

Евел Гаспарини
СЛОВЕНСКИ МАТРИЈАРХАТ

ЛИНГВИСТИЧКА ПОСЕБНА ИЗДАЊА

Уредник
Зоран Колунџија

Наслов ориџинала

Evel Gasparini, IL MATRIARCATO SLAVO – ANTROPOLOGIA
CULTURALE DEI PROTOSLAVI,
Sansoni - Firenze 1973; друго издање: Firenze University Press 2010.

Превод, штампање и пласман овог штива урађени су са ексклузивном дозволом
ауторових наследника.

Copyright © Прометеј 2022.

Издавање овој пројекта подржао је

Град Нови Сад – Градска управа за културу

[Ставови аутора изнети у књизи, не изражавају ставове органа који је доделио средства за суфинансирање]

Евел Гаспарини

СЛОВЕНСКИ МАТРИЈАРХАТ

Културна антропологија прасловена

Превод
Иван Димитријевић



ПРОМЕТЕЈ
Нови Сад

*У знак сећања на мога сина Алесандра,
који је живео током овог проучавања*

САДРЖАЈ

Увод.....	9
-----------	---

Први део МАТЕРИЈАЛНА КУЛТУРА

Прво поглавље	Седмо поглавље
Сакупљање јестивог биља..... 31	Плуг..... 99
Друго поглавље	Осмо поглавље
Мотичка земљорадња..... 52	Сточарство и вуча плуга..... 115
Треће поглавље	Девето поглавље
Женска мотика..... 55	Променљивост обрадивих поља..... 142
Четврто поглавље	Десето поглавље
Управљање кућном баштом.... 64	Становање..... 151
Пето поглавље	Једанаесто поглавље
Чување и нестајање женске имовине..... 68	Точак..... 216
Шесто поглавље	Дванаесто поглавље
Просо и пшеница..... 87	Платно као средство плаћања . 248

Други део ДРУШТВЕНА КУЛТУРА

Прво поглавље	Седмо поглавље
Породична задруга..... 283	Бинарна села..... 440
Друго поглавље	Осмо поглавље
Матрилокални брак..... 305	Пропадање племенских установа..... 490
Треће поглавље	Девето поглавље
Матерински клан..... 333	Животни пут невесте..... 516
Четврто поглавље	Десето поглавље
Авункулат..... 366	Женске и мушке дружине.... 570
Пето поглавље	Једанаесто поглавље
Повратак супруге у „род“ и његова структура..... 394	Јавни живот..... 600
Шесто поглавље	Дванаесто поглавље
Егзогамна „Собра“..... 409	Словенски патријархат..... 631

ТРЕЋИ ДЕО
ДУХОВНА КУЛТУРА

Прво поглавље	Седмо поглавље
Дух шуме и дух дрвета 649	„Контина“ и „Братчина“ 722
Друго поглавље	Осмо поглавље
Докони небески бог 674	Небеска тела 757
Треће поглавље	Девето поглавље
Захватање земље из мора 680	Култ покојника 779
Четврто поглавље	Десето поглавље
Бог 687	Бајке и плесови 825
Пето поглавље	Једанаесто поглавље
Перун 701	Песма и украс 890
Шесто поглавље	
Црнобог 712	
Поговор	
Словенски матријархат и загонетке прошлости (др Иван Димитријевић) 929	
Библиографија 959	
<i>Скраћенице</i> 960	
Регистар појмова 1027	
Регистар илустрација 1041	

УВОД

Када је 1841. године Шелинг позван да због свог чувења и због поверења Фридриха Вилхелма IV у њега заседне за катедру у Берлину за којом је некада седео Хегел, Чадајев му је послао писмо честитке из Санкт Петербурга: „La philosophie que vous êtes venu détronner à Berlin“, пише му он алудирајући на Хегела, „en s’introduisant parmi nous, en se combinant avec les idées en cours chez nous, en s’accouplant avec l’esprit qui nous domine à cette heure, nous menaçait de fausser complètement notre sentiment national... La prodigieuse élasticité de cette philosophie qui se prête à toutes les applications possibles venait créer parmi nous les imaginations les plus bizarres sur notre rôle dans le monde, sur nos destinées futures.“¹

Опасност које се Чадајев плаши и за коју се са жудњом нада да би позив Шелинга у Берлин могао да је осујети, јесте тенденција настајуће славнофилије да посматра одвајање Русије од Запада као уносно у циљу испуњења једне мисије коју ће историја поверити руском народу, као и сваком земаљском народу, према Хегеловом учењу. Чадајев је први устврдио и доказао постојање ове незапамћене сепарације, али да би промовисао један духовни и мисаони правац који би јој попунио празнину, и сигурно није очекивао да ће неко покушати да је продуби у убеђењу како ће посебност овог раздвајања ићи у прилог величини Русије.

