

ШПИРО КУЛИШИЋ, Београд

О ПОТРЕБИ ДИЈАЛЕКТИЧКОГ ПРОУЧАВАЊА НАШЕГ ДИНАРСКОГ РОДОВСКОГ ДРУШТВА

Логика и дијалектика имају своје домене, своје сфере, своје захтјеве, и свако искључивање једне или друге представљало би „догматски апсурд“, како истиче Анри Лефевр (Henri Lefebvre), који при томе констатује да је логика уједно универзална и ограничена, док сфера дијалектике обухвата дубље и скривеније реалности.¹

Наше динарско родовско друштво, може се рећи, претежно је проучавано логичко-позитивистичким методом, и то у свим дисциплинама, без обзира на врсту извора и природу чињеница, па и на цјелокупну материју коју су поједини научници проучавали. А у ствари, као и већина познатих родовских друштава у свијету, и наше је родовско друштво било веома сложено и противрјечно, како у цјелини тако и у појединим дијеловима и битним елементима који откривају његов дијалектички развој и његову унутрашњу структуру. Стога, да бисмо открили суштину његовог садржаја и његовог историјског кретања, морамо ово друштво проучавати цјеловито, у свим битним елементима, фазама и процесима његовог развоја, његовог формирања и његовог распадања, јер, како наглашава Хегел, „садржај има своје оправдање само као момент цјелине, а изван ње је неоснована претпоставка или субјективна извјесност“ (Хегел, Енз. § 14, VI, стр. 22).²

Дубља и потпунија анализа управо и показује да је у досадашњим проучавањима нашег динарско родовског друштва било много оваквих претпоставки и још више „субјективних извјесности“, које нису узимале довољно у обзир ни већ познате значајне појединости, а још мање њихову цјелину. Због тога, зависно од усмјерености и поступка појединих испитивача, позитивистичка су истраживања понекад била ближа суш-

¹ А. Лефевр, *С ону сйрану сйрукйурализма*, Београд 1973, 50—51.

² E. Bloch, *Субјектй-објектй*, Загреб 1975, 180.

тини појава и процеса, понекад даља и више схематска, а не ријетко западала су у очите противрјечности.

Једну од основних карактеристика динарског родовског друштва свакако представља чињеница да се оно појављује и траје, како је у науци већ констатовано, у крилу и у ширим оквирима класних друштава. Стога и садржи извјесна реликтна обиљежја, јер је у цјелини уједно и живо и анахроно, па се, и поред свих нужних и компромисних прилагођавања, у класним друштвима појављује као страном тијелом. И управо у таквим односима намеће се као прво, основно и најбитније питање: којим се карактеристикама и којим елементима ово друштво испољава као родовско-племенско, и каква је у ствари била његова генеза и његова структура.

Моја је намјера само да укажем на неке битне појаве и проблеме чије је проучавање позитивизам у понечему водио и на странпутицу, и то особито неопозитивизам, који је често даље од суштине него што је то био и стари еволуционизам.

Први школовани етнолог, испитивач овог друштва, Јован Ердељановић на свој начин је оцијенио као битну особину црногорских племена да „у њима нема *праве гентилне организације*, онакве какву знамо нпр. код старих Грка и Римљана или какву су нпр. Морган и други показали код америчких Индијанаца. . .” Колико је апсурдно било тражити родовску организацију старих Грка и Римљана, чак Ирокеза, у црногорским племенима, толико је занимљив и начин на који је Ердељановић извео своју оцјену. Свој закључак о непостојању гентилне организације у црногорским племенима он је извео полазећи од формално истовјетног значења ријечи *род* и *генс* у вријеме када стварни црногорски род није садржавао битне црте генса. „Генс или род” — каже Ердељановић — „нема у нашим племенима никакве управне функције ни уопште каквог већег друштвеног значаја; он је једино сродничка група, која се у свакој прилици у животу прва нађе на помоћи свакој својој породици“. На тај начин, пошто је формално логички и језички изједначио термине *генс* и *род*, Ердељановић је закључио да у нашим динарским племенима није било гентилне организације, да би одмах затим, западајући у непосредну противрјечност, стварно негирао исказану оцјену, када је увидио да је братство „у нашим племенима преузело готово потпуно улогу класичнога или нпр. ирокешкога генса”. Ердељановић се и овдје држао формалне идентичности термина *брајсџиво* и *фрајрија*, као што је то урадио и Јиречек, и тако дошао до закључка „да брство, дакле фратрија, која у племенским организацијама разних других народа има само споредну улогу, овде напротив чини главну управну јединицу у племену”.³ У ствари, као што наш назив *род* у Ердељановићево вријеме није имао значење *генса*, тако и назив *брајсџиво* није значио што и грчка *фрајрија*, нити је означавао само „главну управ-

³ Ј. Ердељановић, *Неке црте у формирању племена код динарских Срба*, Гласник Географ. друштва, Београд 1920, V, 71—72; К. Јиречек, *Историја Срба*, Београд 1923, III, 44.

ну јединицу”, већ је значио главну гентилну јединицу овог родовског друштва, која му је и давала основни гентилни карактер.

У вријеме када је почетком овог вијека Ердџановић испитивао црногорска племена, и по самим његовим подацима, свако је братство имало своју територију, своје заједничке пашњаке (комун) и утврђен начин њиховог кориштења. Братство је било строго егзогамно, па чланови братства нису међусобно ни кумовали, а у извјесној мјери братство је било солидарно и у крвној освети. Оно је представљало војну јединицу, одржавало је своје зборове, имало је свог главару, првобитно изборног, имало је право адопције, затим заједнички култ (славу), а раније и заједничко гробље. Чланови братства „памте заједничког претка и целу своју генеологију до њега”, истиче и сам Ердџановић,⁴ а по свим описима и дефиницијама, све наведено представља битне, суштинске карактеристике генса или клана, како га неки научници радије називају. У овом значењу термин *брајсџиво* већ је одомаћен и у свјетској литератури. Тако Едвард Вестермарк, познати британски социолог и етнолог, означава наше *брајсџиво* као клан са очинском линијом сродства (*bratstvo* ou *clan patrilineal*).⁵ Евел Гаспарини, професор словенске етнологије на Универзитету у Падови, каже да се у научној литератури под *брајсџивом* подразумијева егзогамни клан са очинском линијом сродства (*un clan patrilinéaire esogamico*),⁶ а Клод Леви-Строс (Claude Lévi-Strauss) означава *брајсџиво* као родовску структуру типичну за цијели индоевропски ареал, коју сачињава више родова или ужих братстава (*lignée*) у савременом значењу ових наших термина.⁷

Наравно, овим се наше динарско братство не изједначава са првобитним генсовима, већ се једино указује на његову гентилну суштину. Супротно Моргану који је ирски *сејџи*, шкотски *клан* и албанску *фару* изједначио са ирокешким генсом,⁸ Енгелс констатује да ирокешки генс представља само *џраоблик* грчког, римског, келтског и германског генса.⁹ На исти начин и Лењин указује само на „суштину” гентилне организације, коју је освијетлио Морган. Говорећи о недостатку материјала за објашњавање гентилне организације у протоисторији европских народа, а затим и о проблему гентилне организације уопште, Лењин истиче како је Морганово дјело омогућило да се открије *суштинна* гентилне организације.¹⁰ Међутим, неки совјетски научници губе из вида ову

⁴ Ј. Ердџановић, нав. дјело, 72; С. В. Вукосављевић, *Организација динарских племена*, Београд 1957; Ш. Кулишић, *Архаично брајсџиво у Црној Гори и Херцеговини*, ГЗМ, Сарајево 1957; Исти, *О џосџанку и карактеру нашег „брајсџива“*, Преглед, Сарајево 1957, бр. 2—3; М. Барјактаровић, *О балканским џлеменима*, Албаношска истраживања, Приштина 1965—66, стр. 99—111.

⁵ E. Westermarck, *Histoire du mariage*, Paris 1934, II, 173.

⁶ E. Gasparini, *Il matriarcato slavo*, Firenze 1973, 375.

⁷ Cl. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris 1958, 72.

⁸ L. Morgan, *Pravěká spoločnost*, Praha 1954, 38, 88.

