

Бојан Жикић

Антропологија Едмунда Лича

Штампано издање:
Етнографски институт САНУ
Књ. 43.

Уредник: Никола Пантелић
Београд 1997.

Електронско издање:

Projekat Rastko

Библиотека српске културе на Интернету
www.knjizevnarec.com

Е-mail:
rastko@knjizevnarec.co.yu
фебруар 1998.

© електронског издања
НИП Књижевна реч

Увод

Едмунд Роналд Лич (Edmund Ronald Leach) је најбоље, пре свега научној, јавности углавном познат као аутор књига "Култура и комуникација" и "Клод Леви-Строс", односно као нека врста нетипичног представника британског структуралног функционализма шездесетих и седамдесетих година овог века; "нетипичност" се, наравно, односи на одступање од левистросовске, па можда чак и фрејзеровске, основе структурализма схваћеног и као научне теорије о стварности и као научног метода за испитивање стварности и као погледа на свет чији је одраз та стварност. Одатле је Личова научна делатност често свођена на енглеског апологету Леви-Строса (Levi-Strauss), у смислу у ком се Редклиф-Браун (Radcliffe-Brown) сматра Диркемовим (Durkheim)¹ следбеником.

Намера овог рада је да, приказавши научно дело Едмунда Лича, не толико "разбије такве заблуде", пошто је збиља релативно шта у рововима антрополошких теорија треба сматрати заблудом, већ да на првом месту прикаже - и, колико је то могуће, продискутује - одреднице релевантне за научно стваралаштво и његов развој, овог аутора, из чега би требало да проистекне које, до сада изнете тезе о његовом раду би могле, а које не, да опстану као нешто по том питању мериторно; до нечијег следећег истраживања, разуме се.

Као основни извор за рад на овој теми послужила ми је библиографија Едмунда Лича; секундарни извори били би радови из историје антропологије и савремене антрополошке теорије, а посебно је коришћен и материјал (грађа и радови) који на неки начин стоји у вези са одређеним Личовим радовима².

Основна идеја тока излагања је да се на почетку дају елементарни подаци о животу Едмунда Лича (наравно, о ономе везаном и битном за његов научни рад), затим да се све то постави у одговарајући референтни систем - друштвено-културни оквир у коме се Личова делатност одвијала, да се да преглед стања у антропологији у времену у коме Лич ступа у њу, те у времену у коме настају његови најзначајнији радови, уз успостављање одговарајуће везе између њих, да се прикаже Личов антрополошки опус, све са освртом на ауторе који су утицали на њега и на оне на које је он утицао, као и на критике које је упућивао другима и оне које су други упућивали њему.

Након свега тога следи општи критички осврт из личног угла на дело сер Е. Р. Лича, односно разматрање предности и недостатака једног особитог антрополошког рада, вођеног стално присутном тенденцијом ка математизацији антрополошког мишљења.

¹ А. Купер, *Anthropology and Anthropologists*, London 1982., 142

² В. Извори и литература

ЖИВОТ

Едмунд Р. Лич је рођен 1910. године у грофовији Есекс (Essex), а умро 1989.³ у Кембриџу. Купер, не без извесног респекта према томе што пише, описује Лича као једног од последњих изданака британске аристократске интелигенције⁴. Личова породица сврставала се међу интелектуално-управљачку елиту Британске Империје још пре Првог светског рата; његова породица, старином из Ленкшајра (Lankashire), поседовала је земљишне поседе и ланац млинова, а од краја 19. века и плантаже шећера у Аргентини; његов отац био је високи службеник Колонијалне управе по поседима Круне у Азији, као и у дипломатској мисији у Кини, што је на Едмунда Лича, након својих првих посета Азији, почетком тридесетих, у доброј мери и утицало да се определи за студије антропологије, након већ стечене дипломе инжењера механике.

Едмунд Лич се школовао у Кембриџу (Cambridge), на колеџима Малбороу (Marlborough) и Клеир (Clare). Већ помињану, диплому инжењера механике стекао је 1932. године на Одељењу за математику и механику (Mathematics and Mechanical Science Department) Универзитета у Кембриџу. У годинама које следе, Лич се доста бави у Азији, највише у Кини, у којој проводи читаве две године, углавном потпомаган од стране породице.

У Велику Британију се враћа 1935. и одмах се уписује на студије антропологије на Лондонском економском факултету (London School of Economics, у даљем тексту ЛЕФ), код Малиновског (Malinowski) и Фирта (Firth). Непосредно након завршетка студија антропологије 1938., упућује се у ирачки део Курдистана, на своје прво самостално теренско истраживање, које ће, две године касније, резултовати његовом првом монографијом "Друштвена и економска организација Роуендаз Курда"⁵ Први терен Лича као школованог антрополога био је прекинут након свега нешто више од месец дана, услед избијања минхенске кризе и упутства британским грађанима да избегавају потенцијално несигурне области, у шта је, мада под формалном управом Круне, сасвим сигурно спадала тромеђа Турске, Сирије и Ирака.

Испоставиће се да Лич неће имати много више среће ни са својим другим истраживачким путовањем, планираним практично од уписивања студија антропологије; наиме, 1939. године Лич се нашао у Бурми, намеравајући да међу горштаким Качинима (Kachins) проведе отприлике онолико времена колико и његов учитељ Малиновски међу Тробрианђанима (Trobriands). У томе га је - мада не у потпуности - омело избијање Другог светског рата. Доследно нивоу авантуристичког духа својственог припадницима његове класе и његове нације, и поред интелектуалног гнушања према рату и стављању националног испред личног, Лич се пријавио у војску Његовог величанства, која га је - доследно односу према не искувише ратоборним авантуристима аристократама - распоредила у позадинске јединице Бурманске армије.

На тај начин је Лич провео готово читав Други светски рат углавном међу Бурманцима и то - игром случаја и захваљујући плановима јапанског генералштаба (који, очигледно није делио интересовање антрополога у погледу бурманске географије) - понајвише у бурманском горју. Анегдотски делују подаци да је, поред учествовања у мањим операцијама Бурманске армије, шест година рата углавном провео у губљењу, тражењу и покушају сређивања папира са сакуљеном грађом за етнографију Качина⁶.

Занимљиво је да Лич ни током рата није губио стваралачког елана - поткрај 1942. завршио је "Терминологију сродства Џингпо, експеримент етнографске алгебре"⁷ која је наредне године, као нека врста монографије, објављена у Калкути (Calcutta). Подразумева се да је материјал за ово дело сакупио у првим годинама свог "теренског" боравка у Бурми, тј. првих година Другог светског рата!

Након рата (током кога је антропологија остала сиромашнија за Малиновског - умро у Чикагу 1942.), Лич, на подстицај свог професора Фирта, почиње припреме за рад на својој докторској тези. У том циљу предузима путовање у Индонезију, у област Саравака, где ће током 1947. и 1948. године, још увек под релативно јаким утицајем учења Малиновског, покушати да се, на основу властитог теренског рада и својих интерпретација одговарајућег материјала, супротстави "надирању" идеја Редклиф-Брауна и његових ученика/следбеника⁸.

По поновном повратку у домовину, на Фиртову препоруку добија место предавача на ЛЕФ, на коме остаје наредних пет година, да би се 1953. године захвалио на лекторском унапређењу, ради добијања предавачког места на Универзитету Кембриџ, на коме ће звање лектора добити 1958. Током педесетих руководи школским

³ Као мали курнозитет може се узети податак да је умро на Бадње вече 1988., по јулијанском календару, односно б.1.1989., в. G. Pfeffer, Sir Edmund Leach 1910.-1989., *Zeitschrift für Ethnologie* Band 114, 1989.

⁴ А. Купер, *op. cit.*, 155, такође в. Исти, An Interview with Edmund Leach, *Current Anthropology* 4/27, 1986.

⁵ E. R. Leach, *Social and Economic Organization of the Rowanduz Kurds*, London School of Economics Monographs on Social Anthropology No. 3, London 1940.

⁶ В. А. Купер, *op. cit.* (1982.), 155; в. такође E. R. Leach, *The Nature of War, Disarmament and Arms Control* 3, 1965.

⁷ E. R. Leach, *Jinghpaw Kinship Terminology: An Experiment in Ethnographic Algebra*, Calcutta 1943.

⁸ В. E. R. Leach, *Social Science Research in Sarawak*, H. M. S. O. for the Colonial Office, London 1950.

теренским истраживањима на Тајвану и Џејлону (данашња Шри Ланка), да би готово целу 1959. провео на Џејлону, успевши да најзад - иако у идејно-теоријском смислу сад већ подоста удаљен од Малиновског - у већој мери спроведе идеје једног од својих учитеља о начину теренског истраживања.

Година 1961. од посебног је значаја за бављење делом Едмунда Лича. Те године се појављује његова најопсежнија - и, испоставиће се, последња - монографија, као резултат теренског рада на Џејлону, "Пул Елија село на Џејлону - студија о сродству и коришћењу земље"⁹. Исте године појавиће се и дело које ће га учинити светски познатим у антропологији, "Поновно промишљање антропологије"¹⁰ - збирка аналитичких радова на тему сродства, друштвене структуре и друштвене симболике.

У време добијања лекторског места на Универзитету Кембриџ, Лич подноси своју кандидатуру за предавачко место на колеџу Клеир, на коме се некада школовао; бива, међутим, ради свог "милитантног атеизма" одбијен, али задовољење - прилично неочекивано - добија од једног од најугледнијих британских колеџа, Краљевог колеџа (King's College) у Кембриџу, који са нескривеним одушевљењем прихвата његову кандидатуру. Штавише, након повлачења лорда Енана (Annan) 1966. године, Лич бива изабран за старешину ове угледне и значајне британске институције, и на том месту ће остати до свог пензионисања 1979. године.

Током шездесетих, главна преокупација Личовог научног истраживања се, све приметније, од друштвене организације, теренских истраживања и заједница тзв. примитивног друштва, помера ка миту, религији, симболичком мишљењу и симболичкој комуникацији, питањима структуралистичког метода. Још 1961. појавио се први Личов текст у коме се бави левистросовским структурализмом, "Леви-Строс у Еденском врту, испитивање неких скорашњих достигнућа у анализи мита"¹¹. У наступајућој декади Лич ће тако, била му то намера или не, у Великој Британији добити епитет тумача једног, Британцима прилично езотеричног, па можда чак и страног, начина приступања стварима, док ће у Сједињеним Америчким Државама Личово виђење "логике којом су симболи повезани" бити на размеђи шездесетих и седамдесетих - пре него левистросовски структурализам - основа на којој ће се надграђивати даља истраживања те проблематике¹².

Личов рад, иако углавном намењен стручној публици, пре свега антрополозима и социолозима, имао је искорак и ка нешто широј публици. То се, пре свега, односи на серију предавања, рађених за Први програм националног радија (BBC Radio One), под називом "Предавања Рајт" (The Reith Lectures), а која су се односила на разноврсну тематику односа "цивилизованог" и "примитивног" света (у научно-популарној форми), као и о односима у оквиру сваког од њих, са приметном хуманистичком поруком.

Током времена, мењао се и Личов "статус" у антропологији: раних педесетих, нарочито у време док је предавао на ЛЕФ, био је сматран великим познаваоцем материјалне културе; претпоставка је да је наведено произлазило, пре свега, из тематике и начина организовања курса који је држао студентима социјалне антропологије на ЛЕФ, пошто у дотадашњој Личовој библиографији, практично само два рада у целости могу да се посматрају као релевантна за ову област, мада и у њима "материјална култура" више представља етнографску позадину, него прави проблем бављења¹³.

У наредној деценији, међутим, о Личу се у антропологији све више размишља, прво као о добром познаваоцу проблема друштвене структуре уопште, а потом и као о меродавном за различите проблеме проистекле из етнографије, пре свега југоисточне, Азије. Отуда ће му бити поверено уређивање зборника о проблему проучавања каста и питањима односа идејног и идеацијског са друштвеном структуром у том делу света - односно о истраживањима којима су се у то време бавили управо многи од његових некадашњих студената¹⁴.

Личово интересовање за структурализам, нарочито за проучавање мита и симболичке комуникације бива, од стране "антрополошке заједнице", "награђено" одазивањем на позив за дискусију на тему структуралног проучавања мита и тотемизма, која је резултирала истоименим зборником¹⁵, у коме су учешће узели К. Леви-Строс, М. Даглас, П. Ворсли (Worsley) и други.

Признање за свој рад Лич је добио и од најзначајније британске антрополошке институције, Краљевског антрополошког института (Royal Anthropological Institute), чији је потпредседник био у два наврата, 1964.-1966. и 1968.-1970., а председавао му је од 1971. до 1975. Године 1972. коначно је - као врхунско признање - добио и

⁹ E. R. Leach, *Pul Eliya. A Village in Ceylon: Study of Land Tenure and Kinship*, Cambridge 1961.

¹⁰ E. R. Leach, *Rethinking Anthropology*, London 1961.

¹¹ E. R. Leach, Levi-Strauss in the Garden of Eden: An Examination of Some Recent Developments in the Analysis of Myth, *Transactions of New York Academy of Sciences*, Serie 2, t. XXIII, No. 4

¹² B. M. Douglas, The Meaning of Myth, in E. R. Leach (ed.), *Structural Study of Myth and Totemism*, London 1967., 67; в. D. Emmet and A. MacIntyre, Introduction, to D. Emmet and A. MacIntyre (eds.), *Sociological Theory and Philosophical Analysis*, Glasgow 1972.; в. А. Купер, *op. cit.* (1982.); в. J. Skorupsky, *Symbol and Theory: A Philosophical Study of Theories of Religion in Social Anthropology*, Cambridge 1976., xii, 20-21, 23

¹³ Овај интересантни детаљ наводи Купер, *op. cit.* (1982.), 155, в. E. R. Leach, A Trobriand Medusa, *Man* 54, 158, 1954., E. R. Leach, *Magical Hair*, *Journal of the Royal Anthropological Institute* 88, 1958., (Напомена: број који се, у случају часописа *Man*, налази између броја одређеног часописа и године у којој је издат, означава - како се то у самој англосаксонској норми по том питању чини - број под којим се води одређени рад, а не број странице; следствено поменутој норми, ако се упућује на одређену страницу из неког текста у овом часопису, њен број се ставља иза године издавања, чиме ћу се и ја водити у навођењу радова објављеној у овој публикацији.)

¹⁴ Међу њих, пре свих, спадају Фредерик Барт (Barth), Стенли Тамбиа (Tambiah), П. А. Барнс (Barnes). Зборници о којима је реч су E. R. Leach (ed.), *Aspects of Caste in South India, Ceylon and Nord-West Pakistan*, Cambridge Papers in Social Anthropology 2, Cambridge 1960., E. R. Leach (ed.), *Dialectic in Practical Religion*, Cambridge Papers in Social Anthropology 5, Cambridge 1968.

¹⁵ E. R. Leach (ed.), 1967., за пуну библиографску јединицу в. Напомену 8

звање професора¹⁶, у коме је на Универзитету Кембриџ предавао до 1978. Можда највеће признање за свој рад, добио је 1975., када га је краљица Елизабета II (Elizabeth II) произвела у Витеза.

Седамдесете обележава Личова преокупација интерпретативношћу: од потребе да колегама објасни Леви-Стросов структурализам, преко намере да студентима што пријемчивијим учини градиво из (у то време) актуелних дешавања у социјалној антропологији, до покушаја да усаглашавањем британског (односно пре свега - свог) и француског (односно Леви-Стросовог) виђења структурализма на неки начин допре до најваљаније теоријско-методске формулације овог, до сада можда и најинтригантнијег, антрополошког начина бављења стварношћу¹⁷.

У последњој деценији свог живота Лич ће покушати да заокружи своје бављење библијском митологијом (како је он назива)¹⁸, а даће и један опсежан осврт на оне антрополошке теме које су га, као научника, највише интересовале током свог радног века¹⁹. Недуго затим, тешко ће се разболети, тако да од 1984. године до смрти неће активније учествовати ни у научном ни у просветном животу британске социјалне антропологије.

Антрополошко дело сер Едмунда Р. Лича обухвата десет књига - од којих је половина монографског карактера, предеоно или о аутору (тј. о Леви-Стросу) - и више десетина стручних чланака, приказа и расправа, објављених већим делом у антрополошкој, али и социјолошкој, психолошкој и философској периодици, те у различитим зборницима, а ту су и три поменута зборника које је сам уредио. На српски, односно хрватски, су преведене три његове књиге (в. напомене 18 и 19), као и два чланка²⁰.

Као што се из досадашњег текста могло приметити, основни предмети Личовог антрополошког интересовања могли би се разврстати - уз ограду да је подела условна, пошто се теме којима се бави углавном преплићу у његовим радовима - на друштвену структуру - која би обухватала друштвену и економску организацију, правне односе, сродство и сродничку терминологију, питања идеологије - , мит и религију - који се у његовим радовима углавном прожимају, увек с обзиром на друштвени и етнографски контекст - , симболичку комуникацију - која често произлази из мита и религије, али и из друштвене структуре, код које је (као и код бављења структурализмом са теоријске стране) нагласак најчешће на бинарном кодирању и трофазним структурама, познатим као обреди прелаза - , историју, теорију и метод антропологије - односно бављење тиме пре свега кроз однос према делима других аутора, пре свих Диркема, Редклиф-Брауна, Малиновског и Леви-Строса, са посебним акцентом на рад последње двојице, односно на "функционалистичку догму" једног и "структуралистичку философију" другог.

При свему томе, оно што Личовом опусу даје посебну тежину, јесте чињеница да се подједнако успешно носио на оба "фронта", и као теренски истраживач и као кабинетски радник, сналазећи се при том - не без извесне интелектуалне надмоћи - у широком спектру експланаторног материјала: властитој теренској грађи, различитој теренској грађи, тзв. библијским изворима, теоријско-методолошкој аргументацији.

¹⁶ Professorship by Personal Title - иначе, као што се из досадашњег текста могло и приметити, британска научно-просветна звања се неколико разликују од наших; Лич је, као Доктор наука (PhD) постао предавач (Lecturer in), затим лектор (Reader in) и напоскон професор на универзитету. Ова тростепеност би могла имати аналогије са овдашњим системом Доцент-Ванредни професор-(редовни) Професор, али само до извесне мере - разлика је и у условима који се захтевају за напредовање и у инстанци која врши именовање, и у правима и обавезама у струци. Поред тога, са овим не треба бркати звање предавача на колеџу (Fellowship - реч која буквално означава припадање братству, или посвећеничком удружењу, чланство), које је знатно ближе универзитетском него средњошколском. Уосталом, сам образовни систем Велике Британије се у толикој мери разликује од овдашњег, да је свака аналогија веома условна.

¹⁷ В. Е. Р. Leach, *Levi-Strauss*, London 1970. (преведено код нас: Е. Лић, *Клод Леви-Строс*, Београд 1972., друго издање Београд 1982.), Е. Р. Leach, *Telstar and the Aborigines or la Pensee sauvage*, in D. Emmet and A. MacIntyre (eds.), Е. Р. Leach, *Culture and Communication. The Logic by Which Symbols are Connected*, Cambridge 1976. (преведено Код нас: Е. Лић, *Култура и комуникација*, Београд 1983.), Е. Р. Leach, *The Structure of Symbolism*, in J. S. la Fontaine (ed.), *The Interpretation of Ritual*, London 1972., Е. Р. Leach, *Structuralism in Social Anthropology*, in D. Robey (ed.), *Structuralism. An Introduction*, Oxford 1973. Иначе, о томе шта је Лич мислио о односу својих британских колега према Леви-Стросовом структурализму в. Е. Р. Leach, *Introduction*, to Е. Р. Leach (ed.), 1967., xv

¹⁸ В. Е. Р. Leach and D. Alan Aycok, *Structuralist Interpretations of Biblical Myth*, Cambridge 1983. (преведено: Е. Leach i D. Alan Aycok, *Структуралистичке интерпретације библијског мита*, Zagreb 1988.)

¹⁹ В. Е. Р. Leach, *Social Anthropology*, Glasgow 1982., такође в. Д. Антонијевић, *Савремене теорије у етнологији*, *Глас САНУ* CCCLXXVI, Одељење друштвених наука, књ. 27, Београд 1995, 37-39

²⁰ Е. Лич, Два огледа о симболичком представљању времена, *Грагуна* 5-6, Ниш 1983. (оригинал: Е. Р. Leach, *Two Essays Concerning the Symbolic Representation of Time, Rethinking Anthropology*, 124-136), Е. Leach, *Антрополошки аспекти језика: категорија животиња и језично насиље*, *Quorum* 2/88, Zagreb 1988. (оригинал: Е. Р. Leach, *Anthropological Aspects of Language. Animal Category and Verbal Abuse*, in Е. Н. Lenneberg (ed.), *New Directions in the Study of Language*, Cambridge (Massachusetts) 1964.)

II

Друштво

Највећи део свог радног - а и животног - века Лич је провео на територији Уједињеног Краљевства Велике Британије и Северне Ирске, узетог, наравно, не у данашњем смислу, већ онако како је изгледало у одређеном историјском тренутку. За непуних осам деценија Личовог живота друштвено-културни оквир у коме се свака његова делатност одвијала више пута се битно изменио. Паралелно са спољно- и унутрашње-политичким променама, мењале су се и културне, односно норме живота, а заједно са свим тим и наука којом се Лич бавио - антропологија. Можда се може рећи да се наука не мења, већ развија, међутим у конкретном случају постоји извесна подударност између одређених промена у британском друштву и култури и тенденција у британској социјалној антропологији, које су ме навеле да употребим израз "промена".

Раздобље између краја прве и почетка последње деценије овог века за Велику Британију чини распон између највеће светске силе (и то света у смислу читаве планете) и њеног - додуше релативно моћног, али ипак - сателита. У историјском смислу, ситуација се може пратити на следећим нивоима: величина територије под влашћу Круне и статус тзв. Прекоморских поседа, дистрибуција економске моћи у држави, које институције имају нарочит утицај на тзв. културне норме друштва, који друштвени слојеви имају утицај на, пре свега економски и културни, живот друштва, домети спољне политике, те културни "извоз". У смислу линеарног временског тока, кључни моменти би били: период након завршетка Првог светског рата, прва деценија након Другог светског рата и деценија након ступања на снагу уговора о приступању Уједињеног Краљевства (тадашњој) Европској економској заједници (1. 1. 1973.)²¹.

а) Ситуација у Империји "у којој не залази сунце"

До окончања Првог светског рата, те непосредно након тога, из Лондона се влада готово четвртином планете, односно негде око петином њеног укупног становништва. Најзначајнији поседи били су Индија (у чији састав су улазили и данашњи Пакистан и Бангладеш), Јужна Африка, Аустралија и Канада. Тзв. прекоморским поседима владало се релативно централистички; Колонијална управа (*Colonial Office*) је имала статус министарства надлежног за сва питања која су се тицала правног и економског поретка у колонијама и била је инстанца одговорна за постављање извршних и управних органа на терену, којима су, на већим поседима, на челу били вице-краљеви, а на мањим гувернери. Сваки облик локалне самоуправе - изузев заматака аутономног политичког живота на нивоу општина у Аустралији, Канади и на Новом Зеланду - у тзв. прекоморским поседима, био је искључен.

У самој земљи (мислим, пре свега на матицу, дакле острва Британија и Ирска), економска - а са њом и политичка - моћ су "срећно подељене" између два слоја на самом врху друштва, тако да се може рећи да је у потпуности у рукама аристократско-буржоаске елите. То значи уједињење врхунског земљопоседништва (аристократија) са индустријом и финансијерством (буржоазија).

Институције које још увек одређују основну културну норму друштва су црква и школство. Англиканска црква (*Church of England*), која се труди да догматски иде у корак са временом, и даље има велики утицај на образовне програме, и наставља са сталним освежавањем своје структуре заснованом на традицији наслеђивања у племићким породицама: најстарији син добија имовину, млађи свештенички колар и са њим, у перспективи, звање високог црквеног достојанственика.

Школство, превасходно, значи образовање од основне школе до универзитета, што ће рећи да је и даље намењено сразмерно малобројном проценту потенцијалних ученика, односно да су очеви у стању, да без потребе за икаквим друштвеним оправдањем, сами праве програме за своје синове.

Буржоазија, са своје стране, иако и у институцијама цркве и школства (пре свега овог другог) добија све истакнутија места, парира непосредним утицајима на токове економског и културног живота. На први путем тога што је, захваљујући индустрији и финансијерству, у стању да путем инвестиција контролише тржиште у најширем смислу; на други и захваљујући својој финансијској (готово све-)моћи и путем праћења савремених мисаоних тенденција - еволуционизма, позитивизма, прагматизма.

Утицај британске спољне политике на збивања у тадашњем свету готово да се може поредити са утицајем Сједињених Америчких Држава у данашњем. Са друге стране, културни "извоз" готово да и не постоји; односно постоји "промет" британских "културних добара", и то међу најразличитијим народима и у

²¹ При одређивању ових "фаза" намерно нисам желео да их вежем за конкретне датуме, пошто се ради о процесима, а не о посматрању статичних и "непромењљивих" феномена, тако да временске одреднице треба схватити као оријентире, а не као календарског двојника одређених збивања. За конструисање модела британског друштвено-културног оквира у наведеном раздобљу послужио сам се следећом литературом: R. Blake, *The Decline of Power 1915-64.*, London 1985.; V. Čerčil, *Drugi svetski rat*, Beograd s.a.; *Encyclopaedia Britannica* Vol. 23; P. S. Fry, *History of the World*, London 1972.; J. Ridley, *The History of England*, London 1981.; D. Thompson, *England in the Twentieth Century*, London 1985.; G. M. Trevelyan, *English Social History*, London 1974.; Исти, *History of England*, London 1981.

најразличитијим културама, али све то у оквиру Империје. Британија је довољно велика за све потребе и делатности Британаца (мада, са политичког становишта, никада није згорег да буде још мало већа).

б) Лаву показују зубе

Од завршетка Првог светског рата, па до окончања Другог, наизглед је - барем што се напред изнесеног тиче - све исто у Британској Империји; штавише, територије под њеном контролом су се, након Версаја знатно прошириле, пре свега у Африци и на Блиском истоку, на коме постаје суверени господар, попут својевремено Османског царства.

Упоредо са тим, почиње, међутим, управна трансформација Империје, као увод у њено свођење у - мање-више - острвске границе. Неки од најзначајнијих поседа стицањем статуса доминиона постају, у ствари, готово независне државе, под само формалном влашћу Круне, те са, све незнатнијим, ограничењима у спољној, економској, одбрамбеној политици (Аустралија, Нови Зеланд, Јужна Африка, Канада). Проблема има и у колонијама правно чвршће везаним за метрополу: у готово свим већим областима, са променљивим успехом, локални носиоци националног препорода се, на мање или више насилан начин, супротстављају владавини Лондона²². У периоду између два светска рата Египат (поново) стиче независност, а у годинама непосредно после другог светског рата то ће (осим неким од доминиона) поћи за руком и већини азијских држава, од чега је, сасвим сигурно, за престиж, али и економију Уједињеног Краљевства, најболнији био губитак Индије.

Ствари слично стоје и на економском плану. Споља посматрано, и поред све већег раста америчке, британска привреда - ношена јаким финансијством и заснована на још јакој индустрији, и даље је светски доминантна, али по цену великих унутрашњих ломова. Земљу потресају стални штрајкови, проблем је како поново запослити милионе повратника са ратишта, још пре велике економске кризе незапослених је - почетком двадесетих - преко три милиона, немири у Ирској достижу размере побуне коју не успева да угуши ни армија Његовог Величанства, на власт, по први пут у историји, долазе лабуристи.

Аристократија и њени земљишни поседи полако одлазе на маргине расподеле економске моћи, а замењује их буржоаски обртни капитал. Слично је и са њеним учешћем у "одређивању" културних норми; виша средња класа полако преузима кључна места у образовном систему, све више инсистирајући на секуларизацији јавног живота и институција, чему се - вољно или не - уз спорадично догматско опирање придружује и Англиканска црква увођењем становишта о овоземаљском милосрђу и социјалном раду. Истовремено се бележи пораст омладине обухваћене основним и средњим²³ образовањем, као и драстичан пораст развода бракова (што је потпадало углавном под јурисдикцију црквених власти) у односу на период до почетка Првог светског рата.

Вероватно најзначајнија промена у јавном животу је давање права гласа женама, што уз јачање синдикалних организација наговештава долазак времена померања равнотеже у борби за утицај на економски и културни живот друштва.

Британија се и даље доима довољно великом и свету и Британцима, али њена спољна политика, иако призната као инстанца без које се ништа не може решити у светским пословима, полако прелази "у дефанзиву". Ово ће нарочито доћи до изражаја у немоћи - или, можда, заваравачу - Чемберленовог (Chamberlain) кабинета да на време заустави Хитлера и Мусолинија и тако спречи, или барем што дуже одложи, увођење Британије у рат који ће придев испред топонима у стварности учинити излишним. Тенденцију "посматрања и анализирања" настављају и владе у деценији након Другог светског рата - Атлијева (Attlee), Черчилова (Churchill) и Иднава (Eden), које ће, из разлога "заједничког фронта према комунистичкој опасности", земљу узети за политику своје бивше колоније.

При свему томе, у културној размени са светом, Велика Британија, можда само(за)довољно, и даље се ограничава на своје ваневропске поседе, односно бивше поседе. То се, пре свега, односи на: опстајање енглеског језика у унутрашњој комуникацији, пре свега у правосуђу, војсци и сличним општедруштвеним институцијама, у већини независних држава бивших британских колонија, мада у многима од њих овај језик - углавном из разлога мултиетничности, односно мултилингвичности - и до данас фигурише као један од званичних језика; затим на устројство одређених управних и извршних органа у већини тих држава (законодавство и правосуђе, војска и полиција, изборни систем, образовање и сл.), те на одређене видове материјалне културе и економску везаност бивших колонија за некадашњу метрополу.

в) Сунце на заласку

²² Занимљив је пример Бурме - земље за коју се, од свих у којима се бавио, Лич највише везао: у XI веку то је била велика будистичка монархија и најмоћнија држава у југоисточној Азији; након дуготрајног опадања, потпала је под утицај енглеске Источноиндијске компаније, чију ће власт одбацити средином XVIII века, да би почетком наредног столећа Енглези искористили прилику да се из Бенгала уменају у грађански рат изазван нерешеним питањем наследства престола; Рангун су заузели 1824, а затим окупирали и последње делове независне Бурме до 1886, када је и званично постала енглеска колонија. Бурманци су, прво пружајући пасиван, неорганизован отпор, а затим угледавши се на индијски пример организовања, успели да 1937. изборе неку врсту локалне самоуправе; међутим, како Лондон није хтео да им обећа независност по завршетку Другог светског рата, масовно су се окренули сарадњи са Јапанцима, тако да је током 1942., изузев малог дела на северу (где се, отприлике, у то време, налазио Лич) читава земља дошла под јапанску власт. Изгледа да се ово исплатило, пошто је британска застава скинута са некадашње краљевске, односно гувернерске палате, истог дана када се то збило у Индији, 1948. године. За детаље о историји Бурме в. нпр. R. Blake, *Op. cit.*, V. Čerčil, *Op. cit.*, *Encyclopaedia Britannica*, s. v. Burma, history, P. S. Fry, *op. cit.*

²³ Не треба губити из вида да се њихово и поимање и степеновање у Великој Британији узима доста различито него овде

У, отприлике, две деценије након завршетка Другог светског рата, територија којом се владало из Лондона смањила се до граница незамисливих још одмах по окончању последњег светског сукоба. У педесетим и шездесетим Велика Британија је дала независност већини својих бивших колонија, задржавши, практично, само Гибралтар и извесна пацифичка и атлантска (прецизније: карипска) острва.

Пре свега захваљујући дотацијама добијеним на основу Маршаловог плана²⁴, те извесним, али не у револуционарном смислу, реформама и законима усмереним на земљишне поседе и тзв. монопол над инфраструктуром (струја, угаљ, железница и сл.), у Великој Британији долази до постепене прерасподеле економске моћи. Са једне стране, полако се формирају замеци интернационалних трустова, кроз груписање најкрупнијег капитала; ово се дешава у индустрији и оним привредним делатностима тешке везаним с њом. Са друге стране, форсира се (од стране државе) јачање тзв. породичног бизниса, односно ситнијих пољопривредних поседа и оних делатности које ће послужити као основа за формирање тзв. економије услуга.

Поред тога, услед све јачег спољнополитичког везивања за С. А. Д., али, са друге стране, и лаганог приближавања (тадашњој) ЕЕЗ, гласачка база постаје све релевантнији политички чинилац, што све погодује расту и јачању средње класе. Оно што се назива јавним мњењем добија конотацију која је у стању да обухвати готово све друштвене слојеве, а "традиционални" чиниоци његовог формирања - црква и школа - добијају све неугодније и истакнутије конкуренте у медијима и личностима које се означавају као *Celebrities* (бук. - славни, односно познате личности). Парадокс је у томе што ове личности (пореклом по рођењу) долазе из све три "основне" класе британског друштва - нпр.: политичари, црквени великодостојници - естаблишмент; научници, уметници - средња класа; глумци, музичари и сл., спортисти - радничка класа - са све уочљивијом тенденцијом ка (1) потпуном губљењу значаја порекла за обављање већине друштвено прихватљивих делатности и (2) проширивању низа друштвених улога којима се - преко њихових конкретних носиоца - придаје (у одређеној мери) могућност утицаја на друштвено-културну норму. Чак и друштво које се поноси својим "конзерватизмом" и "традиционализмом" долази до тренутака у којима својим институцијама и устројству придаје крајње релативан значај.

