

Ана Продановић

Београд
anaprodanovic@yahoo.com

Пријем структурализма на примеру проучавања обреда прелаза у етнологији и антропологији Србије

Аналитички оквир проучавања обреда прелаза обележио је значајан број истраживачких радова домаће науке, нарочито седамдесетих, осамдесетих и донекле деведесетих година XX века. У овом раду изнета су нека запажања о односу домаћих научника према методолошким поступцима помоћу којих се анализира структура обреда прелаза, о новинама које је ова анализа унела у тумачење ритуала и неким недостацима примене тог аналитичког поступка код нас. Ауторка рада за будуће анализе предлаже обраћање посебне пажње на квалитативну промену која се ритуалом изазива, и у ту сврху предлаже неке од предности Ван Генеповог приступа обредима прелаза .

Кључне речи: структурализам, ритуал, обред прелаза, методологија етнологије и антропологије

Структурализам, ритуал и методологија обреда прелаза у домаћој науци

Проучавање обреда прелаза обележило је домаће етнолошке и антрополошке истраживачке радове, нарочито седамдесетих и осамдесетих година. Интензивније ширење примене структуралистичких идеја, нарочито теорије обреда прелаза, у Србији настаје са првим бројем часописа *Етнолошке свеске* 1978. године, у издању Етнолошког друштва Србије. Убрзо након првог издања *Етнолошких свезака* појачава се интересовање за примену методолошких начела структурализма у анализи фолклорног и симболичког материјала, а нарочито за семиолошку анализу истих.

Године 1985. излази *Семиологија ритуала* Ивана Ковачевића. Ова књига је била резултат вишегодишњег дубоког проучавања структуралистичких начела и њихове примене на домаћи етнографски материјал. Без сумње не постоји публикација која је за прихватање структурализма у домаћој науци била значајнија од ове. Неколицина домаћих обреда растумачена је оригиналном применом Леви-Стросових и Пропових методолошких поставки. Оне се састоје из структурално-функционалне анализе, конструкције идеал-типске дескрипције и њеног растављања на уземе (саставне делове обичаја), утврђивања значења узема, реконструкције специјалног ритуалног кода и декодирања обичаја у целини. Тиме је етнологско-семиолошка анализа отишла неколико слојева дубље од дотадашњих етнологских проучавања истих појава и увела културни контекст у тумачење обредних радњи. Ковачевић у својој књизи расветљава и аналитички поступак којим је дошао до нових налаза.

Примена теорије обреда прелаза наставља се кроз радове осамдесетих и донекле деведесетих година. Проучавање ритуала кроз призму теорије обреда прелаза обележило је велики део структуралистичких кретања у Србији. Ово није необично с обзиром на значај који ритуал носи у културном исказу и на широку применљивост теорије обреда прелаза, коју је структурализам донео. На више места ритуал се истиче као један од основних елемената културе, као структурирајућа страна културно-историјских процеса и као покушај успостављања културе наспрам хаоса.

Најчешћи циљ који се формулише у примени теорије обреда прелаза и структурализма уопште јесте *откривање латентног значења и функција* испитиване појаве. Оваква формулација циља уводи у истраживање појам латентног, дакле невидљивог, несвесног или неиспољеног, затим значење, као део семиолошке структуре, помоћу којег се до латентног долази, и укупну сврсисходност датог ритуала. Феномен латентног значења и функција се анализирају на нивоу појединца, породице, друштвене заједнице и друштва у целини. Да би се до ових значења и функција дошло, неопходна је структурална, односно семиолошка анализа обреда, односно његово „декодирање“.

Ритуал прелаза представља један прихватљив и разумљив предмет такве анализе. Методолошки поступак који се најчешће примењује јесте дескрипција испитиване појаве, затим њеног разврставања на елементе ритуала и њихово смештање у дијахронијску структуру обреда прелаза. Затим се испитује етноекспликација обреда, и најзад се приступа извођењу важнијих порука, значења и циљева које дати ритуал има за појединца и културу.

