i izvesnom sposobnošću prilagođavanja klasnim društveno-ekonomskim formacijama. Naime, one uspevaju da opstanu čak i u epohama klasnih društava (feudalizam, kapitalizam), da se prilagođavaju u ograničenoj meri i modifikuju pod uticajem klasnih formacija. Reč je o sekundarnim gentilnim zajednicama, čiji su se osnovni ekonomski elementi, redukovana zajednička proizvodnja (izvesni oblici kooperacije) i kolektivna svojina, slabo menjali tokom istorije.

"Niski nivo proizvodnje i nerazvijena podjela rada u privredi ovih zajednica, gdje se samo 'suvišak proizvoda pretvara u robu' predstavlja glavni i odlučujući uslov njihovog trajanja i njihovog obnavljanja" (Kulišić 1963b: 74).

Ovde prepoznajemo izvor inspiracije: Marksovo tumačenje uslova reprodukcovanja starih indijskih seoskih zajednica (opština) sa autarhičnom naturalnom privredom, odnosno analize skiciranog azijskog načina proizvodnje.

U nastojanju da definiše ekonomsku "osnovu" i "suštinu" bratstva, Kulišić (1981: 54-55) se oslonio na zaključke Rože Garodija u studiji Kinesko pitanje. Istakao je da su i naša bratstva funkcionisala kao "zatvorene rodovsko-seoske zajednice sa cjelinom proizvodnje za sebe", gde se glavina proizvoda izradivala u kućnoj radinosti za vlastite potrebe i neposrednu potrošnju, i gde se "samo veoma relativni višak proizvoda pretvarao u robu". Dugo trajanje i/ili obnavljanje rodovskih oblika na Balkanu, Kavkazu i drugim područjima objasnio je sličnošću istorijskih uslova koji su doprinosili kontinuitetu oblika kolektivne svojine. Njeni osnovni oblici su bili kućna (zadružno-porodična), bratstvenička (rodovsko-seoska) i plemenska svojina. Sami nazivi bratstveničkih poseda upućuju na stariju balkansku "tradiciju": komun, komuna, komunica potiču od latinskog prideva *communis* "zajednički".

Pošto je zadruga predstavljala "ekonomsku i društvenu suštinu" takvih "formacija" kakve su u srednjem veku bili katuni, a nakon srednjeg veka bratstva (Kulišić 1957b), potrebno je ukazati na njenu "osnovnu strukturu i prirodu", kao i na "karakter proizvodnje i društvenih odnosa" (Kulišić 1981: 64). U pokušaju da definiše "strukturu i prirodu" zadruge ekonomskim kategorijama Kulišić preuzima Marksov rezultat u analizi "zajedničkog, neposredno podružnjenog rada" na primeru "patrijarhalne radinosti seljačke porodice" (Marksovi izrazi). On konstatuje da kućna, zadružna proizvodnja "kako je već Marks ukazao, predstavlja društvenu funkciju porodice kao cjeline, u kojoj "individualne snage deluju već od samog početka kao organi zajedničke, porodične radne snage" (Kulišić 1963b: 9; up. Marx 1973: 79).

Oblik i karakter proizvodnje na nivou kućne zadruge, koja funkcioniše istovremeno kao zajednica proizvodnje i potrošnje, određuju sledeći parametre

"već pouzdano utvrdila predindoevropski jezički i etnički sloj koji se pružao od Kavkaza do Pirineja" (Kulišić 1963b: 56; 1980b: 98-99, v. i 1973a, 1973b, 1974). Up. Kiznije (1996: 34-35, 38); Grković u (Martine 1987: 11; Martine 1987: 90-91).

tri: tzv. prirodna podela rada prema polu i uzrastu članova domaćinstva ("na prirodnoj, fiziološkoj osnovi"); zajednička svojina nad osnovnim, nepokretnim dobrima kao sredstvima za proizvodnju; zajednički, neposredno podružljivi rad čiji se rezultati, tj. proizvodi (žito, stoka, platno) međusobno ne nalaze u robnom odnosu.

U ovoj tački Kulišić se izgleda približio zamisli o tzv. domaćem, kućnom načinu proizvodnje, rešenju do kojeg su došli nezavisno francuski i američki antropolozi pod uticajem marksizma (v. Meillasoux 1960 u Eriksen i Nielsen 2001; Sahlins 1972). Pretpostavljam da pomenute nije čitao; njegove referencije obuhvataju delâ klasika marksizma, sovjetskih autora (Kosven 1957, 1963) i Rože Garodija.

Idealtipska deskripcija dinarske zadruge koja sledi (Kulišić 1955: 52-55, 1963b: 9-17) sadrži pretpostavku o postojanju dve relativno autonomne, ravnopravne i komplementarne sfere delovanja žena i muškaraca. Njihovu artikulaciju Kulišić tretira kao indikaciju "prelaznog i protivrečnog karaktera" fratrijarhalne zadruge, da bi je objasnio kao istorijski rezultat evolucije prvobitne slovenske porodice (preobražaj sororalne u fratrijarhalnu zadrugu). One se ne ograničavaju na domen proizvodnje, niti proizilaze prvenstveno i isključivo iz oblika privrede (dvojna privreda, sa jačim naglaskom na katunskom stočarstvu) i odgovarajuće podele rada, koja je i sama "složena i kompromisna", već obuhvataju i, respektivno, ženska i muška prava i obaveze – u sticanju i nasleđivanju određenih kategorija dobara, odlučivanju i upravljanju.

Položaj odraslih članova zadruge je određen prvenstveno njihovim radom u zajedničkom domaćinstvu, a na toj osnovi je podeljeno i upravljanje između starešine i domaćice. Polovi su u načelu ravnopravni, premda su žene, sa formalnog stanovišta, povlašćene utoliko što za razliku od muškaraca imaju pravo na individualnu svojinu u kategoriji pokretnih dobara; muškarci nasleđuju osnovno nepokretno dobro (zadružno imanje). Starešina i domaćica su takođe ravnopravni. Funkcija domaćice, prvobitno izborna, obično pripada ženi starešine. Domaćica samostalno upravlja radom žena u domaćinstvu, stara se o socijalizaciji ženske dece, sprema beli mrs i raspolaže njime, vrši nadzor nad čobanima i učestvuje u zajedničkom dogovoru.

Funkcija starešine je skoro isključivo izborna i podleže kontroli ostalih, a na nju se bira obično najsposobniji brat, koji ne mora biti i najstariji. Pošto je starešina primus inter pares, njegov ukupni položaj i prava su određeni i ograničeni pravima ostalih odraslih zadrugara, tj. braće. On, pre svega, nije vlasnik zadružnog imanja i ne može njime raspolagati po svojoj volji, tako da njegov položaj nema nikakvu stvarnu ekonomsku osnovu i ne proizilazi iz njegovih ekonomskih interesa ili ličnih aspiracija. On ne može prodavati ili kupovati bilo šta bez saglasnosti svih ostalih muškaraca; ne može da spreči deobu ukoliko se ostali saglase, niti može da isključi, otera ili razbaštini bilo kojeg člana koji se sa njime ne slaže, odnosno njegovu porodicu. Njegova dužnost i mo-

ralna obaveza je da predstavlja zadrugu u javnosti, da zastupa i štiti interese zajednice, kao i svakog njenog člana ponaosob. Unutar zadruge on vrši organizaciju i podelu poslova između muškaraca.

Sve bitne odluke koje se tiču daljeg funkcionisanja i opstanka zajednice (npr. o kupovini i prodaji, eventualnoj deobi) donose se zajedničkim dogovorom na skupštini⁴ odraslih muškaraca, kojoj prisustvuju domaćica i starije, ugledne žene, s pravom da iznesu svoj stav (Pavković 1962: 128).

Kada dođe do deobe zadruge, osnovno nepokretno imanje deli se po generacijama braće osnivača – "po braći", "po staroj braći" ili "po stupovima" (Pavković 124, 134)⁵, tj. "po pasovima, a ne po glavama" (Ердельановић 1981: 223);⁶ stečena zemlja i stoka po odraslim muškim glavama ("po oružju"), a hrana prema broju članova. Stara kuća redovno pripada najmlađem bratu (odnosno sinu), uz obavezu da se stara o roditeljima koji sa njime ostaju. Najstariji brat, kojem se pri deobi priznaje "nešto starešinstva", stiče pravo da osnuje novo ognjište i novo "naselje" u katunu ("glada za strungom"). Prilikom deobe otac je izjednačen sa sinovima i ima pravo na deo koji je jednak njihovim delovima.

U mušku sferu spadaju: organizacija ciklusa proizvodnje i raspodela poslova u zemljoradnji i stočarstvu, kao što su oranje, kosidba i vršidba, prenošenje i prevoženje tereta stočnom vučom, čuvanje stada na katunima; odlučivanje o prodaji viška proizvoda (stoka, žito) i kupovini potrebnih roba, u prvom redu onih koje se u domaćinstvu ne proizvode i ne izrađuju, kao i izlazak na tržište.

Ženska proizvodna sfera obuhvata: obradu vrta (uzgajanje povrća i drugih biljnih kultura, lana i konoplje kao sirovina za izradu odeće članova porodice i za devojačko ruho) i ručnu zemljoradnju (kopanje motikom, žetva srpom); sabiranje divljih plodova, korenja i bilja; gajenje živine; spremanje mlečnih proizvoda na stočarskim stanovima gde ovim poslovima upravljaju "maja" ili "planinka" kao "glavno lice" u katunu; pređenje i tkanje; prodaja na tržištu onih proizvoda i rukotvorina koji spadaju u domen ženskog rada (predivo i prtenina, jaja i živina, beli mrs, povrće), s pravom samostalnog raspolaganja novcem zarađenim od prodaje divljih plodova, prediva i prtenine; domaćica raspolaže belim mrsom, jajima i živinom.

⁴ S. Vukosavljević ukazuje da "nešto što bi moglo da se nazove 'skupštinom' zadruge, doista postoji, ali ne u vidu neke stalne organizovane ustanove, takve ustanove koja bi imala svoja povremena zasedanja sa utvrđenim i tačnim programom rada" (prema: Đurović 1974: 469).

⁵ "Stup" u Imljanima označava proširenu porodicu (bračni par sa oženjenim sinovima i unucima). Princip deobe po "stupovima", tj. po broju braće osnivača (npr. ako je bilo tri oženjena brata u početku, računa se da je zadruga od tri stupa, bez obzira na kasniji porast broja članova) uslovljen je samom strukturom bratinske zadruge i u potpunosti odgovara principu deobe stare slovenske zadruge, zaključuje N. Pavković.