Када је потом ова замисао нашла прецизну формулацију код Н. Ј. Данилевског (у делу *Русија и Европа*, 1869, 5^а издање, Санкт Петербург, 1894), она се појавила потпуно ослобођена хегелијанске дијалектике и надахнута концептима Рикерта о стабилности и непроменљивости историјских типова цивилизације, аналогним стабилности и непроменљивости биљних и животињских врста.

¹ Гершензон, М. О., Сочинения и письма П. Я. Чаадаева, Москва, 1913, Т. I, стр. 244 (прим. аут.). Превод цитата са француског: „Филозофија коју сте дошли да збаците у Берлину уласком међу нас, спајајући се са идејама које су у оптицају код нас, спарујући се са духом који у овом часу влада над нама, претила је да потпуно изобличи наше национално осећање... Запањујућа еластичност те филозофије, погодне за све могуће примене, створила је у нама најбизарније маштарије о нашој улози у свету, о нашим будућим судбинама.“ (прим. прев.)

Тако ће се, једном чудном игром жабица, рикошетом одјека и одскока, идеја потекла од Хегела преокренути против њега, а теза о одвајању Русије од Европе, пошто је једанпут ушла на дневни ред, остаће тамо чврсто прилепљена, као на вратима какве катедрале, све до Леонтјева, Масарика и Шпенглера.

Културни концепт Данилевског, поготово уз прецизирање Леонтјева,² показује један нарочит и оригиналан карактер. Према Данилевском и Леонтјеву, не постоји јединствена људска култура, него више њих, од којих је свака аутономна у сопственим импулсима и облицима. Поред тога, не постоји универзална еволуција цивилизације, већ унутрашњи развитак у свакој појединачној култури, која се рађа, расте и умире као какав природни организам.

Идеја о мноштву култура, уз ону антиеволуционистичку о њеној непроменљивости, коју су елаборирали славенофили и самостално применили у Русији, претходно је на изванредан начин уобличио културни циклус код етнолога, а те замисли су ишле у сусрет још једној струји која се уздизала у Европи, на другој страни филолошких наука. Додир те две струје је успостављен много касније научним радом Леа Зајферта, који је представио 1931. године на универзитету у Бечу докторску дисертацију где је намеравао да докаже како сваки покушај установљавања колективног власништва потиче од аграрно-матријархалне основе, те да је стога, судећи по преокретима који су се десили у Русији у првој четвртини нашег века, таква подлога већ била на делу у цивилизацији Словена.³ Према том становишту, трагично одвајање Русије од Запада које је обзнанио Чадајев и које је прешло сваку меру с тим преокретима, није производ ромејске инерције, него онога што лежи у најтананијим слојевима словенског света.

Та теза је деловала веома смело. Да ли је етнологија имала властита средства да утврди једну стварност тако различиту од оне до које се стиже испитивањем језика? Зајфертов метод је подвргнут озбиљној провери, што је подразумевало (у доба у ком је та провера започета) прихватање оквира културних циклуса онако како га беше разрадила бечка школа, или барем оног који је тада називан егзогамно-матријархалним, будући да је то био оквир, а не онај индоевропски, у који се, према Зајферту, цивилизација Словена привикавала да уђе.

Наравно, данашњи Словени су имали да понуде тек његову почетну тачку. Није се радило о њима, или само о њима, него првенствено о Прас-

² Леонтјев, К. Н., „*Восѣок*, Россия и Славянство, Москва, 1885.

³ Seifert, L., *Die Weltrevolutionäre, von Bogumil, über Hus zu Lenin*, Wien, 1931.

ловенима, то јест о словенским културним приликама које су претходиле њиховом размештању и скоријим утицајима извршеним на њих са Запада. Другим речима, тај подухват се морао састојати од реконструкције културног наслеђа Словена какво оно беше, отприлике, у време Херодота, што је посао који не би био немогућ или безнадежан да су лингвисти сматрали како се он може обавити на једном много древнијем индоевропском пољу. Етнолог би се онда уверио у исправност тог метода пратећи њихове стопе: сматрајући за старословенско или прасловенско све оно што је у идентичном виду опстало у данашњим појединачним словенским народима: привреду, технологију, друштвену структуру и веровања. Но, овај инвентар је требало обавити тако да се он више не односи, као што је до тада рађено, на културу Индоевропљана, којој су Словени језички припадали, него да фиктивно буде независан од ње, и у много ширем и лингвистички издиференцираном оквиру егзогамно-матријархалног циклуса. Језик је требало да буде имплицитно провераван корак по корак и уз максималну пажњу, будући да, парадоксално, резултати тог новог истраживања нису морали бити у несагласности с културом која се сматра патријархалном. Да је егзогамно-матријархални циклус био нешто варљиво и нереално, покушај да се унутар њега пронађу усклађене компоненте из словенске културе остао би узалудан. Међутим, успех тог покушаја не би био довољан да докаже његову утемељеност зато што се егзогамно-матријархални циклус формира у различитим деловима света, с накнадним додацима и развацима, и не представља симултан и целовит организам, с једним јединим извориштем и различитим путевима ширења. Тачније, тај културни циклус је могао бити историјски у једном другачијем смислу од оног који подразумева бечка школа. Још 1919. године Шајт је антиципирао гледишта функционалиста устврдивши да „проучавање узрока беше оно што је раширило, учинило карактеристичним и одржало било какво материјално или интелектуално добро у окриљу неког народа, које је образовало његово културно заједништво“.⁴ Разлози због којих једна људска заједница прима и усваја (на пример) какво технолошко откриће, а тврдоглаво одбија које друго (Словени нуде више примера таквог понашања) остају нам потпуно тајанствени. Гордон Чајлд је истицао ову замисао примећујући да „постоји нека врста идеологије која чини лакшим економске активности“,⁵ као да идеологија претходи деловању. Према Рут Бенедикт, опсег људских могућности је превелик због тога што оне могу све бити употребљене без