⁹ Ф. Енгелс, *Поријекло џородице, џривајној власништва и државе*, Загреб 1946, 16.

¹⁰ В. И. Лењин, *Изabrana дела*, Београд 1948, т. I, књ. I, стр. 90.

суштину, па недијалектички, апсолутно супротстављају релативно касније облике старијим облицима, чиме себи онемогућају објашњавање генезе и структуре историјски новијих облика родовског друштва. На тај је начин М. О. Косвен и наше братство неисторијски, апсолутно супротставио генсу и прогласио га „патронимијом”. Придајући, више формално, изузетан значај његовом имену, изведеном од личног имена оснивача, Косвен је у ствари братство назвао „патронимијом”. А битну разлику између генса и патронимије Косвен налази у томе што генсу принципијелно припада начело заједничке својине које је неспојиво са приватном својином, док патронимија сједињава начела колективне и приватне својине.¹¹ Ова прилично упрошћена концепција губи из вида општи историјски процес у којем првобитну гентилну својину замјењује задружно-породична својина. „Откако је Ковалевски доказао на далеко постојање патријархалне кућне заједнице. . . није више у питању алтернатива колективно власништво или приватно власништво над земљом. . . , него се ради о облику колективног власништва”, закључује Енгелс.¹² На више мјеста о томе говори и Маркс, који констатује како из различитих облика заједничке својине произлазе и различити облици њена распадања.¹³ Према томе, апсолутно одвајање и супротстављање заједница са колективном гентилном својином родовским заједницама у којима се напоредо јављају разни облици колективне својине, па и приватне, у суштини је недијалектичко и не одговара стварном развоју историјски познатих родовско-племенских друштава.

Без икакве сумње ни код нас, ни у Албанији, ни на Кавказу, није се радило о првобитним генсовима, већ о таквим гентилним заједницама чији су се економски елементи, са различитом колективном својином, братственом, племенском и кућном, и са веома редуцираном заједничком производњом (извјесни облици кооперације), слабо и споро мијењали, тако да су се оне одржавале и у епохи феудализма, дјелимично и капитализма. Ниски ниво производње и неразвијена подјела рада у привреди ових родовских заједница, гдје се, како каже Маркс, „само сувишак производа претвара у робу”, представљају одлучујући економски услов њиховог трајања и њиховог обнављања.¹⁴ Слиједећи Марксову мисао, у својој студији „Кинеско питање” и Роже Гароди (Roger Garaudy) истиче да свака таква заједница, било у Индији, у Кини или другдје, чини цјелину производње довољну самој себи, гдје се главна маса производа израђује за непосредну властиту потрошњу заједнице. И наша су братства сачињавала затворене родовско-сеоске заједнице, са цјелином производње за себе. И у братствима се главна маса производа израђивала за властиту потрошњу. И у братствима, заправо у њиховим селима, у њиховим кућама, само веома релативни вишак производа претварао се у робу.

¹¹ М. О. Косвен, *Семејнаја обичина и пайронимија*, Москва 1963, 94, 103—120 и д.; Ш. Кулишић, *О задрузи и пайронимији* (Поводом књиге М. О. Косвена), Етнолошки преглед, Београд 1963, бр. 5, стр. 69—79.

¹² Ф. Енгелс, нав. дјело, 128.

¹³ К. Маркс, *Кайијал*, Београд 1947, I, 41—42, посебно напомена 30.

¹⁴ Нав. дјело, стр. 286—287.

У нашој научној литератури, поред старијих научника, у новије вријеме, питањем економске суштине црногорских братстава и племена, посебно колективне својине у Црној Гори XIX и почетка XX вијека бавила се Љубинка Ђирић-Богетић. У овим облицима својине ауторка оправдано искључује структурне односе првобитне заједнице, али уједно недијалектички пориче сваку могућност „континуитета колективне земљишне својине са некадашњом родовском својином” због распада старе словенске родовске организације приликом досељавања и због тога што „феудални својински односи у области аграра нису мимоишли Зету”.¹⁵ Ако би се проблем овако поставио, онда се намеће питање — на који се начин уопште могло развити црногорско-херцеговачко и албанско родовско друштво, јер се питање братствене и племенске својине не може проучавати изоловано, издвојено из цјелокупног развоја овог друштва. Наравно, не може бити говора о неком сталном, непрекинутом и непромјенљивом континуитету конкретних племенских посједа, који су више представљали један *режим*, него прави посјед, како је указао Мијовић, али се исто тако не може порећи континуитет саме институције која је иманентна овом друштву. Већ сами називи *комун* или *комуна*, *комуница*, који, по објашњењу лингвисте Петра Скока, потичу од латинског придева *communis* — заједнички, непосредно упућују на старију балканску традицију.¹⁶ И албанска су племена, послје опадања турске власти, узимала заједничко земљиште на исти начин као што су то радила и црногорска племена, али поред турских назива за комуницу *тега* (пашњак), *hali* или *haljer* — (пусто земљиште), био је уобичајен изворни, стари назив *kuji*, *koji*. Овај назив Валентини изводи од латинске ријечи *curia* и претпоставља да „традиција заједничких посједа” досиже и до римских *куруја* (*curiae*),¹⁷ које су као општине постојале у Илирику за вријеме римске власти, али је занимљиво да је Плиније илирска братства означавао као *descuriae*.¹⁸ Као што се у цјелини развој нашег динарског родовског друштва не може пратити без живог ослоња на старију балканску родовску организацију тако се и установа или традиција заједничког братственог и племенског посједа може схватити једино у непосредној вези са формирањем балканско-словенских родовских заједница у динарској области. Према томе, дијалектички гледано, институција заједничке својине у овим заједницама могла се одржавати и обнављати једино на тај начин што су се њен опсег, њен садржај и њени конкретни облици мијењали, понекад и губили и затим поново стварали саобразно друштвено-економским и уопште историјским условима.

И досељавање становништва у области Црне Горе у периоду од XVII до XIX вијека, о којем говори ауторка, није морало изазвати пот-

¹⁵ Љ. Ђирић-Богетић, *Комунице у Црној Гори у XIX и почетком XX века*, Титовград 1966, стр. 30—32.

¹⁶ П. Скок, *Етимолошки рјечник хрватскога или српскога језика*, II, стр. 136, комун.

¹⁷ G. Valentini, *La famiglia nel diritto tradizionale albanese*, *Annali lateranensi*, vol. IX, 1945, стр. 112—113.

¹⁸ К. Јиречек, *Историја Срба*, Београд 1922, I, 13.

пуни и корјенити прекид извјесног континуитета у животу овог друштва, па ни у институцији заједничке братствене и племенске својине,¹⁹ наравно, ако имамо у виду да континуитет укључује и нужне, понекад и супротне, па и противрјечне промјене. Не знамо тачно како је стварно текло ово досељавање, али се из предања види да је било регулисано родовским односима, у којима је стариначко становништво својом економском позицијом, својим уређењем и својим обичајима, језиком и својом културом имало пресудан утицај у процесу саживљавања па и асимилације досељеника. Ердељановић, на примјер, саопштава да у Цуцама на досељенике из Херцеговине опада „више од три петине свих данашњих Цуца”.²⁰ Па како се онда може објаснити да је у Цуцама, по његовој констатацији, народни говор „задржао све главније особине зетскога дијалекта”? Иако је сукцесивно досељавање олакшавало асимилацију, из многих црногорских предања види се да су већином долазили појединци који су се у новој средини женили, те се на тај начин код њихових потомака задржао матерински, зетски дијалекат. Према предањима, која су забиљежили испитивачи, у разним крајевима и племенима Црне Горе и Херцеговине бројна нова братства развила су се од досељеника који су улазили у женино братство и примали његову славу. Њихови синови већ су стицали економске привилегије у ујчевини, а заједно са земљом и правом испаше наслијеђивали су и славу својих ујака. На тај начин, не ријетко заметак новог братства развијао се у крилу мајчиног братства, а чим би се потомци досељеника намножили и економски ојачали, оснивали су ново братство, наравно, са очинском линијом сродства. Стога се често као оснивачи братстава наводе синови или унуци досељеника, а нова братства обично су се и називала по личном имену оснивача.²¹ Потпуна превага зетских говора према западу, све до линије Рисан — Никшић — Бијело Поље, до које допире и област зетских свадбених и других обичаја, као и низа других културних елемената, — јасно свједочи о одлучујућем утицају старијег црногорског становништва и његових родовских установа у формирању овог друштва.