⁶ Prema Erdeljanoviću, "imanje se delilo na onoliko jednakih delova koliko je bilo muških pretstavnika onoga pasa koji je zadrugu osnovao".

Bazični odnos polova i položaj žene u dinarskoj zadruzi ne odgovaraju odnosima u razvijenom patrijarhalnom društvu gde je žena potčinjena muškarcima – pre braka ocu, a po udaji mužu. Pokazatelji ukupnog društvenog položaja, ravnopravnosti i relativne samostalnosti žena u dinarskoj zadruzi su: njihova ekonomska funkcija u zemljoradničko-stočarskoj proizvodnji; imovinsko-nasledna prava i minorat u nasleđivanju ženskih (pretežno pokretnih) dobara, koja su stečena sopstvenim radom i dobijena na dar po ženskoj liniji srodstva, na relaciji majka–kći; pravo žene na zaštitu koju pruža njen rod, tj. roditelji i braća; nepostojanje ustanove skrbništva nad ženama (pozitivno rečeno, udovica po svojoj volji odlučuje da li će ostati u muževljevoj zadruzi gde joj je zajemčena hranarina ili će se vratiti roditeljima, odnosno braći koji imaju obavezu da je doživotno izdržavaju; isto važi i za neudate devojke, "usedelice"); položaj domaćice zadruge; mogućnost da žena u odsustvu odraslih, sposobnih ili muškaraca uopšte postane starešina porodice i zadruge, a katkad i, premda retko i izuzetno, starešina užeg bratstva, odnosno katuna u srednjem veku, te potencijalno rodonačelnica i eponimički predak novog bratstva; "simbolični tragovi izvjesne zajednice žena u zadruzi".

Čuveni primer u etnološkoj literaturi je pomen izvesne Jelene, katunare vlaškog katuna Vragovića u blizini Dubrovnika (1443). S obzirom da se u dubrovačkim izvorima starešina katuna naziva *catunarius* (*caput cathoni*), a njegova žena *catunara*, izgleda da je pomenuta Jelena zaista bila starešina svog katuna, ali privremeni – "samo namesnik, regent", kako pretpostavlja M. Filipović (1963: 86, 88, 89). Početkom XV veka spominju se u Bosni vlasi Kujavići kao vlasi kralja Tvrtka II; njihovo rodovsko ime je izvedeno od ženskog ličnog imena Kujava, dakle, matronimičko, na osnovu čega se može pretpostaviti da je eponimički predak Kujava bila i starešina katuna.

Imovinska i nasledna prava obuhvataju: prava neudate devojke i udate žene na lični imetak, osobinu (*peculium*) i prihod od njega, odnosno prihod od svog rada, vrta i ponekog darovanog pokretnog dobra (grla stoke, na primer); pravo devojke na devojačku spremu ("roba", "ruho", haljine") koju ona proizvede od domaćih sirovina, vlastitim radom, uključujući i "prćiju", tj. pokretna dobra koja prilikom udaje primi na dar od majke ("majčinstvo", "materinstvo"), oca, braće i sestara, rođaka, kumova, prijatelja; pravo nasleđa nepokretnog porodičnog dobra (roditeljske kuće i imanja) u odsustvu direktnih naslednika po muškoj liniji, tj. braće.

Prema Kulišićevom tumačenju, sakupljanje divljih plodova i sirovina u prirodi, obrada vrta i motička zemljoradnja, berba plodova i žetva useva nisu samo ženske aktivnosti uslovljene aktuelnom podelom rada, već očuvani trag nekadašnjih kolektivnih prava (privilegija) i solidarnosti "ženske zajednice" u matrijarhalno-rodovskom društvu, u kojem su žene bile vlasnice zadružno-rodovske zemlje i imale fokalnu poziciju, rečeno savremenim antropološkim jezikom. Na ostacima tih kolektivnih ženskih prava počiva ekonomski, pravni i ukupni društveni položaj žene u slovenskoj i dinarskoj zadruzi.

"Motička zemljoradnja i pravo na obradu vrta predstavljaju veoma jasan ostatak ženske zemljoradnje u matrijarhalnom društvu"; njegov simbolički trag je običaj da nevesta tradicionalno nosi u novu zadrugu, pored ruha, srp i motiku, kao "arhaična oruđa ženske ručne zemljoradnje" (Kulišić 1963b: 10).

Pravo devojke na obradu vrta i poglavito u svrhu izrade odeće i drugih upotrebnih predmeta za devojačku spremu je naprosto pravo privremenog korišćenja (do udaje) tog svrsi namenjene čestice zemlje koja se nalazi u kolektivnoj svojini zadruge. Ono proizilazi iz društvene potrebe i obaveze porodice da "dostojno" opremi udavače. Kulišić primećuje da je naknada koju mladoženjini srodnici daju nevestinim obično ekvivalentna i recipročna (po vrsti, količini i vrednosti darovanih predmeta) devojačkoj spremi, koja se uglavnom sastoji od "ruha", "haljina", te da su ovi običaji rodovskog karaktera, što se može prihvatiti. Međutim, kada tumači svrhu naknade nije do kraja jasno da li je to kompenzacija za devojačku spremu ili za gubitak radne snage koji porodica devojke trpi zbog njene udaje, tj. patrilokalnog braka.

Kada govori o ženskim pravima kao privilegovanim pravima na ličnu i individualnu svojinu (na lični imetak, osobinu i prihod od svog rada), Kulišić prenebregava činjenicu da se radi prvenstveno o pokretnim dobrima koja se stiču vlastitim radom ili u obliku darova. Svi ovi oblici imovine, izuzme li se miraz u obliku nepokretnog dobra koji se javlja kasnije, kao i način njihovog nasleđivanja po ženskoj liniji (Byjачић 1974: 499), u klasičnom crnogorskom patrijarhalnom društvu bili su, u suštini, "patrijarhalno-paternistički simboli", tj. "apstraktni simboli" ženske individualnosti i samostalnosti.

Prema njegovom tumačenju, pravo žene na lični imetak je stara rodovska, a ne novija istorijska pojava uslovljena robno-novčanom privredom, kako je Kosven (Kulišić 1963a: 74-75; Kosven 1963) objasnio njegovo poreklo. Kulišić prigovara Kosvenu da je ovo pravo žene u slovenskoj zadruzi pogrešno identifikovao sa relativno novijim oblicima – sa individualnom svojinom muškaraca u porodici i ustanovom miraza, koje se zaista javljaju pod uticajem klasno-ekonomske strukture, ali u fazi raspadanja rodovskog društva i same zadruge. Da se radi o rodovskoj ustanovi pokazuju slični oblici ženine imovine kod Kartvela na Kavkazu (mzitvi) i severnoalbanskih plemena (merqiri, naknada za nevestu; jedan deo merqiri pripadao je ženi i zajedno sa haljinama i stokom činio njenu ličnu imovinu) i način njenog nasleđivanja: posle ženine smrti ona je pripadala njenoj deci, a u slučaju da nije imala dece – njenim srodnicima. Kulišić i Gasparini objašnjavaju ovaj rodovski oblik ženske imovine (tzv. majčino dobro) i način njenog prenošenja po liniji majka-kći kao ostatak matrijarhata u kojem su muškarci bili isključeni iz nasleđa.

Na isti način oni tumače i poreklo minorata u nasleđivanju po ženskoj, odnosno muškoj liniji. Po Gasparinijevoj rekonstrukciji, staro matrijarhalno pravilo po kojem je najmlađa kći nasleđivala majku preneto je kasnije na muške srodnike po materinskoj liniji, na ujake i sestriće, tako da je najmlađi sestrić nasleđivao ujaka

(Kulišić 1955: 48). Kulišićeva pretpostavka o poreklu običaja minorata po muškoj liniji, kao oblika koji se razvio u vezi sa institucionalizovanjem patrilinarnе porodice, je još spekulativnija. Pozivajući se na podatak T. Đorđevića da čovek koji ima više kćeri obično prižećuje najmlađeg zeta – što znači da porodičnu imovinu (tj. dedovinu) nasleđuju deca najmlađe kćeri (unuci) – on zaključuje da je minorat u nasleđivanju po muškoj liniji prvobitno bio uveden preko zeta, tj. muža najmlađe kćeri, i na podlozi matrilokalnog braka (Kulišić 1957a: 166).

Miraz nije postojao u starim srpskim i slovenskim ustanovama, o čemu svedoče strani termini koji počev od srednjeg veka služe za njegovo označavanje – grčki prikija, od kojeg i potiče naša reč "prćija" (lat. perchivium; dotario, koji je dao oblik dota u zapadnim delovima Balkana). Kulišić zaključuje da se "pokloni nevestama u zemlji i novcu" i sâm običaj miraza javljaju u srednjem veku, i to najpre u najvišim slojevima feudalnog društva i urbanim sredinama (Primorje), sudeći po dubrovačkim i kotorskim izvorima – statutima i zapisnicima o proceni ruha iz XVI i XVII veka. U dinarskoj oblasti i drugim ruralnim područjima miraz nije postojao u tom periodu; neveste su donosile u zadrugu gotovo isključivo svoju devojačku spremu. Uz to, stara slovenska reč veno (вѣно), koja u nekim slovenskim jezicima danas označava miraz, primarno je označavala naknadu devojčinom rodu za njenu spremu. Isti semantički razvoj reči, koja je prvobitno označavala naknadu za nevestu, odigrao se i u drugim evropskim jezicima kada je uveden običaj miraza.

Prema opštoj odredbi slovenskog običajnog prava, žena je isključena iz nasleđa nepokretnog porodičnog dobra kada ima braću. K. Kadlec je smatrao da se ovaj stari princip očuvao zbog toga što žena udajom napušta roditeljsku kuću i prelazi u muževljevu. Kulišić, pak, smatra da je odredba sekundarna, baš kao i patrilokalni brak: naime, usled uvođenja patrilokalnog braka i institucionalizacije patrilinarnе zadruge braće, žene su neminovno izgubile nasledna prava u svojoj zadruzi. Analogno, svaki muškarac koji bi prešao u ženinu kuću gubio je nasledna prava u svojoj; to znači da je položaj domazeta formalno izjednačen sa položajem žene koja udajom napušta zadrugu, što je "sasvim razumljivo", dodaje Kulišić (1955: 49, 53; 1958, 1959), i sa stanovišta osnovnih ekonomskih pretpostavki združnog života – potrebe očuvanja kontinuiteta kolektivne zemljišne svojine, tj. kontinuiteta osnovnog združnog dobra. Žene su kao kompenzaciju za izgubljena prava u svojoj zadruzi dobile druga prava: u roditeljskoj zadruzi pravo na osobinu, opremu i na izdržavanje, u slučaju da ostanu neudate, a u muževljevoj zadruzi – pravo na osobinu i otpremninu koja pripada udovici ako odluči da se vrati u svoj "rod".