Теорија обреда прелаза била је најједноставнији, па тиме и најприхватљивији аналитички оквир помоћу кога је наша наука могла да се упозна са структурализмом и помоћу кога је могла да га примени. Сви аутори који су се код нас бавили структурализмом опробали су се у овој анализи. Аналитички метод структурализма најчешће је у етнологији примењиван у

проучавању обреда прелаза. Стога је пажња овога рада већим делом усмерена на радове о обредима прелаза.

Као грађа за овај рад коришћени су чланци и студије о обредима прелаза објављени у домаћим научним и стручним часописима од 1970. године до данас. У детаљније разматрање узети су углавном они радови који су дали допринос проширењу теоријског и аналитичког приступа обредима прелаза. Грађа из ових часописа допуњена је формалним и неформалним разговорима са главним актерима и посматрачима структуралистичког таласа у нашој етнологији. Као секундарна литература коришћени су радови о историји, теорији и методу етнологије и антропологије код нас, и радови који се односе на развој структурализма у свету.

Основне оријентације у проучавању обреда прелаза

Незаменив допринос проучавању обреда прелаза дао је најпре Арнолд Ван Генеп још почетком двадесетог века. Ван Генеп у излагању обреда прелаза полази од тезе да се живот појединца састоји из серије прелаза из једног доба (узраста) у друго. Ове преласке он је сагледао као низ сукцесивних стања. Обреде који се приликом оваквих прелаза обављају поделио је на обреде одвајања/сепарације, обреде маргиналности/транзиције и обреде прикључења/инкорпорације. Он затим разматра сваку од ових подкатегија обреда и уочава да они нису подједнако развијени у сваком друштву, па чак ни у сваком церемонијалу. Тако нпр. обреде одвајања сматра важнијим у погребним церемонијама, а обреде прикључења у свадбеним. Најважнија карактеристика Ван Генеповог приступа јесте управо усредсређеност на човека, и на праћење појединца у његовим новим животним статусима (новорођенче, дете, инцијант, муж, итд.), у коме се нови статус може сматрати не само „новим“ већ и „другачијим“.¹

Едмунд Лич се такође бави ритуалним, тј. симболичким понашањем. Лич запажа да је ритуално понашање један од показатеља сигналних обележја друштвеног статуса и друштвених односа, као и да се већина ритуалних дешавања односи на извесно прелажење друштвених граница, односно на промене друштвеног статуса. Ова дешавања обично имају двојаку улогу – проглашавања промене статуса и њеног магијског изазивања. Оно што је по Личу битније од ове двоструке улоге јесте да таква ритуална дешавања служе да означе интервале у протоку друштвеног времена. Такви ритуали (а Личов став јесте да је већина ритуала таква) у антрополошкој литератури су познати као обреди прелаза. Међутим, оно што је упадљиво јесте да, супротно већини домаћих аутора који су се бавили обредима прелаза, Лич конкретне феномене није сврставао у обреде прелаза како би показао да овај задовољава услове да буде назван „обредом прелаза“. За Лича је „обред прелаза“ теоријски модел

¹ Arnold Van Gennep, *Les rites de passage*, Paris 1909.

који је део општег аналитичког поступка.² Теорија обреда прелаза често истиче комуникацијску функцију ритуала, понекад и претерано, чак и у делу научника какав је Едмунд Лич, а ову његову поставку поједини домаћи аутори преузимају у потпуности.

Кратак преглед примене обреда прелаза у изабраним домаћим радовима

Миљивој Водопија је у пријему и примени теорије обреда прелаза направио незаменљив пионирски корак својим чланком *Матурирање као rite de passage*, објављеним 1976. године у загребачкој *Народној умјетности* 13. Рад почиње једноставно формулисаним циљем: да се открије латентно значење и функција традиционалног ритуала полагања и прославе матуре анализом његовог манифестног плана. У ту сврху Водопија истраживање поставља у строго синхронизовану перспективу, примењујући стратегију супротну већем делу дотадашњег историјата науке. Други значајан помак Водопија прави у третирању предмета истраживања као општег, односно апстрактног модела, а не као конкретне акције одређеног ритуалног субјекта. Водопија се даље опредељује за комуникацијску теорију ритуала, обогаћену функционалним приступом, засновану на основним теоријским поставкама Лича, Мурове и Мајерхофове и Виктора Тарнера, које даље разлаже кроз анализу обреда у вези са матуrom.