⁴ *Miscellanea*, „Anthropos“, XXIV, 1919, стр. 677.

⁵ Childe, G., *What happened in History*, итал. превод, Торино, 1949, стр. 55.

противречности. Одређена култура мора изабрати у том опсегу оно што јој одговара и одабир једне технолошке специфичности врши се на исти начин на који се бира облик брака. Но, није јасно ко је субјект који чини овај одабир. Бенедиктова има и леп додатак, да „мистични“ аспект тог чињења почива на нужно анимистичкој форми којом га описујемо, као и да тај избор није ни свестан, ни финалистички.⁶ Проблем не постаје посве јасан ни уз та објашњења. Словени су миленијумима живели у једном дрвеном добу, одбијајући метал и прихватајући га само онолико колико то беше стриктно неопходно. Међутим, аргументи Рут Бенедикт не помажу нам много да схватимо због чега су Словени с толиком способношћу и љубављу користили секиру у обради дрвета, а одбијали све до модерних времена тестеру, а такође ни зашто су одбијали железно у раонику плуга након што су га прихватили у оштрици секире. Њихов културни циклус не објашњава боље од Бенедиктове ова одбацивања. Он их опажа и класификује.

Сви одабири које каква група људи чини да би изградила своју културу изгледа да потичу, на крају крајева, од подстицаја који се може дефинисати између биолошког и духовног (Фробенијус га назива „паидеума“) при самоприпитомљавању човека. Тај импулс води одређену људску групу (хологенетски, према Монтандону) ка остваривању околног културног амбијента који је саобразан њеној властитој унутрашњој стварности, независно од уских утилитаристичких циљева. Култура би све у свему била један обликовани стимуланс (*formendes Wesen, Triebenschaft*),⁷ који, делујући на човека независно од њега, преображава истог тог човека и његов амбијент све док од њега и његовог света не створи организам који живи и ради изван своје воље, а делимично и изван своје свести.⁸ Ономе ко се држао Фробенијусовог начела, овај културни циклус је нужно деловао дубљи и мање одредљив него у Гребнеровој класификацији. Но, иако све мање одредљив, тај циклус није престајао да постоји: и данас се на земљи чувају хомогене културне целине, агрегати формиранни од невеликог броја добара и проналазака довољних за потребе људске

⁶ Benedict, R., *Patterns of culture*, New York, 1946, стр. 34, 81–82, 215–219; Herskovits, M. J., *Cultural Anthropology*, New York, 1955, стр. 429; Koppers W., *Diffusion, Transmission and Acceptance*, „Yearbook of Anthropology“, 1955, стр. 169–181. (прим. аут.) Финализам (често називан и телеологијом) је филозофско учење по којем се природа и све што се збива у свету посматра са становишта сврхисходности. (прим. прев.)

⁷ Формативно биће, инстинкт. (прим. прев.)

⁸ Frobenius, L., „*Paideuma*“, *Umriss einer Kultur – und Seelenlehre*, 3^a, Düsseldorf, 1953, стр. 9–10, 15–18, 58 итд.

групе, и који потоњу чине релативно аутономним и стабилним организмом. Такве целине су ограниченог броја и међусобно врло различите. С њиховим постојањем су сагласни етнолози и историјског и функционалног усмерења, и оба та момента, и историјски и функционални, подједнако су валидна за њихово испитивање. Историјски је онај план на којем се ти агрегати конституишу (дијахронија), а функционални чини њихову структуру (синхронија). Неслагање између научника почиње са објашњавањем због чега се такве целине, с мање или више осетљивим варијантама и укрштањима, врло једнолично понављају на великим удаљеностима, понекад и дисконтинуирано, ако су већ њихово ширење и присуство на земљи последица повесних веза или просте функционалности и полигенезе.

Како год било, културни циклус је имао да остане хеуристичко средство за којим смо ми морали прибећи да бисмо реконструисали један инвентар културе Словена који су лингвисти и филолози оставили у великој мери некомплетним. То средство се показује као ефикасно и енергично. Изучавање културних целина нас је научило да тамо где постоји извештан облик мотике, вероватно постоји и дати тип породице и дата врста погребног обреда. Мотика, породица и погребни ритуал беху стрпљиво проналажени и документовани.