Ни чињеница да црногорска племена нису била сроднички хоменгена или „крвне целине”, како каже Љубинка Ђирић,²² ни најмање не пориче њихов родовски карактер. Па најстарија и најпримитивнија племена била су сложена, подијељена у половине, чиме се обезбјеђивала родовска егзогамија у оквиру племена. Леви Строс је констатовао да су дуалне организације везане за најпримитивније културе, које се срећу по цијелом свијету, што, по његовом мишљењу, указује да су оне функционално својствене архаичним културама.²³ И у црногорским племенима, која су далеко одмакла од архаичних култура, била је врло честа појава дихотомije у расподјели братстава, то јест подјела на двије групе братстава, како у племену тако и у свакој половини племена, а понекад

¹⁹ Љ. Ђирић-Богетић, нав. дјело, 30.

²⁰ Ј. Ердељановић, *Стара Црна Гора*, СЕЗ, XXXIX, 748.

²¹ Ш. Кулишић, *Архаично брајство у Црној Гори и Херцеговини*, 166—168. и тамо наведени извори.

²² Љ. Ђирић-Богетић, нав. дјело, 87.

²³ Cl. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris 1949, стр. 87—107.

и у појединим сложеним насељима. Још 1753. године, црногорски митрополит Василије у једном писму каже да се Братоножићи дијеле „на два племена”, а Ердѣљановић затим истиче да се и у вријеме његових испитивања (1910—1911) цјелокупно становништво у Братоножићима дијелило у два братства. Сама племенска територија била је подијељена на Доње Братоножиће и Горње Братоножиће или Брскут.²⁴ И племе Цељин у Старој Црној Гори сачињавале су двије основне групе братстава: Горњаци и Доњаци.²⁵ Иако је у црногорским племенима ова подјела више била изражена географским особинама територије (или су је испитивачи тако схватили), ипак има јасних и досљедних знакова да се у основи ове подјеле крију трагови дуалне структуре. Тако, на примјер, Бољевићи и Године у Старој Црној Гори сачињавали су племенску цјелину, иако је Године „тако рећи одсечено од Бољевића”.²⁶ Овдје конфигурација земљишта очевидно није ишла на руку повезивању племенских дијелова. И за племе Дупило Ердѣљановић каже: „Брганска плоча и Фучка гора (Вучка) одваја доста јасно стару област племена Дупило (на југу) од његових нових предела Трнова и Комарна (на северу). Али су се оба ова племенска дела држала чврсто у заједници на првом месту вољом самих становника, затим заједничким племенским установама”.²⁷

У Црној Гори, гдје су ознаке „горњи” и „доњи” особито честе, њихово хидрографско и орографско објашњење обично је нетачно, констатује Евел Гаспарини, који наводи као примјер Васојевиће и Пљешивце. Послије широке компарације са разним племенима свијета, Гаспарини закључује да називи „Горњи” и „Доњи” не представљају ни хронолошке ни географске термине, већ се њима обично разликују двије егзогамне половине.²⁸ И далека и тамна предања да је у неким црногорским племенима „било и по две војводе”²⁹ такође свједоче о дуалној организацији ових племена. Како наводи Леви Строс, у неких калифорнијских племена, која су била подијељена у двије групе, заправо половине, постојале су војне старјешине за сваку половину племена.³⁰ М. О. Косвен такође истиче изразиту појаву бинарне симетрије у родовској организацији неких кавкаских народа и објашњава је као остатак архаичне дуално-родовске организације.³¹ Како се види из обимне грађе, и у процесима образовања црногорских племена, која представљају сложене формације, без сумње је значајну улогу имала комплементарна ендогамија или дуална егзогамија која је повезивала поједина братства или групе братстава. У неким сложеним братствима, која је проучавао Ердѣ-

²⁴ Ј. Ердѣљановић, *Братоножићи*, СЕЗ, XII, 158—159, 452—453.

²⁵ Ј. Ердѣљановић, *Сјара Црна Гора*, СЕЗ, XXXIX, 175.

²⁶ Нав. дјело, стр. 202.

²⁷ Нав. дјело, стр. 191.

²⁸ Е. Gasparini, *Il matriarcato slavo*, 338—339.

²⁹ Ј. Ердѣљановић, *Посјанак њемена Пућера*, СЕЗ, XVII, 278.

³⁰ Cl. Lévi-Strauss, нав. дјело, стр. 104.

³¹ М. О. Косвен, *Очерки по етнографији Кавказа*, Сов. етнографија, Москва 1946, св. 2, стр. 125—126.

љановић, налазимо у ствари секундарну појаву дуалне родовске структуре, и то са комплементарном ендогамијом (дуалном егзогамијом) барем у почетку. „То се збраћивање” — каже Ердѣљановић — „обично почне међусобним женидбама”.³² Значајно је и то да је живих остатака и трагова дуалне родовске организације највише затечено у оним нашим племенима у којима је утврђено интензивније мијешање словенског са старобалканским становништвом. По Ердѣљановићевим испитивањима види се како је комплементарна ендогамија (дуална егзогамија) између неких албанских и црногорских братстава била пресудна у процесу етничке асимилације, било у једном или у другом правцу, зависно од етничке средине у којој је до стапања долазило.³³ На тај је начин, како закључује Ердѣљановић, — „између српских и посрбљених староседелачких братстава настало шта више такво зближавање, да су се спојила у једну племенску цјелину под заједничким именом”.³⁴ Уопште, формирање нашег динарског родовског друштва уједно је прожето унутрашњим процесима етничког саживљавања и стапања на основи родовских односа и родовско-сеоских структура.

Због свега тога сасвим је недијалектички постављена и дилема да ли су црногорска племена представљала територијално-управне заједнице или родовско-племенске. Разматрајући исти проблем у албанском родовском друштву, Валентини констатује да је албанско племе родовска заједница већ и по самом свом имену *fis* или *farë*, уз строгу егзогамију, заједничку власт и племенску скупштину коју сачињавају старјешине најстаријих родова. Али, у његовој структури, како примјећује Валентини, све више се осјећа и потреба (*esigenza*) територијалног уређења, тако да у његовој садашњој конституцији налазимо елементе једне и друге нужности, и то у „историјско-дијалектичком сукобу”.³⁵ Овај по својој суштини дијалектички процес сасвим је јасан и у формирању и у противрјечној природи црногорских племена, која, поред свих територијално-управних карактеристика, никада нису престала бити и родовска.

Не познавајући развитак и структуру динарских племена, скоро искључиво на основи помена у дубровачким и которским изворима, Јиречек је сувише упрошћено закључио да су се црногорско-херцеговачка племена развила „из пастирских села или катуна”. У ствари Јиречек је овај процес схватио као једнолинијски, квантитативни раст племена по томе што се поједина, касније позната племена, у писаним изворима најприје помињу као катуни а касније као заједнице које обухватају више села и катуна.³⁶ То је примјетио и Шуфлај (*Šufllay*), који је усво-

³² Ј. Ердѣљановић, *Посјанак њлемена Пийера*, СЕЗ, XVII, 473, Исти, *Неке црпје у формирању њлемена*, стр. 76.

³³ Ј. Ердѣљановић, *Кучи*, СЕЗ, VIII, 130, 134, 149.

³⁴ Ј. Ердѣљановић, *Неке црпје у формирању њлемена*, 76, 79.

³⁵ G. Valentini, *Il diritto delle comunità nella tradizione giuridica albanese*, Firenze 1956, 205—206.

³⁶ К. Јиречек, *Историја Срба*, I, стр. 98; III, стр. 53.