Pod određenim uslovima žena nasleđuje ravnopravno s muškarcima, u prvom redu, kad nema braće. Ovu staru slovensku odredbu koja se javlja u Ruskoj pravdi sadrže i statuti – Vinodolski (1288),⁷ Dubrovački, Kotorski, Po-

⁷ Strohal (1907: 215-296, 258), međutim, napominje da u Vinodolskom zakoniku "nema ni traga" od združnog sistema jer ga je potpuno istisnulo individualno vlasništvo.

ljički – i kasniji zakonici (Zakon Vojne granice iz 1807. i Zakonik crnogorski iz 1891. godine). U srednjovekovnom Dubrovniku je, štaviše, sestra koja nema braće bila i formalno izjednačena s muškarcem odredbom statuta: "Que si fratrem masculum non habuerit, sit sibi ipsa idem masculus" ("Gdje nema braće, tu je sestra isto što i brat"), dakle, isto što i muški nasljednik.

Pogledajmo sada domen muškaraca u zadruzi. Deoba osnovnog združnog imanja vrši se po generacijama braće (po pasovima, kolenima, stupovima) zbog toga što se dinarska, kao i "slovenska zadruge" prvobitno, sastoji, po definiciji, od generacija braće; pravilo o deobi je izraz same srodničke strukture zajednice. Za razliku od našeg etnologa, Kosven tumači isti princip kao zaštitnu meru koja treba da spreči preuranjenu deobu, cepanje na mala domaćinstva i usitnjavanje poseda, kao običajno-pravni mehanizam koji proizilazi iz uslova same zadruge, prvenstveno ekonomskih. Ova dva objašnjenja nisu u koliziji, pa ipak Kulišić (1955: 46, 55) naziva Kosvenovo "ekonomističkim" i smatra da ono ne odgovara istorijskoj analizi zadruge koju i sam Kosven delimično sprovodi. Krajnji rezultat te istorijske analize na koju Kulišić aludira je zaključak da slovenska patrilinarna zadruge predstavlja "sintezu ukinute sororalne zadruge matrijarhalnog društva i novog patrilokalnog bratstva koje se iz nje razvilo".

Kako je ustanovio V. Bogišić, isti režim je u načelu važio i za inokosnu porodicu, odnosno proširenu i združnu porodicu u kojoj je starešina bio otac: dokle god se ne podeli, otac ne može raspolagati porodičnom imovinom, "ni mortis causa, bez pristanka svojih sinova"; posle njegove smrti, "sve ostaje in statu quo" ukoliko sinovi, tj. braća ostanu u zajednici. U Crnoj Gori odrasli sinovi su mogli tražiti deobu već za očevog života, iako se tome suprotstavljao čl. 47 Danilovog zakonika (1855); pri deobi otac je bio izjednačen sa sinovima. Na istom mestu Bogišić (1894: 36, 37) ipak konstatuje postojanje jedne razlike: naime, vlast oca, starešine inokosne porodice veća je od vlasti starešine složene porodice, tj. kućne zadruge.

Polazeći od narodnih shvatanja, N. Pavković (1962: 128) ukazuje na razlike u unutrašnjem poretku bratinske (rodovske) i porodične (očinske) zadruge, koje se očituju u položaju starešine: starešina brat, čija je funkcija izborna, ne može da spreči deobu, ukoliko su ostali saglasni, niti da otera, isključi, još manje da razbaštini bilo kojeg člana ili njegovu porodicu; otac starešina pak može sve to, dok njega samog niko ne može prisiliti na deobu; u slučaju nesloge, sinovi se od njega mogu odeliti samo životom i stanovanjem, ne i imanjem.

Prema Kulišićevom tumačenju, reč je o veoma starom principu slovenske zadruge i običajnog prava, po kojem starešina – sa njegovog stanovišta je irelevantno da li je starešina brat ili otac – ne može samostalno raspolagati zajedničkom imovinom bez saglasnosti ostalih, punoletnih i oženjenih zadrugara. Isto načelo on otkriva i u odredbama pojedinih srednjovekovnih pravnih spomenika kako kod Južnih, tako i kod ostalih Slovena (primorski statuti; poljski Vislicki statut iz 1347) (Kulišić 1955: 47). Dubrovački statut, na primer, pred-

viđa šta otac može pokloniti od porodične imovine, a za šta mora tražiti saglasnost sinova, kao i to da oženjeni sin može zaveštati četvrtinu očinstva već za očevog života (up. Strohal 1907: 256–259).⁸ Prema drugoj odredbi, otac je u slučaju ponovne ženidbe morao sinovima predati majčin miraz ako oni više ne bi hteli da žive sa njim. Pravo dece na materinstvo, koje inače nikad nije zastarevalo, fiksirano je i u odredbama Kotorskog statuta.

U srednjovekovnoj Poljskoj otac je posle ženine smrti morao dati polovinu imanja čak i maloletnim sinovima, ako bi oni to tražili, što Kulišić interpretira u smislu da se porodica raspadala posle majčine smrti. Da bi se sprečilo raspadanje zajednice očeva i sinova Kazimir Veliki je 1347. godine doneo odredbu po kojoj sinovi nakon majčine smrti ne mogu tražiti svoj deo, sve dok se otac ponovo ne oženi. Po Kadlecovom mišljenju, ovi podaci idu u prilog pretpostavci da je u staroj slovenskoj porodici smrću jednog roditelja prestajala da važi roditeljska vlast nad decom, što će reći da su ona tada sticala slobodu. Kulišić ih tumači drugačije, kao podatke⁹ koji ukazuju na tragove starijeg, materinskog prava – vlasti majke nad sinovima i nasleđivanja dobara po majčinoj liniji, što znači da "patrilinearna porodica još nije bila dovoljno učvršćena".

Komentar i kritika

Ograničenje prava, kako starešine zadruge tako i ostalih muškaraca, moglo bi proizilaziti iz primata roda i samog "bića" zadruge, kako bi rekao I. Strohal, odnosno načela zadružnog prava. Zemljište ne pripada nikom ponaosob niti svima kao suvlasnicima, već "svrsi čitave imovine", što znači da imovina služi kako prošlim i sadašnjim, tako i budućim pokoljenjima koja će potencijalno na njoj živeti i raditi. Ona se stoga mora držati u stanju koje toj svrsi odgovara (Strohal 1907: 243, 245). Otuda se, kako ističe N. Pavković (1982: 27, 28), pre može govoriti o trajanju u kulturalnom smislu nego o nasleđivanju u strogo pravnom smislu. Konceptualni model koji naglašava načelo kontinuiteta sadrži i etičku komponentu: sadašnji

⁸ Strohal tvrdi da je i kod Južnih Slovena postojala *patria potestas* i kao dokaz navodi odredbe statuta Dubrovnika, Kotora, Budve i ostrva Hvara. Ako je muž, odnosno otac, po tim odredbama, mogao oterati svoju ženu, isterati sinove iz kuće i prodati ih, to znači da je otac bio gospodar kuće i da je mogao po svojoj volji raspolagati svojom imovinom.

⁹ Pitanje je da li su ovi primeri najsrećnije odabrani i ima li uopšte smisla tumačiti pravne odredbe na način na koji to čini Kulišić, ne vodeći računa o njihovom kontekstu i celini teksta zakona. To može da vodi suviše uopštenim i pogrešnim zaključcima, tim pre što pravne spomenika iz srednjeg veka, osobito one u Južnom primorju i Dalmaciji, odlikuje kontaminacija normi različitih vrsta prava (običajnog, poreklom iz plemenskog društva Slovena i starobalkanskih naroda, i klasno-patrijarhalnog – rimskog i feudalnog sa elementima ranoburžoaskog prava). Odatle verovatno proističu unutrašnja neusklađenost, nedorečenost i protivrečnost normi, u čijoj interpretaciji se često ne slažu ni za to kvalifikovani pravni istoričari i etnolozi.

korisnici i plodouživaoci baštine obavezni su precima koliko i potomcima, tj. budućim generacijama. Ovaj etički imperativ nalaže primat roda po muškoj, očinskoj liniji srodstva, koji karakteriše ustanove i porodično pravo Slovena i ostalih Indoevropljana. Porodica je, po tom shvatanju, samo "prelazni oblik većnog roda" (Odri 1990). Usled toga, čak ni starešina velike patrijarhalne porodice koji ima potpunu despotsku vlast nad svojim – što ne važi i za dinarsku zadrugu¹⁰ – takvu da, recimo, može prodati rođenog sina kao roba, ne može da otuđi nijedan deo porodične imovine: to je zato što njegov sin pripada samo njemu, dok porodično imanje pripada rodu, on njime samo upravlja (Ibid.: 102-103).

Da li je onda neophodno ili uopšte potrebno uvoditi hipotezu o matrijarhalnom poreklu tzv. fratrijarhalne zadruge, da bi se razumeli i objasnili oblik združne porodice i domaćinstva, njen srodnički sastav, ekonomska infrastruktura i običajno-pravni mehanizmi u regulisanju unutrašnjih odnosa, uključujući sadržaj i kvalitet osnovnih odnosa između polova i generacija? Većina elemenata u Kulišićevom modelu može se objasniti uslovima same zadruge i društvenim uslovima u kojima ona egzistira i funkcioniše (ispunjava funkcije unutar sebe i u odnosu prema društvu), i pod čijim uticajem se menja, transformiše ili iščezava; u strukturalno-funkcionalnoj vezi sa svojstvima sistema srodstva i načina proizvodnje. Takav pristup bi, međutim, morao podrazumevati određenu teorijski zasnovanu i metodološki operacionalizovanu definiciju strukture porodice, koja Kulišiću nedostaje, a koja uključuje relaciju između zadruge i strukture društva (Rozenbaum 1988: 79).