Каткад је та грађа богата и доказује постојање овог феномена у свим словенским народима или, у сваком случају, у народима из трију језичких група по којима се Словени данас деле (источне, западне и јужне), при чему је, као узорак за читаву групу, изабран један народ. Понекад је пак ова документација делимична, али указује на чињенице које су тако типичне да се не могу посматрати изоловано.

На тај начин нам је омогућено да реконструишемо велики део испољавања материјалног, друштвеног и духовног живота Словена. Учинити то у потпуности код свих тих манифестација беше задатак који је премашивао снаге једне особе. Напротив, требало је унутар словенског културног организма извршити операцију на каквом што је могуће прецизнијем делу, који приказује унутрашње органе у њиховој виталности и доказује њихову матријархалну и мајчинску природу, а не патријархалну и очинску, и то на уверљив начин, са *reductiones ad absurdum*⁹ у односу на индоевропску културу.

Слика коју добијамо таквим истраживањем је поприлично другачија и различита од оне на коју су нас навикли лингвисти и слависти, но та

⁹ Лат. свођење на апсурд; начин дискусије којим доказујемо да је тврдња тачна тако што доказујемо да је њено порицање бесмислено и неодрживо. (прим. прев.)

представа зависи од нарочитих и сензибилнијих оруђа анализе, оних које је успоставила етнологија ради проучавања културе.

Упућивати цивилизацију Словена, како је то рађено у прошлости, на модел индоевропске цивилизације (и само на њега), оскудан и непоуздан у својим аспектима због саме тешкоће његове реконструкције, значи сузити оквир словенске цивилизације и изложити се непрестаном ризику од прављења грешака у тумачењу.

Покушаћемо да докажемо, уз понеки пример, колико је подложно грешци поређење управљено у том смеру.

Нидерле не сумња да су најдревнији облици словенске свадбе, куповина и отмица младе, патријархалне установе. Наравно, он се не пита да ли је отмица договорна (да јесте, не би била отмица), и уколико то није, да ли она носи са собом санкције против отмицара, у ком случају не би могла да буде прихваћена као регуларан поступак у свадбеном обреду; нити се пита да ли се куповина младе не састоји од просте размене добара (куповина постоји једино тамо где цена невесте достиже велике висине). Он се радије пита не представља ли дотична куповина један показатељ егзогамије,¹⁰ и склон је да тако мисли пошто помиње „exogamičký kup“¹¹; то је доста изненађујући закључак будући да је куповина младе по високој цени редовна форма индоевропског свадбеног обреда, и тумачити је егзогамно значи претпоставити да је индоевропски брак био егзогаман.¹² Њему, међутим, не иду у прилог многобројни словенски средњовековни документи који забрањују венчање између сродника. Једна таква, варварска ендогамија морала би, по Нидерлеовом суду, претходити установљавању егзогамних правила, но он више воли да замишља (како би сачувао индоевропски карактер словенских институција) да су Словени имитирали обичаје те врсте са Блиског истока, на пример Сасанида из Ирана или Кумана (Половаца).¹³

¹⁰ Niederle, L., *Slovanské starožitnosti*, Praha, 1912, I, стр. 70.

¹¹ Niederle, L., *op. cit.*, I, стр. 103. (прим. аут.) Израз под наводницима значи егзогамни откуп. *Егзогамија* је установа размене жена између различитих заједница; супр. *ендогамија*. (прим. прев.)

¹² Од сто народа регистрованих у Мардоковом *Етнографском атласу* (*Ethnographic Atlas* – прим. прев.), четрдесет њих има венчање путем куповине, али од њих је свега дванаест егзогамних (Murdock, G. P., „Ethnology“, I, 1961, стр. 122–124). Од тих дванаест егзогамних свадбених обреда, само један је суштински индоевропски: онај код Албанаца, где је куповина младе (*merqiri*) староседелачка, али је егзогамија „фиса“ и „барка“ матријархална и туђинска. (прим. аут.) „Фис“ је племе, клан, братство, основна категорија крвног сродства у албанском народу, често поистоувећена са семеном; „барк“ је дословно утроба, и такође означава братство, очито материнско. (прим. прев.)

¹³ Niederle, L., *op. cit.*, стр. 103–104.