ји Јиречеково мишљење о постанку племена из катуна, али са примједбом да је „ишак њихова генеза у детаљу кудикамо компликованија”. Он је као основни процес у развоју динарских племена замислио да „за друга пастира загосподује над вагилним и сесилним становништвом једног краја и стапа се с њим војнички у часу погибли”. По његовом мишљењу „крвљу везани” катун „гута сесилно село долине” и представља „фермент” у формирању племена.³⁷ Већ на први поглед очито се види да ова вјештачка, у науци оправдано оцијењена као биолошка (социјални дарвинизам) концепција, уопште не води рачуна о друштвеној суштини појединих облика динарског родовског друштва ни о стварним процесима њиховог развоја.³⁸ Она нема стварног ослоња на историјским изворима, ни у народној традицији, нити су икакав траг овог процеса затекли испитивачи динарских племена. Али и поред тога, Бранислав Ђурђев је даље разрадио ову механичку теорију по којој су катуни „исекли сеоску организацију”. „Из ових података се сигурно види”, тврди Ђурђев, „да је у другој половини XV века један талас катуна организације преплавио дотадању сеоску организацију. . .” Своју тезу о стратификацији катуна и сеоске организације Ђурђев заснива на терминима *каџун* и *село*, заправо на бројчаном, квантитативном односу ових назива у дефтеру из 1497. године, и затим на разлици у броју катуна и села кад се упореди овај попис са пописом из 1485. године. Како се из ових бројчаних односа може утврдити разлика између двије „различите организације” тешко је схватити. На другом мјесту Ђурђев каже да је „катун био првобитно родовска организација, или да је у најгорем случају у време развитка племена (тачно речено, територијалних заједница које се касније развијају у племена), био бивша изразита родовска организација која је очувала многе своје карактеристике”.³⁹ Овдје се нужно намећу питања: како се из класних, територијално-управних јединица могу развити родовске структуре, затим шта конкретно представља катун као бивша родовска организација и како је она *исекла* села? Ако се ради о влашком катуну или уопште о старијој балканској организацији, онда би требало објаснити откуда барем по формацији словенска имена катуна као што су, на примјер, Ђоновићи, Љешовићи, Морићи и др., и како је текла словенска асимилација балканских старинаца у оквиру старије балканске родовске организације. Уколико и људи нису били „исјечени” наведеном стратификацијом, они су морали производити, морали су живјети у одговарајућим друштвеним и људским односима, морали су на неки начин репродуковати или развијати своје заједнице према могућностима и нормама родовских заједница. Међутим, наведена апстрактно-схематска концепција не води рачуна ни о битним елементима који сачињавају неко друштво, а још мање о конкретним

³⁷ M. Šufflay, *Srbi i Arbanasi*, Београд 1925, стр. 60, 61—62.

³⁸ Упор.: П. Мијовић, *О неким слабостима метода проучавања црногорских њлемских организација*, Југословенски часопис за филозофију и социологију, Београд 1957, I, стр. 95—116.

³⁹ Б. Ђурђев, *Из историје Црне Горе, брдских и малисорских њлемена*, Радови, Науч. друштво, Сарајево 1954, посебно стр. 183—192, 200—207.

односима и формацијама у развоју динарског родовског друштва.⁴⁰ Стога није чудо што представници ове концепције стално западају у неизбјежне противрјечности.

Ђурђевић, на примјер, сматра да назив *брајсџиво* за Малоншиће (Малонши) у повељи Ђурђа Црнојевића из 1494. године означава катун, као нижу родовску форму, а већ у дефтерима из 1521. и 1523. године објашњава назив *махале* као братства.⁴¹ Дакле, за непуне три деценије имали бисмо мјесто катуна братства. Послије свега тога намеће се кључно питање: како су се из катуна, као ниже родовске форме, за тако кратко вријеме, развила братства, која, по извјештајима свих испитивача, без икакве сумње представљају основну карику у цјелокупној гентилној организацији Црне Горе и Херцеговине?

И Васа Чубриловић, који је усвојио тезу о постанку црногорских и албанских племена „територијализацијом катуна и стапањем катуна и села у жуши“, констатује да су се међу „арбанаским братствима“, која се од друге половине XIV вијека крећу према сјеверу, налазили и Кучи. Дакле, у теорији никад и ничим објашњено „стапање“ катуна и села, а у конкретној анализи — братства! Чубриловић и даље наводи почетком XV вијека „арбанашка братства“ и њихове „братственичке старешине“, уз примједбу да су негдје „ти процеси текли сами по себи уједињавањем сточарских братстава око неког познатијег братства, негдје то обједињавање није било добровољно, него натурено од једног јачег братства или катуна“. Иако стално говори о братствима као основним родовским заједницама, овдје није јасно да ли је катун супротстављен братству или је са њим поистовјећен, али Чубриловић на крају ипак констатује да у Кучима, „као и у осталим црногорским и арбанашким племенима носиоци тога осамостаљивања биће братства“, и затим да се „код Куча још крајем XV века осећа да родовске снаге изражене кроз братства ударају печат животу народа на селу“.⁴² Па шта је онда остало од тезе о формирању „нових племенских области путем обједињавања катуна и села“, коју је Чубриловић претходно изложио?

Слиједећи у ствари Шуфлаја и Ђурђевића, Иван Божић такође сматра да је приливом „нових група Влаха“ из сусједног Хума и спуштањем Албанаца у скадарску и зетску равницу катун „добиао чврстину и свјетлину“. Друштвене промјене, проткане покретљивошћу становништва и претапањем етничких група различитог поријекла, по његовом мишљењу омогућиле су постанак великих племенских заједница стапањем многобројних дружина или општина.⁴³ Из Божићевог излагања намећу се

⁴⁰ Упор.: П. Шобајић, Гласник Етнограф. института САН, Београд 1952; П. Мијовић, нав. дјело; С. Вукосављевић, *Организација динарских племена*, Београд 1957; Ш. Кулишић, *Трагови архаичне родовске организације и питање балканско-словенске симбиозе*, Етнолошко друштво Југославије, Београд 1963, посебно стр. 74—84; М. Барјактаровић, нав. дјело, стр. 99—111.

⁴¹ Б. Ђурђевић, нав. дјело, стр. 200.

⁴² В. Чубриловић, *Постанак племена Куча*, Зборник Филозоф. факултета (Споменица В. Новака), Београд 1963, књ. VII-1, стр. 315, 319, 321, 328.

⁴³ И. Божић, *Свијет рајничких дружина и сточарских катуна*, Историја Црне Горе, Титоград 1970, књ. 2, том 2, стр. 349. — Прилив свјежијег влашког етничког

два основна питања: Шта је у ствари био *каџун* или *оџиџина*, а шта је била *дружина*, о каквој се друштвеној структури ради, и затим, на који се начин, при каквим односима, вршило стапање „дружина” и „претапање” етничких група различитог поријекла? Као примјер Божић наводи Паштровиће који су „вјероватно у другој половини XIV вијека сишли с масива Црне Горе у Приморје између Бара и Будве. Њихово име (по неком Паштру, од *pastores* — пастири, чобани) и сама чињеница да су се називали катунима и када су се спуштали у приморје, гдје су се бавили виноградарством и воћарством и повртарством, говори о њиховом поријеклу”.⁴⁴ Прије свега име *Пашћровићи* или *Пашћројевићи*, како га је, и Вук забиљежио,⁴⁵ не потиче од *pastores*, како је утврдио Петар Скок, већ од прасловенског придјева *ѡасѡр* (шарен), који се као презиме јавља и у Светостефанској хрисовуљи, а налази се и у чакавском говору.⁴⁶ А све то уједно говори о промјенљивом значењу назива *каџун*, о његовом историјском релативитету, када он означава и становништво које се бави виноградарством и повртарством. И сам Божић примјећује да су *Љешевићи*, насељени између Кртола и дистрикта Будве, називали себе „дружином или катуном”, иако се ни по чему нису разликовали од становника Грбальске жупе, ни по именима, ни по културама којима су се бавили.⁴⁷ По једном извору, који наводи Божић, представник Љешевића пред которским судом говори у име „*nostro cathon cioè compagnia de Liesevichi*”, и тако подвлачи, како мисли Божић, истовјетност оба израза, што сасвим говори у прилог закључку Ђурђева да турски назив *ѡемаѡ* садржи у себи појам „катуна”.⁴⁸ То је заиста веома вјероватно, па већ и због тога не слиједи да су називи *chaton* и *compagnia* истовјетни. У ствари ријеч *cioè* у италијанском језику „служи за објашњавање, допуну или исправку претходно реченог”.⁴⁹ Стога израз *cioè* овдје треба схватити у значењу наше ријечи „заправо”, чиме се очито допуњује и одређеније исказује да термин *compagnia* означава друштвену заједницу, која се разликује од катуна (*chaton*) као територијалног назива. И у наведеној изјави тежиште је очигледно у ријечи *compagnia*, коју Божић сувише дословно преводи као „дружина”, док је италијански правник и социолог Валентини, који је дуго и студиозно проучавао албанско родовско друштво, објашњава као родовску јединицу, чак као племе (*tribù*). У венецијанско доба (XV вијек), како истиче Валентини, у околини Котора *каџун* се наводи у истом низу са „*castello, la villa, il luogo, il mercato e la compagnia*”, а у једном документу из 1460.