Usled ovog nedostatka i drugih propusta, rezultujući model zadruge koji se pomalja iz Kulišićevih tekstova ima karakter opisnog, normativnog i idealnog modela ustanove. Model je teorijski neosmišljen i nedovoljno analitički raščlanjen, empirijski nedovoljno potkrepljen i vremenski neodređen. On emituje sliku zadruge u ravnoteži sa samom sobom i sa ostatkom tradicijskog društva: stanje unutrašnjih odnosa, u znaku ravnopravnosti polova, ravnoteže odnosa moći žena i muškaraca, u suštini je beskonfliktno, stabilno i harmonično; autor pri tome ne obraća pažnju na sadržaj porodičnih uloga i odnosa (roditeља i dece, bračnih partnera, braće i sestara, svekrve i snahe, zaova i jetrva, i drugih članova zadružnog domaćinstva).

Poput većine starijih istraživača, i Kulišić zastupa tezu o raspadanju zadruge, njenom iščezavanju i odumiranju usled prodora robno-novčane privrede u

¹⁰ Pa ipak, Erdeljanović (1981: 202) kao da ima na umu i takvu mogućnost kada piše o Kućima: "Ali što se baš domaća čeljad tako čiste patrijarhalne porodice naziva izrazom, koji ima prvobitno značenje roblje, robovi, to je zaista vrlo značajno i nije bez dubljeg smisla. Ja držim, da u tome smemo gledati ostatak ranijih patrijarhalnih vremena, kad je čovek dolazio do žene većinom pomoću *otmice*. (...) I žene i deca bili su dakle *roblje*, pa uz njih i sva ostala čeljad, koja je stajala pod neograničenom vlašću domaćeg starešine (a među tom drugom čeljadi moglo je biti i pravih, ratnih zarobljenika i robinjâ)."

seosku sredinu i ekonomske diferencijacije seljačkih domaćinstava. Ovi uticaji, destruktivni po tradicionalnu ekonomsku osnovu i egalitarnu strukturu odnosa u zadruzi, potiču iz drugačijeg i složenijeg sistema, čije se postojanje i delovanje podrazumeva, ali ne eksplicira u relaciji sa organizacijom tradicijskog društva. Ovom stanovištu se može suprotstaviti kao heuristički plodnije ono koje tretira zadrugu i porodično domaćinstvo seljačkog stanovništva kao mikro plan za praćenje učinaka društveno-strukturalnih procesa. Posmatrana iz tog ugla, zadruga se ukazuje kao fleksibilna, funkcionalno adaptabilna ustanova, čije su varijacije (oblik, srodnički sastav, veličina, kvalitet unutrašnjih odnosa, sadržaj porodičnih i srodničkih uloga, i drugi parametri) uslovljene faktorom prostora i vremena. Shodno zaključcima antropološko-istorijske analize srbijanske zadruge u delima američkih naučnika, reč je pre o njenom neprestanom prilagođavanju nego o naglom završetku ili odumiranju.

Kulišić zagovara tezu o ravnopravnosti polova, koja je vredna pažnje, s obzirom na dominantnu patrijarhalnu ili androcentričnu ideologiju plemenskog društva - "idealna kultura" insistira na asimetriji polova i na superiornosti muškaraca (Rihtman-Auguštin 1984: 172). Ona je donekle opravdana sa stanovišta njegove idealtipske deskripcije zadruge koja se uglavnom zasniva na normativnom modelu običajnog prava; pitanje njene verodostojnosti izvan tako koncipiranog modela, u stvarnosti, izlazi iz okvira autorove perspektive. Po toj tezi, žene imaju društvenu moć koja proizilazi iz njihovih ekonomskih funkcija i priznatih prava na posedovanje imovine, raspolaganje rezultatima sopstvenog rada i učešće u donošenju odluka. Izgleda kao da se u ovoj tački Kulišićev model približava "stvarnoj kulturi", tj. ostvarenom, proživljenom redu, utoliko što se može govoriti o delovanju – ako ne i postojanju kao trajne, vidljive ili organizovane skupine, tj. "zajednice žena" – tzv. "ženske subkulture" (Rihtman-Auguštin: 169-172). Tako D. Rihtman-Auguštin označava ovu sferu ženskih prava i dužnosti, povremeno prepoznatih interesa kao zajedničkih, te ženama dostupnih strategija u zadobijanju moći, posrednih i neposrednih načina vršenja pritiska i uticaja.

Niko ne poriče da žene čak i u izrazito patrijarhalnim, patricentričnim društvima mogu imati realnu moć u braku i porodici, ali su raspoloživa sredstva i načini njenog sticanja, gotovo u pravilu, predodređeni i limitirani društveno važećim shvatanjem o "prirodi" i vrednosti ženskog pola (osećanja, mišljenja i delovanja žena). Usled toga, može se očekivati da će proporcionalno ostvarenoj a eksplicitno nepriznatoj ili javno potcenjenoj moći žena, kako i Rihtman-Auguštinova primećuje, "idealna kultura jače inzistirati na njihovoj podređenosti, nesposobnosti i nepodobnosti da odlučuju." U takvoj situaciji relevantno bi bilo znati šta žene o sebi misle, ali tu vrstu podataka teško da ćemo naći u korpusu građe domaće etnologije, koja obiluje ne samo idealnim modelima, već muškim idealnim modelima – "čoveka", ličnosti, socijalnog i nacionalnog karaktera.

Kao primer može se navesti Gezemanov idealni psihosocijalni tip Crnogorca. Podaci koji se indirektno odnose na ideologiju roda u kulturi plemenskog društva sreću se i u drugim etnopsihološkim i lingvističkim studijama. Idealno zamišljeni modeli ličnosti, socijalnog i nacionalnog karaktera predstavljaju projekciju shvatanja patrijarhalne kulture o muškom rodnom karakteru (socijalizovanoj prirodi, zreloj muškosti i ulozi muškaraca). Heroički ideal u njegovoj osnovi, koji normativno obuhvata sve pripadnike zajednice (Gezeman 32), obeležen je asimetričnim shvatanjem prirode i društvene uloge polova. U takvom društvu žena je, takoreći po definiciji, po svojoj prirodi, kukavica par excellence: ona nije junak (Popović 73). Ona naravno može, štaviše, treba da se u mnoštvu životnih situacija uzdigne do vrline (hrabrosti) – trpljenjem, stoicizmom, preuzimanjem odgovornosti, čak načina ponašanja i aktivnosti normalno predviđenih za mušku ratničku ulogu (npr. u slučaju tombelije) i da postane žena-junak. Muškarac koji ne poseduje vrlinu hrabrosti izjednačava se sa ženom kukavicom (ona koja kukanjem oplakuje junaka), pa se tako pogrdno i naziva, odnosno "baba", "strina".

Budući da su modeli ove vrste konstrukti patrijarhalne kulture i samih istraživača koji ih sistematizuju i dalje prenose, i da su ispunjeni simbolikom odnosa roda (gender), oni bi mogli predstavljati zahvalan objekat za antropološku analizu ideologije roda u našem tradicijskom društvu. Sa ovog stanovišta, pitanje njihove korespondencije sa nekom "stvarnijom stvarnošću" od one koju predstavlja stvarnost kulturnog mišljenja o polovima je manje bitno jer "kako ćemo misliti o polnosti i o polnoj razlici u velikoj meri zavisi od toga u kakvoj kulturnoj, to jest saznajnoj konfiguraciji polne/rodne razlike živimo" (Papić 1997: 8–9).

Sistem srodstva, kao generator rodnih identiteta i ideologije (Ortner, Whitehead 1981: 10–13; Rubin 1983: 104),¹¹ u tradicijskom društvu Srba i Crnogoraca je u znaku muške agnatske ideologije. U crnogorskom i albanskom patrijarhalnom plemenskom društvu važi shvatanje, karakteristično za indoevropsku porodicu "uopšte" (Popović 1954: 63, 64): "koliko se srodstvu po muškoj liniji pridaje veliki značaj, toliko je u patrijarhalnom društvu ženska linija, kao što je poznato, bez ikakve vrednosti." Popović obrazlaže ovu tvrdnju i samo shvatanje u osnovi takve socijalne situacije lingvističkim sredstvima: na primer, muška deca se nazivaju "sreća", a sam izraz dete u Crnoj Gori znači "muško dete par excellence", "đetić" (nasuprot "devojka"); potom, dok je kod starih indoevropskih naroda terminologija za srodnike po muškoj liniji

¹¹ Srodstvo i brak se smatraju jednim od najznačajnijih društvenih konteksta u okviru kojih se stvara i reprodukuje ideologija roda, specifična za dato društvo; drugi kontekst je sfera odnosa prestiža. Rubin (1983: 104) daje sledeću definiciju: sistemi srodstva sastoje se "od konkretnih oblika društveno organizovane polnosti i te oblike reprodukuju. Sistemi srodstva su opazljivi i iskustveni oblici sistema pola/roda."

veoma razvijena i razuđena, za srodnike po ženskoj liniji postoji upadljivo mali broj termina, koji se, uz to, razlikuju od jezika do jezika. Isto važi i za naš rečnik srodstva.

R. Rakić (1991: 34-35) konstatuje "izrazitu patrijarhalnost" porodične situacije i sistema srodstva kod Srba, koji su u znaku patrilinarnog računanja srodstva i patrilokalnog braka. Crnogorski "primer", tj. oblik srodničke i društvene strukture je, kako ističe Bet Denič (1988: 267) "ekstremna verzija grupiranja po patrilokalnom i egzogamnom principu, sa jasnom hijerarhijom spolova,¹² gdje isključivo muškarci imaju pravo vlasništva i moć." Porodični i nasledni odnosi u klasičnom crnogorskom patrijarhalno-plemenskom društvu (Вујачић 497) zasnivali su se na: principu agnatskog srodstva; neravnopravnosti polova koja se izražavala u obliku nejednakih naslednih prava žena i muškaraca, kao i favorizovanju muškog potomstva; neravnopravnosti bračne i vanbračne dece; nipodoštavanju ustanove miraza i matrilokalnog braka.

Značajno je to što Vujačić (504-505) u formalnu definiciju ustanove miraza unosi element društvenog vrednovanja, koji je bitan za razumevanje njene pozicije u tom društvu. Ovaj pojam je negativno konotiran i povezuje se s drugim izrazima koji označavaju najveću nesreću, kao što su "pustinja", "pustoš", "istražbina", "iskopana" i "nesretnja kuća". U XIX veku miraz kao imanje sa "pustinje" je nesrećno imanje koje nasleđuje (više nominalno) devojka "bezbratnica". Usled bojazni da "bezbratnica" ni sama ne može da rađa sinove ("sreću") i negativnog stava prema domazetskom braku i domazetima, takve mirazuše su često, pod pritiskom javnog mnjenja, poklanjale "očinstvo" stričevima, bližiki, čime su sebi obezbeđivale pravo rodovanja. Tek u postklasičnom periodu (period jačanja državne vlasti i robno-novčane privrede) javlja se novi tip udavače, "mirazuša" i eventualno matrilokalni brak kao "predmet računa", tj. brak iz interesa.