Могућност домета спољне политике (уз све напред изнето) најбоље се може приказати конференцијом земаља чланица Комонвелта (*Commonwealth*) у Лагосу 1966. године, на којој су, прво афричке, а затим и остале чланице, тражиле од Велике Британије прекид сарадње са расистичким јужноафричким режимом; под утицајем С. А. Д., британска делегација је покушала да спречи изолацију Јужноафричке Републике, али је доживела да једина гласа за свој предлог.

У истом периоду, из Велике Британије долази један, можда до данас не најозбиљније схваћен, културни утицај који ће, уз америчку верзију тога истог и енглески језик као вид "есперанта", помоћи готово глобализацији тзв. англосаксонске културе. Ради се о ономе што се у социолошкој и антрополошкој литератури неједнако означава омладинском културом, поткултуром, популарном културом, индустријом слободног времена, индустријом забаве и сл. На првом месту медијско ширење тог културног деривата, затим његова комерцијализација, па стилско, тематско итд. уразноличавање, те напokon прожимање са медијским експонирањем спорта, изгледа да су били основни предуслови поменуте глобализације.

г) Време прилагођавања

Што се територијалног обима и, нарочито, "*reliquiae reliquorum*" прекоморских поседа тиче, Британија је велика само у свом поносу.

Након благе тенденције ка уједначенијој унутарњој расподели економске моћи, још једном долази до преваге у корист слоја са врха друштвене структуре. Најкрупнији капитал, путем повезивања са одговарајућим круговима у другим земљама, те проширивања инвестиција - односно запошљавања радне снаге, али и финансијској добити - и ван Велике Британије, не само што постаје интернационалан, већ је у позицији да се и на тај начин "бори" против могуће равнотеже на домаћем терену.

Економска премоћ овог слоја "плаћена" је, међутим, подлагању разним врстама контроле и ограничења, могућим од стране остатка друштва (односи се, пре свега на начин обављања делатности и њен финални производ за шта је законски одговоран власник - од испуњавања еколошких услова, преко забране употребе читавог спектра здрављу шкољивих материја, до стандардизације квалитета производа и услова за његову продају, прописа о фер конкуренцији итд.). Ово је само најочитији пример почетка (дуготрајног и мукотрпног - барем што се низа британских влада, махом конзервативних, тиче) прилагођавања, прво суживоту у ЕЕЗ, а затим и њеног прерастања у Европску Унију.

Упоредо са напредовањем навикавања Британаца на Европу, настављају се процеси везани за значај јавног мњења и утицај на њега, из претходног периода, са све израженијом релативизацијом значења придаваног друштвеним институцијама и устројству.

Британска спољна политика већ одавно није усмерена на светска питања, изузев ако се она не тичу Велике Британије, што је све ређе случај; чак и ту је "шизофрено" поцепана на савезништво са С. А. Д. и укорачење у

²⁴ План владе С. А. Д. за инфраструктурну и економску обнову Западне Европе и чињење привреда њених земаља "компатибилним" - односно везаним - са привредом С. А. Д.

строј интереса ЕЕЗ. Штавише и фолкландска епизода²⁵ није била могућа - како се показало - без "аминовања" тадашње владе С. А. Д.

Домети британске културе, међутим, на спољном плану су већи него икад. Енглески језик постао је, готово озваничено, средство међународног споразумевања на нивоу планете, а у неким случајевима, као нпр. у међународном ваздушном саобраћају, језику рачунарске технике итд., прихваћен је и као званично признато средство комуникације (питање је колико за то има да се захвали Американцима, али, како ће вам сваки Британац рећи, језик се зове енглески). Поврх тога, први лични рачунари (*personal calculators* - *pc*) произведени су у Великој Британији, а британски су били и рок-музичари чији тиражи су условили освајање нових технологија снимања и репродуковања звука итд., тако да се британском "културном извозу" може дати запажено место у ономе што се назива глобализацијом тзв. западне цивилизације.

III

Антропологија

Стање у британској социјалној антропологији, од прве, па до краја претпоследње деценије овога века, може се довести у везу са изнесеним у претходном поглављу, и то тако што се и у њеном развоју, односно токовима, могу разликовати четири временска периода која се готово сасвим поклапају са онима у којима је био разматран друштвено-културни оквир Личовог живота и рада. Параметри који ће бити од посебног интереса јесу - које су опште преокупације британских антрополога у датом времену и на који начин се њима баве, односно како долазе до материјала на основу кога закључују.

У времену до након Првог светског рата, британска социјална антропологија је, у очекивању Малиновског, окренута читавом свету. Британски истраживачи, иако им је доступно неизмерно етнографско богатство под паском Круне, не остају на њему, већ као да им оно даје подстицај за глобално размишљање. Еволуционистичко учење у антропологији и његов упоредни метод претендују да обухвате читав свет - и просторно и у реконструкцији времена. Са друге стране, импортовани немачки дифузионизам, као апаратура британских аутора, такође тежи универсализму. Интересовање које еволуционисти показују за тзв. примитивне народе и "прежитке" у веровањима и обичајима осталих народа, у ствари је интересовање за човека, друштво и културу у целини. Културни кругови које траже дифузионисти такође су део објашњења које нема намеру да се задржава на појединачним групама људи и њиховим појединачним начинима друштвеног и културног организовања.

У наредном периоду, британска социјална антропологија, углавном, напушта опште и окреће се појединачном. Малиновски "открива" теренски рад који се састоји од дуготрајног боравка у једној (пожељно, од савремене цивилизације, што изолованијој) заједници и бележењу свега што се тамо може уочити и сазнати. Из антропологије се "избацује" историја, а са њом и средства за њено бележење/праћење, односно заједнице које су то биле у стању, или још увек јесу. На велика врата се уводе органицизам и биологицизам, а са њима потреба да се до знања о једној - увек тачно одређеној - целини дође путем изучавања њених најситнијих делова, аналогно са односом ћелија и органа са читавим телом. Инсистира се на разликама, а не сличностима таквих друштвено-културних заједница. У том смислу, британски антрополози схватају географске и етнографске предности своје државе и са завидном упорношћу, почињу да се завлаче и у њене најзабитије афричке, азијске и пацифичке делове - по правилу не излазећи ван територија које припадају (или, непосредно након Другог светског рата: које су припадале) Круни Светог Ђорђа. Ово је време у коме и Лич улази у антропологију, објављује прве радове и спроводи нека од својих најзначајнијих теренских истраживања.

У овом периоду британска антропологија ће се и конституисати као "социјална" (насупротив америчкој, чији представници ће инсистирати да је "њихова" антропологија "културна")²⁶, а и дистанцираће се од етнографије (и са њом етнологије), у смислу да је основна разлика између социјалног антрополога и етнографа у интересу првог за принуде које владају појединцима, док етнограф бележи "обичај", тј. чињенице које важе за друштво у широком смислу, где се појединац појављује само као стереотип, створење које се без размишљања и мотива саображава обичају.

У том светлу, јасно је зашто Лич каже да је допринос Малиновског теорији социјалне антропологије био од две оштро одвојене врсте - с једне стране створио је теорију етнографског теренског рада, која се суштински разликовала од сувих извештаја етнографа "старог стила", док је, међутим, с друге стране поставио бројне теоријске прогласе опште, апстрактне, социолошке врсте, који је требало да вреде за све културне ситуације, без обзира на простор и време²⁷.

²⁵ Мини-рат са Аргентином око групе острва у југозападном Атлантику 1982., која Енглези зову Фолкландским - *The Falklands, Falkland Islands*, а Аргентинци Малвинским - *Malvinas*

²⁶ О разлици у дефинисању појма проучавања у британској и америчкој антропологији в. *Z. Golubović, Antropološki portreti*, Beograd 1991., 204-205

²⁷ *E. R. Leach, Epistemological Background to Malinowski's Empiricism*, in R. Firth (ed.), *Man and Culture: An Evaluation of Work of Bronislaw Malinowski*, London 1958., 119; имајући у виду изнесено, збуњујући је став З. Голубовић која Лича оптужује да је, усредсредивши се на емпирицизам Малиновског, пропустио да наведе његов теоријски допринос. Оно што још више збуњује је да Голубовић истрже из контекста Личову карактеризацију Малиновског као "фанатичног емпиристе" (в. *Исто*, 120), при томе овог првог именујући Леш (Lesch) - в.

Малиновски је, у своје време, био потакнут Диркемовим радом, али се у његовим делима то није осећало, поготово не у оном смислу у коме су се наслеђем тзв. француске социолошке школе бавили Редклиф-Браун и Еванс-Причард (Evans-Pritchard). Његова теорија је, практично, произашла из одговора на проблем са којим се сусреће сваки теренски радник - како тумачити оно што прожима већи део понашања на које се наилази у мање-више необичним околностима, у којима антрополог врши непосредно истраживање; то се, по њему, једино могло постићи потпуним разумевањем друштвеног контекста, у коме се уклапају различити видови људског понашања и тако добијају смисао. Малиновски је, даље, тражио узрочно објашњење за посматрана понашања и веровао да њих може да обезбеди догма које се држао - да свака друштвена институција мора, на овај или онај начин, да служи непосредним практичним потребама људске индивидуе. Овакав став је, већ, сасвим противречан премисама диркемовског мишљења: Малиновски тврди да је предмет антропологије истраживање које води разумевању природе човека, док Диркемови следбеници у британској социјалној антропологији тежиште стављају на природу људског друштва.

Редклиф-Браун се, такође, занимао за природу друштвене интеграције, али у стилу француске социолошке школе, за њега је друштво било ствар по себи, организам способан да одржава сам себе, односно систем који већ постоји када се јединка у њему рађа и који ограничава слободу појединца комплексном структуром правних прописа и санкција, које су више имплициране него експлициране у традицији, митологији, обредима итд. У његовом (и његових следбеника) виђењу²⁸, основни задатак социјалне антропологије је био испитивање друштвеног континуитета, односно да се покаже не како обичаји служе задовољавању (биолошких) потреба појединца, већ да се разуме како друштвена структура опстаје кроз време.

Одмах после Другог светског рата, у британској социјалној антропологији најјачи је био утицај тзв. оксфордске школе (односно "диктиран" са катедре за социјалну антропологију Универзитета у Оксфорду (Oxford)), тј. становништа Редклиф-Брауна и Еванс-Причарда настављена на Диркемову мисао. Сумарно узете, теоријске поставке ових аутора су полазиле од претпоставке да су појединци рођени слободни у друштву састављеном од корпоративних институција, чији односи унутар њих и између њих обезбеђују парадигму друштвеног постојања. Структурни облик једне такве корпорације одговара унутрашњем самоодржању и независан је од појединачних животних токова њених појединачних чланова. Друштвена структура се промишља као мрежа односа између "особа" или "улога". Стабилност система захтева да садржај таквих односа буде сталан. У тако сагледаном друштву, сваки појединац који испуњава улогу налази се под правном принудом да испуни све обавезе садржане у њој. Грубље речено, обичаји друштва су сагледани тако као да обезбеђују тело моралних норми остварених у форми бихејвиоризма; противречности између индивидуалног понашања и обичајног понашања се сматрају очекиваним, једноставно из немогућности просечног човека да живи по моралним захтевима свог друштва. Лич сматра да је појединац (односно човек) представљен као да врло добро зна шта треба да ради, али како изумева неизмерно компликоване маштарије које треба да га ослободе од непогодности моралности²⁹.

Британска социјална антропологија у наредном периоду полако (поново) напушта терен и затвара се у кабинете. Истраживања и која се врше непосредним посматрањем одвијају се у оквиру Комонвелта. Главне преокупације, као и у претходном периоду, остају партикуларистичке, а нови подстицај генерализацијама даје француски (тј. Леви-Стросов) структурализам. Мења се, међутим, мишљење о могућим предметима истраживања, тако да, поред етнографског материјала из тзв. примитивних средина, значај добијају и тзв. библијски извори, али и фолклорни материјал заједница које познају писмо, па и стварност у којој живи "цивилизован" човек, односно сам антрополог. Више него раније, британски антрополози показују "смисао" за радове историчара, социолога, психолога, теоретичара књижевности и уметности и др.

Нова "револуција" у антрополошком мишљењу с обе стране Атлантика је Леви-Стросов структурализам, односно метод заснован на аналитичким принципима структуралне лингвистике. Штавише, Леви-Строс је одлучан и у томе да етнологија обухвата и социјалну и културну антропологију, односно и проучавање институција схваћених као система представа и проучавање техника које су оруђа друштвеног живота. За разлику од британских аутора који су "сирово емпирични", које занима "како друштво ради", односно функција, Леви-Строс уноси више философска интересовања; њега занима "како човек опажа себе у односу на свет и друштво"³⁰. У његовом мисаоном систему се могу пронаћи паралеле са свим важнијим елементима и утицајима који су се у британској социјалној антропологији јављали до тада. Тако су, рецимо, ранији заступници

3. Голубовић, Антрополошки функционализам Бронислава Малиновског, у Б. Малиновски, *Магија, наука и религија*, Београд 1971., 10 - нап. 16, а да се иста (штампарска!) грешка понавља и у Z. Golubović, *op. cit.* (1991.), 152 - нап. 16, где стоји Leš (Lesch); ово је тим чудније с обзиром да Лич још 1966., у предговору другом издању "Коралних вртова и њихове магије" изнова даје назнаке у којима се препознаје да он уважава Малиновског као теоретичара (в. Е. R. Leach, Introduction, to B. Malinowski, *Coral Gardens and Their Magic*, London 1966). Говорећи о Малиновском као емпиристу, Лич га доводи у везу са прагматизмом Вилијама Џејмса (James), изналазећи аналошке паралеле између приступа предмету проучавања ова два аутора. Суштина је у томе да је Џејмс такође био сумњичав према свакој апстракцији која се одмах није могла довести у везу са чињеницама доступним директном посматрању. Лич сматра да је и Малиновског иста врста сумње довела до драгоцепог инсистирања на посматрању из прве руке као теренској техници, али да га је довела и до постављања већине његових теоријских идеја у облик који друштвено поређење чини готово немогућим - в. Е. R. Leach, *Epistemological Background...*, 122

²⁸ По Личу, поменуто виђење треба описати као структурал-функционализам, да би се разликовало од, како каже - чистог, функционализма Малиновског, Е. R. Leach, *Social Anthropology*, 32

²⁹ Е. R. Leach, *Pul Eliya...*, 297; Лич, заправо, употребљава израз "врлина" - virtue, али сам сматрао да би у контексту његове интерпретације структурал-функционалистичке представе човека, дослован превод изашао из тог контекста, асоцирајући на "либертенско" схватање односа појединца и друштва

³⁰ Е. R. Leach, *Telstar and the Aborigines...*, 195

компаративног метода у антропологији (нпр. сер Џ. Џ. Фрејзер) илустровали своје априори тврдње указујући на очигледне површинске сличности између обичаја распршених у простору; насупротив томе, Леви-Строс је указао на структурне сличности, поређењем мноштва обичаја који нису једино просторно раздвојени, већ су, такође, у површинском смислу, потпуно различити. Диркем је друштва посматрао као природно постојећа, као системе који се по себи одржавају, са затвореним границама; за Леви-Строса, овако схваћени ентитети били би модели, чија је функција чисто оперативна. Најзад, како Лич указује, и стил антрополошког мишљења Малиновског био је много ближи структурализму, него што се то обично мисли: културни материјали морају задовољити биолошке потребе, људска бића не могу да преживе као појединци, већ само као чланови заједница, везани узајамним обавезама. Сви људи морају нпр. да једу, али културна правила прописују шта јесте а шта није храна, или чак с ким се може јести, а с ким не, или кад се може јести; слично важи и за сексуално понашање, односно шта је сексуално дозвољено а шта не итд.³¹

У четвртој периоду, британски антрополози се, махом кабинетски - теренски рад је, као обавезан, остао углавном у опису услова стицања докторске титуле, мада не као аксиом - углавном баве истраживањем наслеђа које су им оставили ранији истраживачи³². Британска социјална антропологија опстаје, дакле, као превасходно интерпретативна, и по томе шта разматра, али и по томе како то разматра. Материјал који служи том разматрању је разноврстан и обухвата, заправо, све оно на чему су антрополози (а често и не само они) радили у ранијим временима, али се ово доба одликује одсуством доминантне идеје (или: школе, правца) и теорије и метода који би она условила. Штавише, многи аутори покушавају да одговоре на постављена питања добију, готово насумичним, повезивањем елемената разнородних пређашњих антрополошких оријентација. Све подлеже преиспитивању и све је релативно - исказ је који замењује општу карактеризацију каква се могла дати за претходне периоде. Напокон, јавиће се и питање смисла саме антрополошке науке као такве, односно предмета њеног проучавања, на које је Лич одговорио, да упркос свој разноликости (и науке и њеног предмета), постоји реалан смисао по коме човечанство, као јединствена целина - макар уједињено, пре свега, идејом културе - заслужује једну такву науку³³.

IV

Личова антропологија

а) Наука и њен предмет

Већ су опште место у антрополошкој теорији постале Личове изјаве о себи као функционалисти (емпиристи) у једном погледу, а структуралисти (рационалисти) у другом, као и о томе да себе сматра антропологом традиције Малиновског, а Леви-Строса антропологом традиције Фрејзера³⁴. Међутим, како је већ наведено његово мишљење о вези "функционалистичке догме" са структуралистичким универсализмом, јасно је зашто се "социјални антрополог традиције Малиновског диви оном традицији Фрејзера"³⁵. Поврх свега, ту је и став да је Диркем непосредно, или посредно преко Малиновског или Редклиф-Брауна, или обојице, утицао на (готово) све британске социјалне антропологе који су икад и помислили на функционализам³⁶ - у које, нормално, Лич укључује и себе.

Ствари, дакле, стоје отприлике овако: Фрејзер каже "сви људи једу"; Диркем каже "нормално је јести"; Малиновски каже "сви људи припремају храну"; Леви-Строс каже "сви људи разликују храну од не-хране, онога с ким једу од онога с ким не једу, кад једу а кад не једу итд."; а Лич каже "како је нормално јести, сви људи једу, а отуда припремају храну, а баш због свега тога - односно зато што су људи - морају научити да разликују храну од не-хране, пријатеља/сродника од непријатеља/странца, празновање од рада итд.". Ово наговештава да је предмет антропологије - и поред нпр. придева "социјална", и то да би се одвојила од "културне", односно онога на шта ове речи асоцирају као на предмет проучавања - ипак човек.

Сам Лич наводи да се у целокупном свом раду увек држао три догме: да је човечанство целина (в. последњу реченицу поглавља III, да је обмана и немогуће спознати историјске процесе на начин који то раде историчари конструишући прошлост, да је антропологија више уметност него наука³⁷. Очигледно је да се, од ове три, како их Лич назива - догме, друге две односе на науку којом се бавио, а прва на предмет њеног проучавања. Мислим

³¹ E. R. Leach, *Structuralism in Social Anthropology...*, 46

³² О неким аспектима британске социјалне антропологије тог времена в. Z. Golubović, *op. cit.*(1991), 205 и даље; о неким другим в. M. Carrithers, *Why Humans Have Cultures*, Oxford, New York 1992., 1-11

³³ E. R. Leach, *Social Anthropology...*, 49

³⁴ E. Lič, *Kultura i komunikacija...*, 9-14; Исти, *Klod Levi-Stros...*, 6, 7-8

³⁵ Исти, *Rethinking Anthropology...*, 2; за "љубитеље" бинарног кодирања и опозиција, читаво Личово излагање у уводном делу првог поглавља ове књиге, иначе посвећеног разграничењу појмова поређења и генерализације, може се представити као Редклиф-Браун/Леви-Строс=антрополошки лоше/антрополошки добро

³⁶ Исти, *Social Anthropology...*, 24

³⁷ В. Истро, 49,52

да је о другој довољно речено надовезујући Лича на горе поменуте ауторе, а да она, као и трећа - о којој ће бити речи нешто касније - у многоме произлазе из прве догме. Редови који следе треба да покажу на основу које то слике Човека је Лич засновао своју антрополошку делатност, односно чему је она тежила.

Оно што је Лича потакло да размишља о "суштини" антропологије, односно о потреби да из властите перспективе дефинише њен предмет (заправо оно чиме се, у оквиру науке, он бави) јесте извесно несугласје између квантитета - израженог у величини заједница којима се баве непосредна, теренска истраживања антрополога - и квалитета - односно намераване далекосежности антрополошких закључивања, која морају имати неки уопштавајући карактер да би уопште могла бити прихваћена као таква. Наиме, заједнице "прослављене" теренским радом антрополога и њиховим монографијама - попут нпр. Андаманаца (Andamese), Тробрианђана, Тикопија (Tikopia), Талензија (Tallensi), Ашантија (Ashanti), Качина и сл. - углавном су бројале од неколико десетина до хиљаду, највише две, особа. Са становишта основних принципа теренског рада, јасно је зашто је тако; остаје, међутим, питање на који начин антропологија може достићи Човека, односно дати закључак уопштавајуће природе, који ће важити и за стотинак Тикопија и за неколико милијарди Кинеза.

Поред тога, да би се дошло до уопштавајућих закључака (односно било каквих закључака), мора се уопштити оно што се види и чује, а такво уопштавање већ ће показивати значајну разлику од онога шта се стварно десило или дешава. Шта у том случају антрополог, заправо, проучава - оно што јесте, или оно што он мисли да јесте?³⁸

Лич је заузео став да је суштински предмет сваке антропологије (односно и тзв. физичке или биофизичке, и тзв. социјалне и тзв. културне) разноликост човечанства - и биолошка и културна - а да је његово, као социјалног антрополога, поље интересовања морална (тј. културна) разноликост унутар матрије биолошке (мање-више) јединствености врсте. Одатле је његов задатак - покушати да се схвати тоталитет који би се могао назвати "начином живота" људи који се проучавају, где се тај начин живота састоји од "бескрајног играња и понављања друштвене драме", у којој "улоге које се играју варирају од прилике до прилике, већ према томе која појединачна особа игра коју посебну улогу и у које посебно време". У таквој ситуацији посматрач мора да разграничи шта људи стварно раде од онога што кажу да раде и да на тај начин направе разлику између обичаја као индивидуалне интерпретације и обичаја као нормативног правила. То значи да не само да мора да разликује понашање од идеологије, већ и да обрати пажњу на начин на који су они повезани³⁹.

Лич се, дакле, определио за покушај проучавања човека путем проучавања његове заједнице и изналажења података о њиховом међусобном утицају. Елементи на које циља као на најнепосредније проводнике између ова два ентитета, најчешће су ритуал, мит и религија - односно како би он то рекао, сфера идеолошког - и различите норме (правне, економске и сл.) и сроднички систем - односно начин изражавања те идеологије. А за такав приступ неопходно је разграничити антрополошки модел од етнографске стварности, а и у једном и у другом форму од супстанце⁴⁰.

Тако је Лич "принуђен" да постане "јеретик"⁴¹ већ на самом почетку своје антрополошке каријере, када утврђује да Курдске заједнице које је проучавао пролазе кроз период убрзаних промена, као последица спољашњег (у односу на њихову заједницу) - мешања британске администрације, чиме је бадио рукавицу у лице темељу функционалистичке догме да су друштва која антрополози-функционалисти проучавају у стању кохезије и равнотеже⁴².

Могло би се рећи - а што из пређашњег произлази - да се код Лича, независно од Леви-Строса, јавила једна слична идеја, а која је одређена увиђањем потребе да се врши упоређивање модела, пре него "целих култура". По њему би то био и неопходан и вољан метод апстраховања с тим што је нагласак ставио на томе да поређење увек мора да узме у обзир читав опсег друштвених димензија којима се антрополози уобичајено баве, где треба почети од конкретне реалности, тј. локалне групе људи, пре него од онога што назива апстрактном реалношћу - а што би нпр. били концепти кланова или представе о сродству⁴³.

Равнотежа друштва је, дакле, непоуздана у било ком тренутку; она су у сталном покрету и у потенцијалној промени. Норме које у њима постоје нити су стабилне, а још мање нефлексибилне, из чега произлази да никад не може доћи до потпуног саображавања културној норми, пошто норма по себи постоји само као нагласак сукобљених интереса и различитих ставова, а механизам културне промене треба тражити у реакцијама појединаца на њихове различите политичке и економске интересе⁴⁴.

Личова идеја је, значи, да анализу треба вршити на два нивоа; прво би требало конструисати модел друштва, односно његовог функционисања када би оно било у равнотежи. Да би се, међутим, сагледала стварност, треба обратити пажњу на сукобљавање личних интереса, који само привремено чине оно што функционалисти виде као равнотежу, али који временом морају довести до измене система. Лич је ове идеје

³⁸ Упор. Исти, *Glimpses on the Unmentionable in the History of British Social Anthropology, Annual Review of Anthropology* 13, 1984.; Исти, *Social Science...*, 22; Исти, *A Note on Manganian Kopu with Special Reference to the Concept of "Nonunilinear Descent", American Anthropologist* 64, 1962.

³⁹ Исти, *Social Anthropology...*, 128, (и цитат) 130; упор. такође Исти, *Social Science...*, *Loc. cit.*, 25; Исти, *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*, London 1954, 12, 14

⁴⁰ Исти, *Social and Economic...*, 8, 20; Исти, *Introduction to (E. R. L.'s.) Political Systems...*

⁴¹ В. Г. Pfeffer, *op. cit.*, 17, 18-19

⁴² В. Е. R. Leach, *Social and Economic...*, 9 и даље

⁴³ Упор. Исти, *The Structural Implications of Matrilineal Cross-Cousin Marriage, J. R. A. I.* 81, 1951; в. такође Исти, *Rethinking Anthropology...*

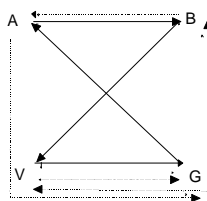
⁴⁴ В. Исти, *Social and Economic...*, 60-62; Исти, *Social Science...*, 40 и даље

разрадио у проучавању качинске друштвене структуре. Заједнице које је проучавао у бурманском горју у стварности су шаренило језичких, културних и политичких јединица и грубо су класификоване као Качини и Шани (Shan), још у "међуколонијалном" периоду Бурме⁴⁵. У тој области, Качинским брдима, постојала су три типа политичког система: егалитаран, готово анархичан гумлао (gumlao)⁴⁶ Качина; нека врста мини-државе, прелазни облик гумза (gumsa); и држава Шана. Ово су наравно били видови идеалтипова, али, како је Лич показао, класификаторно корисних и тамошњим људима и антрополозима.

Ове заједнице су прелазиле из једног типа у други, а посебно нестабилним су се показале заједнице означене као гумза. Лич је испитивао категорије које су људи користили да опишу ове (политичке) системе показавши да су сваки од њих представљали у терминима истог низа симбола, само у различитим комбинацијама. Када би заједнице прелазиле из једног типа у други, људи су тада могли да се јасније одреде према сваком од ових симбола (клановска организација, сроднички систем, титуле и положаји и сл.)⁴⁷.

Качински систем сродства је нпр. такав да је његов основни образај да родови - на идеалтиповском нивоу - чине низ у коме је сваки елемент (тј. род) у вези са другима. Место које неки род заузима у таквом низу је утврђено системом брачних савеза. Жена се не може дати роду из кога се жена узима (односно доводи у род) и обрнуто. Овакав начин уређења, али и поимања стварности допушта постојање - али и промишљање - система родовских односа - који се, самим тим одражавају и на односе међу самим и стварним појединцима, припадницима тих родова - у којима су тзв. даваоци жена у надређеном положају према тзв. примаоцима жена, који су њихови вазали (в. сл. 1: пуне линије означавају давања жена, испрекидане однос надређености).

Лич је закључио да је управо ова комбинација родова и њихових положаја једних у односу на друге у основи нестабилности гумза система, пошто се његов идеалан поредак састоји од мреже повезаних родова, али је сам такође и мрежа ранжираних родова. Стога, како одмиче процес разрођавања родова, достиже се тачка у којој се мора одлучити (на нивоу актера, односно људи) за примарност једног од ова два принципа, односно да ли се у међусобним односима (реалност) руководити принципом ранга, или принципом сродства (оба принципа: идеје). Сукоб ова два (идејна) принципа је у томе што ранг имплицира асиметричан, а сродство симетричан однос међу (стварним) људима. Лич слабост гумза система види као искушење у коме се успешни достојанственик⁴⁸ налази да одбаци сродничке везе са својим следбеницима и да се према тим људима односи као да су његови кметови. Штавише, са тачке гледишта оних који живе у гумлао систему, оваква ситуација је једна од оних које оправдавају револт против (тренутно) постојећег начина структурирања односа у заједници, односно типу политичког система.



Слика 1

Међутим, Лич налази еквивалентан структурални дефект и у сржи гумлао система. Таква заједница обично неће, уколико није фокусирана око утврђеног територијалног центра - попут нпр. међе или наводњаваних пиринчаних поља - имати начина да задржи заједно родове од којих се састоји у стању равнотеже. Њој ће такође претити распад путем разрођавања родова, или ће статусне разлике између родова вратити систем на гумза образај⁴⁹.

У оба случаја, динамика која доводи до промене проистиче из натецања за моћ између појединаца. На незадовољном човеку са наслеђеним статусом је да одлучи да ли да своје задовољење потражи кроз односе који су засновани на хијерархији, или да одбаци хијерархију; да ли да се буну против достојанственика према коме има извесне обавезе, или, у готово револуционарном смислу, против гумза система; утицајан појединац у гумлао систему може одабрати да одбаци демократичност тог система и обрне његову структуру у гумза итд. Унутар оба ова система налазе се замици њихове супротности, тако да качинске заједнице, заправо, осцилирају између гумлао и гумза амплитуда.

Етнографска литература о Качинима и постојећи подаци колонијалне администрације⁵⁰, упоређени са Личовим посматрањима, показали су, међутим, да је у извесним срединама - док је сроднички састав заједнице

⁴⁵ В. Исти, *Political Systems...*, 7-9; за "дајдест" датовења бурманске историје в. Нап. 23

⁴⁶ При ћириличној транскрипцији неенглеских термина заједница које је Лич проучавао, држао сам се његових упутстава за читање енглеске транскрипције домородачких термина, која отприлике гласи "читај како је написано", односно гласовна вредност латиничних словних знакова ближа је нпр. немачком или српском, него енглеском језику; Личова идеја је била да на тај начин што верније сачува оригиналну гласовну вредност одређених речи - в. нпр. Исти, *Pul Eliya...*, xi и даље

⁴⁷ Упор. Исти, *Political Systems...*, 141-210

⁴⁸ Исто, 203; Лич, заправо, у овој илустрацији употребљава израз "chief", који се обично преводи као "поглавица", али сам сматрао да је - са сазнајног становишта у комбинацији са природом нашег језика - сврсисходније употребити реч достојанственик

⁴⁹ Исто, 204

⁵⁰ В. Исто, 97

остао мање-више неизмењен у току последњих четрдесет година - радикалних промена било у унутрашњој структури власти. У таквим случајевима, када би на извесно време гумза систем био учвршћен, вође заједница су радо користиле гумза категорије очекиваног статуса група и појединаца, придајући при том значај представи аристократије, достојанственичким титулама и, нарочито, њиховим привилегијама и сл. Са друге стране, извесни незадовољници су као представу идеалног друштва приказивали егалитарни гумлао систем, позивајући се на стање које је било пре преласка у гумза.

Следи да се у оба случаја, заправо, радило о представама и тежњама, односно сагледавању света у светлу изискивања извесних права. Лич сматра да би *de facto* стање било исто и да су те заједнице биле организоване и на гумлао принципу, узимајући овај случај као илустрацију своје тврдње да је супротност између гумза и гумлао система садржински једнака разлици пре у идеалном (замишљеном) поретку, него у емпиријској чињеници⁵¹.

Оно што из свега реченог произлази јесте питање - ако постоји таква разлика између нечега што се назива идејним поретком и нечега што се сматра емпиријском чињеницом, а што би била разлика која би се могла упоредити са оном између идеологије и деловања (акције) - који ниво је предмет интересовања антрополога. Очигледно да ни сам Лич није могао а да - у својим радовима - не дотакне оба екстрема, трудећи се да се креће између њих. Амбигвитети, о којима је толико расправљао у радовима који су се тицали ритуала, мита и религије, били су уткани у саму срж делатности којом се бавио - и у теоријском и у техничком смислу. Питање за чијим одговором је Лич трагао - иако га никад није поставио у експлицитном облику - било је: да ли ови амбигвитети произлазе из онога чиме се антропологија бави, односно из идејних, техничких и експресивних делатности људи, или из самог бављења тиме, односно из начина посматрања, теоријског обликовања, закључивања и уопштавања. У сваком случају, извесна дуалност постоји и у ономе што Лич анализира и у томе како поставља ту анализу.

Тако нпр. сматра да ред супротности којима се антрополози баве има следећи облик: стварност је супротстављена историји, историја је супротстављена миту, мит је супротстављен стварности, идеологија је супротстављена пракси; историја је оно што се "стварно догодило", а мит је измишљена прича о прошлости уобличена у догматској форми да оправда нека данашња веровања; али, у ствари, историја која се налази у књигама историје није оно "што се стварно догодило", већ само идеја о ономе шта се стварно догодило, како то историчари представљају. Сваки корпус "историјских" података био је предмет драстичне селекције и чак ни савремени документи не приказују догађаје "како су се стварно догодили" - они пружају само поглед на чињенице које посматра онај који о томе обавештава; оно што се назива митовима - а који су у целини фантастични по садржају - не чини ни мање ни више од тога⁵².

Говорећи у структуралистичким терминима, антрополог - како га Лич види - добија улогу медијатора између супротстављених полова опозиција. У Предговору за зборник "Дијалектика у практикујућој религији"⁵³ он пише управо о томе како, када се проучава један такав феномен који, попут оне религије која се практикује у народу, има свог феноменолошког двојника у идеолошкој сфери, везу између њих треба успоставити путем онога шта истраживач успева да одреди и као њихов "најмањи заједнички садржалац" и као битну разлику.