Нидерле је ово писао 1911, четрдесет и пет година након Мекленановог открића егзогамије. Међутим, ни 1926, у време објављивања његовог дела *Manuel de l'antiquité slave*¹⁴, он не показује да је начинио икакав напредак у разматрању овог проблема, штавише, рекло би се да је одустао од његовог решавања пошто се реч „егзогамија“ тамо више не појављује. Па опет, до тог доба је Нидерле морао знати да је егзогамна људска заједница једнолинијска, то јест да се у њој сродство рачуна само по мајчиној или очевој линији, и да сходно томе она допушта бракове са оном линијом која није призната. Дакле, насупрот његовим гледиштима, склапање бракова са сродницима из супружничке линије код Словена је доказ егзогамије клана, а будући да индоевропска венчања никада ису била егзогамна у таквом смислу, Словени се у овој тачки разликују од ариоевропског права и традиције. Та разлика је капитална и крупнија но што се може замислити јер она непогрешиво утиче на конституисање породице, на „*manus maritalis*“¹⁵ и „*patria potestas*“.¹⁶

Не треба мислити да је кланска егзогамија Словена била какав тајанствени и непознати обичај с обзиром на то да брачне забране међу члановима поменутог „братства“ или „влаке“ беху на снази у Нидерлеово време на многим подручјима Србије и Бугарске, а његов сарадник Кадлец је с тиме био савршено упознат. Симоненково откриће сложеног система асиметричне егзогамије у карпатској Украјини након Другог светског рата доказаће (а за тим није ни било потребе) да ту нису били посредни локални обичаји, него једна изворно словенска институција.

У ситуацији у којој није имао довољно грађе, или ју је тешко било протумачити, Нидерле прибегава индоевропском моделу не помишљајући да је словенски облик различит од њега, и да се управо то прибежиште може претворити у узрок грешке. У суштини, он не разликује индоевропску сродничку егзогамију од формалне егзогамије, кланске или племенске, и настоји да одбрани Словене од једне ендогамије која би представљала изузетак у односу на индоевропске обичаје и заправо била производ неаријевске кланске егзогамије, о којој он није имао прецизну представу.

Шрадер је несумњиво научник најширег знања и најоштроумнијег погледа. Ниједан индоевропеиста није скренуо толику пажњу на Словене као он. У једној књижици од 130 страна су данашњи Словени, с њиховим

¹⁴ Фр. *Уџбеник о словенској сџарини*. (прим. прев.)

¹⁵ Облик брака у античком Риму у ком се подразумева подређеност жене мужу, тзв. *cum manu*. (прим. прев.)

¹⁶ Досл. моћ оца; породична институција у античком Риму која је подразумевала подређеност властитом оцу, како мужа, тако и жене, тзв. *sine manu*. (прим. прев.)

обичајима и веровањима, поменути не мање од 26 пута као пример индо-европске очуваности, и то не због свог језика, већ управо због етнографије, уз неке епизоде које су штавише личне, попут оне о Шрадеровом путу у Русију 1907. године са академиком Фортунатовим.¹⁷

Према Шрадеру, „снахачење“ је један од најјачих и најтипичнијих примера који се може изнети као доказ патријархата код Словена. Под „снахачењем“ (на руском „снохачество“ од „сноха“, снаха, в. пол. „spochactwo“)¹⁸ се мисли на право дато свекру да легне у постељу са снахом, женом свог сексуално још незрелог сина, ожењеног одраслом девојком из потребе за радном снагом, или чак одраслог сина који је одсутан на дужи временски период. У XI столећу је *Црквени устави Јарослава Мудрог* забрањивао тај обичај и кажњавао га глобом и покајањем.¹⁹ У посланици Давиду Хитриосу је описан као врло честа пракса: „Viri autem [...] persaepe impuberi filio sponsam quaerunt, cum qua tamen illi dormiunt et liberos procreant“.²⁰ О томе постоје подаци како у украјинском тако и у пољском делу Малопољске из XVII и XVIII века,²¹ у Русији из друге половине XVIII столећа²² и све до наших дана у Србији, „*иа и сага*“²³, „*и данас*“.²⁴ Не недостају примери ни из Бугарске. Ова грађа је обимна.²⁵

¹⁷ Schrader, O., *Die Indogermanen*, 3a, Leipzig, 1916.

¹⁸ Руска реч „снохачество“ је испрва и код нас коришћена. Њу је увео у нашу науку и наш језик Тихомир Р. Ђорђевић 1924. године у раду *Полиандрија у Јужних Словена*, објављеном у часопису „Архив за правне и друштвене науке“, књ. IX (XXVI) бр. 2, стр. 81–91 (поменуто увођење тог термина је на стр. 88), пошто није у српском нашао погодан израз за ту појаву. (прим. прев.)

¹⁹ Niederle, L., *op. cit.*, I, стр. 103.

²⁰ „Мушкарци, међутим [...] врло често траже да добију невесту малолетног сина, са којом, опет, спавају и рађају децу.“ (прим. прев.) *Epistola ad D. Davidem Chytraeum, Respublica Moscovia et urbes, Lugduni Batavorum*, 1630, стр. 143. (прим. аут.)

²¹ Strzelecki, A., *Fragmeng z dziejów rodziny*, „Lud“, I, 1895, стр. 146–148.

²² Владимирский-Буданов, М. Ф., *Обзоръ исторіи русскої права*, Киев–Петроградъ, 1900, стр. 416.

²³ Филиповић, М. С. и Томић, П., *Горња Пчиња*, Српски етнографски зборник, LXVIII, 1955, стр. 76.