Vujačić naglašava da je osnovna gentilna i organizaciona jedinica bilo bratstvo, čime se ističe njegov strukturalni primat u odnosu na porodicu i zadrugu, na šta stariji istraživači (etnolozi, istoričari i pravници) nisu dovoljno obraćali pažnju. Bratstvo je "sinteza" i "izvor svih ili skoro svih patrijarhalnih odnosa i situacija, pa i onih koje se odnose na fenomen nasljedstva" (497-498 u napomeni, 506). Iz takve "paternističke" strukture i ideologije bratstveničko-plemenske organizacije proizilazi ne samo precedentno pravo muškaraca u nasleđivanju patrimonija, već i njihova "apsolutna dominacija" u braku, porodici i javnom društvenom životu. Žena je bila "dodatak" muškarcu, u svom domu prolaznik budući unapred "namijenjena tuđoj porodici", a u muževlje-

¹² Na hijerarhiju polova ukazuje i V. Erlih (Stein-Erlich 1966: 32, 33) kad razmatra odnose u zadrugi: položaj članova je određen uzrastom i polom, ali je kriterijum pola jači; muškarci su superiorni u odnosu na bilo koju ženu iz kuće, stav posebno naglašen u regijama s ratničkom tradicijom i plemenskom organizacijom.

voj kući i porodici ona koja "donosi", obezbeđuje sinove kao naslednike i nove članove bratstva.

U tome se, prema analizi Bet Denič, sastoji "patrilinarni paradoks" patricentričnih struktura, koje se javljaju kao prikladna funkcionalna rešenja u ekološkoj adaptaciji stočarskih i ratarskih društava, kako na Balkanu (Srbi, Crnogorci, Albanci, Sarakačani), tako i u drugim područjima sveta. Takva struktura formalno negira postojanje žena (Denič 269, 281); žene su, figurativno rečeno, samo "crte koje povezuju bitne točke dijagrama, odnosno veze između očeva i sinova i muških srodnika po ženidbi", dok su u stvarnosti one vitalno značajne za opstanak i reprodukciju zajednice. Autorka nas podseća da su antropolozi do sada uglavnom u prvi plan isticali tzv. matrilinearnu zagonetku i "matrilinearni paradoks" – protivrečnost između strukture koja negira važnost očinstva i stvarnosti, i sugerise da se mehanizmi muške nadmoći ne mogu razumeti ukoliko se ne uoče kontradikcije u patrilinarnoj strukturi. Zanimljivo je videti kako teorija jednog od tih antropologa koji su naglašavali unutrašnju protivrečnost i nestabilnost matrilinearnih sistema dobija potvrdu u balkanskim sistemima:

"Ne ulazeći u debatu da li je Levi-Strosova teorija o razmjeni žena univerzalna ili nije, ona daje tačni model strukturâ srodstva u balkanskim društvima koje ovdje razmatram. Njegova tvrdnja da u 'ljudskom društvu muškarci razmjenjuju žene, a ne obrnuto' (...) može se parafrazirati da razmjena žena dovodi do formiranja muških grupa, a ne grupa koje priznaju jednaku participaciju oba spola" (Denič 281).

Poreklo i arhaični oblik

Kulišić se ne bavi razmatranjem drugačijih gledišta o istorijskom poreklu i razvoju zadruge kod Južnih Slovena, ali je evidentno da od samog početka odbacuje teoriju o njenom postanku u uslovima feudalizma i pod uticajem fiskalne politike feudalne države (tzv. fiskalna teorija Jana Pajskera).¹³ Njegova evolucionistička interpretacija nema skoro ništa zajedničko sa onom varijantom koju su u XIX veku izneli A. Jovanović i M. Radosavljević, a u čijoj osnovi se nalazi "obrnuta" projekcija – pretpostavka o istorijskom razvoju srpske, odnosno patrijarhalne zadruge uopšte iz individualne porodice. Kulišić se slaže sa pretpostavkom starijih autora (npr. K. Kadleca, A. Majcena, O. Utješenovića-Ostrožinskog, V. Bogišića) utoliko što smatra da je zadruga opšteslovenska i drevna

¹³ Ovu teoriju je prihvatio Ivan Strohal, dok je od etnologa Milenko Filipović (1963) bio naklonjen nekim njenim argumentima o faktorima koji su posredno i neposredno doprinisili ovoj formi porodičnog života i domaćinstva u srednjovekovnim društvima Južnih Slovena (potreba za radnom snagom i većim brojem muškaraca da bi se ispunile radne i poreske obaveze).

ustanova, ali ne i specifično, odnosno isključivo slovenska. Njegova pozicija je bliska Gasparinijevoj¹⁴ i možda najbližnja Kosvenovoj. Obojica dele gledište po kojem promena "osnovne ćelije" rodovskog društva predstavlja "centralno jezgro" u celokupnom procesu preobražaja matrijarhata u patrijarhat, i nastoje da u strukturi oblikâ zadruge kod slovenskih, balkanskih, kavkaskih i drugih naroda otkriju one elemente koji kao "pupčana vrpca" vezuju njen praoblik za matrijarhat, tj. matrijarhalni gens (Kulišić 1955: 46). Postoje i neke razlike između njih koje se očituju u tumačenju društvenog porekla i uloge pojedinih ustanova (relikti arhaičnih rodovskih odnosa, v. Kulišić).

Na osnovu analize simboličkog sadržaja crnogorskih i bokeških svadbenih običaja, kao i tumačenja svojstava naše terminologije srodstva, Kulišić metodom pretpostavljene istorije društvenih ustanova rekonstruiše glavne faze u evoluciji slovenske zadruge i njen arhaični oblik u sklopu matrijarhalnog gensa. Njegov i Gasparinijev ideal-tipski model matrijarhalne zadruge-roda (Kulišić 1956: 224-225) koja se zasniva na dislokalmom braku (razdvojenosti bračnih partnera) pretpostavlja trogeneracijsku strukturu: matrijarhalno domaćinstvo obuhvata tri uzastopne generacije braće i sestara po materinskoj liniji srodstva. Na čelu porodice nalaze se baba (majčina majka) i babin brat (Tacitov avus magnus, deda-ujak), potom slede babina deca (kćerke i sinovi) i unuci (sinovi i kćeri njenih kćeri). Vidimo da nedostaju babin muž i muževi sestara, bilo privremeno ili trajno, što se objašnjava prevagom dislokalmog braka. Dedina žena i potomci, kao i žene braće i njihovi potomci prirodno, tj. logično ne spadaju u strukturu ovog tipa, samim tim što je srodstvo matrilinearno, a patrilokalni brak ne postoji. Tako, pored predstavnika najstarije generacije (brat i sestra, tj. deda i baba) i pokolenjâ žena, strukturu matrijarhalne porodice kao roda u "minijaturi" obeležavaju i dva osnovna pokolenja braće, braća generacije ujaka (braća sestara-majki) i braća generacije nećaka (sinovi sestara).

Kao što i sam Kulišić zapaža, "ovakva porodica nužno pretpostavlja dislokalmi brak, kad braća (ujaci i nećaci) nisu stalno prelazila u ženin rod", tj. u mesto stanovanja svojih žena i njihovih srodničkih skupina. A to je situacija koja, prema njegovom tumačenju, obeležava istorijsku fazu prelaza iz matrilokalnog u patrilokalni brak. Ta faza predstavlja isečak globalnog društveno-istorijskog procesa preobražaja matrijarhalno-rodovskog u patrijarhalno-rodovsko društvo.

¹⁴ M. Gavaci (1963: 25) navodi Evela Gasparinija kao najupornijeg savremenog zagovornika teze o zadruzi kao tipično slovenskoj i drevnoj zajednici sa prvobitno "matrijarhatskim" režimom. Pošto je izneo glavne Gasparinijeve argumente, Gavaci napominje da se sa ovom "tezom i predodžbom o materijarhatskom značaju iskonskih slavenskih obiteljskih zajednica kao i o pojavi ovakvih matrijarhatskih elemenata u južnoslavenskih zadruga novijih vremena ne slaže posve koncepcija njihova ustrajnog proučavača Špire Kulišića (...)."

Pošto se svadbeni običaji srpskog i crnogorskog naroda usredsređuju na sam čin ritualnog prevođenja neveste u mladoženjinu srodničku grupu i mesto stanovanja, Kulišić smatra da je faza "fiksirana" u njima (1956: 237); običaji i rituali odražavaju i simbolički odigravaju stvarni istorijski događaj i čin – uvođenje patrilokalnog braka u uslovima prvobitnog matrilinearnog gensa. Rečeno antropološkim jezikom, Kulišić tretira svadbene običaje u celini kao svojevrsni istorijski "obred prelaza" i inicijacije – prelaz iz jednog društvenog sistema u drugi.

Uvođenje patrilokalnog braka u uslovima matrilinearnog gensa omogućava da se učvrsti zajednica ujaka i nećaka sa nekom vrstom avunkupotestalnog uređenja. Na podlozi istog oblika braka i u vezi sa promenom društvenih uslova u proizvodnji (razvoj muške plućne zemljoradnje i stočarstva) postepeno će se formirati patrilinarni rod sa očinskom vlašću.

Kulišić ističe da je u istim, crnogorskim i bokeškim običajima odražena struktura trogeneracijske matrijarhalne porodice i zajednice ujaka i naćaka. Tako, ritualna uloga starog svata¹⁵ odgovara stvarnoj društvenoj funkciji babinog brata (majčin ujak) kao "muškog predstavnika prvobitno matrijarhalne zadruge"; prvijenac simbolički reprezentuje generaciju mladoženjinih, odnosno nevestinih ujaka, a deveri generaciju mladoženjine braće (generacija sinova sestara).

Komentar i kritika

Kulišićevom tumačenju značenja svadbenih običaja (Kulišić 1956: 211-242) ne mogu se poreći duhovitost i dovitljivost; uprkos tome, njegova rekonstrukcija arhaičnog oblika slovenske zadruge-roda, izvedena čisto logičkim sredstvima, je hipotetička i krajnje spekulativna. Sama analiza običaja u cilju istorijske rekonstrukcije oblikâ i geneze socijalnih (porodično-bračnih i rodovskih) ustanova je u metodološkom pogledu problematična. Ona počiva na pretpostavci da su narodni rituali izvor, tačnije istorijski izvor po sebi, te da se deskriptivna građa o njima može koristiti bez ikakve prethodne kritike i tumačiti nezavisno od konteksta u kojem se obredi izvode.