Први број *Етнолошких свезака* 1978. године доноси рад Мирјане Прошић о теоријско-хипотетичком оквиру за проучавање поклада као обреда прелаза. Она посматра суштинску везу између обичајног комплекса поклада са празницима који му претходе и који следе. Ранијим радовима она замера усмереност на историјски развој ритуала и његовог сакралног и церемонијског нивоа, као и занемаривање друштвеног и психолошког аспекта поклада. Такође се опредељује за комуникацијски теоријски оквир анализе ритуала Ван Генепа, Лича и Виктора Тарнера. Посебну пажњу посвећује Тарнеровом појму *communitas*, егалитарног стања у коме се индивидуе привремено ослобађају својих друштвених положаја, стега и конфликта које доноси живот у структури.

Душан Бандић 1981. године објављује рад о табуу у ритуалима у вези са рођењем.³ Ослањајући се на структуралистичку поделу времена и простора на сегменте који су одвојени границама, Бандић посматра табу као елемент дефинисања, тј. означавања граница или граничних интервала времена. У том смислу, Бандић посматра табуе као посебан облик обреда прелаза. Своје претпоставке проверава на ритуалима око рођења у народној религији Срба.

² Бојан Жикић, *Антропологија Едмунда Лича*, Београд 1997, 91-94.

³ Душан Бандић, *Табу као елемент организације културног времена и простора*, Градина 6-7 Ниш 1981.

Годину дана касније, Мирјана Прошић, тада већ Прошић-Дворнић, објављује рад о погребном ритуалу у светлу обреда прелаза на примеру стонског приморја,⁴ који је донео једну теоријско-методолошку новину. Она нам наине преноси аналитички модел Теренса Гарнера, који покушава да одговори на питање зашто мора да постоји иконички однос између структуре ритуала и релевантног друштвеног прелаза, затим зашто се прелаз одвија у три фазе и зашто лиминална фаза има другачије карактеристике. Теренс Гарнер, дакле, у Ван Генепов модел уводи и вертикалну димензију, која представља однос између различитих нивоа друштвеног система. Ову структуру, коју је Гарнер дао у вербалној форми, Мирјана Прошић-Дворнић је приказала и графички.

Године 1982. Иван Ковачевић у *Култури* објављује три огледа о урбаном фолклору, од којих су за ову проблематику битнија прва два: о испиту као обреду прелаза и о хијерархијском ритуалу улажења. Снага оба рада лежи у чињеници да је предмет истраживања лоциран у урбаном, односно савременом етнографском контексту, који је касније прошириван и на друге области истраживања (нпр. политику).

Недуго затим Ковачевић објављује рад о разбијању предмета као граници појединих фаза свадбеног ритуала. За испитивање разбијања предмета у свадбеном ритуалу Ковачевић се овде користи Личовом шемом и његовим одређењем буке и тишине као примера бинарног кодирања, тј. као ознаке временских и просторних граница, и сасвим реинтерпретира до тада понуђено тумачење овог ритуала.

Мирослава Малешевић 1984. године објављује рад о типологији ритуала прелаза којим искорачује у једно другачије поље интересовања.⁵ Она испитује различите типове ритуала прелаза из једног дефинисаног, стабилног стања у друго. Малешевићева се добрим делом ослања на комуникацијску теорију и Личово „клатнасто схватање времена“. Ранији антрополози су, каже она, изједначајући свето с религијом, правили грешку искључивања ритуалног понашања које не постоји само унутар уско религијских оквира и које, сматра, не подразумева божанску моћ. Тако се показало да је установљивање дистинктивних обележја појмова „свето“ и „религијско“ веома важно питање. Суштинско обележје светог, схваћеног у овом смислу, јесте његова неоспорна истинитост. Затим, ослањајући се на референтни систем Мурове и Мајерховове, предлаже увођење четворостепених категорија (свето/не-свето и религијско/не-религијско). Овај искорак показује применљивост теорије обреда прелаза у бављењу стварносним проблемима друштвене структуре и идентитета. Дислоцирање структуралистичког приступа из семиологије ка овим темама знатно проширује његов опсег који је до тада