елемента допринио је учвршћењу катуна, каже Божић. По томе би етнички влашки елемент био *свјежџи* од словенског, па се том биолошком одредбом објашњава учвршћење катуна као друштвене категорије.

⁴⁴ Нав. дјело, стр. 349—350.

⁴⁵ В. Ст. Караџић, *Сабрана дела*, Просвета, Београд 1972, XVII, 51.

⁴⁶ П. Скок, *Етимолоџијски рјечник*, II, 617, пастрва.

⁴⁷ И. Божић, нав. дјело, стр. 350.

⁴⁸ Нав. дјело, стр. 351 и нап. 5.

⁴⁹ P. Petrocchi, *Novo dizionario universale della lingua italiana*, Milano 1905, I, стр. 477.

године, „насупротив *каџунима* исказане су *compagnie*, које су вјероватно означавале племена”.⁵⁰

Из свега изложеног постаје све јасније да су у XV вијеку називом *compagnia* писари означавали родовску структуру, у супротности са катуном, која и по својим патронимичким именима није могла представљати ништа друго него братство или племе. Ово јасно показује споменути извор из 1460. године, који наводи и Божић: *le qual compagnie et cathoni sono tutti Malonsich et Plessivaz et Bielopaulovich et Luxani*”, при чему не треба никако схватити да Малоншићи, Пљешивци, Бјелопавлићи и Лужани представљају дружине од по једног катуна, закључује Божић.⁵¹ А из тога се сасвим јасно види да су средином XV вијека (1460) Малоншићи, Пљешивци, Бјелопавлићи и Лужани представљали родовско-племенске цјелине или *compagnie*, како их означавају извори, док су називом *cathoni* означена њихова села. И када је 1455. године Стефан Црнојевић на Брањини склапао споразум са млетачким представником, „изједначио је појам дружине с појмом општине”, и уједно подвукао да се у њиховом склопу налазе и многа друга села, закључује Божић⁵² („*le compagnie over comuni . . . sotto le qual ne sono molte ville altre*”). У ствари, и овдје су *compagnie*, као родовско-племенске формације, наведене на првом мјесту, и нису просто изједначене са *comune*, већ су објашњене и као самоуправне, јер италијанска ријеч *comune* има историјско значење самоуправних општина, чак и државица.⁵³ А да су основну јединицу овог друштва сачињавала братства, показује и чињеница да се у изворима као старјешине наводе рођена браћа „која су се ослањала на братске рођаке и сљедбенике”. У изворима које наводи Божић исказују се браћа, па стога и он сам закључује да су старјешине са истим презименом биле рођаци по мушкој линији, а остали вјероватно њихови зетови.⁵⁴ А ово тачно одговара структури црногорског братства, с тим што зетове морамо схватити као домазете.

У свом раду „Власи и Мавровласи” и Јиречек изричито каже: „Власи, подељени у родове, живели су у селима. . . Ова села зову се *каџуни*“. Имена катуна, како истиче Јиречек, јављају се „понајвише у множини, јер су истодобно и родовска имена”,⁵⁵ заправо имена братстава која су у њима живјела. Из архивске грађе, коју је обрадио Богумил Храбак, такође се може пратити како су поједина херцеговачка братства, седамдесетих година XV вијека, живјела у сточарским селима — катунима.⁵⁶ И Десанка Ковачевић је по дубровачким изворима могла констатовати како су имена катуна у Херцеговини изведена „готово редовно

⁵⁰ G. Valentini, *Il diritto delle comunità nella tradizione giuridica albanese*, Firenze 1956, стр. 150—152.

⁵¹ И. Божић, нав. дјело, стр. 351 и нап. 5.

⁵² Нав. дјело, 351, нап. 5.

⁵³ Р. Petrocchi, нав. дјело, I, стр. 538, *comune* (municipio).

⁵⁴ И. Божић, нав. дјело, стр. 356.

⁵⁵ К. Јиречек, *Власи и Мавровласи у дубровачким сјоменицима*, Зборник К. Јиречека, Београд 1959, I, стр. 196.

⁵⁶ Б. Храбак, *О херцеговачким влашким каџунима*, ГЗМ, Сарајево 1956.

од личног имена” њиховог старјешине, и затим да је старјешинство у одређеном броју катуна било наслеђно. „Оно припада члановима једне породице која је дала име свом катуну”, како закључује Десанка Ковачевић.⁵⁷ А каква је могла бити та породица која даје име цијелом катуну? У сваком случају или већа задружна породица или, још вјероватније, братство које је у катуну живјело.

У свом раду „Структура и организација средњовековног катуна” Миленко Филиповић је, на основи анализе српских извора, закључио да „средњовековни катун није био родовска целина”, али се при томе послужио и сасвим погрешном аргументацијом. Узимајући правило егзогамије као поуздан критериј „за утврђивање да ли је нека група род или не”, он је из чињенице да је у катунским домаћинствима било зетова, шурака, сестрића и пасторака закључио да катун није могао бити егзогамна група.⁵⁸ А у ствари зетови потврђују егзогамију катунских задруга, јер се очито ради о људима који долазе са стране као домазети, што показују и забране да се Србин не жени „у Власех”.⁵⁹ Шураци су браћа која у своју задругу примају зетове, чиме се термином „шураци” исказује корелативан однос према зетовима, јер гдје нема зетова, нема ни шурака. Исто је тако у нашим задругама и у самим црногорским братствима, строго егзогамним, било и зетова и сестрића. Испитивачи су забиљежили бројне овакве случајеве,⁶⁰ а, како саопштава Ровински, у Црној Гори, када у породици није било одраслих мушкараца, него само дјевојака, бирали су неког доброг човјека из другог племена и давали му дјевојку под условом да живи у њеном дому. На исти начин понекад је удовица доводила себи мужа.⁶¹ Исто саопштава и Чудина, који каже да је у Црној Гори, после очеве смрти, кћи, која није имала браће, могла довести у кућу мужа из другог братства. У таквом случају кћи је наслијеђивала кућу, баштину и оружје, „јер се њен муж домазет сматрао чланом њеног братства”.⁶² Чак и у случајевима левирата, којег је било у црногорским и албанским племенима и против чега је ратовала источна и западна црква,⁶³ у ствари није долазило до кршења правила родовске егзогамије, јер је снаха обавезно потицала из другог братства или племена.

⁵⁷ Д. Ковачевић, *Средњовековни катун и дубровачки извори*, Симпозијум о средњовековном катуну, Науч. друштво БиХ. Посебна издања, Сарајево 1963, II, стр. 123, 126.

⁵⁸ М. С. Филиповић, *Сјруктура и организација средњовековног катуна*, нав. дјело, стр. 62, 63.

⁵⁹ К. Kadlec, *Valaši a valašské právo v zemích slovanských a uherských*, Praha 1916, стр. 155—156, 166; К. Јиречек, *Историја Срба*, Београд 1923, III, стр. 115.

⁶⁰ М. С. Филиповић, *Несродничка и њедвојена задруга*, Београд 1945, 8; Ј. Ердџановић, *Кучи*, СЕЗ, VIII, 229; Исти, *Браћоножићи*, СЕЗ, XII, 514; Исти, *Сјара Црна Гора*, СЕЗ, XXXIX, 327, 481; Ј. Дедијер, *Херцеговина*, СЕЗ, XII, 182.