Оно од чега овакав Личов став полази јесте са једне стране његово искуство са терена - и антрополошко и животно - односно из дела живота проведеног међу извесним будистичким становништвом, а са друге познавање високе будистичке теологије, односно философске религије, како означава учене свете текстове, насупрот практикујућој религији сеоских заједница⁵⁴.

⁵¹ Омашка да се поведе рачуна о разлици између философске религије и практикујуће религије довела је у студијама компаративне религије до погрешних тумачења. Тако је западно тумачење будизма све до недавно почивало готово искључиво на ученим студијама древних Пали (Pali) текстова, које су објашњавали савремени коментари професионалних будистичких теолога. Врло мало пажње се обраћало на свакодневно практиковање будизма, по парохјама у земљама у којима је оригинално настао (...). На тај начин су се у литературу упуњала два посебна облика искривљавања. Са једне стране, претпостављало се да је једини "чист" облик будизма философска теологија која произлази из Пали текстова и да је било који елемент који постоји у будистичким земљама, али није оправдан у списима, секуларни додаток умањене вредности, "прежитак" анимистичког и Хинду "сујеверја". Са друге стране, тврдило се да је будизам, правилно схваћен, религија аскетских монаха у њиховој строгој усамљености и да се обични сељаци њиме баве у посебном контексту обреда везаних са смрт и сл. (...). Стављањем речи "практикујућа" у наслов, желели смо да истакнемо наше подозрење у дистинкције овакве врсте. Теолошка философија је често већим делом преокупирана *животом после*, практикујућа религија се бави *животом овде и сада*.⁵⁵

Тако нпр. једноставни етнографски податак о томе да синхаленско становништво на Џејлону приписује натприродне моћи Будиним моштима - које на тај начин постају предмет култа по себи - али и да према њима има двоструки однос - као према нечему што може да буде од користи (у свакодневном животу), али и што може да нанесе зло⁵⁶ - може бити протумачен у светлу два приступа будизму/народном будизму, о којима Лич

⁵¹ Исто, 87-97

⁵² В. Исти, Kimil: A Category of Andamese Thought, in P. Maranda and E. K. Maranda (eds.), *Structural Analysis of Oral Tradition*, Philadelphia 1971.; упор. М. S. Robinson, "The House of the Mighty Hero" or "The House of enough Paddy"? Some Implications of a Sinhalese Myth, in E. R. Leach (ed.) (1968.)

⁵³ В. Нап. 15 за пуну библиографску јединицу

⁵⁴ В. Е. R. Leach, Introduction, to E. R. Leach (ed.) (1968.), 1-6

⁵⁵ Исто, 1; курзив мој

⁵⁶ В. G. Obeyesekere, The Structure of the Sinhalese Ritual, *Ceylon Journal of Historical and Social Studies* I, Paradenya 1958., E. R. Leach, Pulleyar and the Lord Buddha: An Aspect of Religious Syncretism in Ceylon, *Psychoanalysis and the Psychoanalytical Review* 49, 1962.

говори у горњем пасусу. Са становишта истраживача верзираног у будизам као философско-теолошки систем, такав податак биће или ирелевантан, или протумачен као нешто што, заправо, омета његову слику датог феномена, те одатле интерпретиран као нпр. "магијски аспект", тј. као "средство и начин за призивање духова"⁵⁷.

Лич, међутим, указује баш на амбивалентност односа према Будиним моштима. Буда се, наиме, третира као врховно божанство, на врху пантеона и карактерише се тиме да има моћи дате божанствима која се понашају као посредници, али и тиме да има моћи које су, под одређеним околностима, дате и злим духовима; такође, Буда има потпуну контролу над нижим натприродним бићима. У исто време, Буда се третира и као неко ван домена људских догађања, неко чији живот је угашен и отуда није способан нити да чини услуге, нити да кажњава; са овог аспекта му се не обраћа директно због услуга. По Личу се ова двојност може преомошћавати све док су беневољентни натприродни чиниоци подређени Буди, или док имају мериторан будистички статус (нпр. Бодисатва (Bodhisattva) или будуће Буде) и претворени су у посредничка божанства, односно медијаторе⁵⁸.

У сваком случају, дакле, антрополог треба да се, на неки начин, постави (или, барем, покуша) између онога шта проучава и онога чиме проучавано тумачи. Остаје, међутим, питање онога *шта* антрополог проучава: по Личу, предмет антрополошког проучавања, у крајњој мери, у овом или оном виду, јесте човек⁵⁹, односно оно што га тиме - у културном, или било ком другом смислу - чини, али и ова ставка крије у себи повезане противречности, попут оних - шта човека одваја од животиње, односно је ли човек животиња и у ком смислу, шта му је дато природом, а који његови (технички, експресивни) поступци с њом немају везе и сл.

Лич примећује да током шездесетих у потпуности почиње да се прихвата гледиште по коме је човек митски универзално биће, које се рађа као слободно и једнако, али да такво становиште, иако у потпуности прихваћено од стране интелектуалаца и пропагирано од стране већине политичара, нема много везе са оним шта "концепт човека" представља за човечанство састављено од безброј људских заједница или група. По њему, "концепт човека" је "локална представа о себи", односно одговара појму "људи као ми", а та категорија је често по обиму врло уска и јасно ограничена. Из таквог става, даље, произлази да се странци уопште не убрајају у људска бића⁶⁰. Отуда предмет антропологије може бити и амбивалентан између чињенице о јединству човека као врсте и чињенице о нејединству човека као друштвеног бића, у којима су помешане и идеологије о једнакости, односно неједнакости људи; оно, међутим, од чега, по Личу, социјални антрополог треба да пође јесте постулат да је већина људских односа асиметрична, за шта је, по њему, довољно поћи од свакодневног искуства:

"Унутар домаћег домена, у коме се прво зачињу натегнути друштвени одговори одраслих људских бића, савршена симетрија се јавља само у несвакидашњим односима који се могу развити између једнојачаних близанаца. Нормални дијадски парови, који су представљени категоријом опозиција супруг/супруга, родитељ/дете, старије дете/млађе дете, брат/сестра, су увек асиметрични и никад не могу да функционишу као односи сасвим уравнотеженог реципроцитета. Хијерархија не мора нужно бити укључена, али појединци супротних полова или различите старосне доби никад не могу бити друштвено идентични, изузев путем друштвене довитљивости, као када је краљ Енглеске у ствари краљица!"⁶¹

Личова слика човека је, у ствари, слика људи (односно мноштва, разноврсности) различитих у појавном смислу и манифестном понашању, али непристрасно једнаких у њиховом моралном квалитету. Онај квалитет који их разликује од анималности није њихово поседовање душе, већ способност да замисле то поседовање⁶². Овај у суштини линеовско (Linnaeus)-диркемовски став треба да послужи као основица одговора на стару питалицу - да ли је култура производ природе или производ (људског) ума⁶³, односно да ли је било пада из Златног Доба, или биолошке и друштвене еволуције до овог доба. Мешање емотивног и рационалног, друштвеног и биолошког изнедрило је једну од значајних мисаоних линија - утицајну и на савремену хуманистичку мисао; становишта о тзв. племенитом дивљаку, Примитивном Човеку Природе који је ближи Рају (и у овоземаљском и у оноземаљском смислу) од човека цивилизације Запада ради своје неискварености баш том (односно било ком) цивилизацијом, те је стога био у стању да декламује поезију пре него што је достигао рационални говор, утрла су пут неким од најзначајнијих преокупација савремених друштвених и хуманистичких наука - одатле и саме антропологије - о пореклу, природи, функцијама и сл. значења и говора⁶⁴. Основни атрибути људскости (наспрам анималности) пронађени су, дакле, - и од стране философа осамнаестог и деветнаестог века, а прихваћени од већине данашњих аутора - у томе да човек поседује способност говора и да је рационалан.

Заједно узета, ова два атрибута могу се означити као "симболика", односно човекова симболичка способност - понајпре у смислу одговарајуће комуникације. Лич се, у основи, слаже са оваквим схватањем

⁵⁷ М. М. Ames, *Magical Animism and Buddhism: A Structural Analysis of Sinhalese Religious System*, in E. B. Harper (ed.), *Religion in South Asia*, Seattle 1964. - наведено према S. J. Tambiah, *The Ideology of Merit and the Social Correlates of Buddhism in a Thai Village*, in E. R. Leach (ed.) (1968).

⁵⁸ В. Е. Р. Leach, *Pulleyar...*, 82 и даље

⁵⁹ В. Исти, *Unite de l'homme et autres essais*, Paris 1980., Исти, *Humanity and Animality, The Conway Lecture 1972.*, Oxford 1973., све објављено у Исти, *Social Anthropology...*; такође в. Исти, *A Runaway World: The Reith Lectures 1967.*, London 1968.

⁶⁰ Исти, *Social Anthropology...*, (и цитат) 58, 60; в. такође Исти, *Antropološki aspekti jezika...*, 90, 95

⁶¹ Исти, *Social Anthropology...*, 60

⁶² *Исто*, 84, 108

⁶³ В. Исти, *Glimpses...*

⁶⁴ В. Исти, *Vico and Levi-Strauss on the Origins of Humanity*, in G. Tagliacozza and H. White (eds.), *Giambattista Vico*, Baltimore 1969.; упор. нпр. К. Levi-Stros, *Uvod u delo Marsela Mosa*, у М. Мос, *Sociologija i Antropologija I*, Beograd 1982., 53-57

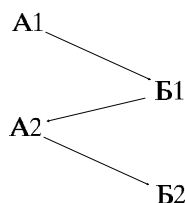
симболике, мада даје нешто разрађенију верзију схватања говора и рационалности као дистинктивних обележја људскости. За њега је веза између говора и значења садржана у значењу звучних образаца, те могућности мењања њиховог значења (нпр. лаж), могућности рачунања и прорачунавања, те преношењу значења - означеног као знања (нпр. учењем)⁶⁵. Међутим, како су неки дуготрајни и добро документовани експерименти показали⁶⁶, изузев наравно говора, оне особине које би се могле описати изразом "симболичка комуникација", могле су - пре свега путем учења - бити развијене и код виших сисара, што "браћа лопту" на Дарвинов став о томе да нема фундаменталног дисконтинуитета између човека и виших сисара по питању њихових менталних способности. Управо ту, међутим, долази диркемовска "моралност", односно Личово питање како се моралност уклапа у Дарвинову слику међуповезаности живих бића, тј. на ком ступњу еволутивног процеса, којим средствима и до ког обима, се јавља способност прављења вредносних судова и моралних избора. За антрополога "у крајњу руку традиције Диркема"⁶⁷, дистинктивно обележје људскости садржано је у ентитету моралности и расуђивања, при чему су "корени моралности увек (и) корени предрасуда и нетолеранције"⁶⁸.

Као нека врста компромисног разрешења питања корена и основа људскости на основу којих је човек у стању да продукује оне феномене који су предмет проучавања социјалне антропологије - и, наравно да учествује у њима - јесте постулат о човечанству као целини (в. напред); када се у овакав став уведу симболика и моралност као арбитрарне одреднице и људскости и целовитости врсте, јасно је да јединственост човечанства произлази из јединствености (основних) принципа на којима је засновано (манифестно варијабилно) функционисање људског ума⁶⁹.

Слично Леви-Стросу, и код Лича је став о идентичности људског ума подупрт (између осталог) анализом једног старогрчког мита. За разлику од Леви-Строса који захтева низ варијанти једног мита⁷⁰, Лич конструира неку врсту идеалтишке дескрипције мита о Хрону (Chronus) и његовом детронисању и кастрирању од стране сина Зевса (Zeus)⁷¹. Он установљава да у анализи овог мита није довољно рећи да Хрон раздваја небо од земље, као и да се мушкарци морају разликовати од жена. Ово потоње изискује трећи елемент - покретан и жив - који осцилира између прва два; за старе Грке је тај трећи елемент био мушко семе.

За Лича је логика овог симболичког елемента, који се појављује у многим митолошким системима, јасна: у грубим сликовним представама присуство или одсуство пениса је то што представљене особе опредељује као мушкарце или жене. Пошавши од тезе да је време у овом миту представљено као секвенца обрнутих улога, Лич закључује да прича о кастрацији повезана са представом фалусног трикстера који се пребацује са једне на другу страну дихотомије "има смисла"⁷². Тумачен оваквим метафорама, мит о Хрону овога заиста представља као "творца времена": он раздваја небо и земљу, али истовремено одстрањује и мушки животни принцип који се, суновративши се у море, мења и постаје женски принцип плодности. Поред тога, Хроново гутање и повраћање своје деце служи да створи три одвојене категорије - Зевса, његове поларне опозиције (тј. сестре и браћу, која су му "опозитна" у по једном од његових главних признатих аспеката⁷³ - Хестију, Деметру, Херу, Хада и Посејдона) и прави, материјални фалус⁷⁴.

Лич, штавише, тврди да је у миту о Хрону имплицирана Сократова философија у "Федону" ("Phaedo"), износечи тезу да су стари Грци имали тзв. цик-чак концепцију времена (в. сл. 2). Хрон је повезан са идејом времена пошто, у структуралном смислу, мит о њему представља одвајање А од Б и стварање иницијалне стреле А-Б, почетка живота који је истовремено и почетак смрти. Лич такође врло битним сматра то што је Хераклит дефинисао "генерацију" као период од тридесет година, рачунајући то као "интервал између прокреације сина од стране његовог оца и прокреације синовљевог сина од стране сина", интервал који би, заправо, био А1-Б1-А2⁷⁵.



⁶⁵ E. R. Leach, *Social Anthropology*..., 102-103

⁶⁶ B. J. Buettner-Janusch, *Origins of Man: Physical Anthropology*, New York 1966.

⁶⁷ Моја интерпретација

⁶⁸ E. R. Leach, *Social Anthropology*..., 103

⁶⁹ В. нпр. Исти, *Klod Levi-Stros*..., посебно 53, 63-65; такође в. Исти, *Vico and Levi-Strauss*..., К. Levi-Stros, *Divlja misao*, Beograd 1978

⁷⁰ В. Исти, *Strukturalna antropologija*, Zagreb 1989., 214-216, Исти, *Strukturalna antropologija 2*, Zagreb 1988., 132-133

⁷¹ В. Е. R. Leach, *Rethinking Anthropology*..., 128-129;

⁷² Исто, 129-130

⁷³ Хестија је божанска девица, наспрам Зевсу као божанском □ -у, младићу; Хера је божанска супруга, а Зевс божански супруг; Деметра је божанска мајка, а Зевс божански отац и божански син; Хад је господар подземља и мргвих, а Зевс господар светлости и живих; Посејдон је бог мора (сланих вода), земљотресац, док је Зевс громовник и бог кише и росе

⁷⁴ Исто, 130

⁷⁵ Исто, 131; Лич као идејни извор за повезивање мита о Хрону са класичном грчком философијом наводи Н. Fränkel, *Wege und Formen Früh-Griechischen Denkens*, München 1955, посебно в. 251-252

Веза Личове анализе мита о Хрону са постулатом о јединствености људског ума је, отприлике, следећа: ако се на народ, за који се сматра да је изнедрио западну цивилизацију - односно чија је мисао у корену савремене западне мисли, на његовом "митотворном ступњу" може применити анализа која важи за данашња тзв. примитивна племена, онда или а) људски ум стварно - у симболичком, односно културном смислу - без обзира како се његова логика манифестује спрам тзв. рационалне логике, функционише на исти начин; или б) заиста постоји развој од "прелогичког" до "логичког" менталитета, односно од логике по којој функционишу митови, до оне на којој је заснована наука. Ово друго би у читаву ствар вратило еволуционистичка - штавише тејлоровска - схватања, међутим питање које иде у прилог првом закључку - а посредно и тези о целовитости човечанства, односно јединству људског ума - јесте, ако и постоје (барем овакве) две врсте логике, на који се то убедљив начин оне разликују.

Једна од Личових идеја - за широко баратање њоме изузетно погодна - је и она о бркању појмова и чинова (односно радњи). Појмовни апарат који човеку служи за комуникацију (која је увек, заправо, међуљудска), Лич је моделовао као комуникацијску дијаду, односно комуникацијски догађај, у коме носилац поруке А преноси информацију о поруци Б. Садржај информације се може пренети на два начина - сигнално (где А изазива Б аутоматском реакцијом) и индексно (где А указује на Б). Индекс, даље, може бити (између осталог) симбол (где А стоји уместо Б произвољном асоцијацијом) и знак (где А стоји уместо Б као део уместо целине); супротстављеност симбола и знака једнака је оној између метафоре и метонимије⁷⁷.

Људске чинове, односно понашање, Лич је груписао на следећи начин: природне, биолошке активности људског тела; технички чинови - они којима се мења физичко стање спољног света; експресивни чинови - они који, или нешто говоре о правом стању света, или којима је циљ измена тог света метафизичким средствима⁷⁸. Иако то сам Лич нигде експлицитно не наглашава, обе поделе се односе на Човека уопште, дакле и оног са Андаманских острва и оног из Оксфорда, односно на Јулија Цезара и Владе Дивџа. Одатле - са чим се, уосталом, слажу и примедбе Малиновског о понашању тробријандског рибара при риболову у заштићеној лагуни и на отвореном, ветровитом мору, односно Еванс-Причарда о односу стварног догађаја и захтева за његовим "метафизичким" образложењем код Нуера - теза о евентуалном постојању "рационалне" и "нерационалне" логике, заправо, произлази из контекста у коме се одређени чин збива и појмовног односа према њему.

Како то Лич илуструје "савременим", односно свакодневним примерима⁷⁹, оно што се може учинити као логичка операција неспојива са тзв. рационалном логиком, у ствари је или бркање техничког и експресивног чина, или бркање симбола и знака, или третирање знака као сигнала, или све то заједно. Са друге стране, за оне који још нису убеђени у *овакву* једнакост људског ума, следи питање - ако постоји универзалност ума спремна да прихвати данашњу западну науку, да ли је могуће да таква универзалност постоји и на "митотворном" ступњу (ма шта он био).

У чланку "Зашто је Мојсије имао сестру"⁸⁰ Лич доказује да су новозаветне, како их он назива - приче, преобликоване старозаветне, односно да се мешавина Грка, Римљана и Јевреја пост-хеленистичког доба путем структуралних трансформација послужила приповестима Јевреја из доба краљева, а да су се они, са своје стране, користили моделом преузетим од Египћана Старог и Средњег царства! У приповести о патријарсима у Књизи Постанак и Књизи Изласка Лич проналази везу са коначним, позним обликом мита о Озирису⁸¹.

Даље га је лако следити - кроз слике (тј. шеме и дијаграме) које даје. Тако је на Слици 1 успостављен еквивалент између модела наслеђивања власти у древној Египту и догађаја у миту Озирис-Хорус-Изида. На Слици 2 представљено је преобликовање египатског прототипа у Књизи Изласка, односно Мојсије у релацији са својим биолошким и социолошким (фараонова кћи, следствено: **Sang Real**) родитељима, као и према свом наследнику (Исус Навин), где је "сакривена порука" - он је Мојсијев наследник по избору (социолошки), а не по крви (биолошки). Напокон, на Слици 5 дато је преобликовање представљеног на Сликама 1 и 2 у новозаветној верзији: "линија зачећа Исуса Христа" и "линија наследства Исуса Христа", односно Христово биолошко порекло и везе, и Христово духовно порекло - које Лич очито сматра делом парадигме социјалног - и особе на којима остаје тај легат⁸².

Из горњег произлази шта је, заправо, Лич имао на уму када је као једну од својих антрополошких догми прогласио целовитост човечанства. Без обзира на контекст - историјски, друштвено-културни итд. - и оно што га одређује (пре свега, припадност некој људској заједници актера одређених чинова у одређеној тачки простор-времена), ма колико био обиман, скуп могућих људских одговора на могуће ситуације је нечим омеђен; то "нешто" је сам Човек, односно његове биолошке активности, техничке и експресивне радње и појмовни апарат. Личова намера никад, додуше, није била да покуша да конкретни именује и поброји "карактеристике

⁷⁶ Исто, 132

⁷⁷ В. Е. Лиџ, *Kultura i komunikacija...*, 21-27

⁷⁸ Исто, 16

⁷⁹ В. исто, 48-50; ако и пример који је назвао "политичким враћањем" изискује нешто дуже размишљање, пример са присуством прекидача у некој просторији, који ће најчешће *аутоматски* бити протумачен као "у овој просторији је спроведена струја" је сасвим јасан и - поучан

⁸⁰ *The Huxley Lecture 1980*, препштампано у Е. Leach и D. Allen Аусок, ..., 49-89

⁸¹ В. Исто, 56-57

⁸² Исто: (Слика 1) 58, (Слика 2) 61, (Слика 5) 72

људског ума заједничке свим људима⁸³, одн, да иде на питања порекла ствари, колико му је било довољно њихово откривање, односно указивање на њихово постојање.

б) Математика у антропологији

Иако формално образован у техничким наукама и са јаком заснованошћу тог образовања у природним наукама (или можда баш због тога), Личов став према социјалној антропологији као науци чији је задатак да "открије" постојање органицистичких аналогја између биолошког устројства човека и друштвеног организовања заједница у којима живи, био је изразито одбојан. Мада се сам није упуштао у такве исповести каква је нпр. она Леви-Стросова о томе да су "геологија, психоанализа и марксизам његове три музе"⁸⁴, у Личовом делу се може запазити једна основна мисаона линија која сеже у идеацијске оквире помало стране уобичајеним представама о основној "разлици" између тзв. природних/техничких и тзв. друштвених/хуманистичких наука; при томе је ова мисаона линија много сличнија оној викоовској, него оној русоовско-монтањовској⁸⁵ (Rousseau, Montaigne), односно у неку руку је врло слична ономе што је - и нарочито: ради чега их је - Леви-Строс навео као своје најбитније идејне инспирације.

Наиме, када Леви-Строс одређује шта је то што га је у геологији, психоанализи и марксизму посебно привукло, он заправо чини следеће: а) изводи логичку операцију која би се у природним/техничким наукама сматрала изналажењем (најмањег) заједничког садржаја, а у друштвеним/хуманистичким изналажењем парадигме; б) именујући то као скривену структуру, тј. скривену стварност која је можда стварнија од перцептивне, одбацује као начин размишљања типологизацију у корист генерализације в) тврди да парадигма која повезује проучавање (неживе) Природе, Човека и Културе (тј. начина организовања људских заједница, њиховог функционисања и управљања њима) има универзалну вредност и за човека и за његов животни референтни оквир (природа и култура).

Са своје стране, Лич полази од тога да је социјална антропологија пуна фрустрација које почивају на томе што састављачи друштвених типологија никад нису у стању да објасне зашто користе један референтни оквир а не други⁸⁶ и да, ако се жели одмак и од типологизације и од етноцентричног bias-а, мора се окренути генерализацији - "уместо сакупљања лептирова, инспиративном промишљању"; генерализација је индуктивна, састоји се у опажању могућих општих закона у околностима посебних случајева - "то је погађање, коцка, у којој можете да погрешите или да budete у праву, али уколико се догоди да сте у праву, научили сте нешто сасвим ново"⁸⁷.

Ставом да су ранији експоненти компаративног метода у антропологији илустровали своје а priori тврдње указујући на очигледне површинске сличности између обичаја распршених у простору, док насупрот томе Леви-Строс показује структурне сличности поређењем мноштва обичаја који нису једино просторно раздвојени, већ су, такође у површинском смислу потпуно различити⁸⁸, Лич одређује и ниво анализе иманентан генерализацији као оперативном поступку. Као посебан систем факторске анализе који је утицао на Леви-Строса, а који је утицао и на његову перцепцију структурализма, наводи тзв. бинарну дискриминацију и матрични рачун⁸⁹; једино су путеви били другачији - док се Леви-Строс ослонио на структуралну лингвистику, пре свега Јакобсона (Jakobson) и Халеа (Halle), Лич је, практично, био на извору догађаја када је Кејли (Kaileigh) представио своју визију линеарне алгебре.

Напокон, математичко и антрополошко (барем Личове, Леви-Стросове и сл. антропологије) мишљење имају битну заједничку карактеристику: и једно и друго успостављају релације између "видљивог" и "невидљивог" у сфери реалног. Као што се било који природни предмет или људски артефакт може описати математичким формулама - у смислу физичког облика, али и у смислу физичког састава - или хемијским једначинама, као што се свако кретање, или чак и мировање, може описати векторски, или као размена енергије, тако и феномени којима се баве (социјални) антрополози имају функције и структуре које се у антрополошкој анализи показују другачијим од онога што ти феномени представљају док се посматрају. Слично томе, како је нпр. покрет руком *заправо* кретање описано одговарајућом једначином и вршење неког рада, тако се и антрополози, да кажем "стила Леви-Строса", или чак "стила Лича", упињу да покажу да је нпр. ритуална комуникација са оностраним, у ствари, врло "овострана" комуникација.

При томе су и покрет руком и ритуално понашање једнако реални као и њихова објашњења; различит је референтни оквир, а не логика јер, да је логика различита, односно да се ради о сусрету две некомплементарне когнитивне парадигме, објашњење не би било могуће. Основне структуралистичке премисе и Лича и Леви-Строса - можда парадоксално - наликују енглеској верзији протопозитивистичке мисли, а чији су главни

⁸³ В. Д. Антонијевић, *н. г.*, 37; Е. Р. Leah, *Social Anthropology...*, 7-8

⁸⁴ В. Е. Лић, *Klod Levi-Stros...* 14

⁸⁵ В. Исти, *Vico and Levi-Strauss...*, 228

⁸⁶ За шта као пример наводи категорију опозиција патрилинеални/матрилинеални: "... Откад је Морган (Morgan) почео да пише о Ирокезима антрополози су уобичајили да разликују унилинеалне од неунилинеалних наследних система, а међу овим другим патрилинеална од матрилинеалних друштава. Данас нам ове категорије изгледају тако рудиментарне и очигледне, да је изузетно тешко раскопчати лудачку кошуљу око мишљења које ове категорије по себи намећу." - Исти, *Rethinking Anthropology...*, 3

⁸⁷ Исто, 5

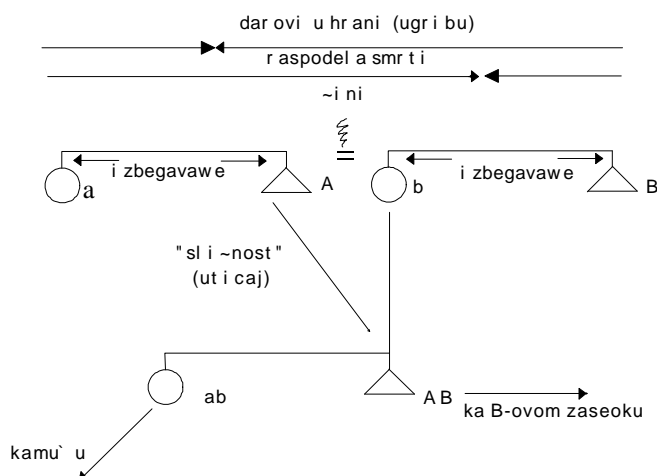
⁸⁸ Исти, *Telstar and the Aborigines...*, 187

⁸⁹ В. Исто, 188-189; в. Исти, *A Runaway World...*

експоненти били Њутн (Newton) и Максвел (Maxvell) - сваки у своје време, која је, полазећи од емпиријског (мање-више) приступа чињеничној стварности, развијала основе теоријског приступа проблемима који су лежали "корак иза" емпирије, односно чије се постојање, мада емпиријски сасвим недоказиво (у одређеном тренутку), могло претпоставити и теоријски (односно математички) предвидети (што је било врста објашњења)⁹⁰. При томе не треба испустити из вида "идеалистичку" црту ове мисаоне линије - која је својом извесном мистичношћу дотицала извесне Викоове погледе - која је - или се бар тако чини - , остала ван њеног научног наслеђа: да се нпр. Њутн врло систематично и озбиљно занимао за теоријску и практичну страну бављења алхемијом, а да је Максвел сасвим озбиљно сматрао да је Лагранжов интеграл (Lagrange) доказ постојања Вишег Бића!

У пракси антрополошког рада, Лич је, међутим, водио рачуна о томе да веза тог рада са идеацијском линијом која је у основи промишљања које му претходи не превагне у корист апстракције; његов став је био да, иако узимање у обзир математичких и логичких модела може да помогне антропологу да на интелигентан начин определи своју теренску аргументацију, његов актуелни поступак треба да буде не-математички⁹¹, односно треба да буде антрополошки. Његова идеја је, заправо, била да треба поћи од промишљања организационих идеја присутних у било ком друштву као да се конструишу математички обрасци, при чему замишљено математички сагледано друштво (или: математички модел друштва) није скуп ствари већ скуп варијабли; константност обрасца неће се испољавати као објективна емпиријска чињеница, већ је у питању математичка генерализација⁹².

Математизована генерализација је за Лича подударна са уважавањем чињеница из живота, (тј. етнографског материјала), "догматски игнорисаних од евроцентричних, због Фројда заведених - Малиновског, Фортса (Fortes), Гудија (Goody) и др." Лич, стога, разматра пример забелешки Малиновског да Тробрианђани не познају принцип физиологије зачећа, те његова закључивања одатле да отац ("tama") није крвни, већ афинални сродник - као "муж моје мајке" - одакле га деца напуштају, али никад не напуштају члана властитог матрилинеалног клана⁹³.



Слика 3⁹⁴

Основни принцип антрополошког метода Малиновског био је да систем треба сагледати као целину и испитати међусобну повезаност делова, што на горњем примеру изгледа, отприлике, овако: сматра се да отац нема биолошке везе са дететом - дететова крв је крв његове мајке и њених рођака, отац је са њим повезан као мајчин муж; брак је вирилокалан: по венчању, мушкарац подиже кућу у ујаковом засеоку и жена му се тамо придружује; након ступања у брак, браћа и сестре живе у различитим засеоцима и морају да се избегавају; властити "крвни сродници" (матерински род) се никад не сумњиче за врачање и бацање чини, што међутим не важи за афиналне сроднике, укључујући супружнике и децу; деца се уче да треба да личе на своје очеве, али не и на своје мајке; током живота, човек добија годишњи поклон у храни од стране свог шурака; по смрти мушкараца, његови рођаци плаћају роду његове жене, који обавља све активности везане за његове посмртне остатке ... Лич каже да се листа релевантних чињеница заправо може продужити у недоглед, али ово су оне којима је сам Малиновски придао највећу пажњу⁹⁵ (в. сл. 3).

Лич се, наравно слаже са принципом функционалне међуповезаности јединица културног понашања, али сматра да генерализација захтева сасвим супротно третирање података: смислени део међуповезаних чињеница

⁹⁰ В. Исти, Culture and Social Cohesion, *Deadalus*, Winter 1965., касније прештамано у G. Holton (ed.), *Science and Culture*, London 1967.

⁹¹ E. R. Leach, *Rethinking Anthropology...*, 8

⁹² Исто, 2, 7

⁹³ Исто, 8

⁹⁴ Исто, 11

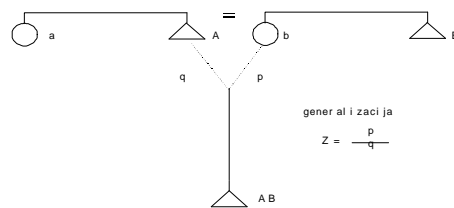
⁹⁵ В. Исто, 8-11

мора се посматрати као издвојен, а да изражава посебан принцип друштвеног механизма⁹⁶ (в. сл. 4). Сл. 4 је генерализована верзија центра сл. 3. Лич, дакле, разматра односе филијације не у односу са системом као целином, већ у односима једних са другима, уводећи, како каже, алгебру уместо вредностима оптерећеног термина "филијација". Тако је филијација са оцем "q", а са мајком "p". Једначина p/q је математичка функција која зависи од варијација p и q ⁹⁷.

Ако се ова функција означи као "z", јасно је да z може да варира од нуле до бесконачности, где би тробриандски случај, очито, представљао један екстрем: $q=0$, $p=1$, $z=$ бесконачно; супротан екстрем би био: $q=1$, $p=0$, $z=0$; интересантан би био посебан случај, негде између ова два екстрема: $q=p$, $z=1$. У већини случајева се може очекивати да су и q и p различити од нуле, али је јасно да би посебни случајеви, у којима су p или q једнаки нули, били од великог интереса.

Лич не тврди да се самим коришћењем математике могу решити антрополошки проблеми, али сматра да се превођењем антрополошких чињеница на језик математике, ма како сирово то било, може изаћи из претерано заплетених емпиријских чињеница и вредностима оптерећених концепта јер, "када математичари пишу једначине, не интересује их превише да ли ће нека стварна инстанца да се покаже "стварном" или "имагинарном", али сам спреман да признам да је једина врста структурних образаца који занимају антропологе она која стварно постоји"⁹⁸.

Тако се намеће питање - шта нпр. ако је $q=1$, $p=0$, $z=0$, што би наизглед био немогућ случај, пошто би се радило о друштву у коме дете није повезано са својом мајком, што наравно делује апсурдно, али да ли и апсурдније од случаја који износи Малиновски, где дете није повезано са својим оцем!? У математичком смислу, оваква два случаја чине савршен пар: вредност коришћења математичког исказа је то што дозвољава да се одједном сагледају сличности образаца постављених на овакав начин. Рани Малиновски⁹⁹ би се сложио са постојањем оваквих образаца, пошто је тврдио да су и очинство и материнство социолошки одређени, али познији Малиновски¹⁰⁰ би схватио апсурдност приче о деци која нису повезана са својим мајкама¹⁰¹.