Greška koju Kulišić čini je slična Bahofenovoju (Bahofen 1990). Švajcarski naučnik postulira dvostruku vrednost i realitet mitova, u istorijskoj i heurističkoj ravni: mitovi se, po njegovoj pretpostavci, zasnivaju na sećanju na stvarne istorijske događaje, pri čemu u osnovi istorijskih događaja i procesa leži opšti

¹⁵ Prema jednom narodnom iskazu iz Konavala, stari svat je trebalo da bude iz "kuće odakle je baba đuveglije" (ne precizira se koja baba, da li očeva ili majčina majka?), a prvijenac "iz kuće odakle je mati đuveglije". Kulišić to interpretira na sledeći način: stari svat u klasifikatornom smislu predstavlja starije ujake, tj. generaciju babinog braće, a prvijenac mlađe ujake, generaciju majčine braće (1956: 224).

razvoj koji odgovara onome što istoričar tumači kao opšte u mitovima (Vezel 1983: 13). Tako se celokupna argumentacija vrti u krug. Analogno, Kulišić svoje poverenje u narodne običaje, rituale i usmena predanja kao potencijalne istorijske izvore zasniva na pretpostavci da su u njima "konzervirana" prethodna društvena stanja i faze realne i univerzalne istorije, a pri tom ne uviđa da je ono što on smatra realnom i univerzalnom istorijom rezultat prethodne konstrukcije. Ta konstrukcija je izvršena metodom pretpostavljene istorije. Usled toga, ishod Kulišićeve rekonstrukcije se unapred zna budući da ga i sam autor unapred pretpostavlja, tako da se simbolička analiza običaja ne rukovodi idejom da se polazna pretpostavka proveriti ili ispita – pod uslovom da je to uopšte moguće na materijalu društvenih običaja, s obzirom na simboličku prirodu i komunikacijsku funkciju rituala – već da se ona pošto-poto potvrdi.

Na taj način (re)konstruisani oblik slovenske matrijarhalne porodice ostaje u domenu virtuelnog jer ne postoji način da se on istorijski ili empirijski verifikuje. U toj hipotetičkoj socijalnoj situaciji centralno mesto pripada dislokálnom braku. Kada se ima u vidu složenost pravila o braku (prebivalištu) i njihovih kombinacija u praksi matrilinearnih i matrifokalnih sistema, varijacije u pogledu oblika i sastava porodice i domaćinstva, dislokálni brak kao dominantni ili isključivi oblik je teorijski zamislivo, ali i veoma retko rešenje u empirijskoj stvarnosti. Antropolozi koji su imali priliku da upoznaju stvarnu situaciju u matrilinearnim društvima ističu da je sastav svake pojedinačne porodice složeniji nego što se obično misli i, u poređenju sa sastavom patrilinarnih oblika, daleko raznovrsniji (Маретина 1979: 131, 139). Samo u okviru jedne lokalne zajednice, sela, pa čak i domaćinstva mogu da koegzistiraju različiti tipovi braka – uxorilokalni, avunkulokalni, dislokálni, virilokalni; kombinacije su brojne i raznovrsne.

Oblik materinske porodice sa dislokálnim brakom, najpribližniji onom koji Kulišić pretpostavlja u arhajskom razdoblju slovenskog društva, postoji u ratničkoj kasti Najara u Malabaru: to je taravad, matrilinearna loza ili zadruga, koju Redklif-Braun (1982: 53-54, 58) definiše kao korporaciju. Ovom zadrugom, međutim, upravlja "domaćin" koji je obično najstariji muškarac u grupi; on ima kontrolu nad zajedničkom svojinom u koju spadaju nepokretna dobra, kuća i imanje. Kuriozitet je vezan za brak: posle dugogodišnjeg vereničkog "staža" i braka u trajanju od tri dana, mladenci se razvode i razdvajaju. Nakon toga, "mladoženja" ne polaže nikakva prava na ličnost, decu i svojinu svoje "neveste". Žena od tada može da ima ljubavnika koji takođe nema nikakvih zakonskih prava nad njom, njenom svojinom i decom. Međutim, iako se kod Najara očuvao materinski rod, S. A. Maretina (132) napominje da se oni ne mogu uzeti kao primer matrilinearnog društva na rodovskom stupnju, zato što čine podsistem klasno stratifikovanog društva, tj. kastinskog sistema, u čijoj hijerarhiji zauzimaju visoku poziciju ratničke aristokratije.

Srodnička struktura i terminologija

Da bi osnažio vrednost svog otkrića Kulišić navodi neka svojstva slovenske i indoevropske terminologije srodstva. Latinski termin *auus* (*auus*), kojem odgovara slovenski *ujъ*, označava dedu, bilo očevog ili majčinog oca, dok gotski *awo*, istovetan obliku *ujъ*, označava babu. Ako *auus* i *ujъ* označavaju dedu bez razlike, dakle, dedu po ocu i dedu po majci (isto važi i za oblik koji označava dva tipa babe), zašto se Kulišić opredeljuje za ovu drugu mogućnost? Iz tog razloga što, kako su pretpostavili Dž. Tomson i A. V. Isačenko (Kulišić 1963b: 28), postoji semantička veza između *auus* i *avunculus*: prvobitno značenje *avunculus* je "mali" ili "mladi" *auus*, što znači da je *avunculus* prema mojoj majci isto što i *auus* prema majci moje majke.

Da bi bilo jasnije o čemu je reč, odnosno o čemu bi moglo biti reči, pozvaću u pomoć A. Martinea (1987: 245-247). Jedna od najzanimljivijih crta indoevropskog rečnika srodstva, kako napominje francuski lingvista, jeste termin koji on naziva "arhaizmom", a koji se obično prevodi kao "deda"; njegovi latinski oblici su *auus* i *auunculus*. Međutim, dok *auunculus* označava ujaka nasuprot *patruus*, "stric", za oblik *auus* ne postoji slična distinkcija. Anomalija koju predstavlja neodređenost i dvosmislenost termina *auus* može se objasniti, argumentuje Martine, uz pomoć pretpostavke da su indoevropska društva u dubokoj prošlosti praktikovala jedan vid egzogamije podelom društvene grupe na dva funkcionalna dela i odgovarajući oblik braka – ženidbu sa patrilateralnom unakrsnom rođakom (kćerka očeve sestre), u isključenju matrilateralne rođake unakrsnog tipa (kćerka majčinog brata). Ako se patrilinarno poreklo prvobitno smatra nesigurnim (manje izvesnim), odnosno, ako se kao pouzdana garancija biološkog srodstva uzima matrilinarno poreklo (što je Martineova teza), onda će dete koje se rađa u takvom braku biti biološki srodno i babi po majci i dedi po ocu, zato što je baba po majci ujedno i sestra dede po ocu. Istovremeno, deda po ocu je i deda-ujak po majci (*auus*), odatle dvosmislenost termina u latinskom.

Stoga nije potrebna hipoteza o prvobitnom matrijarhatu jer, kako napominje Martine, "postoji elegantan način da se izmiri ono što na prvi pogled izgleda nepomirljivo" - patrijarhat i matrilinarno poreklo kao garancija biološkog srodstva. To "elegantno" rešenje je patrilateralni brak. Veza koju Martine na ovaj način rekonstruiše deda-ujak-ujak odgovara u latinskim oblicima *auus* i *auunculus* odnosu *ujak*-*mali ujak*. S druge strane moguće je definisati *auus* kao dedu po ocu s obzirom na patrijarhalnu perspektivu koja je u rimskom društvu izvesno primala primat. Istu mogućnost možemo da pretpostavimo i kad je reč o slovenskom društvu.

Po istom principu mogu se objasniti i *nepos* i *neptis*, sanskrt. *napat* i *naptis*, nećak i nećaka. Ovi termini označavaju setrinu decu ili matrilinarno potomstvo u celini; u patrijarhalnom režimu oni će označavati i poreklo po muškoj liniji.

Kulišić, pak, zastupa tezu da je u starim indoevropskim društvima, pa tako i u slovenskom i protoslovenskom, bio praktikovan drugi modalitet braka između unakrsnih rođaka, brak sa ujakovom kćerkom, na šta upućuje terminologija. Dž. Tomson (v. Kulišić 1963b: 30–31) je pretpostavio da je stari naziv za sestrića istovremeno označavao i zeta, usled toga što je sestrić zaista mogao biti muž ujakove kćeri (sanskrt. jamatar, avest. zamatar, lat. gener, litv. žentas, slov. zet, alb. dëndër). Na osnovu toga Kulišić zaključuje da je potreba terminološkog razlikovanja, tj. distinkcija između sestrinog sina i zeta nastala onda kad je brak između unakrsnih rođaka bio isključen, zabranjen.

Brak između unakrsnih rođaka sa svoja dva modaliteta (matrilateralni i patrilateralni), međutim, nije nikakva indikacija matrijarhata ili patrijarhata, već pravilo reciprociteta i funkcionalno rešenje u mnogim društvima, čiji srodnički sistemi prave distinkciju između paralelnih rođaka, kao zabranjenih, i unakrsnih rođaka, kao dopuštenih, potencijalnih ili obaveznih partnera za brak (Lévi-Strauss 1969).

Antoan Meje je smatrao da rodbinski nazivi u indoevropskim jezicima primarno odgovaraju takvim srodničkim i bračnim odnosima kakvi su se očuvali u srpskoj zadruzi. Kulišić tome dodaje da naši termini dosledno odražavaju postojeće odnose u zadruzi i iznosi pretpostavku da se diferencijacija srodstva prvobitno i razvila u uslovima rodovsko-zadružnog sistema. Osnovne crte naše terminologije su: mnogostrukost termina, u tom smislu da oni mogu da opišu i označe različite stupnjeve srodstva; distinkcija između srodnika muške i srodnika ženske loze koja odgovara striktnoj egzogamiji zadruge i bratstva; podela na generacije koja predstavlja izraz srodničkog sastava i strukture patrilinarnog bratstva (npr. braća, prvobratučedi ili stričevići, drugobratučedi, rođaci ili rođaštvo); prisustvo elemenata klasifikatornog sistema srodstva¹⁶ koji potiče iz "arhaičnog rodovskog društva" (Kulišić 1956: 225-227).