²⁴ Петровић, П. Ж., *Живои и обичаји народни у Грузи*, СЕЗБ, LVIII, 1948, стр. 179 н. 5.

²⁵ Смирнов, А., *Очерки семейныхъ отношеній по обычному праву русскої народа*, Москва, 1878, стр. 45, 46; Witort Jan, *Kilka słow o świekróstwie*, „Lud“, II, 1896, стр. 305; Минх, А. Н., *Народные обычаи, суеверія, иредрассудки и обряды кресіянъ Сарайовскої губернии*, ЗГО ОЭ, XIX, 2, 1890, стр. 120; Якушкин, Е. И., *Обычное право*, II, Ярославль, 1896, стр. 155, 159; Покровский Ф. И., *О семейномъ положеніи*, „Живст.“, VI, 1896, стр. 467–468, 470; Kadlec, K., *Rodinný nedíl čili záduha v právu slovanském*, Praha, 1898, стр. 54–55; Грбић, С. М., *Српски народни обичаји из среза Бољевачкої*, СЕЗБ, XIV, 1909, стр. 119; Милосављевић, С. М., *Српски народни обичаји из среза Омьскої*, СЕЗБ, XIX, 1913, стр. 189; Sicard, E., *Problèmes familiaux chez les Slaves du Sud*, Paris, 1947, стр. 147, 151; Симоненко, И. Ф., *Состояние изучения исторіи большой семьи украинцев*, КСИЭ, XXVIII, 1957, стр. 9–10; итд.

И када би постали добро знани, ови односи између свекара и снаха нису се сматрале делима за осуду.²⁶ „Оно се истина не меће на велики добош“, примећује Ђорђевић, говорећи о снахачењу, „али се врши, трпи, па се чак, како прича каже, сматра и за севап“.²⁷ Ото Шрадер наводи једну епизоду из Русије у којој сама свекрва подстиче снаху која се од тога уздржава да се препусти жудњи свога мужа: – Шта треба да урадим? – каже јој она. – Ја сам стара и себи више не могу допуштати извесне ствари, али ти мораш испоштовати свог свекра, који је глава породице и који те из свог добротинства издржава. – А кад се та млада супруга појави у другом стању, она се правда пријатељицама говорећи: – Баћушка ми је учинио част!²⁸

Шрадер ставља словенско „снахачење“ у исту раван са индоевропским коришћењима „*adiutor matrimonii*“²⁹ и проституисањем из гостопримства: муж неспособан да има потомство прибегава посреднику како би га стекао од властите жене, или пак привремено предаје своју жену или кћи каквом госту како би му учинио част. Међутим, у индоевропском обичају ту предају жене односно кћерке чине муж или отац у пуном јеку своје непоколебљиве супружанске или родитељске снаге, а не узурпирајући женско без његовог знања или против његове воље. У индоевропском амбијенту ова предаја означава апсолутну патријархалну надмоћ над женом и потомством. Уз то, човек који тамо привремено стиче право да ужива у туђој супрузи или кћерки је страна особа, невезана за сродство. То нису безначајне разлике. Штавише, оне су огромне и суштинске.

Није јасно уз које правне изговоре свекар може интервенисати да би задобио потомство од усамљене невесте. У поменутих околностима и са дотичном намером Кунувани из јужне Индије пуштају супруге незрелих мужева да иду с ким желе, пријављујући потомство на име тог дечака,³⁰ а тако исто чине у Африци извесне Банту популације: супруга сексуално незрелих мужева привремено се предаје неком мушкарцу „да се не би расипао њен капацитет за рађање“, а потомство ће припадати будућем мужу

²⁶ Правну природу снахачења описао је у истоименом раду др Илија М. Јелић, који је образложио због чега се тај правни обичај не може изједначавати ни са браколомством, ни са подвођењем сопствене жене, ни са родоскрвљем, ни са двоженством (бигамијом), ни са двомуштвом (биандријом), ни са суложништвом (конкубинатом), ни са проституисањем, премда има одређених сличности с њима. (прим. прев.)

²⁷ Ђорђевић, Т., *Полиандрија у Јужних Словена*, Архив за правне и друштвене науке, књ. IX (XXVI) бр. 2, стр. 90.

²⁸ Schrader, O., *op. cit.*, стр. 72. (прим. аут.) Рус. „баћушка“ („батјошка“) значи отац, али је некада означавало ујака, мајчиног брата, старатеља детета у авункулату, што показује и мађарска позајмљеница наше речи „баћа“ са семантиком ујак, старији брат. (прим. прев.)

²⁹ Лат. брачних помагача. (прим. прев.)

³⁰ Dahmen, P., *The Kunnuvans or Mannadis, a Hill-Tribe of the Palnis*, „Anthropos“, V, 1910, стр. 326.