Слика 4¹⁰²

Овако интерпретиран, "познати пример из литературе" одједном отвара нова питања: нпр. за какву врсту друштва може да се каже да дете није повезано са својом мајком, у смислу да не постоји обавеза друштвене филијације између мајке и детета? Сигурно је да се чињенична супротност тробриандског аргумента може применити. Ако постоји друштво у коме однос детета и његове мајке није у потпуности сличан односу детета и његовог оца, већ има више заједничког са односима између укрштених рођака¹⁰³ и онима између шурака - онда се такав однос мајка-дете не може смислено описати као однос филијације. Такав однос би пре био афинални однос, утврђен преко оца¹⁰⁴.

Постоје многи идеацијски облици који могу да формирају основу за такав идеацијски образац. Суштински захтев је да односи означени као "p" и "q" треба да симболишу разлику не само по квалитету, већ и по врсти. Тикопиа нпр. сматрају да дете потиче од очевог семена, не добијајући ништа од мајчиног тела, па ипак, детињи удови су обликовани од стране Женског Божанства, бића које изгледа да је мистични аспект, не само саме мајке, већ и очевог рода¹⁰⁵. Аналоган контраст је раширено азијатско веровање да кошпана структура дететовог тела потиче од очевог семена, док су мекани месни делови начињени од мајчине крви и млека¹⁰⁶. Код Качина постоји и метафизички аргумент: дете добија душу само у тренутку рођења, када почиње да дише, тако да се

⁹⁶ Исто, 11-12

⁹⁷ Треба нагласити да Лич више воли да размишља о овим подацима као о тополошким варијаблама, него као о мерљивим вредностима

⁹⁸ Исто, 12-13

⁹⁹ В. В. Malinowski, *The Family Among the Australian Aborigines*, London 1956. (прво издање 1913.), 79

¹⁰⁰ В. Исти, Parenthood: The Basis of Social Structure, in V. F. Calverton and S. D. Schmalhausen (eds.), *The New Generation*, New York 1930., 134-137

¹⁰¹ Лич, иначе, инсистира на својој тврдњи да је Малиновски био заведен фрејдовском психологијом, што му је онемогућило да у потпуности разграничи односе биолошке и психолошке врсте, од оних чисто социолошких. Лич, такође, верује да су наследници Малиновског, посебно Фортс, били спутани истом таквом "претераном запетљаношћу у емпиријске податке". В. Е. R. Leach, *Rethinking Anthropology...*, 13

¹⁰² Исто, 12

¹⁰³ Тзв. укрштени рођаци означавају однос између две особе где је мајка једне особе сестра оца друге особе и у антрополошкој литератури (нарочито функционалистичкој и структурал-функционалистичкој) се овакав однос узима као онтро супротстављен односу тзв. паралелних рођака, који се сматра односом две особе којима су или мајке рођене сестре, или очеви рођена браћа.

¹⁰⁴ В. Исто, упор. Исти, *Social Anthropology...*, 226, 229, 236

¹⁰⁵ В. R. Firth, *We Tikopia*, London 1936., 481

¹⁰⁶ В. Cl. Levi-Strauss, *Elementary Structures of Kinship*, London 1965., xxiv

душа ни на који начин не може повезати са мајком; душа није наследна у правом смислу речи, али - дете је добија из тренутног окружења, и одатле је важно да буде рођено у очевој кући¹⁰⁷.

У истим, бурманским друштвима која на овај начин истичу суштинско јединство детета са телом његовог оца и са кућом његовог оца, сродничка терминологија садржи посебну општу категорију која може да се преведе као "афинални сродници са женине стране". Ова категорија не укључује само људе означене као "шурак" (тј. женин брат) и "гаст" (тј. женин отај), већ такође и оне класификоване као "ујак" (тј. мајчин брат), као и жене класификоване као "мајка"¹⁰⁸. Све ово су различити начини тврдње да су и "р" и "q" односи радикално различити и да се матерински однос приближава афиналности, али свакако, круцијалнији је лакерски случај¹⁰⁹.

Лакери не само што признају развод, већ је он и веома чест. У сваком таквом случају сматра се да је дете прописно ожењеног човека искључиво његово и да његова разведена жена неманикаквих права у односу на то дете. Следи да ако жена има сина и кћер од два различита мужа, сматра се да деца нису сроднички (филијативно) повезана једно са другим. Одатле, они се могу слободно узимати. Са друге стране - и супротно претходном - син и кћер од једног оца и две различите мајке имају међу собом табу инцеста¹¹⁰. Као што је тробриандски случај екстреман у том смислу да отај нема крвне везе са дејом своје жене већ је само афинално везан са њиховом мајком, тако су Лакери крајност у погледу тога да мајка није у крвној вези са дејом свога мужа, већ само у афиналном односу са њиховим оцем.

Ову тезу могу да подрже и обичај самртног дуга - ги (gi) - код Лакера, однос прељубе и инцеста код Качина, код којих је развод иначе немогућ, и аспекти добијања дарова у храни на Тробриандима¹¹¹. Може се запазити да је у оба екстремна случаја афинална повезаност између очеве и мајчине лозе изражена у трајним и разрађено дефинисаним економским обавезама. Захтев да, на Тробриандима, ожењени син треба да приноси угрибу (ugribu), жртвене дарове свом оцу, има свој дупликат у исплати лакерског мушкарца његовом ујаку и ујаковим синовима. Оба начина плаћања имају своју основу у брачном уговору и ни на који начин нису повезани с икаквим признавањем заједничке телесне грађе детета и оца, односно детета и мајке¹¹².

Лич сматра да његове колеге нису биле у стању да на одговарајући начин перципирају постојећу тробриандску, качинску и сл. грађу јер су били ухваћени у замку конвенционалних структуралистичких класификација. За њега тробриандски и качински примери, у суштини, представљају две стране истог обрасца, који у свом општем облику оваплоћује нешто различито од појма филијације¹¹³. У оба друштва постоји концент филијације који се сматра генетским утицајем и симболише се догмом обичне твари; али постоји и нешто различито - идеја мистичног утицаја, која не мора да зависи од било какве везе са крвљу или костима. Лич сматра да је однос који се денотира речју "афиналан" врло уобичајено дат културни израз као "мистични утицај", али да се у овом случају ради о посебној инстанци нечега много општијег, односно о логичкој опозицији између јединства кроз инкорпорацију (тј. утеловљење) и јединства кроз савез¹¹⁴ (в. таб. 1).

Дистинктивне категорије у таб. 1 су у многоме сличне, али не и идентичне, и не треба их подвргавати типологизирању са претендујуће прецизним значењима, попут филијације, наслеђивања, афиналности и сл. Уместо тога, Лич предлаже генерализацију у виду формуле:

"Брак ствара савез између две групе, А и Б. Деца из тог брака могу бити повезана са једном, или обе групе инкорпорацијом, сталном или делимичном, али и дејственошћу брачног савеза самог по себи. Символи који су употребљени - кост, крв, месо, храна, мистични утицај - праве разлику, с једне стране између сталне и делимичне инкорпорације, са друге између инкорпорације и савеза. Ово су варијабле које су значајне у свим друштвима, не само у унилинеалним системима посебног типа."¹¹⁵

	Мистични утицај	
	Повезан са	Супротстављен
Тробрианђани	физичко појављивање	крвно сродство
Качини	физичко појављивање, месо, храна	кости

Табела 1

Овде је индикација да је дистинкција између инкорпорације и савеза увек изражена разликом између обичне твари и мистичног утицаја, и сигурно је то оно о чему Тикопаи говоре када човек властитог сина означава као "тама" (tama), односно "дете", а сина сестриног мужа као "тама тапу" (tama tapu), односно "свето (или: посвећено) дете"¹¹⁶. Личов став је да у *било ком* брачном и сродничком систему постоји основна идеацијска опозиција између односа који појединцу дају чланство у тзв. ми-групи неке врсте (односно инкорпорације) и оних других односа који "нашу групу" повезују са другим групама сличне врсте (односно савеза), и тога да се у оваквој

¹⁰⁷ В. С. Gilhodes, *The Kachin's: Religion and Customs*, London 1961. (Calcutta 1922.), 134, 175

¹⁰⁸ В. Е. R. Leach, *Political Systems...*, 125, 131; Исти, *Jinghpaw Kinship Terminology*, *Journal of the R. A. I.* 75, 1945., 3-4; Исти, *Rethinking Anthropology...*, 30-35, 41, 45

¹⁰⁹ В. Н. Е. Parry, *The Lakhers*, London 1932.

¹¹⁰ Исто, 293

¹¹¹ В. Исто, 418-419, Е. R. Leach, *Political Systems...*, 137, J. Goody, *A Comparative Approach to Incest and Adultery*, *British Journal of Sociology* 7, 1956., В. Malinowski, *The Sexual Life of Savages: In North-Western Melanesia*, London 1932., 445-449

¹¹² Е. R. Leach, *Rethinking Anthropology...*, 14; В. Н. Е. Parry, *op. cit.*, 244

¹¹³ Е. R. Leach, *op. cit.*, 17-18, в. Fig. 3 на стр. 20

¹¹⁴ Исто, 19; упор. Исти, *Levi-Strauss in the Garden of Eden...*, 9

¹¹⁵ Исти, *Rethinking Anthropology...*, 20

¹¹⁶ В. R. Firth, *op. cit.*, 473

дихотомији односи инкорпорације симболички опајају као односи обичне твари, док су односи савеза сагледани у смислу метафизичког утицаја¹¹⁷.

Лич примећује да је овај "мистични утицај" од исте врсте као оно што Енглези денотирају речју *fate* - судбина, што нпр. Талензи денотирају термином *un* итд. Његова теза је да у било ком појединачном случају идеје које се тичу неконтролисаног мистичног утицаја морају служити да спецификују нешто што се односи на друштвену структуру. Појединац се сматра субјектом одређених видова мистичног утицаја према структурној позицији на којој се налази, а не због намераваног чињења штете или користи од стране било ког другог појединца. Лич, даље, тврди да доктрине ове врсте треба разликовати од оних које омогућавају посебним појединцима способност кажњавања оних који су се огрешили о неки пропис, или да нападну своје непријатеље тајним натприродним средствима¹¹⁸.

Качини нпр. сматрају да вештица делује несвесно и против своје воље - она доноси несрећу своме мужу и деци на зато што то жели, већ зато што је имала несрећу да буде домаћин вештичијег духа. У Личовој терминологији, она делује кроз "неконтролисани мистични утицај". Насупрот томе, Ашанти нпр. вештичарење сматрају делом одраслих особа, потпуно свесних чињења недела, које изискује посебну обуку и иницијације¹¹⁹. То је оно што Лич назива "контролисаним натприродним нападом". У друштвима која познају овакву доктрину, појединци који "управљају" таквим контролисаним натприродним моћима су особе које изискују поштовање¹²⁰.

Тикониа		Лакер/Качин	Тробрианђани	Ашанти	Талензи
х и у	раздвојени	подудару се	могу и не морају да се подудару	раздвојени	раздвојени
х	од мајке	од очевог рода мајчиног брата	од оца	од оца	од мајчиног клана
у	од очеве сестре	од очевог рода мајчиног брата	од афиналних сродника (као израз зла) или: од поглавије (као израз легитимног ауторитета)	од одраслих жена ЕГО-вог мајчиног рода	од ЕГО-вих патрилинеалних предака

х=неконтролисани мистични утицај; у=контролисани натприродни напад

Табела 2¹²¹

Варијација овог обрасца (в. таб. 2) је далеко од насумичне пошто степен подударања између х и у кореспондира са степеном на коме афинални савез игра улогу у актуелним дешавањима политичке структуре друштва. Где се х и у подударују, афинални односи служе за изражавање политичке доминације. Ако би ово могло да се сажме у неку врсту формуле, она би, свакако, гласила:

"Неконтролисани мистични утицај открива односе савеза; контролисани натприродни напад открива однос потенцијалног ауторитета нападача над нападнутим, или обрнуто. Где је претпостављени извор контролисаног натприродног напада исти као претпостављени извор неконтролисаног мистичног утицаја, тај извор је у позицији политичког ауторитета vis-a-vis ЕГО-а."¹²²

в) Поновно промишљање друштвене структуре

Лич користи израз поновног промишљања у смислу враћања на почетак, потраге за нечим што би биле "основне ствари" у науци којом се бави(о), и њиховог поновног разматрања, попут тога шта се нпр. сматра браком, наслеђивањем и сл, што по њему није једноставно, пошто "основни концепти су основни" и идеје које неко има о њима су му дубоко усађене и чврсто их се држи¹²³. За испуњење овог захтева, потребно је, не само чињенично редефинисати теоријске појмове који одговарају "основним стварима", већ показати и њихово структурирање и функционисање у оној "невидљивој" сфери реалности (в. напред); другим речима - у већ коришћеној терминологији, потребно је пронаћи *истинске* односе међу *најбитнијим* варијаблама.

Доказивано је да у друштвима са родовском структуром континуитет друштва као целине почива на континуитету система родова, од којих је сваки "корпорација", животна мрежа која је независна од појединачних живота њених појединачних чланова; поставља се, међутим, питање која врста "корпорације" у друштвима која немају унилинеалне наследне групе преузима место рода у обезбеђивању континуитета између две генерације¹²⁴. У синхалешком селу Пул Елија нпр. локалност, пре него наследност, чини основу удруженог груписања. Ако би се - уместо што се сродство проучава изоловано - економски односи узели као да су "пре"

¹¹⁷ E. R. Leach, *op. cit.*, 21,

¹¹⁸ Исто, 22

¹¹⁹ C. Gilhodes, *op. cit.*, 149-151; R. S. Rattray, *Religion and Art in Ashanti*, London 1927., 28-31

¹²⁰ E. R. Leach, *op. cit.*, 21-24

¹²¹ В. Исто, 23

¹²² Исто, 24-25; занимљиво би било проверити вредност овако постављене "формуле" на политичке и економске односе у савременим сложеним друштвима

¹²³ Исто, 1

¹²⁴ В. Исти, *Social Science...*, 43, Исти, *Social and Economic...*, 14, 52

(односно важнији од) сродничких односа, континуитет сродничког система би могао да се посматра адаптивно, према промени економске ситуације¹²⁵.

На примеру Пул Елије Лич испитује квантитативне ("статистичке") чињенице посебног случаја и показује да тај случај поседује структурни образац који је независан од било које идеалне парадигме. Ово не имплицира да су идеални односи ирелевантни, али наглашава да идеални и статистички поредак нису једно те исто. У "Политичким системима бурманског Горја" Лич је ову дихотомију третирао на другачији начин: тврдио је да идеални поредак тежи да буде константа која се реинтерпретира да би се уклапала у променљиве околности политичке и економске стварности, али је такође предлагао да су чињенице емпиријске стварности у свакој варијацији ограничене идејама које људи имају у погледу онога шта је по среди. У "Пул Елији" ће разликовати идеални модел друштва и емпиријске чињенице у смислу да сродство којим се у тој књизи бави није ствар по себи; концепти наслеђивања и афинитета су сагледани као изрази односа власништва који трају кроз време. Одатле, брак уједињује, а наслеђивање раздваја, док власништво траје. Произлази да посебан наследни систем просто одражава општи процес смене власништва, који је узрокован општим обрасцем наследства и брака¹²⁶.

Заснивајући проучавање друштвене структуре на проучавању сродничких односа Лич је пошао од тога да - у проучаваним, односно тзв. примитивним друштвима - сроднички систем представља појединцу који у таквом друштву живи неку врсту животног путоказа, односно феномена који му - у разноврсним друштвеним, односно међуљудским ситуацијама - одређује понашање. Да би се, међутим, тако постављен предмет проучавања могао схватити, по Личу је неопходно да антрополози преиспитају своје основне премисе и схвате да енглески и сл. (индо) европски обрасци мишљења нису неопходан модел за сва људска друштва¹²⁷.

У светлу тога, Лич указује да је основна премиса Малиновског била да је елементарна породица универзална институција, што је, логично, водило прихватању енглеских категорија и усвајању тога да енглеске речи крвна веза, сродство и афиналност имају универзалну вредност. Одатле је превођење разноврсних сродничких терминологија у филијацију, наслеђивање, афиналност и сл., овим речима створило апсолутну техничку вредност, при чему се њихово међусобно разликовање сматрало *a priori* истинитим, без обзирања на етнографске доказе. Личово становиште је да треба трагати за тим шта значајне друштвене категорије јесу, а не шта би требало да буду¹²⁸.

Оно од чега се, у оваквом случају, може поћи јесте систем сродничке терминологије. Овај систем показује категорије у које говорник дели појединце са којима је у друштвеном контакту; у том смислу постоји функционални однос између коришћења термина и понашања усвојеног према појединачној особи, при чему се ради о утаниченом односу.

У Џингпо систему - који је Лич непосредно проучавао - мајчин брат и женин отац нпр. сврставају се у исту терминолошку категорију. Без сумње, у одређеним контекстима ове две особе испуњавају донекле сличне ритуалне улоге, али та веза није по себи довољна да објасни сродничку класификацију. Ова класификација је, са друге стране, одједном разумљива у терминима идеализације, по којој је мају-дама (*mau-dama*) однос истовремено сталан и јединствен¹²⁹.

Качини, наиме, своје друштво јасно замишљају као широко разгранат клановски систем; главни кланови су сегментирани у раштркане родове, ови даље у лозе итд. Сматрају да је однос "даваоци жена"- "примаоци жена" - изрази су "мају" и "дама" - који проистиче из брака, ствар главних родова, или чак кланова. У стварности је, међутим, брак ствар локалних група. Ако би се догодило да постоје две групе у истом положају тако да су, са тачке гледишта делова родова, сегменти клана, више је него вероватно да ће се њихови припадници међусобно узимати и бити у мају-дама односу. У качинском светоназору, ако човек из рода по оцу А ожени жену из рода по оцу Б, сматра се исправним и очекује се да ће кроз извесно време бити даљих бракова између других *људи* из А и других *жена* из Б. Брак између човека из Б и жене из А сматраће се повредом обичајног права. Одатле је однос између два рода - А и Б - специфичан и има структурни континуитет.

С обзиром на особе из рода А, род Б је мају; за особе из рода Б, род А је дама. Сваким браком дама од мају стиче потенцијално потомство невесте. Мушки ЕГО у качинским заједницама је повезан са члановима своје заједнице на три основна начина: особе из његове властите наследне групе и из других родова његовог клана су "браћа" (*hpunau*); особе из локалних наследних група којима се очекује да се он и његови мушки сродници ожене су мају; особе из локалних наследних група за које се очекује да се његови женски сродници за њих удају су дама¹³⁰.

Мају-дама однос је однос који описује брачно правило - преференцијално - у идеалном поретку ствари, а тај поредак је, по Личовим хипотезама, заснован на следећем: 1) наслеђивање је патрилинеално 2) брак је патрилокалан (мушкарац увек наставља да живи у својој кући, док жена по удаји напушта свој дом и иде у мужевљев) 3) свака патрилинеално-патрилокална група је егзогамна 4) полигинија је допуштена, полиандрија не 5) све жене се удају одмах након пубертета, одатле патрилинеално-патрилокалне групе немају одраслих жена које су у тим групама рођене 6) човек се увек мора оженити женом из оригиналне патрилинеално-патрилокалне групе своје мајке и та жена не сме да буде старија од њега 7) жена никада не може да буде удата

¹²⁵ В. Исти, *Pul Eliya...*, 7-8

¹²⁶ В. Исти, 9-11

¹²⁷ Исти, *Rethinking Anthropology...*, 27; в. Исти, *Glimpses...*

¹²⁸ Исти, *Rethinking Anthropology...*, 27; в. Исти, *The Mother's Brother in Ancient Egypt, R. A. I. News* 15, August 1976., 19

¹²⁹ В. Исти, *Jinghpaw...*, 13; ујор. Исти, *Rethinking Anthropology...*, 51-52; Џингпо су, иначе, једна од севернокачинских заједница

¹³⁰ В. Исти, *The Structural Implications...*, 81-82

за човека из оригиналне патрилинеално-патрилокалне групе њене мајке; увек ће да буде удавана у патрилокалну групу у којој је већ удата сестра њеног оца¹³¹.

Лич се слаже са Редклиф-Брауном да када се особе смештају у појединачне "класе" сродства постоји принцип унификације који подвлачи ону класификацију која се може разабрати из анализе друштвеног система, али истиче супротстављање двају типова унификације: с једне стране, особе се заједно класификују зато што, појединачно и као чланови групе, стоје у значајном и важном односу према говорнику; али са друге стране, могу бити класификоване заједно управо зато што су неважне и удаљене¹³².

У Џингпо систему раат (rat) је класа која произлази из првог типа унификације, нинг (ning) из другог. Исти термин може чак да обухвати различите типове особа и да изрази различите принципе унификације у различитим животним одсејима. За Џингпо говорника женског пола, током њене младости термин џа (tsa) означава полно ограничавање и где се користи у строго сродничком смислу, ограничен је на добну групу старијих из мају групе са којима девојка има јачи друштвени контакт. У доцнијем животу, џа обухвата све мушкарце из мају групе, укључујући и оне млађе од ње, а што је група са којом она сад има слаб друштвени контакт¹³³.

Терминологија коју Џингпо употребљавају у пракси је модификација формалне упрошћености теоретске шеме, односно идеалног поретка ствари. Са њихове тачке гледишта, она је најједноставнији могући логички систем конзистентан са друштвеним правилима. У суштини, коришћење појединачних термина је секундарно. Основна идеологија је груписање рођака, или пре домаћинстава рођака, у три поменуте категорије: хпунау, мају, дама. У стварности се испоставља да ова груписања нису нужно стална, већ "могу" таквима да буду. Значење тога да "могу", уз етноекспликацију да је "у давна времена" мају-дама однос био сталан, обезбеђује логички оквир унутар кога сами Џингпо концептуализују свој систем сродства. Дајући јединственост и сталност мају-дама односу, цела терминологија сродства ће бити на месту, у виду конзистентне целине¹³⁴.

Изнето допуњује и чињеница да Џингпо систем односа, из кога произлази сродничка терминологија, сврстава особе: с једне стране према припадности добној групи, и то - добна група старијих од говорникових родитеља, добна група говорникових родитеља, говорникова добна група, са потподелом на старије и млађе од њега, добна група говорниковог сина, добна група млађих од говорниковог сина; са друге стране, у припаднике локалних група и то, за сваку од категорија наведених добних група, у подгрупе мушких и женских чланова¹³⁵.

Вршећи теренска истраживања у релативно широкој области јужне Азије, Лич је осетио потребу да посебно осветли извесне феномене, битне за бављење друштвеном структуром у том региону. Централни појам, кога је сматрао кључним за разумевање сваке врсте друштвених односа у овом крају света био је појам касте. Иако је раније тврдио да су племена, каквим су их антрополози описивали до половине XX века "етнографска фикција", односно термини који су вештачки створени и чије су значење одредили сами антрополози, да би показали појављивање реда и засебности на којима су њихове анализе почивале¹³⁶, Лич није покушао да их "замени" неком другом теоријско-оперативном конструкцијом, већ је остао при томе да интерпретира емпирију "онаквом каква јесте, а не каква би требало да буде" (в. напред). У том светлу, терминологија сродства - односно "дефинисање" сродничког, тј. доминантног друштвеног понашања, питање каста и проучавање брака, стајали су у Личовом раду као линија која је од мале конкретне заједнице, преко ширег културног - али исто тако конкретног - региона, водила до конкретизовања увек присутне идеје генерализације.

По Личу, каста означава посебну врсту друштвене организације нераздвојно повезане са оним што се сматра "Пан-индијском цивилизацијом"¹³⁷. Он сматра да они који овај термин употребљавају далеко ван овог етно-културно-географског контекста чине погрешну ствар, пошто посебан карактер кастинских система лежи у особитој природи системске организације по себи¹³⁸. У ствари, каста не постоји сама по себи. Она може да се препозна само у контрасту са другим кастама, чији чланови су тесно повезани у мрежу економских, политичких и обредних односа: кастинско друштво је као целина - у диркемовском смислу - органски систем у коме свака посебна каста и подкаста испуњавају другачије функционалне улоге. То је систем поделе рада из кога је искључен елемент компетиције међу радницима¹³⁹.

Конвенционалнија социолошка анализа која налази аналогију између каста, статусних група и економских класа, ставља нагласак на хијерархији и искључивости кастинске одвојености. Лич, међутим, сматра да је далеко основнија економска међузависност која избија из обрасца сасвим посебног типа поделе рада¹⁴⁰. Карактеристика класно организованих друштава је да су права власништва прерогативи мањих група које

¹³¹ Исти, *Rethinking Anthropology...*, 45, 31; треба обратити пажњу да је хипотеза 5) дата уз извесно претеривање, ради лакше демонстрације

¹³² Исто, 52

¹³³ Исто; такође упор. Исти, *Jinghpaw...*

¹³⁴ В. Исти, *Jinghpaw...*, 14, 10, Исти, *Rethinking Anthropology...*, 50-51

¹³⁵ В. Исти, *Jinghpaw...*, 6-7

¹³⁶ В. Исти, *Political Systems...*, 290-291

¹³⁷ Иако је неизвесно да ли је овај термин оригинално Димонов, овај аутор је одговоран за његово (релативно) прецизно значење, в. L. Dumont, For a Sociology of India, in L. Dumont and D. Pocock (eds.), *Contribution to Indian Sociology*, The Hague 1957.; в. E. R. Leach, The Sinhalese of the Dry Zone of Northern Ceylon, in G. P. Murdock (ed.), *Social Structure in South East Asia*, Chicago 1960, 139-142

¹³⁸ E. R. Leach, *op. cit.*, 137

¹³⁹ Исти, Introduction, to E. R. Leach (ed.) (1960.), 5, упор. Исти, *Sinhalese...*, 144

¹⁴⁰ В. Исти, Hydraulic Society in Ceylon, *Past and Present* No. 15, London 1959.

сачињавају привилеговане елите. Могућности мањине више класе да користи услуге већине ниже класе су критично зависне од чињенице да припадници непривилеговане групе морају међусобно да се надмећу за (економску) наклоност елите. Специфичност природе кастинског друштва је што је ова позиција изокренута. Економске улоге се додељују мањим по обиму, затвореним групама ниског друштвеног статуса. Чланови "доминантне касте", високог статуса, за које су групе нижег статуса везане, генерално чине бројну већину и морају међусобно да се надмећу за услуге појединачних припадника нижих каста. У класном систему, друштвени статус и економска сигурност иду заједно - "више је веће"; насупротив томе, у кастинском друштву су статус и економска сигурност поларизовани¹⁴¹.

У кастинском систему, кастинско понашање је нешто што прожима читаво друштво: све касте унутар дате културне области су засноване на заједничким основним институцијама; суштински иста правила се примењују и на врху и на дну. Одатле касте не служе једноставно издвајању елите; уместо тога дефинишу структурну улогу сваког сектора у тоталном органском систему¹⁴².

За Лича се каста разликује и од друштвене класе и од положаја касте и испољава се у спољашњим односима између кастинских групација. Ови односи израстају из чињенице да свака каста, не само горња елита, има своје посебне "привилегије". Ови посебни односи, даље, имају врло особен квалитет, пошто идеално искључују сродничке односе сваке врсте. Са тог становишта, сви кастински системи су слични; где се разликују, то је до степена на коме се границе кастинских групација подударају са границама територијалног груписања. Касте се интерно, својим припадницима, представљају као мрежа сродничких односа, али та мрежа није неког посебног типа.

Сроднички системи различитих кастинских друштава варирају, али се сви типови могу пронаћи у другим друштвима која историјски нису повезана са пан-индијским светом; као што је Морган открио, формална сродничка организација Тамилу није неслична оној Ирокешког савеза. Сродничка особеност кастинског система није у унутрашњој структури сродства, већ у потпуном одсуству сродства као фактора у ван-кастинској системској класификацији. Културна правила кастинског понашања установљавају дихотомију на општем плану друштвених односа: политички, економски и обредни односи су спољашњи, сроднички односи су искључиво унутрашњи¹⁴³.

У идеалном типу кастинске структуре, ова дистинкција је јасна и директно следи из три особине касте - ендогамије, хијерархије и специјализације занимања. Сви односи између особа исте подкасте сагледавају се као односи сродства, сви односи између особа различитих каста као кастински односи и ова два типа односа се потпуно искључују. Чак и где се допуштају полни односи преко кастинских граница, то не повлачи за собом признавање међукастинског сродства¹⁴⁴.

У пракси су ствари много замршеније него што делују на папиру; синхалешка реч варига (*variga*), која служи за денотирање категорија људских бића свих врста, најбољи је пример за то¹⁴⁵. Тако су за синхалешко становништво и Тамилу - као лингвистичка категорија - и муслимани (*Marakal*) - као религијска - облици вариге, као и нпр. касте Перача и Обућара које су социјалне категорије, али и Веде, што је културно-расна категорија. Није важно шта све варига може да буде, важно је да се у синхалешким заједницама уобичајено очекује да ће у било ком селу његови регуларни становници бити чланови само једне вариге. Уједно, припадници посебне вариге имају право на коришћење воде из било ког сеоског резервоара¹⁴⁶. У синхалешкој концепцији, најважнија особина вариге је њена ендогамност. Чланови једне вариге треба да се узимају међусобно, али им је то стриктно забрањено са припадницима било које друге вариге. Идеално је, дакле, да су сви становници једног села, не само исте вере и језика, већ и да су такође род, будући да су припадници једне ендогамне вариге¹⁴⁷.

На површан поглед, варига је правило касте; њена ендогамија је наметнута пошто полни односи ван ње подразумевају прљање у ритуалном смислу. Овако, отприлике, становници Пул Елије схватају варигу и на прекршаје њених правила гледају са посебном врстом ужаса, онако како се нпр. у нашој цивилизацији гледа на инцест. Објективно узето, међутим, правило вариге ендогамије је једноставно вид формалне јустификације постојећег стања. Лич сматра да већ какав систем поседа земљишта и власништва уопште био, синхалешким сељацима је згодније да ступају у брак са ближим рођацима из првог суседног села; даље од тога ће у потрази за женом ићи само непривилеговани. Правило вариге ендогамије служи да каналише ове посебне случајеве. Уобичајено имућан човек нема подстицаја да тражи жену ван локалне групе; варига је правило намењено другима и оно, у ствари, каже: "ако мораш да идеш ван локалне групе ближих рођака да нађеш жену, онда мораш да усредсредити пажњу на одређена - спецификована - села, према чијим становницима се треба понашати као да су рођаци, без обзира да ли с њима постоји икакав актуелни однос"¹⁴⁸.

Треба напоменути да у синхалешким заједницама, каква је нпр. Пул Елија, земља може да буде у власништву појединаца оба пола. Свако дете рођењем постаје потенцијални наследник сваког од својих родитеља,

¹⁴¹ Исти, *Introduction...*(1960.), 5-6

¹⁴² *Исто*, 9, 10

¹⁴³ *Исто*, 7; в. Исти, *Hydraulic Society...*, 22-24

¹⁴⁴ Исти, *Sinhalese...*, 147

¹⁴⁵ Исти, *Pul Eliya...*, 23

¹⁴⁶ О важности и режиму искоришћавања вода в. исто, 16-17, као и Исти, *Hydraulic Society...*, 33-37

¹⁴⁷ В. Исти, *Pul Eliya...*, 23-27

¹⁴⁸ *Исто*, 88-89

посматраних појединачно. Дистрибуција власништва унутар заједнице отуда је увек под утицајем обрасца брака и боравишта, усвојеног од стране њених појединачних чланова кроз генерације, а заснованог на правилу вариџа¹⁴⁹. Ово правило има и своју особену институцију - тзв. вариџа суд, састављен од месних достојанственика - који утврђује да ли је и када прекршено вариџа правило.

Већина случајева којима се вариџа суд бави базира се на оптуживању "bīṇṇa - ожењеног супруга" (човека који уксорилокално живи са својом супругом) да је члан неке спољашње вариџе и, одатле, прекршилаца правила вариџе ендогамije; мањи број случајева се бави тиме када се неко ко је рођен и одрастао у заједници (дакле, очито не може да буде странац) оптужи да је починио инцест, односно да има заједницу са блиском класификаторном "сестром". У оба типа случаја пренос аргумената са поља економије на сексуални грех, претвара се у доказ враџбина. Међутим, без обзира на тип оптужбе, све пресуде вариџа суда су исте и обликоване су да потврде кастинску догму да само сродници који стоје у одговарајућем односу - а то је тзв. класификаторних укрупњених рођака - могу да имају легитимну заједницу¹⁵⁰.

Делатност вариџа суда тежи да доведе у везу чланове сваке вариџе са поименце назначеним селима и служи ради превенције препознавања сродства међу члановима различитих вариџа (односно да се не сматрају својом). Лич вариџу сматра рођачким удруженим типом друштвене групе и каже да је она много прецизније институционализован ентитет него уобичајене касте или подкасте у другим деловима синхалешког Цејлона. Вариџа је удружена по томе што њени представни вођи (чланови вариџа суда) имају искључиво право одлуке ко јесте а ко није члан групе, али и зато што вариџа, као агрегација, има право поседа над свим сеоским земљама од којих се (вариџа) састоји. Даље, чланство у вариџи је директно повезано са поседовањем земље. Пошто земљишна права и место боравка, пре него наследство, обезбеђују искључиву основу за вариџа-статус, Лич сматра да термин вариџе не треба идентификовати са појмом под-касте¹⁵¹.