Specifičnost slovenske, balto-slovenske i albanske terminologije srodstva, predstavlja odsustvo termina pater (Будимир 1952: 258-259, 1969: 186-187). Ovaj "izuzetno važan društveno-ekonomski termin" u izrazito patrijarhalnom sistemu klasičnih Indoevropljana prenosi se i na "nebeskog oca", na vrhovno

¹⁶ Sama podela na generacije muškaraca, prema Kulišiću, odražava princip klasifikatornog srodstva: termin *braća*, kao "kolektivni pojam" i *brat*, u osnovi drugih izraza kojima se izražava pobočno srodstvo, označavaju prvenstveno stariju generaciju braće, "klasiranu za ocem u odnosu na djecu ove braće", dok nazivi *bratučed*, *bratanić* označavaju mlađu generaciju braće sinova, tj. paralelne rođake.

Ostaci klasifikatornog sistema srodstva konstatovani su i u terminologijama drugih evropskih naroda. Tako, na primer, švedski termini *far* i *mor*, ruski *bačuška* i *matuška*, češki *střeček*, kao i naši *striko*, *čiko*, *strina*, *deda* i *baba* služe kako za označavanje srodnika, tako i u obraćanju nesrodnicima, pa čak i nepoznatim licima koja su starija od Ega. Primeri teknonimije koje Kulišić navodi su izrazi poštovanja prema starijim i nepoznatim osobama, kojima se u tradicijskim zajednicama eventualno prevazilazi psihološka distanca između nesrodnika i stranaca, a ne indikacije arhaičnog klasifikatornog sistema.

božanstvo Iuppiter. Balto-slovenski jezici su, međutim, po Budimirovoj proceni, "najvernije i najpotpunije sačuvali gotovo celu protoindoevropsku terminologiju rodbine, u kojoj je na prvom mestu mater".

Kulišić tome dodaje albanski izraz *motrë* u značenju "sestra" a ne majka, kao značajno odstupanje od opšte indoevropske semantike. Henrik Barić je ovo specifično značenje reči u albanskom objašnjavao pretpostavkom o uticaju matrijarhalnog sistema paleobalkanskog i paleomediteranskog etničkog i kulturnog supstrata na albansku terminologiju, a Kulišić kao trag klasifikatornog sistema srodstva koji, prema (zastarelom i odbačenom) Frejzerovom tumačenju, potiče iz uslova grupnog braka. U matrijarhalnom rodu, odnosno zadrugi, pojašnjava on (1963b: 55-56), majke su činile generaciju ili klasu sestara koje su imale zajedničke muževe i zajedničku decu.

Sloveni nemaju termin *pater*, argumentuje Budimir, zbog toga što su oni još "konzervativniji" od ostalih indoevropskih naroda: naime, na čelu velike slovenske porodice, tj. zadruge prvobitno se nalazio deda. To znači da se jedino u starom slovenskom društvu očuvala avia potestas, dedovska vlast, koju će smeniti patria potestas; na primer, dok Homerova Ilijada govori o "sinovima ahajskim", Slovo o polku Igorovom označava Igorove vojnike kao unuke. Kao dodatni argument Budimir (1969: 189) navodi trag staroslovenskog kulta dede i babe koji je predstavljen mitološkim parom Dajbabom i Dajbogom (Dabog, Dažbog). Dajbog je, po njegovom tumačenju, personifikacija "nebeskog oca"; Baba, Dajbaba je pak htonsko-lunarno božanstvo koje ima hronološki prioritet i potiče iz matrijarhalne epohe protoindoevropske zajednice – ona je protoslovenska "majka zemlja", Magna mater. Kulišić (1979: 161-162) odbacuje ovo tumačenje Dajboga kao nebeskog oca i prihvata Čajkanovićevo objašnjenje: Dabog je deus dator, bog davalac htonsko-lunarnog karaktera, za razliku od nebeskog oca (deus otiosus).

U slovenskim jezicima se zaista javlja izuzetak: odstupanje predstavlja ruska reč *otéc* i naša otac (Kiznije 1996: 43). Po jednoj pretpostavci, ruska reč se dovodi u vezu sa turskom *ata* i tumači kao pozajmica iz turskog jezika. Po drugoj, *otéc* potiče od gotske reči *atta*, dem. *atiko*, "tatica" (Martine 96), odnosno analognih latinskih i grčkih izraza koji upućuju na prisnost, nasuprot *pater*, *fador* koji upućuju na moć i vlast.

Izgleda da dedovska vlast koju Budimir pretpostavlja spada u patrijarhat a ne u matrijarhat. Prema Odriju, "indoevropska porodica je porodica dede ili, kao irska *derbfhinea*, porodica pradede". Takva je najverovatnije bila i velika slovenska porodica (zadruga), kao i tradicionalna jermenska (Odri 1990: 103), koju Kosven (Kulišić 1963b: 58) označava kao "despotsku", uz pretpostavku da je despotska zadruga na Kavkazu (Jermeni, Čečeni, Inguši, Karačajci) sekundarni oblik i mlađi istorijski tip.

Prema francuskom slavisti M. Vey-u (Kulišić 1963b: 21-22), indoevropski koren reči *pater* nalazi se u slovačkom obliku *stryc*, *stryko*, srpskom *stric*, u

kojem se dogodio prelaz konsonantske grupe pt u st. A. V. Isačenko je potom izveo zaključak da je reč koja u slovenskim i ostalim indoevropskim jezicima odgovara reči pater prvobitno, u materinsko-pravnom sistemu označavala krug muškaraca koji su nazivani očevima, tj. rođenog oca i njegovu braću. Reč pater, od koje je naknadno izveden oblik za očevog brata (lat. patruus), prvobitno nije označavala "samo rođenog oca, nego je kao klasifikacioni termin obuhvaćala cijelu očevu bračnu klasu", dodaje Kulišić, aludirajući ponovo na ostatak grupnog braka.

Međutim, termin pater, kao opšta forma koja je rekonstruisana za reč "otac" u indoevropskim jezicima, prvobitno nije ni imao značenje "otac", "roditelj": on je označavao "vođu klana", starešinu velike patrijarhalne porodice (Martine 36, 61, 243). Osnovna ćelija starog indoevropskog društva bila je velika porodica "pod upravom jednog jedinog *pater-a, zaštitnika, pre gospodara nego oca, normalno najstarijeg u svojoj generaciji", pojašnjava A. Martine. Uz to, u početku nije postojao nikakav paralelizam između pater i mater; reč mater je najverovatnije označavala svaku ženu iz društvene grupe koja je rodila dete, uključujući i ropkinje, dakle, nije bila ograničena na odnose između žene i njenog potomstva. Takođe, bratres, braća nisu morala biti rođena od istih roditelja; reč je označavala muškarce koji pripadaju istoj generaciji, dakle, rođenu braću, kao i braću od strica, ujaka i tetaka.

Rekonstruisani oblik velike patrijarhalne porodice kod Indoevropljana, njen srodnički sastav i termini koji služe za označavanje muških i ženskih članova skoro u potpunosti odgovaraju odnosima u dinarskoj zadruzi. Naziv nevesta, nevjesta označava "nepoznatu, stranu osobu" i ukazuje na običaj egzogamije kod starih Slovena (Kulišić 1956: 227). Nevesta naziva muževljevu braću i druge rođake "braćom", te Popović (1954: 62) zaključuje da se ona "potpuno uključuje u porodicu u koju je dovedena" i da su iz njene perspektive svi muški članovi sada "braća". Premda sama formulacija nije precizna – pre bi se moglo reći da su iz perspektive mlade žene "braća" svi muškarci generacije njenog muža – ona je u suštini tačna. Nevesta koja ulazi u veliku porodicu (Martine 243-245) zatiče u njoj "braću" svog supruga (bratres), koji su za nju deveri (daigweres) i "sestre" (swesores), koje su za nju zaove (lat. glos, grč. gálos, rus. zolovka). Ona i druge neveste čine zajednicu jetrva (yena-tr-, lat. ianitrix, grč. einatéres, skr. yatar, strus. jatry). One se nalaze pod upravom žene starešine velike porodice, tj. svekrve; označava se kao swekrü, gde element swe obeležava veliku porodicu, tj. pripadnost velikoj porodici. Svekar je označen sa swe-kuro (kuro, "snažan, moćan", avest. sura, grč. kurios, "gospodar"). Oblik swe daće povratnu zamenicu sebe, se, a možda i prisvojnu svoj, svoji (svojta); "oni koji su rođeni u grupi (swe) su ujedno "članovi grupe" ili "prijatelji" (Odri 66-67).¹⁷

¹⁷ Opšteslovenska reč "svat" dovodi se u vezu s korenem reči "svoj" (Kulišić 1973a: 1672).

Ako se u ukrajinskim svadbenim pesmama mladoženja naziva "neprijateljem", što Kulišić tumači kao sećanje na prvobitni oružani pohod svatova i otmicu devojaka, možda je to otuda što je, prema primitivnim shvatanjima, onaj koji ne pripada grupi (rodu, klanu, plemenu) stranac i potencijalni neprijatelj. Na to upućuje dvostruka vrednost latinske reči *hostis* – "neprijatelj" i "gost" (eng. *guest*, "stranac" i "gost"). Stranac se može preobratiti u saveznika i prijatelja sklapanjem neke ugovorne veze, recimo, gostoprimstvom i brakom (Ođri 65), kao što pokazuju naši termini prijatelj i prija. Terminološka distinkcija između tasta (mik, "prijatelj") i svekra (vjeħer) u Severnoj Albaniji, na koju ukazuje I. Popović, verovatno ilustruje istu situaciju.

Literatura

Bahofen, J. J. (1990) *Matrijarhat, Sremski Karlovci*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.

Богишић, В. (1894) О облику названом инокоштина у сеоској породици Срба и Хрвата, Штампарија Напредне странке, Београд.

Будимир, М. (1952) Протословенски и староанадолски Индоевропљани, Зборник Филозофског факултета II, Београд, Универзитет у Београду, 255-279.

Будимир, М. (1969) Са балканских источника, Београд, Српска књижевна задруга.

Чубриловић, В. (1959) Терминологија племенског друштва у Црној Гори, САН, Пос. издања СССРХХI, Етнографски институт 9, Београд.

