

Derviš iz pjesme *Banović Strahinja* interpretiran je kao ostatak nekadašnjeg vrača, rijeka Sitnica kao rijeka zaborava, Turci kao pakleni duhovi, a otmica i povrat otete žene tumačeni su kao relikv obreda otimanja žena od božanstva podzemlja... Jug Bogdan i devet Jugovića dovođe se u vezu s helenskim, hinduskim i mongolskim božanstvima vode i njihovom djecom, sa sinovima neba. S druge strane Jugovići se uspoređuju s Vlašićima i odatle (uz pozivanje na Skoka) dobivamo dva moćna slavenska boga, boga konja i boga bika, koji su slavljani na sličan način... Matić, doduše, kaže da je teško odvojiti povijesnu od psihološke srodnosti, ali smatramo da bi malo opreza dobro došlo u istraživanju mitskog mišljenja - da se ne bi istraživanje pretvorilo u mitotvorstvo. Bavljenje primarnim psihičkim procesima, čini nam se, traži danas (nakon poznatih filoloških i komparatističkih pretjerivanja) rigoroznije metode na sekundarnoj (svjesnoj) psihičkoj razini. Nastavimo li čitanje, vidjet ćemo da Matić ide čak dalje od Čajkanovića, videći u majci Jugovića ne samo neko božanstvo prirode, nego ni više ni manje nego nasljednicu Velike Majke, crne boginje smrti. Kosovka djevojka ima svoju mitsku pozadinu (kao nesuđena nevjesta) u pretpostavljenim inicijacijskim krvavim svadbama kod Slavena...

Ne mislim raspravljati o valjanosti Matićevih smjelih hipoteza. Vjerujem da psihoanaliza može pomoći otkrivanju mitske prošlosti, osobito ako se njome služimo oprezno. Ali, ako se npr. u narodnim pjesmama često javljaju brojevi sedam i devet, pa čak i ako se složimo da je to posljedica davnih astronomskih spoznaja, to još ne znači da se u svakoj sedmorici ili devetorici braće u našoj epici kriju božji sinovi. Epske su formule stalne, formule su način gradnje usmene književnosti uopće, pa i mitskih predaja... Formule se prenose u gotovom obliku iz teme u temu, pa se tako događa i da crni Arapin iz bijela grla zapjeva. Brojevi sedam i devet često su dio formule (ili formula sama), a kao takvi nisu podobni u identifikaciji mitske pozadine usmenoknjiževnih likova.

O trećem dijelu Matićeve knjige, koji nosi podnaslov *Psihoanaliza stvaralaštva* (bavi se psihoanalitičkom interpretacijom umjetničkog stvaranja uopće i nekih

djela pisane književnosti) ne bih ovom prilikom pisao. Donosim samo naslove pojedinih eseja: *Dečak na Kalemegdanu*, *Estetski doživljaj*, *Lepota u otkrivanju ljudskog*, *Vasa Živković i Pančevo njegovog vremena*, *Dve Marije*, *Iskustvo prascene kod Andrića* i *Svet Vladana Hadžislavkovića*.

IVAN LOZICA

Ivan Kovačević, Semiologija rituala, Prosveta, Beograd 1985, 184 str.

Semiologija nije već odavno nikakva novost u metodološkom smislu, a nije nova niti njezina primjena u etnologiji i antropologiji. Knjižica I. Kovačevića s pomalo pretencioznim naslovom ipak nije pregled semiologije rituala, nego je zbir od šest originalnih radova autorovih. To su: "*Kult*" *medveda*, *Drugi primer i prva rekapitulacija*, *Mitska bića i rituali*, *Obredi prelaza*, *Tabui te* *Metodi semiologije rituala*.

Kako je Kovačevićeva metodologija sadržana upravo u posljednjem radu, njime ćemo se nešto više baviti.

Metodi semiologije rituala sadrže model semiološke analize obreda. Model se dijeli u četiri faze: 1. *Konstrukcija i dekompozicija idealtipske deskripcije*, 2. *Konotativni i denotativni nivo analize*, 3. *Izgradnja specijalnog ritualnog koda* i 4. *Dešifrovanje poruke i/ili dekodiranje elemenata*.

Po autorovim riječima, idealtipska se deskripcija konstruira (ovo i sve drugo potcrtao I.L.) u slučajevima kad nema lokalne varijante sa svim relevantnim elementima ili kad su varijante tako različite da bi odabiranje jedne ugrozilo ispravnost analize. Na konstruiranoj idealtipskoj deskripciji (ili na potpunoj lokalnoj varijanti ako postoji) provodi se eliminacija (odbacivanje elemenata nastalih utjecajem drugih rituala) i rekonstrukcija koja teži uspostavljanju "izvornog" modela koji može biti narušen istorijskim razvitkom rituala... Nakon toga slijedi dekompozicija deskripcije na uzeme (najmanje smislene jedinice, analogne mitemima C.Levi-Straussa).