Као што, међутим, између осталих и Личова теренска истраживања сведоче, и поред постојања друштвеног оквира, попут нпр. кастинског система, који наоко негира важност сродничких односа - а тим пре пошто се и такав систем онима који у њему живе манифестује као врста сродничког односа - овај тип друштвених односа представља основу за проучавање друштвене структуре типа друштава којима су се антрополози обично теренски бавили; а како је постојање сродничких односа засновано на постојању одговарајуће друштвене везе - односно брака, најошштенији увид у природу тих односа може дати проучавање институције на којој они почивају (тј. друштвене веза брака).

Лич полази од "стандардне антрополошке" дефиниције брака¹⁵² која гласи "брак је таква заједница између мушкарца и жене у којој су деца рођена од жене призната као законито потомство оба родитеља", указујући да је та дефиниција сувише ограничена и да би било пожељно у категорију брака укључити неколико различитих подтипова институција. Његово виђење је да се институције уобичајено означене као брак баве прерасподелом извесног броја различитих класа права¹⁵³. Одатле, брак појединачно може да служи

а) да установи законитог оца жениној деци б) да установи закониту мајку мушкарчевој деци в) да пружи мужу монопол над сексуалношћу његове супруге г) да пружи жени монопол над сексуалношћу њеног супруга д) да пружи мужу делимична или монополистичка права над домаћим и другим радним услугама његове супруге ђ) да пружи жени делимична или монополистичка права над радњама и услугама њеног супруга е) да мужу делимична или сва права над имовином која припада или ће потенцијално припасти његовој супрузи ж) да жени делимична или сва права над имовином која припада или ће потенцијално припасти њеном супругу з) да створи заједнички имовински капитал - партнерство - за добробит деце рођене из брака и) да установи друштвено значајан афинални однос између мужа и браће његове супруге¹⁵⁴.

Ова листа се, по Личу, можда може и продужити, али он сматра да је битно прихватити да ни у једном појединачном друштву брак не може да служи да установи све ове типове права истовремено, нити да постоји иједно од ових права које брак непроменљиво установљава у било ком познатом друштву. Отуда се мора признати да институције које се уобичајено описују као брак немају истоветну законску и друштвену коегзистенцију. Покушај типологизације по горњој шеми ће јасно показати да је природа институције брака делимично повезана са принципом наслеђивања и правилима која одређују пребивалиште. Тако ће се уобичајено у друштвима структурираним у патрилинеалне патрилокалне лозе наћи да је право а) надалеко најважнији елемент, док је међу матрилокалним Најарима (Nayars) право и) једина карактеристика брака која је уопште присутна, или нпр. у матрилинеалној вирилокалној структури Тробрианда, право е) сматра првенственим, иако не сасвим јединственим, важност у облику угрибуа¹⁵⁵.

Лич закључује да постоје две различите институције које су налик ономе што се обично сматра браком - а које, по њему, треба пажљиво разликовати - од којих ни једна не одговара идеалном типу брака из "Notes and Queries". Са једне стране је формални и законити аранжман по коме жена може да буде удата за једног

¹⁴⁹ Исто, 67

¹⁵⁰ В. Исто, 71-72

¹⁵¹ Исто, 77-79; в. такође Исти, Hydraulic Society..., 26, Исти, Sinhalese..., 146

¹⁵² Ова дефиниција је дата у *Notes and Queries in Anthropology*, R. A. I., London 1951. (6th edition)

¹⁵³ Исти, Polyandry, Inheritance and the Definition of Marriage: With Particular Reference to Sinhalese Customary Law, *Man* 55, 199, 1955., Исти, *Rethinking Anthropology...*, 105, 107

¹⁵⁴ Исто (1955.), Исто (1961.), 107-108

¹⁵⁵ Исти, Polyandry..., за литературу о Најарима в. Исти, *Rethinking Anthropology...*, 108, за Тробриане в. В. Malinowski, *op. cit.*(1932.), 69-75

мушкарца, и то је "брак" који установљава афинални однос између породице невесте и породице првог супруга, под условом невестиног личног слагања. Са друге стране је "брак" у који се ступа доста неформално, али који и поред тога - вредношћу признања јавног мњења, служи да деци обезбеди наследна добра човека са којим њихова мајка живи и јавно се појављује. Ова друга форма "брака", иако им обезбеђује наследна права, не установљава деци сталан статус чланова здружене наследне групе, тако да она кад одрасту имају широк избор, све док се коначно сами не одреде за неку групу, из афиналних разлога. Оно што Лич сматра важним за саме антропологе јесте потреба за разликовањем различитих класа права којима се баве институције брака¹⁵⁶.

Личово генерално виђење је да, у основи, постоје два типа брака и према једном мало другачијем критеријуму поделе: први тип проистиче из жеље две особе које се понашају као приватни појединци; други тип је системски организован посао који ствара учешће низа уговорних обавеза између две друштвене групе¹⁵⁷. Оваква подела је заснована на гледишту да се односи унутар неког друштва састоје од признавања да појединци у њиховим појединачним друштвеним улогама имају права и дужности према другим појединцима у другим друштвеним улогама¹⁵⁸.

У традицијском качинском друштву су нпр. предбрачни полни односи били институционализовани. Неудате девојке су у тзв. дугим кућама обитавале у посебним собама у којима су могле да имају полне односе са својим љубавницима. И поред свега тога, сматрало се, међутим, изузетном срамотом ако "неудата" девојка - одн девојка за коју нико још није платио накнаду, или постигао договор о таквом плаћању - роди дете. Разлика је у томе што је девојка не само појединачна особа, већ и део очинског рода, који је колективна друштвена особа; девојчине љубавне "афере" су њена ствар, али - оштро супротстављено томе - сваки чин који води брачном аранжману мора да буде праћен договором о исплати накнаде и одговарајућом церемонијом, а то се све обавља између старешина родовских домаћинстава, преко посредника¹⁵⁹.

По Личу су такве друштвене групе, у готово свим друштвима у којима се јављају, од суштински исте врсте. Језгро такве групе је састављено од одраслих мушкараца из једне сродничке групе, који су сви насељени на једном месту и обично их има из три генерације - стари људи, или: дедови; људи средњих година, или: очеви; млађи пунолетни људи, или: синови. Чланство у таквој групи је одређено наслеђем и становањем и Лич такве групе назива локалним наследним групама, делећи их на три групе: а) са патрилинеалним наследством (тј. наследном линијом) и патрилокалним пребивалиштем б) са матрилинеалним наследством и авунколокалним¹⁶⁰ (односно у месту у коме пребива мушкарчев ујак) пребивалиштем, где се наслеђивање мушког ауторитета преноси са ујака на сестрића¹⁶¹ в) са матрилинеалним наследством и матрилокалним пребивалиштем, спојено са матрилатералним браком укрштених рођака (где син очеве сестре узима кћер мајчиног брата), где се наслеђивање мушког ауторитета преноси са таста на зета¹⁶².

Структуралне импликације брака се, очито, једино могу разумети ако се о њима мисли као о једном податку у целокупној серији трансакција између сродничких група, али реципрочности сродничких обавеза нису само симболи савеза, економске и политичке трансакције, повеље права на домаће животиње и коришћење земље. Не може се стећи права слика о томе "како функционише сроднички систем" без да се ових неколико аспеката, или импликација сродничке организације разматрају симултано¹⁶³.

Јасна је културна разлика између брака, као савеза између две сродничке групе, и "брака" као сексуалне уније мушкарца и жене у циљу рађања деце. Брак у првом смислу установљава однос *афинитета*, "брак" у другом - односе *филијације* деце. Чињеница је да је заједница, пре него формални брак, оно што установљава наследна права деце која из тога следе. У синхалешком, случају Пул Елије, то је нпр. оно што чини смисленим, иначе лицемерне, акције варига суда¹⁶⁴.

Варига правила не обезбеђују сексуалну ексклузивност вариге, већ пре пресуде варига суда осигуравају да се варига наследници признају као чланови вариге и обрнуто, нико коме се не признаје да је члан вариге не може да наследи ни један део земље која припада вариги. Тако, упркос амбигвитету њених граница, изгледа да варига као "тоталитет" може корисно да буде замишљена као земљопоседничка корпорација чији су представници чланови варига суда. Они, контролисањем одабира у варику споља, индиректно врше контролу над расподелом земље коју индивидуално држе чланови вариге. Али ова "варига као тоталитет" има значај само у односу на заједницу Северне централне провинције Џејлона (North Central Province of Governature of Ceylon, подела у доба британске управе над острвом, заснована на његовим климатско-географским особеностима) као целине. "Варига као тоталитет" није нешто чега је обични становник Пул Елије свестан - он варику прихвата здраво за готово. Сеоска политика се одвија унутар оквира једна вариге, у њеним мањим пододелима. Ове мање јединице - павуле (*pavula*) - су оно што непосредно привлачи лојалност појединачног сељака¹⁶⁵.

¹⁵⁶ E. R. Leach, *Rethinking Anthropology...*, 112-113

¹⁵⁷ В. Исти, *The Structural Implications...*

¹⁵⁸ Исти, *Social Anthropology...*, 156

¹⁵⁹ В. Исто 204, 206-207; такође в. Исти, *Political Systems...*, 33-36

¹⁶⁰ Овај термин је увео Мардок, в. G. P. Murdock, *The Social Structure*, New York 1949., 17

¹⁶¹ Ово би се могло назвати "нормалним тробриандским правилом", в. В. Malinowski, *op. cit.*(1932.), 10, 83, упор. А. I. Richards, *Some Types of Family Structure among the Central Bantu*, in A. R. Radcliffe-Brown and D. Forde (eds.), *African Systems of Kinship and Marriage*, London 1950.

¹⁶² E. R. Leach, *Rethinking Anthropology...*, 56, 58; Исти, *The Structural Implications...*, 113; Исти, *Descent, Filiation and Affinity*, *Man* 60, 6, 1960.

¹⁶³ В. Сl. Levi-Strauss, *op. cit.*(1965.), 606, E. Leach, *The Structural Implications...*, 119

¹⁶⁴ Исти, *Descent...*, Исти, *Pul Eliya...*, 95

¹⁶⁵ В. Исти, *Pul Eliya...*, 93-95

Павула има приближна значења као наша употреба речи "фамилија". Најмање може да значи једну жену и њену децу, или чак, једноставније - "моја супруга"; с друге стране, може да значи "сродници" у најширем смислу. Синхалези праве разлику између "идеалне" павуле, која се састоји од директних биолошких потомака једне жене, и "дејствене" павуле, што је група сродника у савезу ради неког специфичног политичког циља. Нагласак код прве је на солидарности крвне везе између рођених браће и сестара, док је код друге на на међусобним обавезама зетова, шурака и њихове деце¹⁶⁶.

Иако је припадност у павули заснована само на сродству, она је, у суштини, нека врста политичке странке. Сваки појединац је слободан да се прикључи вођи било које павула-странке у оквиру заједнице. Он тада претвара то савезништво у сродничку везу "активирањем" одговарајуће серије сродничких веза. Одатле, читав систем претпоставља постојање надређене, односно уоквирујуће вариета-организације која нужно свакога у селу чини свачијим рођаком. Када се нпр. установи нови формални брак, онда је извесно време павула-веза успостављена њиме јако чврста: зетови и шураци јавно сарађују у свим могућим приликама. Овакав однос може да буде трајан, али ако ове везе ослабе, сваки од појединаца којег се оне тичу, може увек да се повеже са неким другим. Чланови једне павуле су особе заједно везане под вођом, дуговима друштвене обавезе. Павула је близу, чак се и преклапа, са локалном представом о интересној групи, гедари (*gedara*), али ова два концепта се не подударују. Чланство у гедари је успостављено постојањем законских права, која пре могу да буду потенцијална него актуелна; чланство у павули се успоставља дејственом акцијом друштвених обавеза¹⁶⁷.

Групе вариета, павула, гедара, обезбеђују друштвени оквир унутар кога и путем кога се земља и друго власништво преносе са генерације на генерацију. Ове групе нису у неком строжем смислу удружене власничке групе, већ су, у различитим степенима, групе које кроз време трају независно од трајања живота њихових појединачних учесника; оне трају зато што и имовина траје. Њих треба разликовати од родова који, по теорији, додују наставање свог трајања пре праву обичног наследства, него обичног власништва¹⁶⁸.

У овом друштву, сроднички систем није ствар по себи, већ пре начин размишљања о правима над земљом и начинима њене употребе: земља је стална, људи се мењају. Идеално, најосновније правило је да се не сме дозволити да земља изађе ван вариета. Ако би се ово правило увек поштовало, вариета-наследници нужно би увек биле особе унутар вариета. Власништво над земљом није одређено једноставним правилима; оно се развија и саставља од "одломака", процесима поклањања, продаје и наслеђивања. У стварности никад не постоји савршено функционално слагање сродничког система и чињеница везаних за поседовање и коришћење земље.

Поседовање земље и сродничка структура су обоје "обрасци правног односа"; они су сродне идеје које се могу одвојено сагледати и обоје су аспекти оног другог. Континуитет друштва не зависи од било ког наставајућег обрасца правних односа; унутар одређених граница образац може да варира, брзо и драстично. Границе о којима је реч нису правне већ топографске - њих чине величина резервоара и облик поља. Личова теза је да друштвом Пул Елије не управљају било какви структурни принципи, какви се могу срести у различитим типовима друштва која поседују унилинеалне наследне системе. Друштво Пул Елије јесте уређено друштво, али поредак је статистичке, не сталне природе, заснивајући то на ставу да су појединачне чињенице хаотичне, и да тек узете *en masse* добијају образац¹⁶⁹.

Нешто другачији је качински пример; наиме, њихово друштвено уређење је трокласно - ако се, као што Лич и чини, занемари компликовано присуство неке врсте роштва¹⁷⁰ - и матрилатерални брак укрупњених рођака игра важну улогу не само у поддртавању њихове друштвене структуре, већ и у дефинисању неке врсте "феудалних" односа између класа које се - приближно - могу означити као "поглавице", "племство" и "обични људи". Два најоштрија принципа која управљају качинским брачним системом су да ће човек учинити све да избегне склапање брака са класом испод његове и да ће покушати да оствари максималан профит из удавања његових кћери - било путем потраживања за младу, или у смислу политичке предности¹⁷¹.

У качинској идеологији статус рода је у потпуности дефинисан генеалогijом и то тако да се статус може само изгубити, а никако стећи, али је у стварности ситуација много флексибилнија. Поглавица мора, према свом статусу, да ожени као прву жену особу из другог рода поглавица, тј. жену његовог ранга из друге области. Такви бракови могу да формирају основу за вишеструке политичке савезе. Није необично наићи на три суседне групе које припадају класи поглавица, нпр. А, Б и В, повезане правилом да поглавица А жени принцезу Б, поглавица Б принцезу В, поглавица В принцезу А. Такав систем Качини зову хкау уанг ахку (*hkau wang hku*) - "кружна рођачка стаза". Све три поглавице су једнаког статуса. Жене по тој "кружној рођачкој стази" иду у једном правцу, накнада у другом. Овакав систем функционише и на нивоу класа племства и обичних људи, с тим што га "појачава" могућност да се неке жене из класа поглавица односно племића удају за поглавице, односно племиће ван области групе којој оригинално припадају, односно за жене из класе племства, да се удају за обичне људе из свог села.

¹⁶⁶ Исто, 105, 120.

¹⁶⁷ В. Исто, 123-125

¹⁶⁸ В. Исто, 129

¹⁶⁹ Исто, 146; аргументација која следи, а коју сам Лич описује као "нимало угодну", се састоји од минуциозног довођења у везу појединачних и поименичних чланова заједнице Пул Елије са припадницима њихових вариета и павула, са њиховим правима на - геометријски одређене - делове земље и сеоских резервоара итд., све то кроз неколико генерација, те упоређено са подацима из пописа које је колонијална управа вршила од 1889. до 1954! В. посебно, Исто, 194-216

¹⁷⁰ О томе в. Исти, *Political Systems...*, Appendix III

¹⁷¹ Исти, *Rethinking Anthropology...*, 84

Тако ће се, на нивоу класе поглавица, формирати савез тројице, у смислу политичке федерације, на основу тога што су у мају-дама односу. Даље, посматрано вертикално, три племића (из три различита села), заједно са поглавицом (као четвртим чланом) - на основу свог дама положаја (односно "примаоца жена") према њему - контролишу политичке послове своје области. Најзад, старији чланови локалних наследних група (њих тројица), заједно са сеоским племићем, који представља сопствену локалну наследну групу - по истом структурном принципу који важи за три племића и једног од тројице обласних поглавица - контролишу политичке послове села.

На сличан се начин класна стратификација одређена, заправо, формализованим брачним везама, одражава и на поседовање земље, тако да се може рећи да 1) са *политичког* аспекта поглавица према племићу стоји попут господара племићког поседа према обичајном власнику слободног имања 2) са *сродничког* аспекта, поглавица/племић=мају/дама=таст/зет 3) са *територијалног* аспекта сроднички статус племићеве лозе према поглавичиној лози доказује пуноважност поседовања земље 4) са *економског* аспекта, ефекат матрилатералног брака укрштених рођака је да племићева лоза константно даје добра поглавичиној у облику накнаде за младу.

Ова давања се, по Личовом мишљењу, са аналитичке тачке гледишта могу узети као закуп који станар плаћа власнику. Најважнији део ових давања - у ствари, исплате - је у потрошним добрима, тј. стоци. Поголавица претвара ова потрошна добра у непотрошиви престиж кроз медијум спектакуларног гошћења. Последњи конзументи добара тако ће, у овом случају, бити њихови оригинални произвођачи, тј. обични људи који долазе на гозбу¹⁷².

Лич врши поређење качинског примера са индонежанским Батак (Batak), показујући на четири главна институционална поља - сродничко понашање, земљишни поседи и насељавање, друштвене класе, расподела потрошних добара - структурну сличност између два обрасца¹⁷³. У оба друштва је тзв. качински тип брака, који се испољава у посебним сродничким односима између афинално везаних родова, повезан са истим типом "феудалног" поседовања земље. У оба случаја међусобно узимање између локализованих родова различитих друштвених класа резултује општом тенденцијом трансфера економских добара из ниже класе ка вишој. У оба случаја друштвени механизам постоји све дотле док се ова добра и редистрибуирају и нижа класа није трајно осиромашена.

За разлику од Леви-Строса, који сматра качински тип брака егалитарним, односно да жене морају бити размењене за добра неке врсте једнаке цене¹⁷⁴, Личово мишљење је готово обрнуто: када се разматра систем склапања брака, односи између група којих се то тиче морају бити узети као чињенице одређене ситуацијом; брак је само један од многих начина за "изражавање" тих односа. Када су две локалне наследне групе у таквом односу, "ствари" које се могу размењивати да би изразиле тај однос, могу грубо да се класификују као I материјалне: а) "жене" и "мушкарци" б) рад мушкараца и жена в) потрошна добра и новац г) капитална добра (нпр. накит, нека ритуална добра са још неком функцијом сем обредне) д) ритуални објекти без суштинске вредности; II нематеријалне: њ) права територијалне и политичке природе е) релативан статус, или престиж¹⁷⁵.

У тзв. качинском типу брака је однос између "даваоца" и "примаоца" жена асиметричан, па ипак, на овај или онај начин, ове две категорије готово и да не могу да се разликују; ово нарочито важи ако се ради о малом броју суседних наследних група, чији припадници се узимају у круг - попут качинске "кружне рођачке стазе" - или ако постоји неки уравнотежујући систем права и обавеза, мада постоје озбиљна мишљења да ће сваки такав систем бити нестабилан¹⁷⁶. Ако је однос "даваоца" и "примаоца" жена неравноправан, не може се за све случајеве предвидети која ће група бити надређена; не треба очекивати да ће сви "даваоци" жена из једног села бити високо ранжирани у њему, а сви "примаоци" жена ниско у следећем.

Однос статуса "даваоца" и "примаоца" жена мора да одговара односу њихових статуса имплицираном у другим, несродничким институцијама: тамо где су "даваоци" жена друштвено супериорнији над "примаоцима", може се претпоставити да ће и нпр. територијална права "даваоца" бити супериорнија од оних "примаоца" и обрнуто. Другим речима, где постоји, качински тип брака је део политичке структуре.

Изгледа вероватним да скупа накнада за младу у терминима потрошних добара и рада имплицира виши ранг "даваоца" жена и обрнуто, мираз изражен у потрошним добрима имплицира виши ранг "примаоца". Трајна накнада за младу која се састоји од објеката симболичке и ритуалне вредности само вероватно (дакле: не засигурно) иде уз виши ранг и једнакост статуса. Одсуство, или плаћања у раду, или накнаде за невесту, или мираза, сугеришу раскид са институцијом качинског типа брака¹⁷⁷.

Појам који у свакој анализи сродничког система, као основи бављења друштвеном структуром, заслужује посебну пажњу је, по Личовом мишљењу *наслеђивање*, које институцију брака подједнако доводи у везу и са одређеним власничким правима и са крвно-сродничким везама¹⁷⁸. Прву прецизну антрополошку дефиницију овог појма, иначе, је дао Риверс, означајући њиме припадност наследној групи аутоматски, рођењем¹⁷⁹.

¹⁷² В. Исто, 84-89, посебно в. Fig. 13 на стр. 86; в. такође Исти, *Political Systems...*, 162 и даље

¹⁷³ В. Исто, 91-94

¹⁷⁴ В. С. Levi-Strauss, *op. cit.* (1965.), 579-580

¹⁷⁵ В. Е. R. Leach, *The Structural Implications...*, 128

¹⁷⁶ Упор. С. Levi-Strauss, *op. cit.*, 582, 585-590

¹⁷⁷ В. Е. R. Leach, *Rethinking Anthropology...*, 102-103

¹⁷⁸ В. Исти, *Descent...*

¹⁷⁹ В. W. H. R. Rivers, *Social Organization*, London 1962. (оригинално објављено 1924.), 86; Риверс је даље тврдио да представа о "наследној групи" може да буде корисна само ако су групе о којима се ради одвојене и не преклапају се. Отуда је инсистирао да у стварности наследна група увек треба да буде *унилинеална* наследна група, в. Исто

Оно што Лича занима у свакој расправи о природи наследства и филијације јесте преношење имовине са једне генерације на другу. У било којој појединачној културној ситуацији "имовина" ће укључивати разноврсне ствари, не само материјална добра и права на земљу, већ такође и права над особама, титулама, службама, именима, ритуалима, облицима магије, техникама, песмама, плесовима итд. Сва таква имовина може се поседовати на два начина - или корпоративно, или индивидуално. Индивидуално власништво је приватна ствар и власник се према својој имовини понаша како жели; у корпоративном власништву, они који контролишу такву имовину могу делати или у смислу представника - у ком случају је понашање чиниоца готово у потпуности предодређено правилима "корпорације" - или лично управљати, у ком случају правила више одређују границе онога шта је дозвољено. Разлика коју Лич прави између наследства (у Риверсовом смислу) и филијације, може се сматрати као посебан случај ове разлике између представничког (где је избор минималан) и личног управљања (где је избор максималан)¹⁸⁰.

У друштвима са једноставним унилинеалним наследством (патрилинеалним или матрилинеалним) сваки појединац је по рођењу члан једног ексклузивног сегмента тоталног друштва и повезан је везама филијације или афинације (или, можда, обема) са различитим другим аналогним сегментима. Док је ЕГО-ова слобода деловања у односу на чланство у његовој властитој наследној групи посебно ограничена, она је у односу на његове афиналне и филијацијске везе са другим наследним групама обично широка.

Са друге стране, системи двоструког наследства су они у којима два унилинеална наследна система истовремено коегзистирају. Сваки појединац у друштву је истовремено члан патрилинеалне наследне групе, по снази наследства од његовог оца и оца његовог оца, али и матрилинеалне наследне групе, по снази наследства од његове мајке и мајке његове мајке. Сваки оквир је недвосмислен: патрилинеална припадност појединца, као и матрилинеална, су одређени, без могућности избора (као у извесним друштвима са унилинеалним системом наследства, в. напред) од момента његовог рођења¹⁸¹.

У неким друштвима, међутим, афинални савез је функционално раздвојен од било какве представе о филијацији, и плаћање економских обавеза као израз таквог савеза не треба схватати као прерушен облик двоструког унилинеалног наслеђивања¹⁸². Полазећи од Глукмановог рада у коме се разматра однос развода и *Patria Potestas*¹⁸³, Лич анализира везе унутар унилинеалне групе, или између две различите групе повезане везама обичног наслеђивања, на примеру Гамза (*Gamsa*) Качина, њихових првих суседа Гоури (*Gowri*) Качина и асамских Лакера (*Lakher*), стотинак километара удаљених од Качина¹⁸⁴.

Делотворност афиналне везе између родова, установљене тзв. качинским типом брака, зависи од настављеног признавања односа крвне везе између рођених браће и сестара, а код Лакера од настављања односа насталих из самог брака. У оба случаја је афинална веза, установљена новим браком, потенцијално нестабилан елемент у друштвеној структури. У качинском случају, та непостојаност је лоцирана у крвној вези између невесте и њене браће из рода, а код Лакера је непостојаност у самом брачном односу.

Мају-дама однос и његов лакерски еквивалент путонг-ангазна (*putong-ngazna*) су круцијални део настављајуће структуре система. Ово су системи у којима је обично "филијација - насупрот наслеђивању - билатерална"¹⁸⁵. Истом терминологијом, они су патрилинеални системи у којима комплементарне матрилинеалне наследне линије имају врло велику важност. Лич каже да информатори на терену не сматрају унакрсне везе које латерално повезују очинске родове као део наслеђивања. Континуитет структуре "вертикално" кроз време је адекватно изражен агнатским преношењем имена очинског рода, али континуитет структуре се "латерално" не изражава тако. Структура система се, уместо тога, одржава настављајућим ланцем дужничких односа економске врсте, зато што је за мају-дама и путонг-ангазна везе врло битно да неки делови накнада за младу заостају из генерације у генерацију. Тиме се омогућава трајност афиналног односа - ако је дуг сасвим враћен, он постаје неделотворан. Код Качина, то је попут напуштања земљишног поседа, а код Лакера ће доћи до развода и потпуног отказивања афиналне (путонг-ангазна) везе¹⁸⁶.

Лич, након свега, указује на постојање две потпуно различите категорије унилинеалних система наслеђивања: а) већина афричких родовских система, не-егзогамни родови исламске Западне Азије: постојећа структура је дефинисана самим наслеђивањем и брак више служи да створи "комплексну шему појединости унутар те структуре" б) (насупрот а)) она друштва у којима је унилинеално наслеђивање повезано са јасно дефинисаним правилом "преференцијалног брака"; у овом случају се може десити да тзв. комплементарна филијација обликује део система постојеће структуре, а да би се разумело како до тога долази, треба размотрити економске и политичке чиниоце уз структуру сродства. У оба ова типа друштва принцип унилинеалног наслеђивања је пуноважан, али наравно, игра сасвим другачију улогу¹⁸⁷.

г) *Communitas* комуникације

¹⁸⁰ В. Е. Р. Leach, On Certain Unconsidered Aspects of Double Descent Systems, *Man* 62, 214, 1962.

¹⁸¹ Исто

¹⁸² В. Исти, *Rethinking Anthropology...*, 114

¹⁸³ М. Gluckman, Kinship and Marriage among the Lozi of Northern Rhodesia and the Zulu of Natal, in: A. R. Radcliffe-Brown and D. Forde (eds.)

¹⁸⁴ Е. Р. Leach, Aspects of Bridewealth and Marriage Stability among the Kachin and Lakher, *Man* 57, 59, 1959.

¹⁸⁵ М. Fortes, The Structure of Unilineal Descent Groups, *American Anthropologist* LV, 1953., 33

¹⁸⁶ Е. Р. Leach, Aspects of Bridewealth...

¹⁸⁷ Исти, *Rethinking Anthropology...*, 123; за афричке примере онога о чему Лич пише в. нпр. А. Р. Radcliffe-Brown and D. Forde (eds.), *op. cit.*, посебно D. Forde, Double Descent among the Yak, A. R. Radcliffe-Brown, Introduction, A. I. Richards, *op. cit.*

Иако се чини да, хронолошки посматрано, Личово занимање за тзв. комуникацијски приступ проучавању друштва и културе означава последњу фазу његовог антрополошког рада, оно се може приметити и раније у његовој каријери, као што се и у том, тзв. комуникацијском, приступу могу приметити они ставови на којима је та каријера почивала. Стога би се, можда, могло рећи да ова фаза у Личовом раду представља и рекапитулацију, али и надградњу претходних.

На првом месту, ту је интерпретација схватања функције Малиновског, која у Личовом приступу каже да свако средство има свој циљ, сваки импулс покретач своју акцију, свака порука свог пошиљаоца и примаоца, односно да у тзв. културном понашању нема случајности. На то је надовезана и интерпретација Мосовог схватања систематичности дара и ударја, у смислу да је свака друштвена акција обавезујућа, не само из перспективе онога који је покреће, већ и онога коме је намењена - било да се ради о понашању или мишљењу, односно да се увек очекује реакција, ма колико временски та два чина била раздвојена.

Све ово, наравно, не би било могуће без диркемовског "друштва које је *sui generis*", односно без постојања одговарајуће друштвене или културне заједнице која, својом посебном логиком, кодира разноврсно људско понашање и мишљење у симболички смислен систем. У тесној вези са овом поставком је и усвајање Леви-Стросовог - и структуралистичког уопште - становишта о природи структурирања људских чула, односно о таквом односу устројства људског ума (а који је јединствен) и спољног света у коме су првом иманентни тзв. бинарно кодирање и потреба за дисконтинуираним сегментима, а другоме целовитост и континуираност, откуда се у људском мишљењу овај однос обично испољава обрнуто¹⁸⁸.

Напокон, ту је и Личово сопствено интересовање за идеацијске основе друштвене структуре, најраније изражено као потреба разграничења форме и супстанце на примеру ритуалног понашања. Он идентификује ритуал и симболизам као "естетски набор" којима друштва "украшавају" своју рутину и техничко понашање као изражавање те суштине и, одатле, особености друштва. Овде је у питању садржај чина и он може бити материјално ирелевантан за привидан циљ истога; али је зато од битне важности за начин на који учесници у таквим активностима (односно они који "производе" те чинове) мапирају њихове друштвене светове: "он је део тоталног система интерперсоналне комуникације унутар групе". Као такав, иако може бити несхватљив, или чак не приметан за некога ван те заједнице, служи да њеном члану покаже упадљивост друштвених граница¹⁸⁹.

Тако, бавећи се функцијом и значењем тзв. примитивне уметности, Лич примећује да је европски критичар уметности приморан да се концентрише на њену форму, без референци на њено значење, пошто уопште не познаје религиозни и митски садржај објекта који покушава да анализира. Личов став је да присуство божанства на некој церемонији директније осећа више људи ако их оно посматра кроз чврстину камена или дрвета, одакле, по њему, уметност било ког примитивног народа врло разговетно комуницира. Намера такве уметности је

"да буде разумљива, и на уобичајен начин ће је разумети публика за коју је направљена. (...) Публика за коју примитивни уметник ради састављена је од чланова његове властите заједнице, одгојена у истој митолошкој традицији као и он сам и фамилијарна са истим окружењем материјалних чињеница и ритуалних активности; примитивни уметник, одатле, може допустити себи да комуницира на брзу руку. Симболи имају исти основни значај и исти степен амбивитетности и за уметника и за публику."¹⁹⁰

Поред тога, Лич је релативно рано - још пре него што ће у бављењу бурманским Качинима указати на значај бављења идеацијским обрасцима за потпуније схватање начина организовања друштвене структуре - спознао битност препознавања и схватања друштвене симболике за бављење тако (у то време) "нормалним" антрополошким проблемима, као што су нпр. систем економских трансакција, или сродство. На примеру јужног Банту племена Лаведу (Lovedu)¹⁹¹ Лич показује како се одговарајућом интерпретацијом друштвене симболике баш ова два - изузетно битна - елемента друштвене организације могу довести у везу, чак у смислу структурне трансформације образаца који су им у основи, иако се чини да између њих не постоји уочљив однос.

Лич запажа да је Лаведу краљица аномална у социјалном смислу, пошто је - иако физиолошки женско - социолошки мушкарац. Њени поданици - главешине области и "граничне" стране поглавије (односно нека врста вазала из других племена), који желе да се окористе њеном магијом кише - плаћају јој данак у облику жена - супруга. Од "странаца", штавише, краљица добија ове жене као поклоне и није обавезна на реципроцитет ударја; обласним старешинама узвраћа у стоци чија је вредност једнака уобичајеној цени невесте. Последично, краљица је са "страним" поглавицама у односу господар-слуга, а са својим обласним главешинама у вадахалу (*vadahulu*) односу - "примаоца" жена.

Након неког времена проведеног на двору, ватаноми (*vatanomi*) - краљичине "супруге" се прерасподељују као истинске супруге другим обласним главешинама и дворским званичницима високог ранга. Нови муж не плаћа за невесту ни краљици ни њеним правим родитељима, али има обавезу да у своје време да краљици кћер жене коју је од ње добио, као следећу ватаноми супругу. С друге стране, како не плаћа накнаду за невесту, сматра се да је нови муж у вадахалу односу према оригиналној локалној наследној групи невесте.

¹⁸⁸ В. Е. Р. Leach, *Man and Ideas: Frazer and Malinowski*, *Encounter*, November 1965, Исти, Claude Levi-Strauss - *Anthropologist and Philosopher*, *New Left Review*, November/December 1965, Исти, *Telstar...*, Исти, *Glimpses...*, Исти, *Klod Levi-Stros...*, 25-43, Исти, *Kultura i komunikacija...*, 8-36

¹⁸⁹ Исти, *Political Systems...*, 12

¹⁹⁰ В. Исти, *Aesthetics*, in E. E. Evans-Pritchard (ed.), *The Institutions of Primitive Societies*, London s. a., цитат стр. 32

¹⁹¹ В. Исти, *The Structural Implications...*, 125 и даље

На парадоксално питање - зашто би краљица исплаћивала стоку за њене ватаноме, супруге, а онда их давала без наплате стоке, Лич сматра да би одговор требало да буде да је у овом другом случају дар узвраћен не у стоци, већ у особи женине кћери, објашњавајући то тиме да је логика ситуације са Лаведу тачке гледишта да је неисправно да подређени поклањају стоку надређеним; исправно је даривати жене и пиво¹⁹².