⁴ Мирјана Прошић-Дворнић, *Погребни ритуал у светлу обреда прелаза – На примеру Стонског приморја*, Етнолошки преглед 18, Београд 1982.

⁵ Мирослава Малешевић, *Прилог типологији ритуала прелаза*, Расковник: часопис за књижевност и културу, Година XI, бр. 39, Београд мај 1984, 39-51.

ограничен појмом религиозног и магијског. Ова дислокација је такође послужила једној новој домаћој типологизацији ритуала.

Скоро десет година касније, Никола Павковић објављује рад о крвној освети и умиру.⁶ Користећи се подробним описима о динарским Србима у Црној Гори из 1844. и 1860. године, Павковић овај ритуал провлачи кроз призму шеме обреда прелаза, и то на два упоредна тока: за освету и за умир. Већ у фази сепарације он примећује два одступања од шеме обреда прелаза, но даје потпуну дијахронијску слику ритуалних елемената. Павковић закључује да је теорија обреда прелаза плодносна, но не и свеобухватна, те да је на овој грађи делимично употребљива. Он примећује да крајњи циљ обреда умира није ново и другачије, него пређашње стање, враћање у стање социјалне равнотеже коју је пореметило убиство, те се може рећи да су у овом случају обреди прелаза истовремено и обреди континуитета.

Готово пуних десет година касније Бојан Жикић објављује рад о крштењу одраслих и деце у Србији у последњој деценији двадесетог века.⁷ Методолошко преиспитивање које он доноси односи се на опредељење да се у одређеном ритуалу посматрају обреди прелаза или фазе обреда прелаза. Ван Генепова шема, каже Жикић, почива на квалитативном одређењу промењеног статуса, тј. заснована је на уочавању ритуалне, односно статусне последице по иницијанта. Другим речима, Ван Генепова концепција сугерише промену статуса једним обредом. Са друге стране, поствангенеповске „фазе“ само доприносе таквој промени искључиво у функционално-семантичком односу међусобне зависности. Разлика између „обрета“ и „фазе“, наставља Жикић, и концепцијске је природе и почива на томе које ритуалне радње ћемо сматрати довољним и/или неопходним да бисмо њихов скуп сматрали ритуалом. С обзиром да посматра ритуал примања хришћанске Свете тајне крштења, његово је разматрање у теоријској поставци ближе Ван Генепу него Личу или Тарнеру. Он обред крштења посматра као део ширег ритуалног комплекса иницијације, где је природа ширег ритуалног комплекса одређена ужим социокултурним оквирима. Припадност иницијанта одговарајућем социокултурном оквиру, претпоставља он, непосредно одређује природу ритуалног комплекса иницијације, начин њеног обављања, те постојање или непостојање промене статуса иницијанта.

Нека питања која се јављају у обрађеним изворима

а) Комуникацијско разумевање ритуала

У готово свим радовима структуралистички усмереног таласа домаћих аутора постоји, мање или више, сажет увод у основне теоријске одреднице

⁶ Никола Ф. Павковић, *Крвна освета и умир као обред прелаза и континуитета*, Зборник Филозофског факултета 16, Серија А, Београд 1993.

⁷ Бојан Жикић, *Крштење одраслих и деце у Србији у последњој деценији двадесетог века*, Посебна издања Етнографског института САНУ 48, Београд 2002.