⁶¹ П. Ровински, *Черногория*, Санктпетербург 1897, II, дио 1, стр. 262.

⁶² G. Chiudina, *Storia del Montenegro*, Spalato 1882, стр. 175.

⁶³ Т. Р. Ђорђевић, *Наши народни живот*, II, стр. 43; М. С. Филиповић, *Левират и сорорат код Срба, Хрватиа и Арбанаса*, Рад војвођанских музеја, 3, стр. 141—142.

Међутим, за разумијевање карактера производње, друштвених односа и облика, како у средњовјековним катунима тако и у братствима, неопходно је указати на основну структуру и природу задруге, која је, барем у почетку, сачињавала економску и друштвену суштину ових формација. У својој анализи црногорске куће, у периоду од прве половине XIX вијека, када се јављају изразитије појаве приватне својине, Љубинка Ђирић је изгубила из вида неке битне елементе у структури динарске задруге који уједно откривају и њену првобитну генезу. Задружна, уопште кућна, породична производња, како је још Маркс показао, представља друштвену функцију породице као цјелине, у којој „индивидуалне снаге дјелују већ од самог почетка једино као органи заједничке породичне снаге”. При таквом карактеру производње и подјела рада врши се на природној (физиолошкој) основи, према полу и узрасту чланова породице. Њени производи (жито, стока, преба, платно, одјећа) између себе не налазе се у робном односу, како истиче Маркс.⁶⁴ Према томе, заједничка својина основних добара и непосредно подруштвљен рад који нема карактер робне производње представља економску основу задруге, док сродничку структуру наше динарске задруге сачињава асоцијација браће. Већ по историјским изворима може се поуздано закључити да је и у периоду феудализма превладавао тип братске задруге. Још у дубровачком Статуту, из XIII вијека, спомиње се задруга (*comunitas, societas*) као заједница браће (*plures ex fratribus simul habitantibus*).⁶⁵ Из чл. 33. Пољичког статута такође се разабере да су у XV вијеку у Пољцима превладавале братске задруге, јер се на првом мјесту предвиђа случај када имање дијеле „братја ближња или даона”.⁶⁶ И српски средњовјековни извори досљедно на првом мјесту говоре о братској задрузи, како се види из чл. 52, 66, 70, 71. Душановог Законика из средине XIV вијека.⁶⁷ У хрисовуљама српских владара може се пратити број задруга, њихова величина и њихов састав. Пошто се у већини задруга на првом мјесту наводи један од старије браће, остала лица по сродству са њим, и тек на крају отац, односно дјед, очито је да прво наведено лице, у ствари један од старије браће, вјероватно најстарији брат, представља задругу као њен старјешина.⁶⁸

Из пописа становника у појединим катунима уједно се види да су овакве *брајске* задруге у сточарским катунима представљале основни тип задруге.⁶⁹ Стога Јиречек закључује да задруга „уопште није ништа

⁶⁴ К. Маркс, *Капитал*, I, стр. 42.

⁶⁵ Stat. Liber IV, cap. LIII, Monumenta historico-juridica Slavorum Meridionalium, IX, стр. 101; В. Богинић, *Гласније црпке обшћельскоја љисаноја љрава у сѣларом Дубровнику*, Рад ЈА, Загреб 1868, V, стр. 129.

⁶⁶ Monumenta historico-juridica, IV, стр. 44. — Упор.: О. Мандић, *Брајскиво у раносредњовјековној Хрватској*, Хисториски зборник, Загреб 1952, бр. 3—4, стр. 260.

⁶⁷ Н. Радојчић, *Душанов Законик*, Нови Сад 1950.

⁶⁸ С. Новаковић, *Село*, Београд 1943, 163—176.

⁶⁹ Нав. дјело, стр. 166—176; М. С. Филиповић, *Сѣрукѣура и орѣанизација средњовјековној кайуна*, стр. 65—69; Ш. Кулишић, *Трајови архавч. родовске орѣанизације*, стр. 16—21.

друго него братство".⁷⁰ Кадлец сматра да у већем катуну нису живјели искључиво сродници, чланови истог братства, али уједно претпоставља да је мањи катун могао припадати једној задрузи,⁷¹ а Стојан Новаковић је уочио и могућност формирања братстава из подијељених задруга у појединим катунима. Наводећи куће у катуну *Шишајовци*, на основи светостефанске хрисовуље, Новаковић каже: „Ми смо Љубојевиће рачунали као засебну кућу, али је питање да ли то није погрешно и да ли се то презиме не придева онима који следују 11-ој, 12-ој, 13-ој кући, и у таквом случају докле? Изгледа да ту опет имамо или нешто *налик на црногорско брајсјиво*, где чланови братства живе ван задруге, иако братство састављају или помен о једној старијој издељеној задрузи". Исти случај Новаковић констатује и код влаха Повелића и Видрарјевића.⁷² А у ствари ради се о истом процесу, јер су подијељене задруге у Црној Гори, у Албанији, као и на Кавказу, редовно образовале братства. У Бјелопавлићима се јако братство зове *кућа*, што би, по мишљењу Ивана Поповића, подсјећало на дубљу прошлост, на вријеме када су се велике задруге преточиле у братство сачувавши лингвистичку успомену на некадашњи живот под једним кровом. Паралелни процес Поповић констатује и у значењу албанске ријечи *shtëpi* (*shtëpi e mirë*), која значи кућу и род.⁷³

Одбацујући мишљење Ст. Дучића, Ровинског и Пајскера да у Црној Гори није било задруга, Ердџановић, напротив, тврди да је у Црној Гори заиста било великих задруга. При томе он се најприје позива на Богишићеве податке и затим на Виалин Путопис из 1813. године (*Vialla de Sommieres, Voyage, I—II*), гдје је описана једна црногорска задруга у којој „шест колена живи заједно”. Пошто је навео и Вуков податак да у Црној Гори има кућа у којима живе „по 20, по 30 душа заједно”, као и на основи својих истраживања у Кучима, Ердџановић је закључио да „није оправдано сумњати у негдашњи много већи број задруга” у Црној Гори и Брдима.⁷⁴ Јиречек наводи да је задруга било код горских племена у јужној Херцеговини, од Зубаца па до Васојевића, и на јадранској обали у Паштровићима и у Конавлима.⁷⁵ Вешовић истиче да у Васојевићима мања задружна кућа има очуване све ознаке великих задруга које су нестале,⁷⁶ како је то Богишић уопште оцијенио у структури динарске сеоске породице.⁷⁷ Ердџановић је уочио и основне узроке који су убрзали распадање задруга у Црној Гори и формирање братстава од

⁷⁰ К. Јиречек, *Историја Срба*, III, стр. 60.

⁷¹ К. Кадлец, нав. дјело, стр. 145, 149, 165.

⁷² С. Новаковић, нав. дјело, стр. 173—174.

⁷³ И. Поповић, *Неки јенџилни и њима сродни термини код Црногораца и Арбанаса*, Радови, Научно друштво, Сарајево 1954, II, 60.

⁷⁴ Ј. Ердџановић, *Кучи*, СЕЗ, VIII, 191—196; В. Ст. Караџић, *Црна Гора и Бока Которска*, Београд 1922, стр. 78; В. Богишић, *О облику названом инокосићина у сеоској породици Срба и Хрватца*, Београд 1884, стр. 35.

⁷⁵ К. Јиречек, *Историја Срба*, III, стр. 59.

⁷⁶ Р. В. Вешовић, *Племя Васојевићи*, Сарајево 1935, стр. 361.

⁷⁷ В. Богишић, наведено дјело.