Тако се показује да се ради о једном случају у коме су "примаоци" жена (вадахалу) рангирани више од "даваоца" (вамакалу - *vamakhulu*), односно друштвеном структурирању проистеклом директно из промишљања сродничких односа и њиховим провођењем у праксу путем економских, где је она видљива функција - од које читава ситуација почиње - ритуална (краљичина магија кише).

У примени тзв. комуникацијског приступа, Лич се концентрисао на две основне "теме", ритуал и мит, односно одређено понашање и одређено мишљење, опстајући при томе на ставу да понашање проистиче из мишљења, али никад не тврдећи да одређени ритуал мора да има експлицитне корене у одређеном миту. Корени и једног и другог су, заправо, у начину на који су организовани - с једне стране начин људског поимања окружујуће стварности и њено промишљање у категоријама његовог односа према елементима те стварности - а са друге, заједница у којима људи живе¹⁹³.

Лич запажа да је за раније генерације социјалних антрополога дати свет изгледао веома једноставно; разлика између човека и других животиња сагледавала се као разлика између Васпитања и Природе, између онога шта је научено и онога шта је урођено. Постепено се, међутим развило мишљење да је оно што одваја човека од осталих животиња потпуна инфериорност његовог инстинктивног апарата и, следствено томе, потпуна зависност о култури, тј. од образаца понашања научених од других. Одатле произлази да човекова људскост не почива на *могућности* комуницирања, већ на *неопходности* да се то чини; околност која човека чини супериорним над свим осталим бићима на овом свету није сама способност комуникације, већ способност да оперише симболима кроз које се комуникација обавља¹⁹⁴.

Структуралистичко виђење те способности изгледа, отприлике, овако (в. сл. 5):

Као што је основни део аргумента леви-стросовске методологије да су математичке једначине, лингвистички односи, сроднички односи и трансакционални односи свих типова заправо "исте врсте", тако слика 5 представља тезу да су а) феномени трансфера медијуми помоћу којих смо у могућности да изразимо нпр. изговорену реч и музику у писаним знацима и б) и интегративна могућност којом се истовремени сигнали примају кроз чула вида, слуха, укуса, додира, мириса, као могућност конституисања јединственог, а не вишеструког искуства¹⁹⁵.

У друштвеној стварности, Лич налази аналогију са Мосовим закључцима да појединци међусобно комуницирају давањем, где поклони могу бити речи или ствари, услуге или жене, али у сваком случају чин давања ће узроковати одређени однос, а обрасци давања ће установљавати читаву структуру односа, мрежу дужника и повериоца, права и обавеза. Отуда, по Личу, у одређеном контексту сагледани, "правила игре", систем различитих односа, мрежа размене, читав систем комуникације - сви су аспекти исте "ствари", културе одређеног друштва¹⁹⁶.

Произлази да је култура, заправо, разнородна манифестација заједнице комуникације; принципи на којима почива људско мишљење су идентични, заједнице у којима они живе се разликују. Оно што их разликује је варијантност испољавања њиховог мишљења кроз разнородне манифестације њихових култура.

"Једна од тешкоћа је што смо навикли да мислимо у концептима "врста", као да они савршено одговарају чињеницама из природе, да нам је постало тешко да схватимо да реч не значи много више него "тип", или "врста". Нпр. исказ "кенгур је различита врста сисара од волабија" је, у ствари, иста врста исказа као и "Парижанин је различити тип од човека из Лиона". Помешане, ове две формуле дају "кенгур-Парижанин је различита врста човека-сисара од волаби-Лионца". Ово нема смисла на конвенционалном енглеском, али је исти тип изјаве о коме су изнова јављали етнографи аустралијских Аборидина под насловом "тотемизма"." ¹⁹⁷

Као што је Леви-Строс схватио, његов поглед да суштину тотемизма треба сагледати као начин одређења света у логичке категорије, има неке сличности са оним што су много година пре њега изнели британски антрополози-функционалисти, који су тврдили да су они битни објекти које разликује било који културни систем од суштине вредности због њихове корисности¹⁹⁸, мада за њега ствари имају вредност само са становишта захтева логичког оперисања њима, док је утилитарност од секундарног значаја. Лич, међутим, сматра да је битно и једно и друго, тј. да су ствари "добре за размишљање" зато што су "добре за јело", односно да је утилитарност - не апсолутно и у сваком случају, него пре свега - оно што опредељује које ће се ствари користити у логичко-комуникативне сврхе¹⁹⁹.

¹⁹² Исто; за опсежну етнографску литературу о Бантуима в. Исти, *Rethinking Anthropology...*, 96

¹⁹³ В. Исти, *Virgin Birth, Proceedings of the R. A. I.*, 1966., Исти, *Ritualization in Man in Relation to Conceptual and Social Development, Philosophical Transactions of The Royal Society of London*, 1966., Исти, *Kimil...*, Исти, *The Structure of Symbolism...*, Исти, *The Influence of Cultural Context on Non-Verbal Communication in Man*, in R. A. Hinde (ed.), *Non-Verbal Communication*, Cambridge 1972.

¹⁹⁴ Исти, *The Influence...*, 315, Исти, *Telstar...*, 190

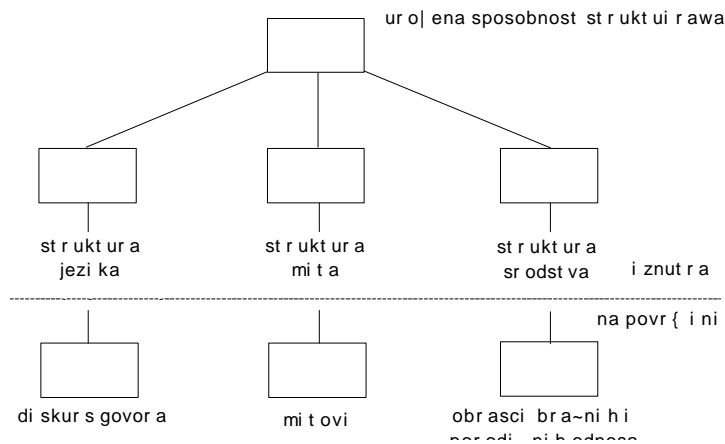
¹⁹⁵ Исти, *Telstar...*, 190, Исти, *The Influence...*, 332

¹⁹⁶ Исти, *Telstar...*, 190-191, в. М. Мос, *Sociologija i antropoloija II*, Beograd 1982., 7-48

¹⁹⁷ E. R. Leach, *Telstar*, 192

¹⁹⁸ В. К. Levi-Stros, *Totemizam danas*, Beograd 1990., 77-96, Исти, *op. cit.(1978.)*, 76-186; упор. нпр. А. R. Redklif-Braun, *Struktur i funkcija u primitivnom društvu*, Beograd 1982, 163-184, В. Malinowski, *op. cit.(1932.)*, 53 и даље

¹⁹⁹ В. E. R. Leach, *Telstar...*, 198-201



Слика 5²⁰⁰

У аргументацији овог става, Лич је, за разлику од других антрополога, посегнуо за примером из властите средине. Он полази од тога да је језик (у смислу *la lingue*) знатно више од помоћног средства за класификацију ствари, већ да је категоријални апарат који, заправо, обликује човекову окружујућу реалност; тако нпр. језик сваког појединца смешта у друштвени простор који је чврсто и логички уређен. Лич упоређује три категоријална низа који одређују положај појединца у односу на 1) категорију простора 2) категорију женских особа 3) категорију животиња²⁰¹, установавајући везу између категорија полне доступности и јестивости.

Категоријални низ који се односи на простор изгледа овако: ЕГО...кућа...сеоско домаћинство...поље...даљина;

категоријални низ који се односи на женске особе: ЕГО...сестра...рођака...сусетка...непозната;

категоријални низ који се односи на животиње: ЕГО...љубимац...домаће животиње...дивљач...дивље животиње²⁰².

Женске особе:

сестре су особе које су врло блиске - "праве сестре", и то је увек група за коју важи табу инцеста; рођаке су особе које нису толико блиске и Лич их идентификује као "прве рођаке" у енглеском друштву, или "сестре - чланице клана" у многим друштвима са другачијом сродничком организацијом, истичући да је - по правилу - узимање унутар ових група забрањено или подложно строгој осуди, али да предбрачни полни односи могу бити одобрени, па чак и очекивани; сусетке (или: пријатељице) су особе које нису блиске и Лич их сматра групом из које ће ЕГО обично бирати жену, напомињући да ова група садржи и потенцијалне непријатеље и пријатељске везе, суштину непријатељства као заменив аспект истог односа; непознате су далеке особе за које се зна да постоје, али са којима је било какав друштвени контакт немогућ²⁰³.

Животиње:

љубимци су животиње које се сматрају врло блиским и ова група никад се не убраја у јестиве; домаће животиње су оне које се сматрају питомим, али не јако блиским, и животиње из ове групе се сматрају јестивим само ако су недорасле или кастриране; дивљач су тзв. пољске животиње, према којима се, по Личу, осећа час пријатељство, час непријатељство, које су под заштитом људи, али се не сматрају питомим и ово је група која је јестива само ако је полно нетакнута, а њени припадници се убијају искључиво у одређена годишња доба "која се подударују с ритуалима лова"; дивље животиње Лич назива далеким, истичући да нису под контролом људи, одакле се сматрају нејестивим²⁰⁴.

Треба уочити да категорије простора коинцидирају са одговарајућим категоријама женских особа и животиња посредством њиховог претпостављеног физичког растојања према ЕГО-у, а да између сваке од просторно еквивалентних категорија женских особа и животиња постоји корелат друштвеног понашања у терминима "забрана родоскврнућа еквивалентна је нејестивости" и сл²⁰⁵.

Лич тврди да се - баш као што људска вербална комуникација зависи од контекста, укључујући елемент невербалног контекста - и људска "невербална" комуникација одвија у оквиру контекста који укључује језик²⁰⁶. Као што се вербална перформанца дешава унутар матрије вербалне компетенције, тако се и језичка невербална перформанца одвија унутар шире матрије културне компетенције, или културне конвенције²⁰⁷. На нивоу на ком социјални антрополог врши посматрања увек постоји врло блиско међупрожимање вербалних и невербалних компоненти интеракције. Сви обичаји који садрже значење као "симболи", могу се класификовати

²⁰⁰ E. R. Leach, *The Influence...*, Fig. 1 на стр. 332, упор. M. Lane, Introduction to M. Lane (ed.), *Structuralism: A Reader*, London 1970., 15

²⁰¹ В. Исти, *Antropološki aspekti jezika...*, 90

²⁰² Исто; треба обратити пажњу да се ради о енглеском језику и енглеском културном категорисању, пре него што би се покушало са извлачењем закључака о коришћеном материјалу (нипошто о Личовој аргументацији)

²⁰³ Исто, 193-194

²⁰⁴ Исто, 194

²⁰⁵ За више детаља в. Исто, 95-98 и Tab.1 на стр. 102

²⁰⁶ Исти, *The Influence...*, 315

²⁰⁷ О лингвистичкој употреби термина "перформанца" и "компетенција" в. М. Ivić, *Pravci u lingvistici 2*, Beograd 1990., 58

као "паралингвистички" - нпр. они гестови и сл. који подржавају конверзацију, али нису интегрисани са њеном граматичком структуром²⁰⁸.

У невербалној комуникацији, као и у вербалној, велики део дискурса се уопште не бави конкретним стварима које постоје унутар непосредног контекста учесника, већ се, уместо тога, односе на апстракције и метафизичке идеје које су "иза сцене". Ово одсуство непосредности може да се повеже са чињеницом да вербално организована свест човека увек укључује јак интерес за феномене који нису "у току". По Личу, предмет социјалне антропологије је уобичајено понашање; у свакој секвенци таквог понашања постоји практична компонента која "мења стање света" и ритуална, или симболичка компонента, која "нешто говори" о друштвеној структури²⁰⁹.

Лич, штавише, спецификује да антропологе, пре свега, занимају три типа понашања: 1) понашање које је одређено специфичним циљевима и које, *судећи по нашим стандардима верификације*, ствара резултате на чисто механички начин, који су доступни посматрању, и ово назива "рационалним техничким понашањем"; 2) понашање које чини део сигналних система и које служи "да пренесе информацију", не због било какве механичке везе између средстава и циљева, већ због постојања културно дефинисаног комуникацијског кода, и ово назива "комуникативним понашањем"; 3) понашање које је убедљиво по себи у терминима културних конвенција учесника, али није убедљиво у рационално-техничком смислу (како је спецификовано под 1)), или алтернативно понашање које има за циљ призивање моћи оностраних сила, иако се не сматра убедљивим по себи, што назива "магијским понашањем". Личов став је да 2) и 3) заједно могу бити класификовани као "ритуално" понашање²¹⁰.

Већина ритуалног понашања којим се социјални антрополози баве потпуно се разликује од сигналних система који су доступни посматрању етолога код животиња. Ритуална понашања се не састоје из изолованих низова изненадних сигнала, на које се корисно могу применити концепти попут "стимулуса", "одговора", "појачавања", већ од покрета и симбола који су један с другим повезани у целовит систем - језик. Такви "неговорни" језици су у исто време и комплекснији и једноставнији од "нормалних" говорних или писаних језика. Једноставнији су зато што имају мањи број синтактичких правила, која су експлицитнија - разлика између исправног и погрешног невербалног понашања је јасније раздвојена него разлика између исправних и погрешних говорних облика; комплекснији су зато што је не-говорно вишеканални феномен. Личово мишљење је да аналитичари не-говорног морају да обрате пажњу на чињеницу да је прималац поруке субјекат комуникативних сигнала преко неколико различитих чулних канала истовремено (в. сл. 5): звук, вид, мирис, укус и ритам могу сви да буду релевантни, не само појединачно, већ у комбинацији²¹¹.

Произлази да је нпр. способност деце да науче (матерњи) језик део њихове *природе*, али појединачни, језици који су међусобно неразумљиви су део *културе*. Чланови говорних заједница користе своје говорне језике да преносе (саопштавају) информације једни другима, али у истом циљу такође користе и многе друге ствари. Одећа коју људи носе, храна коју једу, куће у којима живе, све то преноси информацију онима који познају "кодове" који су у питању. Структурални социјални антрополози полазе од тога да су ови кодови у неком смислу "језици" попут говорних језика и одатле постулирају да је врста везе између природе и културе, какву је изнедрио рад структуралних лингвиста, веома релевантна за социјалну антропологију²¹².

Лич тврди да се, заправо, добар део рада социјалних антрополога бави интерпретацијом симболичког понашања: када се нпр. говори о "друштвеној структури", у ствари се на посебан жаргон преводје различити тренуци и делови културно дефинисаног понашања, који су изабрани да се сматрају "симболима". Симболичко понашање не само да "нешто говори", већ такође и подстиче емоције и, следствено, "нешто чини"²¹³. Лич сматра да је било каква разлика између онога што се, с једне стране сматра ритуалним, симболичким понашањем и магијом, а с друге комуникативним понашањем, генерално "или илузорна или тривијална". Тако је за њега и сам говор облик ритуала, а невербални ритуал је, једноставно, сигнални систем различите, мање специјализоване врсте²¹⁴.

По њему се ритуална акција и веровања могу разумети као облици симболичке изјаве о друштвеном поретку. Не треба, међутим, схватити да он изједначава ритуал са магијском или религијском акцијом, пошто је за Лича ритуал, односно симболичко понашање, аспект готово сваке врсте акције која "нешто говори" - на нивоу заједнице, односно "нешто чини" - за учеснике у таквим акцијама као појединце²¹⁵.

Личов став је да је дистинкција која је била од велике важности и у антропологији и у лингвистици Фрејзерово разликовање "хомеопатске" од "контагиозне" магије, као и оно шта је Јакобсон подразумевао под "метафоричким и метонимијским половима језика" (и других семиотичких система); из такве дистинкције произлази да симболизам може да почива или на сличности или на контигвитету²¹⁶. Оно што из ове

²⁰⁸ В. Ј. Lyons, Human Language, in. R. A. Hinde (ed.), 49-59

²⁰⁹ В. Е. R. Leach, The Influence..., 316; Исти, Structuralism..., 37

²¹⁰ Исти, Ritualization..., 403

²¹¹ Исти, The Influence..., 318; в. Исти, The Structure of Symbolism..., Исти, Kimil...

²¹² Исти, Structuralism..., 38; в. Исти, Klod Levi-Stros..., 34-37

²¹³ Исти, Magical Hair..., 147

²¹⁴ Исти, Ritualization in Man..., 149, 156

²¹⁵ В. Исти, Political Systems..., 14, 12-13

²¹⁶ В. Исти, The Influence..., 323

дистинкције даље следи јесте омогућавање разликовања "јавних" и "приватних" ритуала, односно јавног и приватног симболичког понашања.

Суштина јавног симболичког понашања је да је оно средство комуникације; учесник и посматрачи деле заједнички језик - симболички језик. Они морају да деле заједнички систем конвенција према томе шта различити елементи тог језика значе, иначе комуникација не би била могућа. Уопштеније, за Лича је то оно што се сматра "културом". Следи да када људи припадају истој култури, они међусобно деле различите, узајамно разумљиве системе комуникација. Сваки припадник одређене културе ће придавати исто значење било ком појединачном податку културно дефинисаног "ритуала". Битна значајка приватног симболизма је његова психолошка моћ да побуди емоције и измени стање појединца²¹⁷.

(о Личовом схватању ритуалног понашања в. таб. 3)

Лич је, при том, сматрао нужним да истакне да елементе симболизма - како јавног, тако и приватног - не треба схватати као ствари по себи, већ као *односе* (између тих ствари), организоване у парове и низове. Ово илуструје примером разликовања фројдистичког и структуралистичког схватања симболике. Нпр. двадесетих и тридесетих година овог века, у јеку ентузијазма фројдовске психоанализе, озбиљно се тврдило да је универзалан случај да дугуљасте предмети симболишу пенис, а овални и кружни вагину. Лич каже да структуралисти признају да постоје основни етнографски докази за овакву врсту генерализације, али саму генерализацију чине апстрактнијом, пошто категорију опозиција дуго/кружно сматрају делом знатно општије структуре²¹⁸ (в. сл. 6).

Битно је рећи да "елемент структуре" није једна *ствар*, већ однос *x*.

Ритуал се изводи		
контекст акције	приватно	јавно
извршилац (пошиљалац)	нагласак на идиосинкратичким акцијама генерисаним личном ђуди	нагласак на културно стандардизованим акцијама које се изводе према познатом претходном случају
порука која носи квалитет симболичке акције	ненамеравана од пошиљача	намеравана од пошиљача
посматрач (прималац)	углавном метафоричко тумачење засновано на метафоричким интуицијама - "симбол x значи у"	углавном метонимијско тумачење засновано на томе да се "зна о чему се ради". компетенција коју дели у језичком коду иста као између пошиљача и примача. Високо процењивање дела приче у ритуалу "симбол x је део у".

Табела 3²¹⁹

Поврх свега, Лич сматра да је у бављењу симболиком и симболичким, тј. ритуалним понашањем, за антропологе јако оперативно да разликују три "нивоа" поруке која је у томе садржана: 1) порука непосредно намеравана од стране актера, тј. узимање у обзир онога шта они мисле да раде; 2) интуитивна и идиосинкратичка тумачења посматрача који у одређеној симболичкој/ритуалној акцији и учествују - нпр. деца која на жртвовање животиње гледају као на прилику за добар оброк, или "иницији који на представу стручњака за вино гледају као на обележје надувене будале"; 3) формално тумачење које зависи од способности антрополога да направи синтактичку анализу структуре дешавања, тако да нпр. жртвовање животиње буде интерпретирано у светлу "опште теорије" о ритуалима иницијације, а понашање стручњака за вино смештено у компаративни контекст. По Личу, социјални антрополози се уобичајено баве трећим од ових "нивоа" поруке симболичког, тј. ритуалног понашања, док се прва два третирају као сирови подаци за анализу²²⁰.

Слика 6²²¹

А: за фројдовце дуги предмет = пенис
 ●кругли предмет = вагина

Б: за структуралисте $x = \frac{\bigcirc}{\text{—}}$ или $\frac{+}{-}$ или $\frac{\bigcirc}{\triangle}$ или $\frac{\bullet\text{КРУГЛ}\bullet}{\text{ПРАВО}}$ или $\frac{\text{ЖЕНСКО}\bullet}{\text{МУШКО}}$ или $\frac{\text{ВАГИНА}}{\text{ПЕНИС}}$

Лич је извршио и

једну

²¹⁷ В. Исти, *Magical Hair...*, 147-149

²¹⁸ Исти, *Structuralism...*, 49

²¹⁹ Исти, *The Influence...*, Table 1, 325

²²⁰ Исти, *The Influence...*, 320

²²¹ Исто - Fig. 2

систематизацију најраширенијих главних делова - конституенти - секвенци људских ритуала, поделивши их у следеће групе:

1. Украшавање тела, што укључује и његово обележавање, тетоважу, ожиљке, бојење, разноврсну ношњу, фризуру и физичко сакаћење (обрезивање, избијање зуба, сакаћење сечењем).

2. Постојећи делови тела као носиоци симболике (глава, пенис, вагина, груди, коса, нокти, кожа, покожица, руке, прсти, срце итд.); заједничка карактеристика *већине* симбола ове класе је да се могу одсећи и одстранити од тела - делимично или у целости - и онда користити метонимијски, на основу мишљења "део стоји уместо целине".

3. Велики број различитих положаја тела - стајање, седење, клањање, клечање итд.

4. Међусобни људски физички положаји - као нпр. између два појединца: а) према нивоу - изнад или испод; б) у предхођењу - напред или позади; в) противстављеност - лијем у лије или леђа о леђа; г) растојање - близу или далеко; д) бојност - с десна или слева.

5. Покрети удова - нпр. гестови.

6. Људски корак - односно има ли или не покрета, да ли су брзи или спори.

7. Исхрана - односи између појединца и хране или пића које конзумира. Лич сматра да се већина уопштавања која се могу применити на симболичко коришћење украшавања тела, такође могу да се примене на симболичко коришћење исхране тела.

8. Телесне излучевине свих врста - измет, урин, сперма, менструална крв, пљувачка, сузе итд.

9. Изрази лица и прерушавање у стереотипне облике машкара²²².

Поред овога, Лич у симболичком, тј. ритуалном понашању види и показатеља сигналних обележја друштвеног статуса и друштвених односа, вршећи, при том, и систематизацију тих обележја:

1. Обележја интерперсоналне доминације - а) "ниво" као друштвени симбол, односно друштвени положај сам по себи; б) инверзија и "абнормалност"; в) десно и лево; г) положај тела.

2. Обележја полног разликовања и друштвеног доба - а) друштвено доба само по себи, облачење и храна као његова обележја; б) коса; в) табуи везани за полно и разликовање друштвеног доба.

3. Обележја повезана са временском дистинкцијом између живота и смрти - у тзв. обредима прелаза.

4. Обележја повезана са избором хране²²³.

Лич, истовремено, запажа да се већина ритуалних дешавања односи на извесно прелажење друштвених граница, односно на промене друштвеног статуса, истичући да таква дешавања обично имају двојаку улогу - проглашавања промене статуса и њеног магијског изазивања; оно што је, међутим, по њему битније од ове "двојаке улоге" је да таква ритуална дешавања служе да означе интервале у протоку друштвеног времена²²⁴. Такви ритуали (а Личов став је да је *већина* ритуала таква) су у антрополошкој литератури познати као обреди прелаза²²⁵.

Поред њихове општепознате трофазне структуре, овакви ритуали се - *summa summarum* - одликују тиме да се њима а) врши демаркација времена, б) обележава друштвени развој појединца и в) да изискују посебно упадљиве елементе (одећа, храна, понашање и сл.) који дешавања под а) и б) *голим оком* разликују од друштвене рутине, односно свакодневице²²⁶.

Треба запазити и да поменута трофазна структура, заправо, почива на "бинарном кодирању", односно на постојању читавог низа опозиционих парова, односно на "претварању" опозиција у троуглове, онако како су то изнели Леви-Строс, односно пре њега Јакобсон²²⁷. Ова логика се најјасније може представити на следећи начин: ствари (односно у "обреду прелаза" - фазе) које су супротстављене, могу се означити као "+" и "-"; оне су, нормално различите једна од друге. Међутим, иако различите, оне се - свака појединачно и *заједно* - разликују од треће ствари (односно у "обреду прелаза" - фазе), која може да се означи као "0" (в. сл. 7)²²⁸.

²²² Исто, 327-328

²²³ Исто, 335, в. Исто, 335-342

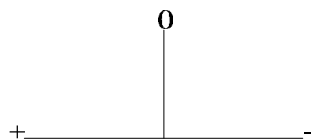
²²⁴ Исти, *Kultura i komunikacija...*, 117

²²⁵ Као што је познато, "конјенција" обрета прелаза је стара готово деведесет година, премда је Ван Генепово (Van Gennep) дело постало шире доступно тек почетком шездесетих; оно што је питање јесте - међутим - колико су Ван Генепови интерпретатори допринели теорији и методу антропологије, а колико мистификацији одређених феномена. Наиме, већина овдашњих аутора која се бавила тзв. обредима прелаза третирали их је као метод. Већина од њих се, као на један од битнијих ауторитета (поред Ван Генепа и Тарнера/Turner) позивала на Лича, односно пре свега на XVII поглавље његове књиге "Култура и комуникација", али и на неке друге њене делове. Мислим да је релевантно истаћи да сам Лич никада није "обред прелаза" применио као метод, на неки други феномен, односно никад није посматрао конкретан ритуал да би показао да овај задовољава услове да буде назван "обредом прелаза"; код Лича су они "теоријски модели који показују запањујућу сличност са чињеницама" и, као такви, су део општег аналитичког поступка; в. пример традиционалног венчања припадника синхаленске горње касте, где је по среди конкретан пример директног искуства дисконтинуирања прогреса биолошког времена и расподеле друштвеног простора "што уосталом чине сви ритуали" - в. Исти, *Social Anthropology...*, 193-202, цитат 202; в. такође пример са приповестима о Исусовом храњењу пет хиљада људи и Исусове приче о сејачу из Јеванђеља, где је по среди показивање истоветности структурног обрасца две приповести, где је крајњи циљ методолошка расправа о схватању библијског текста - в. Е. Leach и D. Alan Ausock..., 129-144. Отуда сматрам умесном примедбу да би могуће преиспитивање евентуалног Личовог теоријско-методског утицаја на домаћу антропологију - за почетак - могло да пође од преиспитивања односа према "теорији" обрета прелаза, односно од дубљег схватања Личовог поимања културе као комуникативног медијума.

²²⁶ В. Е. R. Leach, *Rethinking Anthropology...*, 132

²²⁷ В. Исти, *Klod Levi-Stros...*, 28-29, 34-38, посебно сл. 1 на стр. 29, сл. 2 на стр. 35 и сл. 3 на стр. 36, Исти, *Kultura i komunikacija...*, 83-87, посебно сл. 5 на стр. 84 и сл. 6 на стр. 87

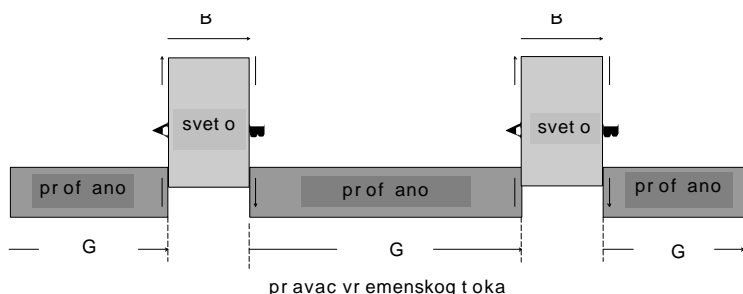
²²⁸ Упор. Исти, *Social Anthropology...*, 8-9, 114-115



Слика 7²²⁹

Конкретно, на примеру обреда прелаза, друштвени статус појединца на почетку обреда ће се разликовати од његовог друштвеног статуса на крају, али ће се оба ова статуса разликовати од појединчевог статуса - боље речено, од одсуства статуса - у средишњем делу обреда. На исти начин ће се - у зависности од фазе - разликовати и обредни реквизити (односно они посебно упадљиви елементи) који служе показивању промене статуса, односно показивању демаркације друштвеног времена, тј. који служе томе да се опази да се одређени ритуал обавља.

Лич, следећи ову логику, одређује три типа ритуалног понашања карактеристичних за тзв. обреде прелаза: а) формалност, б) прерушавање, в) обртање улога, и оцењује да су они, иако различити типови понашања у пракси, битно повезани - "обред који почиње формалношћу (...) вероватно ће се завршити прерушавањем; обред који почиње прерушавањем, вероватно ће се завршити формалношћу (...)"²³⁰. Личова теза је да *формалност* и *прерушавање* узети заједно чине пар супротстављених опозиција и на дијаграму који приказује ток и структуру тзв. обреда прелаза (в. сл. 8) одговарају супротности између А и В, док *обртање улога* одговара фази Б, која је супротстављена и А и В²³¹.



Слика 8²³²

За Лича је симболика тзв. обреда прелаза у целовитости прелажења из "световног" у "свето" и сасвим одговара човековој концептуализацији појма "време" јер, по њему, људско искуство о времену није добијено путем чула, већ концептуализацијом и то на следеће (основне) начине: а) препознавањем понављања б) препознавањем старења и ентропије в) мерењем времена које пролази у смислу периода одвојених једних од других²³³.

Лич изричито тврди да се обреди прелаза јасно морају повезати са неком врстом представљања, односно поимања времена; по њему, једина слика времена која може да нпр. идентификацију смрти и рођења учини логички плаузибилном је тип концепта клатна. На тај начин се долази до дисконтинуираности секвенца ствари које се дешавају у времену, односно до дисконтинуираности самог времена. Време је, одатле, сагледано и представљено као низ промена и тачака. Временски интервали се разликују не као секвенцијална обележја на мерној траци, већ као понављање супротности, типа откуцаја клатна; Лич тврди да су најелементарнија искуства временског тока овакве врсте: дан-ноћ/дан-ноћ, топло-хладно/топло-хладно, суво-мокро/суво-мокро и сл. Суштина ствари, значи, није у клатну, већ у наизменичности, односно не у феноменима који се "описују" обредима прелаза, већ у организацији елемената који их чине, тј. стандардизацији њихових значења. "За људе који немају календар типа Наутичког алманаха (Nautical Almanach), ток године је обележен низом фестивала"²³⁴.

Свеукупни ток времена, дакле, има образац који може да се представи на следећи начин (в. сл. 8):

Фаза А: обред посвећења, или сепарације; појединац (тј. "морална особа" у диркемовском смислу, како то Лич воли да истакне) је премештена из свакидашњег, *профаног* света у *свети* свет - она "умире".

Фаза Б: маргинално, безвремено стање; појединац је у стању светости, неке врсте привидне смрти, а друштвено време је заустављено.

Фаза В: обред десакрализације, или агрегације; појединац се враћа из *светог* у *профани* свет - он је "поново рођен", а свакидашње, односно "нормално" време поново почиње.

²²⁹ Исто, 8

²³⁰ Исти, *Rethinking Anthropology...*, 135-136

²³¹ Исто, 136

²³² Исто, Fig. 17 на стр. 134

²³³ В. Исто, 136, 132-133

²³⁴ Исто, 134; в. Исти, *Ritualization...*, 409-411

Фаза Г: ово је фаза "рутине", свакодневног, "нормалног" живота, односно интервал између низа обреда и фестивалских церемонија.

По Личу, овакво обредно понашање и мишљење је прави пример тога како људи, кроз своје заједнице, заправо комуницирају сами са собом: ток времена на сл. 8 није такав сам по себи, односно у природи - таквим је начињен од стране људских Друштава (од диркемовских "моралних особа"), која су главни учесници у таквим обредима, односно која су носиоци њихове симболике, тј. и "пошиљаоци" и "примаоци" порука које они носе. Слично томе, просторне и временске границе које проистичу из симболичког/обредног мишљења и понашања су резултат људских делатности дисконтинуирања окружујуће стварности, а не њена својства. Свако такво мишљење и понашање - значи и оно манифестовано "обредима прелаза" - служи устројавању заједница у којима човек живи, односно окружујуће стварности²³⁵.

Мислим да је отуда јасно да обреди прелаза пре представљају категорију која описује класу извесних феномена, него појединачне феномене које треба "откривати" и парцијално анализирати; они су пре *чињеница*, него метод. Њихова манифестна разноликост, као и иста таква "разноликост" онога на шта се односе је привидна, пошто они - као и сви обреди, уосталом - "нешто говоре" не о себи, већ о заједници, тј. њеној култури, која их практикује; одатле, прави предмет анализе се увек враћа на њу. На сличан начин на који

"елементи ритуала (...) не значе ништа сами по себи; они добијају значење у контрасту са другим елементима. (...) Елементи ритуала се могу реструктурирати на разне начине како би произвели целовите поруке, али само ако се реструктурирање одвија унутар заједничке опште средине, чија је структура условљена начином на који се праве комбинације, како у простору, тако и у редоследу"²³⁶

треба посматрати и место самих обреда у широј, друштвеној структури и садржају културе. Ни обреди прелаза, ни други обреди немају значење сами по себи (иа им, у аналитичком смислу и не треба приступати на такав начин), већ само у оквиру ширег, друштвено-културног контекста, који их "рађа" и "ради кога" постоје²³⁷.