Druga faza analize jest u traganju za etnopskikacijama koje su kodirane podkodo-

vima (grupe, podgrupe ili pojedinca). Kovačević smatra da individualiziranje podkodova umanjuje njihov značaj za analizu. Spomenuti podkodovi kriju značenja na konotativnoj razini, dok se dekodiranje na denotativnoj razini obavlja uz pomoć kulturnog koda. I podkodovi i kulturni kodovi nalaze se u etnografskom kontekstu.

Uočavanjem i logičkom obradom opozicijskih odnosa, te izgradnjom paradigmatičkih nizova uz pomoć indukcije, dolazi se u trećoj fazi do **izgradnje** specijalnog ritualnog koda...

U četvrtoj, posljednjoj fazi, specijalni ritualni kod može pomoći u dešifriranju **poruke** (poruku autor shvaća kao prirodu obreda) ili dekodiranju elemenata od kojih je ritual sačinjen. Kovačević upozorava na moguća odstupanja u usporedbi s datim modelom, koji on tretira samo kao putokaz. U slučajevima kad obred više nije u praksi nema konotativne razine; kod obreda koji je u fazi "punog života" nepotrebna je idealtipska deskripcija; analize tabua i obreda prijelaza ne trebaju specijalni ritualni kod, jer je on već **unaprijed dat**... Zanimljivo je i pomalo zastrašujuće Kovačevićovo tumačenje po kojem se semiologija rituala iscrpljuje određivanjem prirode obreda ili određivanjem kojoj fazi obreda pripada koji element, a svaka se **dalja** ili **dublja** proučavanja karakteriziraju kao "sociološka", s eventualnim izuzetkom (kako autor kaže) uzročno-funkcionalne analize, koja može slijediti iza semiološke, ali o njoj zavisi...

Kovačevićeva je knjižica previše općenito koncipirana - bojim se da ona ne samo da ne daje dobar uvid u semiologiju rituala, nego i da je čak nedovoljna kao eksplikacija individualne autorove metode. Odnos modela semiološke analize i etnografskih podataka nije dovoljno argumentiran. Nakon čitanja ostaje dojam natezanja podataka na Prokrustovu postelju teorijskog modela, a i smisao semiološke analize ostaje nejasan: svodenje složene strukture obreda na jednostavne formule čudna je djelatnost, i ne znam kome služi - ni sudionici ni istraživači od toga nemaju baš velike koristi. Mislim da formula ima smisla samo ako služi kakvoj daljnjoj obradi. Kovačević svaku daljnju ili dublju obradu (vidjeli smo) uglavnom

smješta izvan etnologije (u sociologiju)...

U samom Kovačevićevom modelu analize ima dosta toga što bi valjalo kritičnije razmotriti. Već prva faza uključuje **konstrukciju** idealtipske deskripcije. Ta se konstrukcija, po mom mišljenju, može smatrati **konstrukcijom predmeta istraživanja**, što zvuči prilično nedopustivo. Što je, zapravo, predmet etnološkog istraživanja? U slučaju semiologije rituala, predmet bi morao biti ritual (=obred). Konstrukcija idealtipske deskripcije znači da etnolog nije zadovoljan konkretnim obredom, odnosno da obred koji promatra i opisuje (promatra li ga?) ne smatra **pravim** obredom! Možemo pretpostaviti da takav etnolog u obredu pred sobom vidi tek prežitak onog pravog obreda "nekad"... To bi se moglo oprostiti etnologu povijesne orijentacije pod uvjetom da precizira **gdje** se i **kada** prakticirao obred koji ga zanima i da se posluži historioografskim znanstvenim metodama u svome radu. Koliko možemo prosuditi po *Semiologiji rituala*, Kovačević ne postupa tako, a i semiološka je metoda eminentno sinkronijska. On svoj predmet analize konstruira i rekonstruira gotovo isključivo na temelju objavljene etnološke i etnografske literature. (Jedina iznimka je terensko istraživanje u prijepljolskom kraju 1975-1977, ali ne doznajemo iz teksta je li i sam autor u njemu sudjelovao - usp. bilješku na str. 115). Metode valja primijeniti u praksi: osobno smatram da idealtipska (re)konstrukcija kakvu upotrebljava Kovačević može poslužiti samo kao pripremni model za terensko istraživanje, a **nikako** kao predmet istraživanja. Semiološka analiza Kovačevićeve idealtipske "konstrukcije", koliko god faza imala, ostaje tek obrada i shematizacija hipoteze - i to hipoteze temeljene na starim etnološkim predrasudama. Starija etnologija (u čemu srpska nije iznimka) ponekad je izdvajala iz živog tkiva folklorne elemente da bi ih uopćavala zanemarujući lokalne posebnosti, (re)konstruirajući mitološke i religijske sustave za nacionalne potrebe. Kovačevićeva etnološka metodologija za naše je uvjete još uvijek inovativna, ali njegova nekritička upotreba objavljenih podataka iz starije literature, pa i uz svu suvremenu semiološku aparaturu, lako se može pretvoriti u matematizaciju starog mitotvorstva.

IVAN LOZICA