одијељених породица. По његовом мишљењу, главни узрок за диобу задруге у Црној Гори био је у сиромаштву земљишта и у покретљивом, сточарско-номадском начину живота.⁷⁸ А из тога се уједно види како Јиречек није био у праву када је сматрао да је задруга „била у вези са преовлађивањем пастирскога живота” и да „није била везана са непокретном својином”.⁷⁹

Братску структуру динарске задруге непосредно потврђује и начин подјеле задружног имања које се редовно дијелило по кољенима или пасовима, заправо по старијој генерацији браће, при чему је отац био изједначен са синовима. У Кучима, како саопштава Ердѣљановић, диоба задруге вршила се „по пасовима, а не по главама, тј. имање се делило на онолико једнаких делова, колико је било мушких претставника онога паса, који је задругу основао. Када би се отац делио са синовима добијао је једнак део са њима”.⁸⁰ Исто је било и у Васојевићима и по унутрашњим племенима црногорским, примјеђује Вешовић.⁸¹ А на исти начин и код сјеверних Албанаца основно задружно имање дијелило се међу браћом старије генерације. Том приликом, као и у црногорским племенима, отац је изједначен са синовима, а дом и окућницу добијао је најмлађи син, по правилу минората.⁸² У Малесији, како саопштава Јовићевић, приликом диобе отац „подијели земљу, ливаду и друго, колико је родоначелника, и онда дозвољавају да бирају, најприје најмлађи, па онда старији редом; он (отац) прима дио који му оставе”.⁸³

У Црној Гори и Херцеговини подијељени су сродници настојали да наставе живот у што тјешњој заједници,⁸⁴ што доказује „оснивање села од ближих сродника и братственика, настањених једних до других у групи”, како закључује Ердѣљановић.⁸⁵ Вук Караџић истиче да поједина братства или породице граде куће на једном мјесту,⁸⁶ а Ердѣљановић наводи да у Куча „припада једно село или два и више једном *једином роду* или братству (племену) и због тога се *врло често њојам села* меша с појмом братства. Оно дакле што народ овде има нарочито у виду, јесте заједничко живљење неке сродничке групе. . .” Због тога су и била најмногобројнија села која се зову по свом братству.⁸⁷ У Црној Гори село се слива с братством, због чега обично и носи патронимички назив, каже Ровински, а оваква су насеља обично и старија, примјеђује Ердѣљановић.⁸⁸ Братства су се држала „у скупу” и на катунима, па и

⁷⁸ Ј. Ердѣљановић, *Кучи*, СЕЗ, VIII, 198.

⁷⁹ К. Јиречек, *Историја Срба*, I, стр. 101; III, стр. 60.

⁸⁰ Ј. Ердѣљановић, *Кучи*, стр. 223.

⁸¹ Р. В. Вешовић, нав. дјело, стр. 361.

⁸² С. Ислами, *Семејнаја обичина Албанцев*, Сов. етнографија, Москва 1952, св. 3, стр. 125; G. Valentini, *La famiglia nel diritto tradizionale albanese*, *Annali lateranensi*, vol. IX, 1945, стр. 141—142.

⁸³ А. Јовићевић, *Малесија*, СЕЗ, XXVII, стр. 80.

⁸⁴ Л. Грђић-Бјелокошић, *Из народа и о народу*, I, стр. 199.

⁸⁵ Ј. Ердѣљановић, *Кучи*, стр. 188.

⁸⁶ В. Ст. Караџић, нав. дјело, стр. 18.

⁸⁷ Ј. Ердѣљановић, *Кучи*, стр. 27—28; Исти, *Брајноножићи*, стр. 457.

⁸⁸ П. Ровински, нав. дјело, II, дио I, стр. 146; Ј. Ердѣљановић, *Кучи*, стр. 200; Исти, *Посјанак њлемена Пийера*, стр. 259; В. Богишић, *Зборник саднихих њравних обичаја у Јужних Словена*, стр. 13, 17.

онда када су се расељавала.⁸⁹ Због тога, међу братственим и сеоским *комунима* првобитно није било разлике, „јер су у ствари села братствене целине”, закључује Ердџановић,⁹⁰ а Ровински истиче да се и земља дијелила тачно по братствима, и то не само обрадива него и планина.⁹¹ Досељене породице добијале су право да се служе братственим *комуном* тек са допуштењем братства, па је на тај начин од чисто братствене постајала сеоска *комуница*.⁹²

Исти процеси и облици могу се пратити и код Албанаца, гдје су веће или мање породице, које настају диобом задруге, образовале *vllazni* — братства. Ако пак називи *mechalle* или *lagje* означавају њихову територијалну повезаност, онда *vllazni* означава њихову сродничку везу, истиче Исљами.⁹³ Иван Поповић сматра да је и наш назив *брајсџиво* изведен према албанској *vllazni*.⁹⁴ У динарским свадбеним обичајима и у родовској терминологији приморске зоне за ознаку братства редовно је служио старији назив *џлеме*. Историјски извори такође указују да назив *брајсџиво* представља релативно новији термин који је замијенио старији назив *џлеме* за ознаку основне гентилне јединице.⁹⁵ Тако у Винодолском Законику из 1288. године за братство још увијек налазимо назив *џлеме*.⁹⁶ Исто се може пратити и у Пољичком Статуту из 1400. године, гдје се нека братства у почетку означавају као *џлемепа*, а у касније уметнутом дијелу као братства.⁹⁷ Термин *џлеме* у значењу братства спомиње се 1330. године и у повељи Стефана Уроша III манастиру Дечанима, и затим у једној потврди Сандаља Хранића из почетка XV вијека, како наводи Чубриловић.⁹⁸

Не могу овдје наводити све могуће албанске утицаје у црногорској родовској терминологији, на које указује Иван Поповић. Међутим, за проучавање односа између старије балканске и наше динарске родовске организације од битног је значаја да се многи архаични претпатријархални елементи, у истим процесима и прилагођени истим односима, паралелно јављају у црногорском и у албанском родовском друштву. Трагови дуалне структуре и појава дуалне егзогамије, особито између албанских и црногорских братстава, затим живи остаци авункулата, понекад формирање братства од женског претка и честа улога угзорилокалног

⁸⁹ Ј. Ердџановић, *Посџанак џлемепа Пиџера*, стр. 270; П. Ровински, нав. дјело, II, дио 1, стр. 145, 147.

⁹⁰ Ј. Ердџановић, *Брајноџиџи*, СЕЗ, XII, стр. 521.

⁹¹ П. Ровински, нав. дјело, 145.

⁹² Ј. Ердџановић, *Посџанак џлемепа Пиџера*, 273—275; Исти, *Неке црџе у формирању џлемепа*, стр. 72.

⁹³ С. Исљами, нав. дјело, стр. 127.

⁹⁴ И. Поповић, нав. дјело, 62—63.

⁹⁵ Ш. Кулишић, *Трагови архаичне родовске организације*, 63—71.

⁹⁶ *Monumenta historico-juridica*, 1890, IV, 12—13.

⁹⁷ Наведено дјело, стр. 28, 41.

⁹⁸ В. Чубриловић, *Терминологија џлемепаког друштва у Црној Гори*, Посебна издања САНУ, Београд 1959, књ. СССXXI, стр. 25.

брака у предањима о постанку наших и албанских братстава и племена — очито указују на архаичне претпатријархалне елементе и структуре у развоју црногорског и албанског родовског друштва.⁹⁹ Јасан траг авункулата сачуван је у 34. члану Кануна, гдје се каже да жена не наслеђује своје сроднике, у првом реду ради тога да не би њени синови прешли ујаку који нема наслеђника.¹⁰⁰ Ова забрана показује да су се раније могла развити братства од сестрића који су живјели у братству својих ујака, као што је не ријетко бивало и у Црној Гори. Како наводи Валентини, породице „могу водити поријекло и од жена које су биле удате у другом племену, па су се као удовице враћале у род заједно са понеким сином”, као што се често дешавало и у црногорско-херцеговачким братствима.¹⁰¹