Из поставке да је комуникација најбитније обележје и Човека и људских заједница, проистекао је и Личов приступ миту и религији. Лич, мада нигде експлицитно, на прилично једноставан начин даје до знања да су за њега мит, религија, ритуал и симболизам трансформације јединственог "обрасца". Он, додуше, не одбацује теолошко "право" на објашњење тзв. религијских феномена, али га и ограничава тврђом да се - као и у случају феномена идентификованих као митови и ритуали - ради о симболичким исказима "друштва о самом себи", односно о идеацијским постулатима који су људске творевине и који служе људима организованим у заједници. Својство симбола је њихова вишезначност, тј. могућност употребе на више различитих нивоа, у зависности од тога ко, када, где и за кога их употребљава; ритуали су скуп поступака у физичком свету, а митови скуп поступака у виртуелном свету (који је, као интериоризован у људској мисли, део физичког света) који спроводе ово начело; религијско понашање и мишљење су, такође, засновани на овом начелу, с тим што је њихов декларативни циљ *прожимање* - успостављање везе са не-физичким светом; *математички* речено, религија садржава ритуал и мит, а конструисана је на основици која је симболизам - тако да се њене битне значајке могу разматрати откривањем битних значајки њених конститутивних елемената; а у темељу сваке употребе симболике се налази космологија, односно глобално промишљање и физичког и нефизичког света које је, према структуралистичким поставкама о природи устројства човекових чула (односно доступности физичког света), само формално различито, из чега следи да је само формално различит и не-физички, *замишљен* свет²³⁸.

За Лича је свака појединачна космологија творевина људске имагинације, која није саображена ограничењима која човеку поставља стварни свет. Поред тога, како је космологија људска творевина, она се састоји од трансформација искустава из реалног живота оних који су је створили, што значи да ће се обрасци приметни у њој - при конструисању "другог света" и у односима тог света маште и "овог света", света животног искуства - појавити у "овоземаљском" виду, јер "други свет" се третира као да је на дохват руке²³⁹. Космологија се испољава као "бркање" онога *што није овде и сада* са оним *овде и сада*, али и као вид *догме*; као прво за антропологе, као друго за људе којима се они баве. Лич сматра да "невоље" у приступу ономе што се описује као "веровања примитивних" настају онда када *антрополози* побркају ова два вида испољавања космолошких поставки²⁴⁰.

Већ је наведен пример о тробриандском "непознавању" физиолошког зачећа (в. напред), али је разматран с аспекта сродничких односа. Лич се овом, једно време широко распрострањеном антрополошком претпоставком²⁴¹(која се конкретно односила и на аустралијске Аборицине, али се узимала и као врста уопштавања за "примитивне") позабавио и с космолошког, односно аспекта веровања. Он, наима, сматра да је један од начина сагледавања *суштине* разлике између метафизичког и физичког изједначавање онога не-сада са другим светом. У таквом случају се прошлост и будућност стапају као атрибути *другачијег* у односу на

²³⁵ В. Исти, *Rethinking Anthropology...*, 135, Исти, *Kultura i komunikacija...*, 51-56, Исти, *Political Systems...*, 290-291;

²³⁶ Исти, *Kultura i komunikacija...*, 143

²³⁷ В. Исти, *Ritualization...*, 416-417

²³⁸ В. Е. Leach и D. Ален Аусок..., 11, 37-39, 117-121; упор. Е. R. Leach, *Levi-Strauss in the Garden...*, Исти, *Golden Bough or Goulden Twig?*, *Daedalus*, Spring 1961. Исти, *The Structure of Symbolism...*

²³⁹ Исти, *Social Anthropology...*, 213

²⁴⁰ В. Исти, *Virgin...*, 33

²⁴¹ О томе в. исто - *References*; треба само напоменути да су, у периоду од близу осамдесет година, ову тезу, између осталих, заступали Хартланд (Hartland), Фрејзер, Редклиф-Браун, Еншли-Монтагју (Ashley-Montagu), Кебери (Kaberry), Пауел (Powell), па чак - у извесном смислу - и Спиро (Spiro) и Гирџ (Geertz)

садашњост, која је чињенично искуство реалног живота. На тај начин се однос "овде и сада" и "другачијег" може сагледати као однос *наслеђивања* : "моји преци припадају другачијој категорији, баш као и моји потомци. Само ја сам овде и сада"²⁴².

Следи да када етнограф извештава да "припадници племена х верују у...", он заправо даје опис правоверности, догме која је истинита за дату културу као целину. Лич сматра да ако су одређене људске заједнице, попут нпр. Тробрианђана убедиле "њихове" етнографе да нису имали представа о таквим суштинским животним чињеницама, да је то било последица тога што је за такве заједнице наведено "незнање" било врста догме, односно испољавања промишљања односа физичког и не-физичког света²⁴³. Он аналогију са односом између веровања/ритуала и копулације у таквим домородачким теоријама о узроцима зачећа проналази са исказом "завршетак студија је условљен полагањем испита", који *претпоставља*, али експлицитно и *не садржи* чињеницу да је за полагање испита потребно извесно знање: тешко да би се нашао студент који би наведени исказ схватио дословно, игноришући потребно знање²⁴⁴.

Лич тврди да оваква логика - и када се означи као мито-логика -није ограничена на "примитивне" и даје пример из хришћанске догме, која прави пажљиву разлику између Исусовог правног статуса *као човека* и његове суштинске природе *као Бога*: као човек, он је законити син Јосифа и његове супруге Марије и, у овом - правном - смислу припада лози Давидовој; насупротив томе, његова божанска суштина почива на чињеници да је мушки елемент његовог зачећа Свети Дух, који улази у Маријино тело на начин који није као код обичног људског зачећа²⁴⁵.

Лич схвата мит на основу тога како га је Малиновски сагледао, тј. као вид "повеље о друштвеној акцији", односно у значењу "свете приче о прошлим догађајима" која за циљ има оправдавање друштвеног деловања у садашњости; из тога произлази да мит схвата као истинит за оне који у њега верују, при чему то да ли је мит истинит и у искуственом смислу сматра неважним. Личово схватање мита је, дакле, пажљиво разликовање између "мита као свете приче" и "мита као измишљене, невероватне приче", са интересним и *аналитичким* нагласком на оно прво²⁴⁶.

Као две најбитније карактеристике мита издваја редувантност (односно претераност) и складиштење информација, у смислу bit-а²⁴⁷. "Информација" у овом, техничком смислу је мера слободе избора при одашњању поруке. Према овоме, у уму верника, мит заиста преноси поруке које су Речи Божије; Лич, наравно, одбацује идеју о природном пошљавању и истиче да је оно што њега - као антрополога - занима посматрање варијетета могућих примаоца поруке коју мит носи. У таквом случају, редувантност повећава информацију (односно степен слободе избора информација које се преносе и њихових симболичких "паковања"), и у томе је садржана неизвесност која су могућа средства за декодирање поруке²⁴⁸.

За Лича је мит са религијом повезан на следећи начин: свака религија је преокупирана антиномијом између живота и смрти; она тежи оповргавању бинарне везе између ова два појма и то чини стварањем мистичне идеје "другог света", односно земље мртвих у којој је живот непрекидан. За атрибуте тог другог света нужно се узимају они који не могу бити атрибуту овоземаљског живота - несавршеност у другом је уравнотежена савршенством у првом. Међутим, ово логичко уређење идеацијског има једну реметећу последицу - Бог припада другом свету. Одатле је средишњи проблем религије поновно успостављање неке врсте моста између човека и Бога. Лич сматра да је овакав образац уграђен у структуру сваког митског система: мит прво прави разлику између божанстава и људи, а онда постаје преокупиран односима и посредницима који би их поново повезали²⁴⁹.

Личов основни аналитички приступ миту је сличан Леви-Стросовом, али не и идентичан. Обојици је стран приступ који сваки појединачни мит посматра као ствар за себе са особеним "значењем"; и док Леви-Строс трага за варијантама једног мита да би показао да мишљење које га је произвело важи за све митске системе, докле Лич варијантност мита схвата као део комплекса, у коме ће се било који образац који се јавља у једном миту, појавити - у истој, или различитим варијацијама - у другим деловима комплекса. Ту се поново "састаје" са Леви-Стросом тврдећи да ће се структура која је заједничка свим варијацијама показати видљивом када се различите верзије суперпонирају једна у односу на другу²⁵⁰, с тим што, наравно, Лича не занима мишљење само по себи, већ по томе шта говори о његовим актерима.

Као примере трансформације структуре мита, односно сагледавање варијантности различитих приповести као делова јединствене целине, Лич често наводи догађаје описане у Библији, односно Старом и Новом Завету. Један такав пример - о трансформацији обрасца структуре египатског мита у новозаветну тематику - је већ наведен; он представља корак даље од левистросовске тврдње о идентичности људског ума, пошто је анализа

²⁴² Исти, *Genesis as Myth and Other Essays*, London 1969., 108

²⁴³ Исто, 88, 94

²⁴⁴ Исто, 93

²⁴⁵ Исто, 97; треба имати у виду, када се Лич упусти у извесне расправе о ономе шта он назива хришћанском догмом, хришћанским митом, хришћанским предањем, да се то пре свега односи на англиканско (не чак ни протестантско у глобалу), те на католичко схватање исте проблематике

²⁴⁶ E. Leach и D. Alan Ayscock, ..., 18, 19

²⁴⁷ E. R. Leach, *Genesis as Myth*, *Discovery*, May 1962., 30; оба термина - и редувантност и bit - Лич користи у значењу математичке теорије комуникације

²⁴⁸ Исто,

²⁴⁹ Исто,

²⁵⁰ В. Исто, 35, Исти, *Levi-Strauss in the Garden*..., 11; в. Нап 65

примењена на проблематику коју је сам Леви-Строс сматрао, можда не толико непогодном, колико имплицитном - на тзв. топла, писмена, друштва са "историјском" свешћу²⁵¹. Још један сличан пример - кога од претходног битно разликује припадност "трансформација" истом културном контексту - је довођење у везу јеванђелских приповести о Светом Јовану и Исусу (представљено на таб. 4, 4а, 4б).

Треба запазити да Св. Јован почиње као биће са другог света; он је "још у утроби испуњен Духом Светим"; он је "глас који виче из дивљине"; међутим, он умире у граду, у краљевској палати, погубљен као да је краљ.

За разлику од њега, Исус почиње као биће од овог света; иницијално припада граду (тј. људском насељу), не пустињи; његов краљевски статус је од почетка наглашен, али он постаје испуњен Светим Духом тек крштењем од стране Св. Јована и тада сместа одлази у дивљину, али када то чини, он у њој не комуницира са Богом, већ са Сатаном; при свему томе, он живот завршава као да је од другог света - али баш таквим умирањем (в. таб. 4) он достиже статус који је Св. Јован имао на почетку и чини мост са другим светом и вечним животом.

Св. Јован је пророк, Божији гласноговорник, који постаје убијени краљ; Исус је краљ који постаје убијени пророк²⁵². Један структурни образац је трансформација другог и тек заједно узети - као комплекс - омогућавају потрагу за "значењем", тј. поруком. Наиме, обе приповести су део шире целине - (Четворо)Јеванђеља; Исусов живот је у хришћанству ритуално реминисциран литургијом, која, међутим, као своје саставне делове узима и друге елементе Новог, али и Старог завета. Кад каже да је амбивитет импликација сасвим типичан за све митолошке системе, Лич даје пример хришћанског верника (комуниканта) који, по њему, кроз литургију и причест тежи побољшању свог духовног статуса, односно тежи да на духовном плану постане што сличнији Краљу, при чему је Личово питање да ли то значи сличнији Исусу, или сличнији краљу Ироду²⁵³.

Свети Јован		Исус Христос	напомене
мајка	Јелисавета, старија жена, прекорачила доба за рађање	Марија, девица	Јелисавета и Марија су рођаке
лоза	Аронова, свештеничка	Давидова, краљевска	
живот	пророк	зову га краљем	
	живи у дивљини	живи у граду	
	храни се скакавцима и дивљим медом, не конзумира алкохол, обучен у животињске коже	конзумира нормалну храну	
	живи са животињама човек ПРИРОДЕ	син је дрводеље и братими џаринике и грешнике човек КУЛТУРЕ	
	речима изражава потчињеност Исусу	подвргава се крштењу од стране Јована	
умирање	одсецањем главе	разацињањем на крст	смрт Светог Јована резервисана у Старом Завету за краљеве и принчеве, Исусова уведена од стране римских освајача, резервисана за криминалце
узрок смрти	завера зле краљице Јеродијаде и сексуалне лукавости њене кћери Саломе	Јудина завера	
улога жена у миту	покварене, сексуално, тј. морално изопачене	смерне, морално чврсте, иако је Марија Магдалена бивша проститутка	
контекст смрти	краљевска гозба на којој је одсечена глава Св. Јована послужена као да је храна	јеврејска гозба на Пасху, на којој сам Исус идентификује своје тело и крв са хлебом и вином	

Табела 4

Типичан пример примене структуралистичког "трансформационог принципа" у методском, дакле смислу који не тежи доношењу закључака који би важали за одређени културни контекст, тј. конкретне људске

²⁵¹ В. Е. Leach и D. Alen Auscock, ..., 7-9, 34-37

²⁵² Исто

²⁵³ Мислим да је Лич свесно "натегао" ситуацију оваквим питањем, пошто је још могао да дода и "или сличнији Елвису (Прислију)", пошто не само да је теолошки одговор јасан, већ и Лич својим ставом да је "мит истинит за оне који у њега верују" даје обавезу који одговор ће узети у обзир; упор. нпр. Е. Leach и D. Alen Auscock, ..., 89-111; ово је једна од ретких ситуација у којој Лич излази из оквира "академског (приде и британског) цинизма" и упути своје ваннаучне ставове у свој научни рад тамо где они и нису у некој конкретној вези

заједнице, већ који се сасвим наслања на левистросовски приступ анализи мита, код Лича је анализирање прича о Јефтају, из Књиге о судијама (11: 30-40) и Авраму, из Прве књиге Мојсијевој - Постања (22: 1-18)²⁵⁴.

Јеврејски мит	Пасха	оригинална Пасха је подсећање на ослобођење Израелаца од египатске владавине и њихов бег кроз дивљину у обећану земљу Канан
Хришћански мит	Тајна (последња) вечера	подсећање на ослобођење целог човечанства од власти брига и патње свакодневног овоземаљског живота и Човеков бег кроз мистериозну дивљину смрти у обећану земљу Божијег царства небеског и вечног живота

Табела 4а

Јеврејски мит	коначан спасења	знак	Божије уништење свих прворођених синова египатских угњетавача
Хришћански мит			Људско уништавање прворођеног Сина Божијег

Табела 4б²⁵⁵

Јефтај:

1) Јефтај од Галада се заветује Богу да ће му принети жртву паљеницу ако му обезбеди ратну победу; 2) Бог обезбеђује Јефтају победу; 3) (имплицирано је да Јефтај намерава да жртвује животињу или роба да би испунио свој завет - а пуно обећање гласи да ће жртва бити оно што му прво пође у сусрет по повратку из боја); 4) Бог, у облику случајности, удешава да жртва буде Јефтајева кћер, девица. Последица је да Јефтај нема потомства.

Аврам:

4) Бог захтева од Аврама да му жртвује јединог сина, Исака, као доказ вере и покорности; 3) док се Аврам припрема да га послуша, Бог удешава замену, тако да Аврам у ствари жртвује животињу као испуњење своје обавезе; 2) Аврам на тај начин доказује своју веру и покорност; 1) Бог се заветује Авраму да ће имати безбројно потомство. Последица је да сва деца Израилова тврде да потичу од Аврама.

Представљене на овај начин, две приповести, које наизглед немају везе једна са другом се показују као одраз у огледалу једна друге. "Бог" је измењено у "отац", "отац је измењено у "Бог"; "девичанска кћер" је измењено у "девичански син" и обрнуто; секвенце представљене као 1), 2), 3), 4) у првој приповести су тачно обрнуте у другој. Митологичка последица из прве приповести да "отац нема потомство" је директна опозиција митологичкој последици из друге да "отац има безбројно потомство", одакле се тврди да ове две приповести имају идентичну структуру, пошто се друга може извести из прве по трансформационом начелу "замене сваког елемента његовом супротношћу"²⁵⁶.

Сам Лич је, међутим, увидео "непродуктивност" оваквог приступа миту, са најмање два аспекта. На првом месту, овако постављена анализа се чини исувише апстрахованом у односу на разматрани материјал, јер летимичан поглед на старозаветне текстове који су "анализирани" одаје пренапрегнутост структуралистичког уопштавања: нпр. импликација да је Јефтај имао намеру да жртвује животињу или роба је ауторова конструкција (док је "уметање" обећања о ономе који се први појави мој "допринос", проистекао из Судије 11: 30-31, 34-35), баш као што је и исказ "девичански син" његова импликација, пошто се у Постању (22: 5 и даље) употребљава реч "дете", чија је превасходна конотација "мушко које није одрастао мушкарац", из чега, поред девичанства произлазе и друге могуће карактеризације итд. Са тог аспекта, анализа се представља као циљ сама себи. Са друге стране, овакав приступ није самог Лича могао да задовољи са аспекта његовог интересовања за "тотализацијом" феномена којима се бавио, односно довођењем у везу различитих контекста културних манифестација - сродства, идеологије, космологије и сл. - тј. не показује постојање никаквог функционалног односа, односно коси се са (напред изнетим) Личовим схватањем мита.

Лич је, на примеру Старог Завета, покушао да установи и херменеутичку вредност мита, односно да на познат начин успостави везу између мита и историје, тј. да покаже међуповезаност митске приче и друштвено-културног контекста њеног настанка и преношења. Оно што га занима је "зашто се појединачан догађај (а не неки други) дешава у приповести на одређен начин (а не неки други)"; он тврди да значење појединачних података у било којој врсти приче треба тражити у начину њиховог саображавања, те да се тај

²⁵⁴ В. Е. Р. Leach, *Genesis...Essays...*, 37-38

²⁵⁵ Таб. 4, 4а, 4б су шематска представа Личове анализе у В. Е. Р. Leach, *Structuralism...*, 53-55

²⁵⁶ Исто, 38; Исти, *The Legitimacy of Solomon: Some Structural Aspects of Old Testament History*, *European Journal of Sociology*, Vol. VII, 1966., 63-64; наводи из Библије су дати према *Библија или Свето Писмо Старога и Новог Завета*, Библијско друштво, Београд 1974.

принцип може применити како на приповести које се сматрају "историјом", тако и на приповести које се сматрају "митом"²⁵⁷.

Лич сматра да нпр. Стари Завет треба посматрати као збирку текстова из различитих времена коју су уобличили "уредници" који су - у општим цртама - делили ставове аутора Књига Јездрине и Немијине, односно оно што се назива нормативним јудаизмом. Лич, такође, сматра да је у сагласности са потребама таквог друштва какво је представљено у старозаветном тексту као целини, да ставља знак одобравања на ваљану владавину монархистичког типа, а неодобравања на све појединачне монархе; исто важи и за тон Јездриног и Немијиног захтева да - изнад свега - Јевреји треба да се јасно одвоје од странаца и да не сме бити мешаних бракова између Јевреја и не-Јевреја, што би представљало грех над греховима²⁵⁸.

Експлицитна логичка основа за опсесивни нагласак на ендогамији, који је тако очит код Језде и Немије, се може наћи у Првој књизи о царевима (в. 11: 1-8): мудри Соломон, велики цар и градитељ Храма је, и поред тога, грешник јер "љубљаше многе жене туђинке", међу којима и фараонову кћер, Моавке, Амонитке итд., за чије сународнике је на брдима око Јерусалима подигао њихове идоле, којима је и сам приносио жртве. Закључак који се намеће је да ако би се народ Израиљов држао правила и женио само женама из свог рода, не би могао да буде заведен (у религијском смислу) од стране туђих жена. Како Лич примећује, једина тешкоћа је одлучити ко спада, а ко не спада у категорију "супруга које су странкиње", с обзиром на различитост група које су у облику "лоза", "наследника", "родова", "потوماка", "синова", "родова" и сл. умешани у "радњу" у старозаветном тексту. Контрадикција се јавља и у самој интерпретацији састављача/аутора старозаветног текста: народ Израиљов би требало да је један, а не два - јесу ли житељи северног краљевства (Јеровоамовог) Јевреји, или не?²⁵⁹

Лич, у неку руку, сагледава Стари Завет као "свету причу о историји" у смислу "поучне приче о историји"; прво зато што је - по њему - у питању митски текст, друго зато што се он односи како на личности и места која су стварно постојала, или су могли да стварно постоје, али и зато што је циљ дотичне свете приче да обликује будућу (тј. ону која тек треба да се догоди) историју једне заједнице (тј. Јевреја) према оној историји коју интерпретира - све то изражено у конкретнијим и посебнијим категоријама од "превазилажења супротности природа/култура, живот/смрт" и сл. Одатле он идентификује коначне редакторе Старог Завета као "пошиљаоце" поруке коју света прича носи, а не "изворне" ауторе текстова, док су они којима је та порука намењена "народ Израиљев" увек и свуда, односно иницијално у Светој земљи²⁶⁰.

Његова најопштија закључивања о природи те "поруке" су следећа: табу инцеста заједно са правилом егзогамије обезбеђује основу за формирање брачних савеза између супротстављених група унутар једне политичке заједнице. Природа стварних политичких заједница је да се оне састоје од група које имају свест да се разликују од других таквих група, које су у било којој временској тачки или међусобно супротстављене, или у савезу. Са друге стране, правило ендогамије обезбеђује основу за изражавање јединствене солидарности верске заједнице, изабране деце Божије. У стварном животу се верске и политичке заједнице ретко подударaju. Између правила ендогамије и табуа инцеста постоји извесна несагласност; између правила ендогамије и спознаје да се друштво састоји од потенцијално супротстављених група везаних брачним савезима постоји потпуна несагласност.

Коначни редактори старозаветних текстова су били чланови етаблиране јеврејске верске организације, чији припадници су себе сматрали директним потомцима племена Јудиног (представљеног Давидом) и краљевства Јудеје (којим су владали Ровоам и његови наследници). На другој страни "опозиције" чији је један пол јеврејска верска заједница стоји свет не-Јевреја; слично томе, наспрам Давида и Ровоама стоје странци (нпр. експлицирани у Филитејцима). Међутим, баш као што су у стварном свету постојале међу-катеорије, попут нпр. Самарићана, који нису били ни Јевреји ни не-Јевреји, тако је, по Личу, и света прича обезбедила међу-катеорије, попут нпр. "Рахиљиних наследника", "племена Јосифовог", "племена Венијаминовог", "краљевства Јеровоамовог", "Едомаца" и сл. Лич сматра да се "решење" инкомпатибилности ендогамије и егзогамије налази у амбивитету односа између "Људи из Јудеје" и других историјско-легендарно-митских народа, са којима су у вези у Старом Завету²⁶¹.

Лич разматра поједине женске ликове из старозаветног текста, који су у генеалогској вези са Соломоном и Давидом - (Тамара, Рахава, Рута, Витсавеја, Авигеја)²⁶² и закључује да се тих пет приповести "врте" око једне теме која у средиште ставља питање да ли је могуће за чистокрвне Израелићане да имају законито дете са женом која није Израелићанка, или, да ли је могуће да израелићанска жена роди дете које би било Израелићанин, након односа са човеком који није чистокрвни Израелићанин. Најпрецизнији одговор - који се налази у старозаветном тексту - на ово питање је изричито одричан, али како Лич примећује, законске фикције отелотворене нпр. у правилу левирата, или принцип да "дете курве нема оца", омогућавају да се ово правило заобиђе.

²⁵⁷ В. Е. Р. Leach, *Genesis...Essays...*, 42-43

²⁵⁸ В. Исто, 44

²⁵⁹ В. Исто, 46, 49; упор. Исти, *The Legitimacy...*, 66

²⁶⁰ В. Исти, *Levi-Strauss in the Garden...*, 16-18, Исти, *Genesis...Essays...*, 51-53, 56

²⁶¹ Исти, *Genesis...Essays...*, 54-55

²⁶² В. Исти, *The Legitimacy...*, 80-84; о Тамари в. Постање, 23; о Руту в. Књига о Руту; о Витсавеји в. Прва књига дневника, 3; о Авигеји в. Прва књига Смиловова, 25; о Рахави - за коју се да је старозаветни лик сазнаје из Јеванђеља, тј. Новог Завета, мада се Рехавити помињу на неколико места у Старом Завету - в. Матеј, 1: 5

Лич сматра да је довођење ових женских ликова у генеалошку везу са нпр. Соломоном и "начин" репаванња проблема средишњег у приповестима о њима, везано за практичне аспекте политичких односа у Светој земљи, за задовољавање чијих потреба је потребно прагматично сагледати властите (тј. јеврејске) религијске поставке и правило ендогамне искључивости. Узете заједно, ове приповести (у форми "светих прича о прошлим догађајима") носе "поруку" која тврди да, како нпр. Соломон није само "директни наследник" Јакова Израилевог, већ и Еше едомитског и Хета канаанског, он је легитимни наследник свих територија које, североисточно од Синаја, чине географски оквир збивања старозаветног текста; а како је Соломон титулар све те земље, тако - последично - она припада његовим "директним наследницима", односно Израелићанима²⁶³!

Посебно је, међутим, занимљив начин на који Лич "открива" како је структурирано "кодирање поруке" у старозаветном тексту посматраном као "света прича о историји" једне друштвено-културно-религијске заједнице. Посматрајући текст као целину, он као кључне - у оперативном смислу - делове узима Прву и Другу књигу Самуилову и Прву књигу царава, третирајући их као метафоричну драмску поставку целог старозаветног текста - дакле посматрајући метафору у метонимијском смислу!²⁶⁴

Лич показује да оваква "драмска поставка" паралелно развија две теме: полне односе и политичке односе, а да је заснована на следећем низу опозиција: а) Израелићани / Странци (тј. Филистинци, Амалићани, Амонићани ит.д.); б) Племе Јудино (као потомци Лијини) / племе Јосифово, или племе Венијаминово (као потомци Рахиљини); в) супруге које су кћери Израилевог / супруге (и/или конкубине) које су кћери странаца; г) очеви / синови; д) пуна крвна веза (од истог оца и исте мајке) / полу-крвна веза (од истог оца и различитих мајки); њ) законити владар / узурпатор; е) свештеник (Левит) / не-свештеник²⁶⁵.

У свакој "сцени" овакве поставке, узурпатор се бори за власт против законитог владара, и увек их у томе подржавају њихови фаворити (Авнер против Давида нпр.). Опозицију између ривалских родова (Јудиног и Венијаминовог), замењује ривалитет између оца и сина, а потом и ривалитет између полу-браће. Ова конвергенција је на плану полних односа паралелна са категоријама "прељуба с риваловом женом", "прељуба са очевом конкубином", "инјест са полу-сестром". Ово омогућава да се, на плану ликова, Давид нпр. креће од почетног узурпатора до, на крају, владара. Варирајући статус жена повезан је, у обе теме, са проблемом ендогамности / егзогамности // Израелићани / странци. Сваки од узурпатора је повезан са странцима: Давид и Сива обојица командују биткама из пограничних градова, Авесалом и Адонија су полу-браћа; али ови ликови никад нису потцртано класификовани као странци јер, како је напред изнесено на примеру питања генеалогичке и ендогамности, начин "преношења поруке" јесте митологички, али је њена намера прагматична²⁶⁶.

Лич примећује да оваква "митизација" историје, односно такво мисаоно уобличавање података до којих се може доћи и научним путем, с једне стране оправдава његово неповерење у "историју каква се може наћи по уџбеницима историје", док са друге представља надградњу Леви-Стросовог приступа проучавања миту. Овај други став поткрепује подсећањем на то да се ради о "митској" мисли "топлог" друштва, односно друштва које је неизмерно сличније друштву у коме живе и он и Леви-Строс, што - последично - по њему оправдава схватање човечанства као целине, односно посредније, показује правоваљаност *основних* структуралистичких начела - којих се сам "најверније" држао управо у проучавању комуникативног дискурса, односно симболике, ритуала, мита и религије²⁶⁷.

Лич каже да за тзв. обичног човека - коме ја свака врста друштвене симболике и намењена - за разлику од професионалних научника, значај историје лежи у ономе шта се *верује* да се догодило, не у ономе шта се *стварно* догодило, а веровање, процесом селекције, може да уобличи чак и најнесагласније приповести у саображене - и, одатле, запамтљиве - структуре. Пример тога је схватање енглеске шеснаестовековне историје од стране просечног човека, чији је облик следећи:

- "а) Хенри VIII је био веома успешан мункарај-краљ који је оженио много жена и убио неколико од њих.
- б) Едвард VI је био веома нејак мушкарај-краљ који је остао полно нетакнут до смрти.
- в) Мери краљица Шкота је била веома неуспешна жена-краљ која је имала много мужева и убила неколико од њих.
- г) краљица Елизабета је била врло успешна жена-краљ која је остала девица до смрти.
- д) Хенри VIII је појачао свој престиж разводом од кћери краља Шпаније на основу тога што је она претходно била удата за њеног старијег брата који је умро полно нетакнут.
- ђ) краљица Елизабета је појачала свој престиж ступањем у рат са Шпанијом, претходно одбивши да се уда за сина краља Шпаније који је претходно био ожењен њеном старијом сестром (краљицом Мери од Енглеске)."²⁶⁸

Изгледа да странице Старог Завета нису једине које "историјске чињенице" памте у облику система саображених супротности, и ово би могло да отвори већу расправу о односу историје и херменеутике, или како Лич каже - о односу између историје и дијалектике. Саображене структуре у сачуваним - или можда: у *запамћеним* - историјским подацима не отелотворују суштинске, унутрашње моралне импликације.

²⁶³ Исто, 86, Исти, *Genesis...Essays...*, 64

²⁶⁴ В. Исти, *Genesis...Essays...*, 66-78

²⁶⁵ Исто, 75, 65-66

²⁶⁶ Исто, 78-79; в. Table A на стр. 76 и Table B на стр. 77, које приказују главне ликове приближно по реду њихове елиминације (А), односно основну драматску структуру (В). При овоме треба имати у виду да - захваљујући систему образовања који је код нас зацртан после Другог светског рата - већини наших читаоца је изузетно тешко да прати "вратоломије", попут Личовог бављења Старим Заветом, из једноставног разлога што нису на одговарајући начин упознати са тзв. библијском тематиком. Стога, уместо даљих појашњења "ко је ко", остају само на знацима "ко је где" (у Старом Завету), с обзиром да би преписивање читавог тока Личове анализе - која многим ни таква не би појаснила ситуацију - заузело превисше простора, а и не би било функционално.

²⁶⁷ В. Исто, 82-83

²⁶⁸ Исто, 81-82

Саображавање је, једноставно, логичко уређење делова који су, по себи, морално неутрални. Међутим, чим се морални судови унесу у део система - нпр. "А је добро, Б није добро" - тада, аутоматски, логичко уређење система узрокује да приповест као *целина* буде прожета моралним импликацијама; тада, по Личовим речима, њена "структура постаје драматска"²⁶⁹.

Узета за себе, митологија се чини потпуном фантазијом. Међутим, ако се одговарајући мисаони систем сагледава у контексту и ако се обраћа пажња на, наоко тривијалне детаље из начина живота и промишљања тог начина живота људи који причају одређене митове и којима су ти митови намењени, може се доћи на траг контекстуалног симболичког мишљења које узрокује и обухвата ритуал, мит и религију неке људске заједнице - односно заснива односе комуникације у њој и на тај начин учествује у њеном трајању²⁷⁰.

²⁶⁹ Исто, 82

²⁷⁰ В. Исти, Ritual, in *The International Encyclopedia of Social Sciences*, New York 1968., Исти, *Social Anthropology...*, 220

Завршна разматрања

Обично се очекује да овај део у раду оваквог типа треба да пружи неку врсту ојене о опусу одређеног аутора, понајпре у форми "његово место у науци којом се бавио". Да би се уопште могло и помислити на чињење таквог нечега, прво треба одговорити на извесна питања чија је форма обично стереотипна, али чија супстанца наговештава поприличну менталну гимнастику. У случају сер Едмунда Роналда Лича једно такво питање, које омогућава да се одговором на њега ова мала завршна "егзегетика" настави, јесте "да ли је Лич био функционалиста или структуралиста?".

Усуђујем се да кажем да је Лич био функционалиста, који се, међутим, углавном служио структуралистичким методом; штавише, да се није служио структурализмом, не би се могло рећи да је био функционалиста. При томе тврдим и, а што је мислим сасвим јасно из приказа Личовог рада, да нити је био функционалиста, рецимо, у стилу Малиновског, нити се служио структуралистичким методом попут Леви-Строса, а још мање су његов "функционализам" и "структурализам" имали везе са онима нпр. Редклиф-Брауна или Еванс-Причарда.

Да употребим један од омиљенијих Личових израза - "ово, можда, збуњује, али покажаће се да има смисла": изнесена тврдња је, аргументативно, поприлично аналогна Личовом примеру са "кенгуром-Парижанином" и "волаби-Лионџем"(в. напред); и један и други исказ указују на произвољност, односно мотивисаност избора говорног знака у односу на језички елемент, односно на то да је употреба појмова одређена тиме *шта* они, за онога који их употребљава и за оне којима је та употреба намењена, значе.