Denič, V. (1988) *Spol i moć na Balkanu*, U: Rađanje moderne porodice, Sociološka hrestomatija, Izbor tekstova i uvodna studija dr Anđelka Milić, Beograd, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 267-284.

Ђуровић, Р. (1974) Обичајно право и аграрни односи код југословенских народа, U: Обичајно право и самоуправе на Балкану и у суседним земљама, 467-495.

Engels, F. (1979) *Poreklo porodice, privatne svojine i države*, Beograd, Prosveta.

Ердељановић, Ј. (1981) Кучи, Братоножићи, Пипери, Библиотека фототипских издања, Београд, Слово љубве.

Филиповић, М. С. (1963) Структура и организација средњовековних катуна, у: Симпозијум о средњовековном катуну, одрж. 24. и 25. XI 1961, Научно друштво СР Босне и Херцеговине, Пос. издања, књ. II, Одјелјење историјско-филолошких наука, књ. I. Сарајево, 45-112.

Garodi, R. (1967) *Kinesko pitanje*, Beograd.

Gavazzi, M. (1963) *Novije činjenice za dokaz opstojanja zadruga u doba slavenske zajednice*, *Etnološki pregled* 5, Beograd, 23-32.

Геземан, Г. (1968) Чојство и јунаштво старих Црногораца, Цетиње.

Godelier, M. (1982) *Marksizam i antropologija*, Zagreb, Školska knjiga.

Grković, J. (1987) *Martine i indoeuropeistika danas*, U: Martine, A. *Indoevropski jezik i "Indoevropljani"*, Novi Sad, Književna zajednica Novog Sada, 7-24.

Halpern, Dž. i R. Vagner (1988) *Društvena struktura i vreme: studija o Jugoslaviji*, U: Rađanje moderne porodice, Beograd, 255-266.

- Kaser, K. (1999) Anthropology and the Balkanization of the Balkans: Jovan Cvijić and Dinko Tomašić, *Ethnologia Balcanica* 2, 89-99.
- Kizniĵe, Ź. (1996) *Etnologija Evrope*, Biblioteka XX vek, Beograd.
- Косвен, М. О. (1957) *Очерки истории первобытной культуры*, Академия наук СССР, Москва.
- Косвен, М. О. (1963) *Семейная община и патронимия*, Москва.
- Krader, L. (1980) *Etnologija i antropologija u Marxa*, Zagreb, Stvarnost.
- Kulišić, Š. (1955) O postanku slovenske zadruge, *Bilten Instituta za proučavanje folklora* 3, Sarajevo, 43-56.
- Kulišić, Š. (1956) Tragovi arhaične porodice u svadbenim običajima Crne Gore i Boke Kotorske (ogled), *Glasnik Zemaljskog muzeja XI, Istorija i etnografija*, N.s. Sarajevo, 211-242.
- Kulišić, Š. (1957a) Arhaično bratstvo u Crnoj Gori i Hercegovini, *Glasnik Zemaljskog muzeja XII, Istorija i etnografija*, N.s. Sarajevo, 155-177.
- Kulišić, Š. (1957b) O postanku i karakteru našeg 'bratstva', *Pregled* 2-3 (god. IX, knj. I), Sarajevo, 133-138.
- Kulišić, Š. (1958) Matrilokalni brak i materinska filijacija u narodnim običajima Bosne, Hercegovine i Dalmacije, *Glasnik Zemaljskog muzeja XIII*, Sarajevo, 51-75.
- Kulišić, Š. (1959) Matrilokalni brak i materinska filijacija u narodnim običajima Bosne, Hercegovine i Dalmacije (dopuna), *Glasnik Zemaljskog muzeja XIV*, Sarajevo, 307-309.
- Kulišić, Š. (1963a) O zadruci i patronimiji, *Povodom knjige M. O. Kosvena Семейная община и патронимия*, Москва 1964, *Etnološki pregled* 5, Beograd, 69-79.
- Kulišić, Š. (1963b) Tragovi arhaične rodovske organizacije i pitanje balkansko-slovenske simbioze, *Biblioteka Etnološkog društva Jugoslavije* 5, Beograd.
- Kulišić, Š. (1973a) Zajedno sa marksizmom potiskivana je i napredna nauka, *Delo* 12, Beograd, Nolit, 1658-1680.
- Kulišić, Š. (1973b) Značaj slovensko-balkanske i kavkaske tradicije u proučavanju stare slovenske religije, I, *Godišnjak Akademije nauka i umjetnosti BiH X*, Sarajevo, Centar za balkanološka ispitivanja, 189-212;
- Kulišić, Š. (1973c) Značaj slovensko-balkanske i kavkaske tradicije u proučavanju stare slovenske religije II, *Godišnjak ANUBiH XI*, Sarajevo, 109-183.
- Kulišić, Š. (1974) Značaj slovensko-balkanske i kavkaske tradicije u proučavanju stare slovenske religije III, *Godišnjak ANUBiH XII*, Sarajevo, 5-54.
- Kulišić, Š. (1979) Stara slovenska religija u svjetlu novijih istraživanja posebno balkanoloških, *Djela LVI, Monografije, Akademija nauka i umjetnosti BiH*, Centar za balkanološka ispitivanja, 3, Sarajevo.
- Kulišić, Š. (1980a) Nekoliki tragovi balkanskog supstrata u etnogenezi stanovništva Crne Gore i Hercegovine, *Glasnik Zemaljskog muzeja BiH XXXIV/1979, Etnologija*, N.s. Sarajevo, 7-26.
- Kulišić, Š. (1980b) O etnogenezi Crnogoraca, *Titograd, Pobjeda*.
- Kulišić, Š. (1981) O potrebi dijalektičkog proučavanja našeg dinarskog rodovskog društva, U: *Предмет и метод изучавања патријархалних заједница у Југославији*, ЦАНУ, Одјељење друштвених наука, Научни скупови 7, *Titograd*, 51-70.
- Lejn, E. (1983) *Žene u društvu: kritika Fridriha Engelsa*, U: *Antropologija žene*. Zbornik. Priredile i predgovor napisale Žarana Papić i Lydia Sklevicky, Beograd, Prosveta, 184-214.

Лековић, Д. (1981) Смисао и значај Марксовог проучавања патријархалних заједница, У: Предмет и метод изучавања патријархалних заједница у Југославији, ЦАНУ, Одјељење друштвених наука, Научни скупови 7, Титоград, Титоград, 7-19.

Lévi-Strauss, C. (1969) *The Elementary Structures of Kinship*, Boston, Beacon Press.

Mandić, O. (1950) *Klasni karakter buržoaskih teorija o postanku zadruge*, Istorijско-правни зборник 3-4, Сарајево.

Маретина, С. А. (1979) Проблема матрилинейности в зарубежной этнографии (на примере малых народов Индии), У: Актуальные проблемы этнографии и современной зарубежной наука, Академия наук СССР, Институт этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. Ленинград: "Наука", 128-145.

Martine, A. (1987) *Indoevropski jezik i "Indoevropljani"*, Novi Sad, Književna zajednica Novog Sada.

Марх, К. (1973) *Kapital, Kritika političke ekonomije I-III*, Beograd, BIGZ/Prosveta.

Одри, Ж. (1990) *Indoevropljani, Sremski Karlovci*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.

Ortner, S. B. i H. Whitehead (1981) *Introductuion: Accounting for Sexual Meanings*, U: Ortner, S. B. i H. Whitehead (eds.) *Sexual Meanings, The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1-27.

Рапић, Ж. (1997) *Polnost i kultura, Telo i znanje u socijalnoj antropologiji*, Beograd, Biblioteka XX vek.

Pavković, N. (1961) *Selo i zadruga*, U: *Etnološka i folkloristička ispitivanja u Livanjskom polju*, Glasnik Zemaljskog muzeja XV-XVI/1960-1961, Etnologija. N.s. Sarajevo, 187-202.

Pavković, N. (1962) *Društvene i običajno-pravne ustanove*, U: *Etnološko-folkloristička istraživanja u Imljanima*, Glasnik Zemaljskog muzeja XVII, Etnologija. N.s. Sarajevo, 117-139.

Pavković, N. (1982) *Етнолошка концепција наслеђивања*, Етнолошке свеске IV, Београд, 25-39.

Popović, I. (1954) *Neki gentilni i njima srodni termini kod Crnogoraca i Arbanasa*, Radovi Naučnog društva NR Bosne i Hercegovine II, Sarajevo, 49-84.

Popović, V. (1922) *Zadruga. Teorije i literatura*, Glasnik Zemaljskog muzeja 33-34, Sarajevo.

Ракић, Р. (1991) *Терминологија сродства у Срба*, Етноантрополошки проблеми, Монографије, књ. 13, Београд.

Redklif-Braun, A. R. (1982) *Struktura i funkcija u primitivnom društvu*, Beograd, Prosveta.

Rihtman-Auguštin, D. (1984) *Struktura tradicijskog mišljenja*, Zagreb, Školska knjiga.

Rozenbaum, H. (1988) *O novijem razvoju istorijskog proučavanja porodice*, U: *Rađanje moderne porodice*, Beograd, 74-89.

Rubin, G. (1983) *Trgovina ženama: beleške o "političkoj ekonomiji polnosti*, U: *Antropologija žene*, 91-151.

Stein-Erlich, V. (1966) *Family in Transition. A Study of 300 Yugoslav Villages*, New Jersey, Princeton University Press.

Strohal, I. (1907) *Zadruge u južnih Slovjena*, Glasnik Zemaljskog muzeja XIX, Sarajevo, 215-296.

Vežel, U. (1983) Mit o matrijarhatu, Beograd, Prosveta.

Вујачић, В. (1974) Насљедни и имовински односи у "класичној" црногорској патријархалној породици с посебним освртом на прецедентно право мушких, У: Обичајно право и самоуправе на Балкану и у суседним земљама, Зборник радова са међународног научног скупа одрж. 1. и 2. новембра 1971. г. у Београду, Балканолошки институт САНУ, Пос. издања I, Београд, 497-510.

Gordana Gorunović

**THE MARXIST MODEL OF DINARIC ZADRUGA IN
SERBIAN ETHNOLOGY**

This paper offers a systematization of the theoretical presuppositions and conclusions in the Marxist studies of zadruga – its model, structure and genesis - which could later be subject to analysis and interpretation. The systematization of the model was based on the ideotypical description of the supposedly prevalent model of zadruga (fraternal), its structures and terminology of kinship, economic foundations, as well as its relicts in social structure, practice and symbols. After that, the model was analyzed and juxtaposed with findings in social anthropology and linguistics.