које су у току аналитичког поступка водиле њихова размишљања. Неки од појмова са којима се читалац ту најчешће среће јесу структура, култура, симболи, ритуал и сл. Најшире цитиран и тумачен извор је Личова књига *Култура и комуникација*, а по разумљивости увода у основне структуралистичке поставке свакако одскачу Бандићеви радови.⁸

Само неколицина домаћих аутора на сасвим посредан начин разматра постојање парадигме коју ће употребити за формирање костура Личове поставке постојања (макар и метафизичког) једног другог света искуства (не-А) које се разликује од овог света временског искуства (А). Посредност се у овом случају може огледати чак и у томе да се постојање оваква два света потврђује (на основу личног искуства истих), али и не проверава. Тако се, у зависности од предмета проучавања, чак и код истог аутора, долази до парадигматских парова који се међусобно разликују.

На пример, Мирјана Прошић Дворнић у случају посмртних ритуала запажа да су стања неспокојства која произлазе из промена потенцијално разорна, те промене треба да се изведу на строго структурисан и контролисан начин. Такве услове пружају ритуали који припадају структурирајућој страни културно-историјских процеса и који се могу посматрати као „нарочито драматични покушаји да се одређени аспекти живота чврсто и дефинитивно ставе под контролу и уведу у утврђени ред“, преноси нам она Личове речи.⁹ Уочљиви парадигматски пар, овде истакнут, јесте стање *неспокојства* са једне и контроле и реда (тј. *неузнемирности, мира* – прим. АП) са друге стране.

У другом раду, Мирјана Прошић-Дворнић на примеру поклада такође истиче психолошки аспект ритуала. Циљ религијских обреда јесте, каже она, да искаже однос који постоји између физичког искуства, друштвених норми, принципа на којим се заснива друштвена структура и система вредности, с једне стране, и света ирационалности, с друге стране.¹⁰ Парадигматски пар је дакле *ирационално* и *рационално* (тј. друштвене норме и системи вредности).

М. Водопија је изнео један сасвим широки и због тога можда најприменљивији парадигматски пар. Он истиче значај ритуала у успостављању културе наспрам хаоса. Сваки ритуал је прокламација културног универзума који се очитује као ред и детерминираност насупрот хаосу и индетерминираности. Фантастична је човекова жеља да тачно зна своје место унутар друштвеног, културног и физичког космоса, да укине сваку неодређеност и нејасноћу у погледу свог односа према било чему, каже Водопија. Свако формализовање, па тако и ритуално има између осталог и функцију укидања људском разуму неподношљиве безграничности и

⁸ Нпр. Душан Бандић, *н. д.*

⁹ Мирјана Прошић-Дворнић, *Погребни ритуал у светлу обреда прелаза – На примеру Стоњског приморја*, Етнолошки преглед 18, Београд 1982.

¹⁰ Мирјана Прошић, *Теоријско-хипотетички оквир за проучавање поклада као обреда прелаза*, Етнолошке свеске I, Београд 1978.

континуитета.¹¹ Парадигматски пар (иако можда не и једини) који он уочава јесте, дакле, *безграничност* и *ограниченост*.

Већина домаћих аутора, међутим, сложна је са Личовом поставком да се ритуалне радње дешавају у граничној зони која припада и пољу А и не-А (или због ње), и да помоћу њих човек настоји да организује „свој“ (А) свет, и да исказујући (комуницирајући) овладава непознатим светом (или макар једним његовим делом).

б) Знања о оностраном

Концепт тријаде несвакидашњег, оностраног и светог заузима значајно место нарочито у радовима који се односе на религијска веровања и религијску праксу. Религиозни концепт културног времена и простора претпоставља квалитативну подвојеност две реалности, свете и профане, из које произлази и подвојеност интервала светог и интервала профаног времена.¹² Између ових сегмената човек нужно успоставља границе. На овај начин посматрано, каже нам Лич, стање светости подразумева присуство виших сила, мистичних идеја, божанске моћи.