зато што је невеста била стечена његовим говедима.³¹ У патријархалном уређењу није свекар онај који може замењивати сина у брачној постели. Према индоевропском праву, са уласком невесте у кућу мужа као чланице његове породице, између свекра и снахе подиже се непремостива егзогамна препрека.³² Позоришни посматрачи у античкој Грчкој ужасавали су се присуствујући љубавној страсти Федре према Хиполиту.³³ Тој вези између маћехе (лат. „*noverca*“) и пасторка (лат. „*privignus*“) римско право супротставља истоветне забране полног сношаја (лат. „*copula carnalis*“, досл. телесна веза) као и између свекра (лат. „*socer*“) и снахе (лат. „*nurus*“). Ту се ради о директном тазбинском сродству првог степена, за коју се никада није давала дозвола за ступање у брак,³⁴ па је за такво огрешење као казна по канонском кодексу следило обешчашћивање грешника (лат. „*infamia*“). У Србији се, напротив, овај прекршај сматра готово хвале вредним, и свекар не осуђује свој недолични чин, „*он ѿо не сматра за грехоу*“, пошто са снахом није „*у крвном сродству*“.³⁵ Ни Федра није у крвном сродству са Хиполитом, алу у словенском праву снаха припада другом клану и, сходно правилима словенске егзогамије, не сматра се ни након венчања припадником мужеве породице. Са сексуалне тачке гледишта, она остаје туђинка. Једнолинијско порекло не узима у обзир својту. Осим тога, у словенском обичајном праву не опстаје као важећи брак онај у ком нема потомства (стерилна црногорска супруга морала је да пристане на развод), одакле и имамо у епизоди коју је цитирао Шрадер одрицање старе свекрве од својих брачних права. Делом због тог истог услова је усамљена супруга (жена каквог затвореника, војника или печалбара) слободна и доступна за сексуални однос са другим мушкарцима, а да њен муж, по повратку, нема право да је због тога прекори. Таква супруга беше дужна да

³¹ Sonnabend, E. H., *Il ricambio sociale in alcune popolazioni bantu*, Sezione italiana dell'Istituto intern. Di Sociologia al Congresso intern. di Bruxelles, Roma, 1935, стр. 101.

³² Једва да је потребно подсећати да индоевропска егзогамија (каква је данашња западњачка) беше регулисана на основу родбинске блискости и допуштала је брак изнад трећег степена сродства. Словенска егзогамија, напротив, одређена је припадањем групи или клану (братству, роду, племену), и ширила се унутар те групе унедоглед, без обзира на степене сродства. Када се овде уопштено говори о „егзогамији“, мисли се на егзогамију групе.

³³ Мисли се на Еурипидову драму „Хиполит“. (прим. прев.)

³⁴ У ориг. „*dispensa matrimonial*“, посебан правни акт у римском праву, али и у канонском римокатоличке цркве, којим држава односно папа овлашћује склапање брака упркос каквој сметњи. У нашем правосуђу не постоји посебан назив за тај чин, што не чуди јер је дуго за бракове била надлежна Српска православна црква (све до краја XIX века она је водила и матичне књиге). Зато постоје брачна правила Српске православне цркве, по којима, у чл. 51, Свети архијерејски синод разрешава младенце брачних сметњи у виду извесних видова крвног сродства. (прим. прев.)

³⁵ Петровић, П. Ж., *op. loc. cit.*

се врати, током одсуства брачног друга, у кућу својих родитеља. Одатле потиче она заслуга коју је у погледу ње стекао свекар одржавајући је, а на коју алудира свекрва када убеђује снаху да му се препусти. Од свих ових услова, нужних за појаву „снахачења“, феномен егзогамије је неизоставан. Несхватљиво је како је научник Шрадеровог искуства, са савршеним познавањем индоевропског брачног устројства, који је студирао код Розбаха, Лајста, Хаса и Винтерница, могао навести као пример словенског патријархата један нечист обичај који нарушава маритално право синова, самим тим доказујући да она не постоје. А заправо је јасно да пуна и неспорна моћ мужа и оца наспрам жене и њених синова, која се примењује у патријархалном праву, може опстати само уз ригорозније и савесније поштовање истог тог права осталих очева и мужева. Апсолутна равноправност „легалних очева“ је сама основа патријархалног друштва. Фробенијус је имао хиљаде разлога да осуђује ма који облик полиандрије као „незамислив у аријевским обичајима“,³⁶ и беше фатално то што Шрадер није био у стању да донесе ниједан пример „снахачења“ изван словенског света. Очигледно је Шрадер допустио да га заведе испољавање деспотске и неограничене моћи главешине словенске породичне задруге, моћи аналогне, према његовом мишљењу, оној „патер фамилијаса“ староримске породице. Међутим, поглавар староримске породице, који је, опет, имао над својом децом „*jus vitae et necis*“,³⁷ највеће у индоевропском окружењу, није уопште уживао привилегију „снахачења“. Према томе, „снахачење“ није манифестација такве моћи.

Као пример грешака створених поменути предубеђењима које су завеле на погрешан пут Нидерлеа и Шрадера, цитираћемо једну епизоду из Брикнерове *Словенске митологије*.