Наше динарско родовско друштво одавно је од већине научника означено као патријархално, без икаквог обзира на његову сложену и противрјечну структуру. Тако Ердџановић изричито каже да поред свих настојања није могао наћи појаве матријархата. Сигурно их није ни могао наћи као систем живих родовских односа, али се већ у самим његовим радовима, као и у радовима његових настављача, често срећу драгоцјени подаци који садрже веома досљедне остатке и трагове претпатријархалних односа, понекад и јасног матријархалног поријекла. Наводећи да се у многим крајевима Црне Горе, особито у Кучима, није говорило да се дјевојка удала за некога, „него ће се увек рећи: узела је тога и тога”, Ердџановић се и сам пита није ли то „остатак материнског права, дакле од таквог брака, у коме је жена заиста узимала човека?”¹⁰² У Кучима, када би се неки члан малог братства истакнуо у племену, питали су: „Окле му је мајка?” Обично „му се нађе слика у материнском трагу, и тако се закључи да хваљеникове врлине имају поријекло од ујчевине. Да се у томе успије, доведу га у везу с трагом јачег братства, макар и по девојкој баби. . .”¹⁰³ Ердџановић каже да се у Кучима никако нису узимали „међу собом родови до осмог степена сродства, па иако је то сродство међу братствима било наравно увек по женској линији”.¹⁰⁴ Ако се егзогамна сродничка група у сјеверној Албанији зове *barк*, чије је значење преузела наша ријеч *џрбух*, онда је сродство које не допушта брачне везе морало првобитно потицати из материнске линије — закључује Гаспарини.¹⁰⁵ Стога није нимало случајно што се у Кучима Нова Година звала *Женски Божић*, када би набрали толико

⁹⁹ Ј. Ердџановић, СЕЗ, XVII, стр. 323, 329; Р. В. Вешовић, нав. дјело, стр. 100 и нап. 1; Ш. Кулишић, *Архаично брајсџиво*, ГЗМ, Сарајево 1957, стр. 163—168; Исти, *Трајови архаичне родовске организације*, 29—63; G. Valentini, *Il diritto delle comunità nella tradizione giuridica albanese*, Firenze 1956, стр. 218.

¹⁰⁰ E. Gasparini, *La costituzione matriarcale della „grande famiglia“ slava*, Venezia 1954, стр. 93.

¹⁰¹ G. Valentini, нав. дјело, 95—96; Ш. Кулишић, *Архаично брајсџиво*, 163—168.

¹⁰² Ј. Ердџановић, *Кучи*, 278, 279.

¹⁰³ С. Дучић, *Живот и обичаји племена Куча*, СЕЗ, XLVIII, стр. 482.

¹⁰⁴ Ј. Ердџановић, *Кучи*, 271.

¹⁰⁵ E. Gasparini, нав. дјело, стр. 84—86.

бадњарица колико је женских у кући, да би их навече наложили.¹⁰⁶ А са овим се подударају и неке друге обредне функције домаћице, која у Црној Гори, по Вуковом саопштењу, просипа божићну сламу,¹⁰⁷ а у Кучима, како саопштава Дучић, „пред осталим укућанима учини по који обрт око огња, ради напретка у фамилији”.¹⁰⁸

Као и у албанској (*merqiri*) и картвелској задрузи (*mzitvi*),¹⁰⁹ по обичајном праву које је било кодификовано и у црногорском Законику из 1898. године (чл. 690), жена је могла имати свој лични иметак (*resulim*) којим је располагала по својој вољи и за живог мужа. Овај иметак наслеђивала су њена дјеца, а у случају да није имала дјеце — припадао је њеним сродницима, што јасно говори о родовској природи ове институције.¹¹⁰ У изузетном случају, када није било одраслих мушких чланова породице, жена је могла бити и старјешина задруге, која је ишла и на збор народни са правом гласа, како истиче Ровински.¹¹¹ А у једном извору из XV вијека у Херцеговини се наводи Јелена „катунара” Браговина, која се заклињала у име својих људи.¹¹² А нису била ријетка ни матронимичка братства, која су водила поријекло од мајке претка. Андрија Лубурић је у Дробњацама затекао неких 25 ужих братстава која су водила поријекло од мајке и називала се по њеном имену.¹¹³ У Пиперима и Дробњацама забиљежена су и предања по којима су сестрићи наслеђивали од ујака и војводску част.¹¹⁴

Према свему томе, честе појаве дуалне егзогамије, угзорилокалног брака, материнске филијације, авункулата и минората у динарском родовском друштву очевидно представљају елементе претпатријархалних односа, који су често по нужди, али на старој традицији, прилагођени новим родовским и уопште друштвеним односима. У противрјечном односу ових архаичних елемената и новијих родовских структура огледа се уједно и унутрашња противрјечност у историјском развоју нашег динарског родовског друштва. А при томе је веома значајно да се исте појаве, исти процеси и слични родовски облици и односи јављају и у албанском родовском друштву, и то са неким изворнијим и архаичнијим елементима, који понекад воде поријекло из старијег балканског супстрата.¹¹⁵

¹⁰⁶ С. Дучић, нав. дјело, 239.

¹⁰⁷ В. Ст. Караџић, *Црна Гора и Бока Кошорска*, 104.

¹⁰⁸ С. Дучић, нав. дјело, 237.

¹⁰⁹ Ш. Кулишић, *Неке кавкаско-балканске културне подударности*, Годишњак АНУ, Сарајево 1966, IV, 134—135.

¹¹⁰ К. Kadlec, *Rodinný nedíl čili zádruha v pravu slovenském*, Praha 1898, стр. 26; П. Ровински, нав. дјело, I, дио 1, стр. 265, 267.

¹¹¹ П. Ровински, нав. дјело, II, дио 1, стр. 207; В. Богишић, *Зборник*, 59—61.

¹¹² Споменик IX, 84; К. Јиречек, *Историја Срба*, Београд 1925, IV, стр. 12.

¹¹³ А. Лубурић, *Дробњаци*, Београд 1930, passim.

¹¹⁴ Нав. дјело, 161; Ј. Ердџановић, СЕЗ, XVII, 373.

¹¹⁵ Ш. Кулишић, *Трагови архаичне родовске организације и њихове балканско-словенске симбиозе*, Београд 1963; Исти, *Балкански суисторији у динарској родовској организацији*, Годишњак АНУ, Сарајево 1976, XIII, стр. 361—374.

Међутим, цијелим приступом желио сам једино да укажем на комплексност овог друштва и његовог историјског развоја, чија се суштина не може сагледати парцијалним, изолованим проучавањем појединих његових страна и облика, већ једино у његовој цјеловитости и у његовом историјском континуитету, са свим противрјечностима и са превазиђеним или прилагођеним елементима, који се као развојни траг појављују и у његовим вишим развијенијим облицима и односима, све до његовог распада.

ŠPIRO KULIŠIĆ

ON NECESSITY OF DIALECTIC INVESTIGATION OF OUR DINARIC CLAN SOCIETY

S u m m a r y

Logics and dialectics have their domains, their spheres, their demands, and every exclusion of one or the other would represent an „dogmatic absurdity“ as pointed out by Henri Lefebvre, who also states that logics is at the same time universal and limited, while the sphere of dialectics encircles deeper and more latent realities.

Our dinaric clan society has mostly been studied by logical-positivistic method in all disciplines, no matter on kind of origin and the nature of data, no matter on the total material which had been studied by some scientists. And in fact, as the majority of clan societies in the world, our clan society has also been very complex and contradictory, both as a whole, and seen in some separate parts and essential elements which discover its dialectical development and its internal structure. That is why, in order to discover the essence of its content and its historical motion, we have to study this society as a whole, in all relevant elements, phases and processes of its development, its formation and its disintegration, because, as Hegel says „the content has its justification only as a moment of the totality, and out of it, it is just a presumption or subjective certainty“. (Hegel, *Enz.* § 14, VI, p. 22).

Deeper and more complete analysis shows that in former investigations of our dinaric clan society there were many such presumptions and even more „subjective certainties“, which did not consider enough already known important details, and even less their totality. Due to this, depending of direction and procedure of some investigators, positivistic investigations sometimes were closer to the essence of phenomena and processes, sometimes they were more schematic and further, and it was not rare that they fell in obvious contradictions.

One of basic characters of dinaric clan society is, by all means, the fact that it occurs and lasts, as it was stated in science, in wing and in wider frameworks of class societies. That is why it consists of some relict traits, because as a whole it is both alive and anachronous, and, besides all obligatory and compromising accomodation, in class societies it occurs as a strange body. And exactly in such relations the first, basic and most essential question imposes through which characters and elements this society expresses itself as clan-tribal, and what in fact its genesis and its structure were like?

My intention is to only point out some essential phenomena and problems whose investigation positivism in some parts was leading to the side road, and especially the neopositivism, which frequently was further from the essence than the old evolutionism had been.