Ово потврђује Мирјана Прошић-Дворнић у раду о погребном ритуалу, у коме каже да се погребни обреди у нашој традицијској култури заснивају на одређеним религијским садржајима. Ти религијски постулати сачињавају део логичког система у коме ритуал добија свој смисао.¹³ Религијски ритуали односе се на невидљиви космички ред, показују постојање другог света, света духова, предака или богова, делују у њему, покушавају да утичу на њега и одређују начин на који могу, ако се правилно изведу, да дају жељене резултате. Религијски постулати су, додаје, ствар доктрине, они се не проверавају већ само потврђују, они су датост која сама по себи нема ни исход ни последице.¹⁴

Но добар део домаћих аутора био је инспирисан и поставком Мурове и Мајерхофове да идеја светости постоји и у профаном, световном делу живота, као и њиховим појмом секуларног ритуала, тј. церемонијалног понашања као ритуалног понашања које је саставни део социјалног живота. Тако, на пример, Ковачевић уочава да су границе светог и профаног простора често „чуване“, те да многе религије и митологије познају такве чуваре било у

¹¹ Milivoj Vodopija, *Maturiranje kao rite de passage*, Narodna umjetnost 13, Zagreb 1976, 80. Са становишта људског ума, безграничност и континуитет јесу неподношљиви, но овоме би се могло приговорити да ум није носилац истинског знања које лежи у човеку. Напротив, ум то знање у ствари спутава тиме што га одвлачи од безграничности.

¹² Овде се, једноставно речено, ради о грубљем и суптилнијем доживљају стварности која није „реалност другачијег реда“ нити јој је „радикално супротстављена“. Супротставља их човек који не доживљава светост у световном.

¹³ Теза да религијски постулати чине део „логичког“ система свакако је неодржива јер религијски постулати немају своју „логичност“, тј. они или јесу или нису.

¹⁴ Мирјана Прошић-Дворнић, *Погребни ритуал у светлу обреда прелаза*, 45.

облику свештеника било у облику митских бића какво је, на пример, Кербер, чувар подземног света у грчкој митологији. Но он испитује значење врата и прага у свету који није религијски структуриран. У томе примећује да је прелаз из хијерархијски „нижег“ у хијерархијски „виши“ простор (канцеларију претпостављеног на пример) нужно праћен ритуалима прелаза с тим што је *оностраност* божанства супституисана *неовостраношћу* организације, моћи и хијерархије.¹⁵

У интерпретацијама грађе инспирисаним структуралистичким методом такође се могу наћи и подаци о народним веровањима, објашњенима и тумачењима одређених појава, од којих би се неки могли описати као религиозни. Тако Мирослава Малешевић износи симболику и поруке у ритуалима у вези са првом менструацијом.¹⁶ Ове интерпретације експресивног и инструменталног аспекта обреда често садрже и замагљена веровања и знања која су искривљена или заборављена, и за које се не може рећи да увек „објашњавају“ дато веровање. Амбивалентна природа неких веровања, на пример веровања у крв као животну снагу и као ознаку смрти, показују да се услед незнања у народу јављају тумачења која произлазе, може се рећи, из психолошког осећаја страха или несигурности.

в) Доживљај светости као кључно питање категоризације

Мирослава Малешевић у раду о типологији обреда прелаза истиче да суштина религиозног доживљаја света почива на претпоставци о постојању две међусобно супротстављене, радикално различите реалности: једне свакидашње, обичне, *профане*, која се везује за овај свет, настањен slabим, смртним, људским бићима, и њој претпостављене, *свете* реалности која представља „онај“, други свет у коме живе вечна, бесмртна бића и свемоћни богови у неком несвакидашњем времену.¹⁷ Ова теза је заиста значајна. Најпре, она указује на постојање једне стварности која је лишена категорије ограничености, простора и времена. Та стварност (коју је, видели смо раније, уочио и Водопија) јесте беспросторна, безвременска и безгранична. Другим речима, она има природу апсолутности и претпостављена је профаној. У тој стварности важе божанска правила и законитости, и у томе је њена „посебност“. Даље, теза Малешевићеве указује на квалитативну разлику двеју „стварности“. Реалност прве „стварности“ се у људској мисли доказује њеном опипљивошћу, док се реалност друге доказује њеним доживљајем. Но у својој суштини, ради се о једној те истој стварности.¹⁸ Може се закључити да је категорија светости увела дијалектички моменат као новину у

¹⁵ Иван Ковачевић, *Урбани ритуали – Хијерархијски ритуал улажења*, Култура, Београд 1982.