Суштина је у следећем: појмови "структурализам" и "функционализам", премда техничко-оперативни изрази једног професионално спецификованог речника, имају, заправо, врло произвољно значење, премда их ми, "професионалци-корисници", најчешће употребљавамо као да имају врло прецизно и семантички строго ограничено значење. Не кажем, наравно, да је њихово значење сасвим произвољно, али је чињеница да су се схватања функције и функционализма код нпр. Диркема, Мертонa (Merton), Малиновског, Редклиф-Брауна, Еванс-Причарда итд., разликовала у тој мери да су неки од ових аутора одбијали сваку везу са "функционализмом" оних других. Слично стоје ствари и са структурализмом.

Потешкоћа са Личом, по овом питању, је у његовој "опрезности", односно у томе да никада није до краја експлицитно рекао "функција је то и то, а структура то и то" и сл. На многим местима он, додуше, назначује у ком смислу користи један, или оба ова термина, али увек претпоставља *бављење* конкретним проблемима *дефинисању* свог метода и истраживачког циља. Међутим, баш тај циљ и омогућава напред изнесену тврдњу о Личу као функционалисти.

Лич наике претпоставља циљ методу, одн, метод је одређен конкретним материјалом, откуда и његова тврдња да се, проучавајући исту ствар, на једном примеру понашао као структуралиста, а на другом као функционалиста. Тема је, наравно, сродство, а "структурализам" је намењен идеацијским основама друштва које условљавају да је сродничка организација таква каква је, док је "функционализам" намењен економским односима, који на другом примеру, имају исту улогу као идеацијски на првом²⁷¹.

Личов крајњи циљ је увек да покаже *како* у конкретном смислу, и тај циљ, како се испоставља, он "дели" са људском заједницом чији материјал проучава, схваћеном као тоталитетом. Његова верзија "споја" Диркема и Малиновског је у томе што Лич полази од тога да људска друштва имају смисла, али да тај смисао није дат као сам по себи, већ да се огледа у нечему што би се могло назвати степеном успешности друштвених односа; у таквој поставци, друштвени односи су оне акције које могу бити функционалне или не - а то су сроднички, економски, политички, ритуални, симболички односи. Сви ови односи су међусобно повезани и захтева се њихово заједничко сагледавање; то је суштина и Личовог "комуникацијског" приступа: порука јесте пошла од људског ума и њему је намењена, али не како то Леви-Строс мисли да би се човек могао метафизички одредити према окружујућој реалности, већ напротив, врло "физички". Сваки митско-религијски систем, свако симболичко/ритуално понашање и мишљење су део одређеног друштвено-културног контекста и *о њему* говоре, а *ради њега* постоје. Са друге стране, тог контекста не би било да нема оних који у оквиру њега живе - стварних људи - са чијег аспекта читав тоталитет треба, бар полазно, сагледати.

Лич је, дакле, да употребим још један његов израз, "сирово емпиричан" у том смислу што га занима "како друштво функционише". При томе, у потрази за одговором на то питање - а прихватајући основне структуралистичке премисе - он користи структуралистички (тј. модификован левистросовски) метод, који је "математичнији", погоднији за "виши ниво генерализације" и сл., односно који својом "већом аналитичком

²⁷¹ В. Исти, *Kultura i komunikacija...*, 14, Исти, *Social Anthropology...*, 212-213

моћи" и "дубљим досегом" има да му помогне - не како би се очекивало, у одговору на питање "зашто" - већ у одговору на питање "како".

Са друге стране, исказ "Лич је функционалиста", нарочито спојен са Личовом тврдњом да је он сам "антрополог стила Малиновског", опет има аналошке везе са аустралијским торбарима и становницима француских градова: и један и други исказ су класификаторног типа, односно у Личовом случају, је исказ усмерен на потврђивање његове припадности 1) традицији британске социјалне антропологије, 2) одређеном начину мишљења и приступању проблема развијеном и негованом у оквиру ње.

Мада Лич никада није имао директног опонента у британској антропологији, у смислу у коме је то нпр. Редклиф-Браун био Малиновском, његов рад је, готово увек, а вероватно из разлога изнетих у овом поглављу, увек наилазио пре на изненађење, односно затеченост, него на класично неодобравање. Отуда се критике које су му упућиване готово могу класификовати на оне које 1) траже објашњење значењског садржаја његовог аналитичког поступка, 2) указују на "терминолошку" и "класификаторну" непрецизност, 3) постављају питање експланаторног материјала и 4) сугеришу да се "то не ради тако", тј. испољавају збуњеност због Личовог "одступања" од метода за чију употребу се определио.

Мој став је да - од све ове три "групе" критика Личовог рада, стварног смисла може имати само прва. Наиме, остале три "групе" имају заједничку карактеристику промашивања бити онога о чему Лич говори, тако да - ма колико у одређеном случају и могле да опстану - полазна премиса им је "промашена тема". Тако нпр. и Фортсове примедбе терминолошке природе (2)) и "чуђење" Скорупског како Лич разматра једну тако битну ствар каква је питање да ли су тзв. примитивни народи познавали или не физиологију зачећа, а да сам о томе није сакупио одговарајућу теренску грађу (3)) и примедба Дагласове да су, када Лич примењује "Леви-Стросову технику" на Прву књигу Мојсијеву (Постање) "богате метафизичке теме спасења и космичког јединства сведене на регулацију секса"²⁷² - заправо циљају на оно шта ти аутори *мисле* да Лич - чак не ни "хтео је да", већ би "требало да" - каже, а не на оно шта он стварно каже.

Посебно питање у овим "обједињеним групама" критика упућиваних Личу чини однос других аутора према Личовом експланаторном материјалу. Парадигма тог односа је, заправо, наведени став Скорупског, а суштина несхватање Личове употребе различите теренске грађе - своје и других истраживача. Личов експланаторни материјал би могао да се подели на две групе - прву би чинила теренска грађа, са две подгрупе, као у претходној реченици, а другу "остала" грађа, чији највећи део чини писани библијски текст, а занемарљив ликовни извори (који, заправо, иду уз тај текст), те теоријска аргументација других аутора и архивска грађа (углавном одређени демографски, имовински и сл. подаци Колонијалне управе за подручја на којима је вршио теренска истраживања). На први поглед делује парадоксална тврдња да теоријски ставови других аутора чине занемарљивији део, али такве ставове треба посматрати - као што је Лич чинио - као логичну надградњу одговарајуће теренске грађе, тако да је и суштина његове аргументације била усмерена на разматрање те грађе.

Оно што је - по питању ових "врста" грађе углавном својевремено "збуњивало" Личове колеге била је привидна недоследност у понашању "антрополога традиције Малиновског", који је често разноврсну теренску грађу употребљавао попут "антрополога традиције Фрејзера"; другим речима, Лич је опстојавао на инсистирању на значају "етнографског детаља", али се није ограничавао да тај детаљ мора бити, у сваком појединачном случају, верификован тиме што га је он прибележио. Можда би се могло рећи и да је Лич "имао поверења" у стручне способности својих старијих и савремених колега, али мислим да пре треба узети у обзир његово инсистирање на друштвено-културном контексту посматраних феномена.

Лич, наиме, никада није покушавао да опште објасни појединачним, нити да механички спаја примере из различитих географских, историјских, друштвених и културних контекста. Насупрот томе, инсистирао је на захтеву да се феномени проучавају у свом, тачно одређеном, контексту, али је увиђао и оне - на први поглед појединачне - елементе чије разматрање би могло довести до уопштавајућих закључака (за шта су најексплицитнији примери расправа о познавању физиологије зачећа код тзв. примитивних и проблем тотемизма као питање класификације).

Може се рећи да је "тако настао" и његов "комуникацијски" приступ - путем формирања парадигме симболичког која се, од случаја до случаја разликује формом, односно одабиром носиоца симболике и њиховом употребом, али заснована на нечему што важи за све те примере, а то је њена функција која је увек комуникацијска. При томе, мада полази од сличне премисе као и Леви-Строс - о извесном јединству људског ума - Лич анализом симболике/ритуалистике и комуникације не смера да направи "попис" фундаменталних "опозиција" и "противречности" којима се оне, наводно, баве; он - баш ради "поштовања" грађе одговарајуће одређеном друштвено-културном контексту - смера да назначи да ће усмереност и испољавање парадигме симболичког кроз комуникацијску функцију увек бити одређени потребама оних који у таквом контексту живе, односно оних који на тај начин "комуницирају", што значи - посредно - саме заједнице.

За критичке примедбе прве "групе" заједничка карактеристика је да се они који их упућују у основи слажу са Личом, и у погледу поставке анализе и у погледу њеног циља, али примећују извесну неконзистентност између њих. Тако нпр. Бернт (Berndt), у свом осврту на Личову анализу једног тробриандског штита, уочава да постоји изванредан "логички прекид" између излагања емпиријских података о друштву о коме се ради и ауторовог, у суштини, феноменолошког приступа, који по њему води крајњој релативизацији могућих закључака. Бернтова

²⁷² Упор. М. Fortes, Descent, Filiation and Affinity: A Rejoinder to Dr Leach, Parts I & II, *Man* 59, 309, 331, 1959., J. Skorupsky, *op. cit.*, 246, M. Douglas, *op. cit.*, 63

опаска је на месту, пошто је у Личовом поступку збиља приметан скок од посматрања конкретне теренске евиденције на претпоставку да се та евиденција може подвести под логику којој подлеже евиденција из другог географског и историјског контекста (тј. античке Грчке), само зато што су, по његовом мишљењу, у оба случаја у питању мито-логике; сличан скок постоји и у закључку, од тробриандског етнографског контекста ка уопштавању које говори о "некој врсти меланезанског Роршаховог (Rorschach) теста"²⁷³.

Сличног типа су и примедбе које нпр. упућују Мекнајт (McKnight) и Спиро, а које су пре усмерене на известан интелектуални опрез, када истичу - по питању познавања или не физиологије зачећа код тзв. примитивних - да није мудро правити екстраполације од животиња ка људским бићима, пошто веровања људи о животињама не морају нужно да буду идентична са њиховим веровањима о људским бићима²⁷⁴. Свакако најинтересантнија је примедба коју упућују Хемфри (Humphrey) и Леидлоу (Laidlow) који се, отприлике, питају да ако Лич полази од тога да је мит истинит за оне који у њега верују, зашто онда елиминира сваку трансценденталност, односно зашто сматра да се веровање у онострано, његово присуство у оностраном, комуникација са њим итд., обавезно мора подвести под бављење физичким светом, тј. да ако посматра симболичку комуникацију као ствар којом "људи преносе поруке сами себи", да ли нам онда саопштава оно што *он мисли* да ти људи раде, оно што *они мисле* да раде, или оно шта *стварно* раде²⁷⁵.

Лич није био "револуционар" у антропологији у смислу нпр. Малиновског или Леви-Строса, да је од њега потекла "теорија", или "школа". Његова основна снага лежала је у ерудицији, систематичности и склоности ка размишљању у форми математичке логике. Њега су занимале чињенице, а не теорија, а сваки метод, односно делови сваког теоријског система, који су, по његовом мишљењу, могли да пруже (у датом тренутку и у датим условима) одговор на питања у вези тих чињеница, били су добродошли, под условом да су задовољавали основне логичке и стручне услове; теорија, као таква, могла је да дође тек након тога.

Оно што је, међутим, најособитије у Личовом раду, је потреба да се - сходно правилима и математичке и формалне логике - пре коначног опредељења за аналитички поступак, за који се претпоставља да ће наметнути одређени закључак, размотри "сви могући" правци којима би он могао да тече; одатле су чести случајеви да је Личово гледање на неку проблематику постављено у угао неочекиван за метод који се чини да формално користи. Такав је случај нпр. како са његовом анализом Старог Завета, тако и са анализом синхаленских сродничко-економских категорија, или енглеске употребе језичке категорије животиња.

Његов допринос антропологији је у томе зато што, с једне стране, спада у веома мали број аутора који су били у стању да се упусте у такву теоријско-методску интелектуалну авантуру која је тежила да буде посведочена конкретним чињеницама о конкретним људима (тј. људским групама) у конкретним простору и времену, а са друге стране јер се радом других аутора бавио не у смислу тежње за "поправљањем" њихових теоријско-методолошких достигнућа, већ у смислу "отварања" тих достигнућа науци као целини. При томе је - и у смислу стручњака-професионалца, и у интуитивном смислу - био у стању да се определи за мисаоне линије које ће за антропологију остати битне и када прође тренутак њихове масовне примене. У том светлу је - за стицање целовите слике о његовом раду, и нарочито интелектуалним основама тог рада - недовољно посматрати само његов однос са Леви-Стросом, тј. према делу овог другог.

Тај однос се мора посматрати у склопу, пре свега, Личовог односа према делу Малиновског, а затим и према односу спрема интелектуалне традиције тзв. француске социолошке школе, те Редклиф-Брауну и његовим следбеницима итд.; једном речју, евентуално ограничавање посматрања Личовог рада кроз однос према Леви-Стросовом довело би до врло непотпуних закључака, изузев ако се, пре тога, не би размотрио Леви-Стросов однос према Малиновском, Диркему, Редклиф-Брауну и њиховим следбеницима, а тада би се - од чега сам, барем у назнакама и сам пошао - морало доћи до преиспитивања различитих интелектуалних традиција западноевропске мисли - монтањевске, русоовске, викоовске, њутновске, максвеловске - и то, можда, чак све док се не би стигло до Поенкареа (Poincare), Кејлија, Хокинга (Hawking) и Слотердајка (Sloterdijk).

Приказивање Личовог рада као целине, са посебним тематским нагласцима, мислим да представља најбољи начин приказивања и његовог односа према делима других аутора, пошто би сваки посебнији начин изискивао и детаљније назнаке о тим другим ауторима и њиховом раду, чему једноставно овде није место. Са моје стране, склон сам да Личов антрополошки опус видим и као извесну парадигму готово три четвртине века британске социјалне антропологије и као знак свог времена. Ово друго зато што ни један закључак, па ни метод, још мање теорија, у науци не трају вечно, али у одређеном временском - историјском - периоду имају или немају своје место у науци - а Личов рад га је сасвим сигурно имао; оно прво зато што су у Личовој антропологији садржани сви ти елементи који су у датом тренутку имали своје место у науци, али и зато што у његовом раду највише има онога на чему наука заправо почива - отварања нових питања (у одређеном временском тренутку,

²⁷³ В. Е. R. Leach, A Trobriand..., R. M. Berndt, A Comment on Dr Leach's "Trobriand Medusa", *Man* 58, 65, 1958.; ради потпунијег праћења расправе, у којој су, на страницама часописа *Man*, поред Лича и Бернта, учествовали и Тинденл (Tindale) и Солзбери (Salisbury) (в. нпр. чланке 90/1958., 66 и 67/1959.), упор. В. Malinowski, *op. cit.* (1932.), 36 и даље

²⁷⁴ В. М. Е. Spiro, Virgin Birth, Parthenogenesis and Physiological Paternity: An Essay on Cultural Interpretation, *Man* 3, 2, 1968., D. McKnight, Man, Women and Other Animals: Taboo and Purification among the Wikamunggan, in R. Willis (ed.), *The Interpretation of Symbolism*, London 1973., 85, 92; треба приметити да је Спиро изменио свој став по овом питању (мада уз извесне његове ограде), од његовог пољедњег разматрања, в. М. Е. Spiro, Religion: Problems of Definition and Explanation, in M. Banton (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London 1966.)

²⁷⁵ В. С. Humphrey and J. Laidlaw, *The Archetypal Actions of Ritual: A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*, Oxford 1994., 72-73; треба истаћи да њихова критика није упућена само Личу и његовом бављењу симболиком/ритуалистиком, већ им је намера један сасвим нови приступ тој проблематици

разуме се). А једно од таквих је и како - пре него што се пређе на сасвим нове антрополошке проблеме - изађи на крај са оним старим, односно шта су у антропологији аксиоми, а шта теорије.

Anthropology of Edmund Leach

Sir Edmund Ronald Leach (1910. - 1989.) began his anthropological career by studying at London School of Economics, tutored by Malinowski and Firth. He did field-work in Kurdistan, Burma, India, Pakistan, Indonesia, Sri Lanka. He was lecturer in anthropology at LSE, reader in anthropology at King's College, University of Cambridge, and he later became professorship by personal title; some of his students were Frederik Barth, J. A. Barnes, Stanley Tambiah. His anthropological work embraced all of the most significant problems which were in the focus of the British social anthropology, from the days of sir James George Frazer, till nowadays, including kinship and kinship terminology, social and economic relations and institutions, myth and religion, culture patterns as communication elements, logic of symbolic thought etc. Leach's anthropological bibliography consists of eleven books and several dozens of scientific papers, reviews and correspondential articles, published most in anthropological periodical, but also in sociological, psychological and philosophical periodical, as in assembled publications. Besides, he edited books dealing with problems of castes in South-East Asia, relations between theology and practical religion, and structural study of myth and totemism. Leach's anthropological work was, in some sense, "determined" by his original academic education in mathematics and mechanics, so he always tended to matematize somehow the anthropological thought.

Извори и литература

А) Извори - одабрана библиографија Едмунда Лича

преведено:

- 1972: - **Klod Levi-Stros**²⁷⁶, Duga-XX vek, Beograd
(**Levi-Strauss**, London: Fontana 1970.)
- 1983: - **Kultura i komunikacija**, Prosveta-XX vek, Beograd
(**Culture And Communication, The Logic By Which Symbols Are Connected**, 1976.)
- Два огледа о симболичком представљању времена, Градина 5-6, Ниш
(Two Essays Concerning the Symbolic Representation of Time, in *Rethinking Anthropology*, 124-136)
- 1988: - (+ D.Alan Aycock) **Strukturalističke interpretacije bib-lijskog mita**, August Cesarec, Zagreb
(**Structuralist Interpretations of Biblical Myth**, Cambridge: Cambridge University Press & Royal Anthropological Institute 1983.)
- Antropološki aspekti jezika: kategorija životinja i jezično nasilje, *Quorum* 2/ 88, Zagreb
(Anthropological Aspects of Language: Animal Categories And Verbal Abuse, in E. H. Lenneberg (ed.), *New Directions in the Study Of Language*, Cambridge (Massachusetts): MIT Press 1964.)

непреведено:

- 1940: - **Social and Economic Organization of the Rowanduz Kurds**, London School of Economics Monographs on Social Anthropology No. 3, London
- 1945: - *Jinghpaw Kinship Terminology*, JRAI 75 (прво издање, Calcutta 1943.)
- 1950: - **Social Science Research in Sarawak**, H.M.S.O. for the Colonial Office, London
- Primitive Time-Reckoning, in C. Singer, E. J. Holmyard, A. R. Hall (eds.), *A History of Technology Vol. 1*, London: Oxford University Press
- Primitive Calendars, *Oceania* 20
- 1951: - The Structural Implications of Matrilateral Cross-cousin Marriage, JRAI 81
- 1954: - **Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure**, London: G. Bell & Sons Ltd.
(ново издање, које се води у истој години, The Athlone Press, zatim 1965. i 1970.)
- A Trobriand Medusa, *Man* 54, 158
- 1955: - Polyandry, Inheritance and the Definition of Marriage, *Man* 55, 199
- 1957: - Aspects of Bridewealth and Marriage Stability, *Man* 57, 59
- On Asymmetrical Marriage Systems, *American Anthropologists* Vol. 59
- 1958: - Magical Hair, JRAI 88
- The Epistemological Background to Malinowski's Empiricism, in R. Firth (ed.), *Man And Culture: An Evaluation of Work of Bronislaw Malinowski*, London
- "A Trobriand Medusa?" A Reply to Dr. Berndt, *Man* 58, 90
- 1959: - Hydraulic Society in Ceylon, Past And Present No. 15, London
- 1960: - The Sinhalese of the Dry Zone of Northern Ceylon, in G. P. Murdock (ed.), *Social Structure in South East Asia*, Chicago
- Descent, Filiation and Affinity, *Man* 60, 6
- (editorial + Introduction) Aspects of Caste in South India, Ceylon and Nord-West Pakistan, Cambridge, Cambridge Papers in Social Anthropology 2, Cambridge University Press
- 1961: - **Pul Eliya. A Village in Ceylon: A Study of Land Tenure and Kinship**, Cambridge: Cambridge University Press
- **Rethinking Anthropology**, London: The Athlone Press
- Levi-Strauss in the Garden of Eden: An Examination of Some Recent Developments in the Analysis of Myth, *Transactions of New York Academy of Sciences, Serie 2, t. XXIII, No. 4*
- Asymmetric Marriage Rules, Status Difference and Direct Reciprocity: Comments on an Alleged Fallacy, *Southwestern Journal of Anthropology* 17
- Golden Bough or Golden Twig?, *Daedalus*, Spring
- 1962: - The Determinants of Differential Cross-cousin Marriage, *Man* 62, 238
- Concerning Trobriand Clans and the Kinship Category "Taboo", in J. Goody (ed.), *The Development Cycle in Domestic Groups*, Cambridge Papers in Anthropology I
- On Certain Unconsidered Aspects of Double Descent Systems, *Man* 62, 214
- A Note on the Manganian kopu With Special Reference to the Concept of "Nonunilinear Descent", *American Anthropologists* 64

²⁷⁶ Масним словима су одштампани наслови књига Едмунда Лича

- Pulleyar and the Lord Buddha: An Aspect of Religious Syncretism in Ceylon, *Psychoanalysis and the Psychoanalytical Review* 49
- Genesis as Myth, *Discovery*, May
- 1963: - Did the Wild Veddas Have the Matrilineal Clans?, in I. Schapera (ed.), *Studies in Kinship And Marriage*, London: The Royal Anthropological Institute Papers No 16
 - The Determinants of Differential Cross-Cousin Mar-riage, *Man* 63, 87
 - Law as a Condition of Human Freedom, in D. Bidney (ed.), *The Concept of Freedom in Anthropology*, *Studies in General Anthropology* I
- 1964: - Vedita and Sinhalese Kinship, *Man* 64, 189
 - Telstar et les Aborigines ou La Pensee Sauvage, *Anna-les*, Paris
- 1965: - Culture and Social Cohesion, *Daedalus*, Winter 1965. (перепечатано у G. Holton (ed.), *Science and Culture*, Houghton Mifflin)
 - Alliance and Descent Among the Lakher: A Reconsideration, *Ethnos* 2-4
 - The Nature of War, Disarmament And Arms Control 3
 - Men and Ideas: Frazer and Malinowski, *Encounter*, November
 - Claude Levi-Strauss - Anthropologist and Philosopher, *New Left Review*, November/December
- 1966: - Virgin Birth, Henry Myers Lecture, *Proceedings of the Royal Anthropological Institute*
 - Ritualization in Man in Relation to Conceptual and Social Development, *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, London
 - The Legitimacy of Solomon: Some Structural Aspects of Old Testament History, *European Journal of Sociology* 7
 - Introduction, to B. Malinowski, *Coral Gardens and Their Magic*, London: Cape
- 1967: - Brain Twister, *New York Review of Books*, October 12 (перепечатано у N. Hayes and T. Hayes (eds.), *Claude Levi-Strauss. The Anthropologist as a Hero*, Cambridge (Massachu-sets): M. I. T. Press 1970.)
 - (editorial + Introduction) *The Structural Study of Myth and Totemism*, London: Tavistock Publications
 - Caste, Class and Slavery: The Taxonomic Problem, in A. de Reuck and J. Knight (eds.), *Caste and Race: Comparative Approaches*, London
 - Mythical Inequalities, *New York Review of Books* 16:45
- 1968: - **A Runaway World: The Reith Lectures 1967.**, The British Broadcasting Corporation, London
 - "Ritual", *The International Encyclopedia of the Social Sciences*, New York
 - (editorial + Introduction) *Dialectic in Practical Religion*, Cambridge, *Cambridge Papers in Social Anthropology* 5, Cambridge University Press
- 1969: - **Genesis as Myth and Other Essays**, London: Cape
 - Vico and Levi-Strauss on the Origins of Humanity, in G. Tagliacozzo and H. White (eds.), *Giambattista Vico*, Baltimore: Johns Hopkins
- 1971: - Kimil: A Category of Andamese Thought, in P. Maranda and E. K. Maranda (eds.), *Structural Analysis of Oral Tradition*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press
- 1972: - The Structure of Symbolism, in J. S. la Fontaine (ed.), *The Interpretation of Ritual*, London: Tavistock Publications
 - Telstar and the Aborigines or la Pensee sauvage, in D. Emmet And A. MacIntyre (eds.), *Sociological Theory and Philosophical Analysis*, Glasgow: The University Press
 - The Influence of Cultural Context on Non-Verbal Communication in Man, in R. A. Hinde (ed.), *Non-Verbal Communication*, Cambridge
- 1973: - Structuralism in Social Anthropology, in D. Robey (ed.), *Structuralism. An Introduction*, Oxford: Clarendon Press
- 1974: - Acting in Inverted Commas, *Times Literary Supplement*, October 4, No. 3787
 - Anthropology Upside Down, *New York Review of Books* 21:33
- 1976: - The Mother's Brother in Ancient Egypt, *Royal Anthro-pological Institute News* 15 (August)
- 1982: - **Social Anthropology**, Glasgow: Fontana
 - Anthropological Approaches to Study of Bible, in G. M. Tucker and A. Knight (pubs.), *Humanizing America's Iconic Book*, Chico: California Scholars Press
- 1984: - Glimpses of the Unmentionable in the History of British Social Anthropology, *Annual Review of the Anthropology* 13
- 1988: - Noah Second Son: A Lady Day Sermon of Kingæ College Cambridge, *Anthropology Today* Vol. 4 No. 4
- 1989: - Writing Anthropology, *American Ethnologist* Vol. 16 No. 1
 - Tribal Ethnography: Past, Present and Future, in E. Tonkin et al. (ed.), *History and Ethnicity*, ASA Monographs 27, London: Routledge
- S. A. : - Aesthetics, in E. E. Evans-Pritchard (ed.), *The Institu-tions of Primitive Societies*

Б) ЛИТЕРАТУРА

- АНТОНИЈЕВИЋ, Д(рагослав), Савремене теорије у етнологији, Глас САНУ CCCLXXVI, Одељење друштвених наука, књ. 27, Београд 1995.
- BARRETT, S. R., *The Rebirth of Anthropological Theory*, Toronto 1984.
- BEATTIE, H. M., *Understanding and Explanation in Social Anthropology*, *British Journal of Sociology* Vol. X, 1959.
- BERNDT, R. M., *A Comment on Dr Leach's "Trobriand Medusa"*, *Man* 58, 65, 1958.
- БИБЛИЈА. СВЕТО ПИСМО СТАРОГА И НОВОГ ЗАВЕТА (Стари Завет превео Ђуро Даничић, Нови Завет превео Вук Стефановић Караџић), Библијско друштво, Београд 1973.
- BLAKE, R., *The Decline of Power 1915-64.*, London 1985.
- BUETTNER-JANUSCH, J., *Origins of Man: Physical Anthropology*, New York 1966.
- CARRITHERS, M., *Why Humans Have Cultures: Explaining Anthropology and Social Diversity*, Oxford-New York 1992.
- ČERČIL, V., *Drugi svetski rat*, Beograd s. a.
- DIRKEM, E., *Elementarni oblici religijskog života, totemistički sistem u Australiji*, Beograd 1982.
- DOUGLAS, M., *The Meaning of Myth*, in E. R. Leach (ed.) (1967.)
- DUMONT, L., *For a Sociology of India*, in L. Dumont and D. Pococks (eds.), *Contribution to Indian Sociology*, The Hague 1957
- , *Descent, Filiation and Affinity*, *Man* 61, 11, 1961.
- EMMET, D. and MACINTYRE, A., *Introduction*, to D. Emmet and A. MacIntyre (eds.)
- EVANS-PRITCHARD, E. E., *The Nuers*, London 1940.
- , *Socijalna antropologija*, Beograd 1983.
- FIRTH, R., *We Tikopia*, London 1936.
- FORDE, D., *Double Descent among the Yak*, in A. R. Radcliffe-Brown and D. Forde (eds.), *African Systems of Kinship and Marriage*, London 1950.
- , *On some Further Unconsidered Aspects of Descent*, *Man* 63, 9, 1963.
- FORTES, M., *Kinship and Marriage among Ashanti*, in A. R. Radcliffe-Brown and D. Forde (eds.)
- , *The structures of Unilineal Descent Groups*, *American Anthropologist* Vol. LV, 1953.
- , *Descent, Filiation and Affinity: A Rejoinder to Dr Leach*, Parts I-II, *Man* 59, 309, 331, 1959.
- FRY, P. S., *History of the World*, London 1972.
- FULLER C. and FRY J., *"Petulant Inconsistency"? The Intelctual Achievment of Edmund Leach*, *Anthropology Today* Vol. 5 No. 3, 1989.
- GILHOODES, C., *The Kachinaes Religion and Customs*, London 1961. (прво издање Calcutta 1922.)
- GLUCKMAN, M., *Kinship and Marriage among the Lozi of Northern Rhodesia and the Zulu of Natal*, in A. R. Radcliffe-Brown and D. Forde (eds.)
- ГОЛУБОВИЋ, З., *Антрополошки функционализам Бронислава Малиновског*, у Б. Малиновски, *Магија, наука и религија*, и друге студије, Београд 1971.
- , *Antropološki portreti*, Beograd 1991.
- GOODY, J., *The Social Organization of the LoWiili*, London 1956.
- , *A Comparative Approach to Incest and Adultery*, *British Journal of Sociology* Vol. VII, 1956.
- HAČ, E., *Antropološke teorije I-II*, Beograd 1979.
- HUMPHREY, C. and LAIDLAW, J., *The Archetypal Actions of Ritual: A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*, Oxford 1994.
- KUPER, A., *Anthropology and Anthropologist*, London 1982.
- , *An Interview with Edmund Leach*, *Current Anthropology* 4/27, 1986.
- LANE, M., *Introduction*, to M. Lane (ed.), *Structuralism: A Reader*, London 1970.
- LEVI-STRAUSS, Cl., *Elementary Structure of Kinship*, London 1965.
- , *Divlja misao*, Beograd 1978
- , *Uvod u delo Marsela Mosa*, u M. Mos, *Sociologija i antropologija I*, Beograd 1982.
- , *Strukturalna antropologija*, Zagreb 1989.
- , *Strukturalna antropologija 2*, Zagreb 1988.
- , *Totemizam danas*, Beograd 1990.
- LYONS, J., *Human Language*, in R. A. Hinde (ed.)
- MALINOWSKI, B., *Parenthood - the Basis of Social Structure*, in V. F. Calverton and S. D. Schmallhausen (eds.), *The New Generation*, New York 1930.
- , *The Sexual Life of Savages: In North-West Melanesia*, London 1932.
- , *The Family among the Australian Aborigines*, London 1956. (прво издање London 1913.)
- , *Магија, наука и религија*, и друге студије, Београд 1971.
- MCKNIGHT, D., *Men, Women and Other Animals: Taboo and Purification among the Wikamungkan*, in R. Willis (ed.), *The Interpretation of Symbolism*, London 1973.
- MOS, M., *Sociologija i antropologija I-II*, Beograd 1982.
- MURDOCK, G. P. *The Social Structure*, New York 1949.
- OBYESEKERE, G., *The Structure of the Sinhalese Ritual*, *Ceylon Journal of Historical and Social Studies I*, *Paradeniya* 1958.
- PANOF, M., *Malinovski*, Beograd 1979.
- PARRY, N. E., *The Lakhers*, London 1932.

- PFEFFER, G., Sir Edmund Leach 1910.-1989., Zeitschrift für Ethnologie Band 114, 1989.
- PIERSE, R., Vedda and Sinhalese Kinship, *Man* 64, 139, 1964.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R., Introduction, to A. R. Radcliffe-Brown and D. Forde (eds.)
, *Struktura i funkcija u primitivnom društvu*, Beograd 1982.
- RATTRAY, R. S., *Religion and Art in Ashanti*, London 1927.
- RICHARDS, A. I., Some Types of Family Structure among the Central Bantu, in A. R. Radcliffe-Brown and D. Forde (eds.)
- RIDLEY, J., *The History of England*, London 1981.
- RIVERS, W. H. R., *Social Organization*, London 1962. (prvo izdanje London 1924.)
- ROBINSON, M. S., "The House of the Mighty Hero" or "The House of enough Paddy"? Some Implications of a Sinhalese Myth, in E. R. Leach (ed.) (1968.)
- ROSALDO, R., Where Precision Lies: "The Hill People Once Lived on Hill", in R. Willis (ed.)
- SKORUPSKY, J., *Symbol and Theory: A Philosophical Studies of Theory of Religion in Social Anthropology*, Cambridge 1976.
- SPIRO, M. E., *Religion: Problems of Definition and Explanation*, in M. Banton (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London 1966.
- , *Virgin Birth, Parthenogenesis and Physiological Pater-nation: An Essay on Cultural Interpretation*, *Man* 3, 2, 1968.
- TAMBIAH S. J., *The Structure of Kinship and its Relationship to Land Possession and Residence in Pata Dumbura, Central Ceylon*, *JRAI* Vol. LXXXVIII, 1958.
- , *The Ideology of Merit and the Social Correlates of Buddhism in a Thai Village*, in E. R. Leach (ed.) (1968.)
- THOMPSON, D., *England in the Twentieth Century*, London 1985.
- TREVELYAN, G. M., *English Social History*, London 1972.
- , *History of England*, London 1981.
- TURNER, V., *The Ritual Process*, London 1969.
- VAN GENNEP, A., *The Rites of Passage*, London 1960. (prvo izdanje *Les rites de Passages*, Paris 1909.)
- VOGT, E. Z., *Tortillas for Gods: A Symbolic Analysis of Yina-cateco Ritual*, Harvard 1976.
- ВСЕВОЛОД, И. *Буддизм и государство*, Москва 1978.
- WORSLEY, P., *Groote Eylandt Totemism and La Totemisme aujourd'hui*, in D. Emmet and A. MacIntyre (eds.)