Познато је да један од најсвечанијих чинова индоевропског венчања беше такозвана „конфареација“, то јест церемонија у којој је двоје нових супружника јело заједно, јавно и свечано, „*panis farreus*“.³⁸ То је био онај чин после ког је невеста, након што се еманциповала од свог оца, постајала део мужеве породице.³⁹

³⁶ Frobenius, L., *Indische Reise*, Berlin, 1931, стр. 282.

³⁷ Лат. право над животом и смрћу. (прим. прев.)

³⁸ Лат. пшеничну погачу, пшенични хлеб. (прим. прев.)

³⁹ Westrup, C. W., *Ueber den sogenannten Brautkauf des Altertums, Rechtsvergleichende Studien*, ZfvWR, XLII, 1927, стр. 53, 58, 60, 63; Winternitz, M., *Das altindische Hochzeitsrituel nach dem Āpastambīya-Gṛhyasūtra und einigen andern verwandten Werken, mit Vergleichung der Hochzeitbräuche bei den übrigen indogermanischen Völkern*, „Denkschr.“, d.k. Ak. d. Wiss., Phlos.-hist. Klasse, Wien, Bd. XL, 1892, стр. 80; Chakravarti, N., *An ethnic Analysis of the Culture-traits in the Marriage customs*

Пошто се на основу нарочите егзогамије словенска невеста никад није сматрала уистину чланом породице мужа, чин њеног уласка у мужев клан није се могао прослављати. Иако ту и тамо међу Словенима младенци једу заједно из подражавања страних традиција (Шневајс) или због црквеног утицаја (Фон Шредер), има чак тридесет и девет словенских етнографа који бележе обичај при којем младенци не само да не једу за свадбеном трпезом, или једу одвојено, или се млада устручава од јела, већ неки од њих изричито наводе да ова забрана сеже у древна времена и посматра се као нешто што се чини „*по закону*“.⁴⁰

Једно поглавље *Словенске митологије* Брикнер започиње истицањем да руско име за свадбени хлеб „*коровај*“ (у ориг. „*коровай*“, „*каравай*“ – прим. прев.) „није ништа друго до једна фигура краве, рус. „*корова*“, пољ. „*krowa*“. Успоставивши на тај начин спону између свадбеног хлеба и сира, као да је сир какав крављи хлеб, Брикнер наставља: „Колико велика беше обредна важност сира, не само при рођењу, него и при венчању, доказује *Црквени усџав Јарослава Мудрог*, у којем читамо: 'а уз то, сир је имала да сече девојка; (ако би био преломљен на два дела) за сир се мора платити гривна (што је једнако износу од 10 копејки), и за срамоту девојке три гривне, док за оно што је изгубљено треба платити митрополиту шест гривни, а кнез кажњава“. „Ово значи“, објашњава нам Брикнер, „да су се уговори (венчања, веридбе) закључивали сечењем сира (и хлеба, и испијањем медовине у част Рода и Рожаница⁴¹), и ако би супротна страна раскинула тај уговор, била би осуђена на казну.“⁴²

as found among the Radhya Brahmins of Mymensingh, „*Journ. of the Dpt. of Letters*“, Calcutta, XXV, 1935, стр. 53.

⁴⁰ У најприступачнијим зборницима словенског обичајног права, таква се забрана може наћи у девет тачака Пипрековог дела, и у седам Богишићевог, в.: Piprek, J., *Slawische Brautwerbungs – und Hochzeitsgebräuche*, Wien, 1914, стр. 9, 36, 40, 55, 83, 93, 134, 140, 147; Богишић, В., *Зборник сагашињих љавних обичаја у јужних Словена*, Загреб, 1874, стр. 231, 235, 245, 248, 252, 255, 257.

⁴¹ Према другом пољском научнику, Хенрику Ловмјањском, Род беше вероватно демон порођаја, а рожанице женски демони срећног порођаја, будући да су речи „*Rod*“ и „*loučaj*“ означавали судбину (срећу) и случај. Управо је Брикнер наглашавао утицај античких појмова о судбини на словенске, а назив „*rog*“ је еквивалентан римском „*ragae*“ истог значења, који је потицао од одређења божанства порођаја („*Parca*“, „*Parica*“). Код Јужних Словена су пандан Роду и рожаницама Усуд и суђенице. (прим. прев.)

⁴² Brückner, A., *Mitologia slava*, Bologna, 1923, стр. 191. (прим. аут.) Код нас је, на југоистоку Србије, траг тог обичаја остао у *сироварима*, маскираној обредној поворци која обилази уочи Нове године домаћинства, благосиља домаћине, а заузврат добија храну, пиће или намирнице. Међу сироварима су обавезно били и „невеста“, „младожења“ и други учесници свадбе. Веза с поменутиим рожаницама и суђеницама је остала у самом датуму, пред Нову годину као пред нови циклус, а веза са хлебом је нарочито јака у лешковачком крају, где сировари добијају од домаћина посебан хлеб – „*сироварски кравај*“. (прим. прев.)