¹⁶ Мирослава Малешевић, *Породични ритуали око прве менструације*, Посебна издања Етнографског института САНУ 25, Београд 1982.

¹⁷ Иста, *Прилог типологији ритуала прелаза*

¹⁸ Ова премиса отвара чак и могућност да се то разумевање стварности прошири на свеукупни (дакле не само религијски) доживљај света.

категоризацијама ранијих теоријско-методолошких праваца, и она до изражаја долази управо кроз теорију обреда прелаза.

За структурализам је карактеристична тежња да се појам духовног развоја замењује појмом друштвена промена статуса. Ово је прихватљиво са једног линеарног гледишта на свет, у коме друштво и култура (схваћена у ширем етно-антрополошком смислу) представљају оно поље у коме се „стварност“ одиграва. У том смислу Ван Генеп даје један много реалнији приказ промене која се одражава у појединцу (који је – тада – још увек у центру ритуалног дешавања).

У неким изворима могуће је пронаћи тумачење ритуала према којима се они изводе са циљем да увећају потенцијал појединца и да му омогуће предузимање прочишћених акција. Укратко, под ритуалом се подразумева процес у коме се развијају и увећавају позитивни квалитети у човеку. Сличан аспект ритуала, који се ослања на Ван Генепову шему, почивајућу на квалитативном одређењу промењеног статуса, код нас наглашавају Миливој Водопија, у посматрању ритуала матуре као ритуала елевације статуса, и Бојан Жикић, који испитује ритуални комплекс крштења.

Ово омогућује испитивање тога да ли се суштинска промена и развитак у ритуалу, па тиме и у појединцу на кога се ритуал односи, заиста и дешавају. Другим речима, ново стање није само „ново“ нити само „промењено“, већ квалитативно другачије и прочишћеније. Ова прочишћеност нас води, макар у једном малом кораку, ближе светој реалности у којој престају ограничења човековог постојања омеђеног временом и простором.

Закључак

Теорија обреда прелаза донела је многа сазнања о карактеристикама и функцији великог броја ритуала – њихове катарзичности, комуникацији са вишим силама, њиховој улози у сталном смењивању фаза структуре и *communitasa* у друштвеном животу, њиховом доприносу у остваривању кохезије и равнотеже у друштвеној структури путем каналисања агресивних нагона у појединцу, значају контекста за ритуалну акцију, функцији ритуала у превазилажењу унутрашњих осећања страха, привржености и туге, некад привидној сличности одређених ритуала са структуром обреда прелаза, и специфичној сврсисходности одређених ритуала. Важно достигнуће ових истраживања било је задирање у сферу дубљу и научно проверљивију од етноекспликације и наивно-реалистичких тумачења испитиваних појава.

Иако је у последњих десетак година приметан изостанак напора да се достигнућа теорије обреда прелаза, па и структуралничког приступа уопште, освеже, неколики скорији радови показују да могућности, простора, па и потребе за то има. Сагледавање ритуала у новијем светлу квалитативне промене коју они носе могла би бити једна од значајних смерница за даље анализе.

Ana Prodanović

Reception of Structuralism Exemplified by Research on Rite-de-Passage in Serbian Ethnology and Anthropology

Key words: structuralism, ritual, rite de passage, methodology of ethnology and anthropology

Research on rite-de-passage marked Serbian ethnology and anthropology, especially during the seventies, eighties and to some extent nineties of the 20th century. This paper offers some observations on the attitudes of Serbian scientists towards this method, on the novelties that the rite-de-passage introduced to interpretation of rituals, as well as some shortfalls of this analytical method in Serbia. For future analysis the author proposes more attention on the qualitative change that any ritual incurs, and towards this aim suggests some of the advantages of Van Genep's approach to rites-de-passage.