

*Summary**Dorđe Stanković**Slavonia Serbs in State – and Local Government During Dictatorship*

During King Aleksandr's dictatorship, holders of „state authority” were appointed by the central government bodies in Belgrade and they were loyal to the new regime. In Slavonia – or Savska banovina, which was the administrative name of this region at the time – these officials were overwhelmingly Croats, at all levels, from the highest power centers (bans) to officials in local government. The highest positions were occupied by Croats from Slavonia, former leaders or local activists of the Croatian Peasant Party, which was disbanded under dictatorship, as all other political parties. Therefore, this micro reaserch shows that the stereotype about „Greater Serbian hegemony” and Yugoslavia as the „prison of the Croatian people” was untenable, even under dictatorship which was particularly abused in the political life and later historiography.

**ТЕОРИЈА  
THEORY***Карл Казер*

УДК 316.72

**Културни преокрет у  
историјским наукама****1. Нееротски троугао**

Историјске науке, њихове методе и теорије, увек су били између осталог и израз интереса и друштвене потребе за знањем. Пошто су институције, баш као и историјске науке, склоне пре стабилности него промени, понекад се јавља видљиви јаз између оправданих друштвених потреба за одговорима које историја треба да пружи, и спремности, односно могућности да се она заиста и пружи. Ако се историјске науке у потпуности одрекну овог захтева, биће и саме криве пред историјом.

Међутим, узајамни однос не постоји само између науке и друштва, него и између истраживача и историјских наука, као и између индивидуе и друштва. Ако говоримо о новим путевима ка историји оријентисаној науци о култури, морамо поћи од троугла друштво – индивидуа – наука.

Уколико приступимо краткој анализи овог троугла,<sup>1</sup> морамо поћи од промена које су се догодиле у последње три деценије. При том морамо узети у обзир посебно следеће четири друштвене тенденције:

1) Друштво је постало осетљивије према женама, екологији и тзв. „Трећем свету”. Из женског и еколошког покрета, као и из покрета Трећег света, родила се историја полова, женског покрета, човекове средине, а појавило се и интересовање за историју Југа света који познајемо.

2) Традиционалне форме живљења, као на пример породица, све више се доводе у питање. Људи губе интересовање за традиционалне форме удруживања, као што су држава, нација, синдикат, партије. Услед паралелног процеса индивидуализације и сингуларизације дошло је до образовања нових форми живљења и новог груписања: комуне, групе за самопомоћ, удружења лезбејки и хомосексуалаца који се боре за своја права. Одатле је настало ин-

<sup>1</sup> Види Gert Dressel, *Historische Anthropologie. Eine Einführung*, Wien-Köln-Weimar 1996, 279–313; Gert Dressel und Bernhard Rathmayr (Hg.), *Mensch – Gesellschaft – Wissenschaft. Versuche einer Reflexiven Historischen Anthropologie*, Innsbruck 1999.

тересовање за историју индивидуе, за однос индивидуе према животињи као животном прагиоцу, или за историју хомосексуалности.

3) Живимо у убрзаном времену и у времену укидања граница. Простори у којима се људи крећу нису само у великој мери изгубили границе, они се због све већег убрзања времена и зближавају. На темељу тога јавило се интересовање за историјске аспекте туђих култура, али истовремено и интересовање за колико-толико још прегледна историјска окружења; ово потоње довело је до настанка микро-историје и локалних историјских иницијатива.

4) Обесмишљавање традиционалних ритуала, а тиме и губитак омиљених навика, секуларизација, напредак ради напретка, побудили су огорчење, а често довели и до дезоријентисаности. Новопонуђени оријентирају упућују ка езотерији, а биолошки обрасци тумачења поново стичу популарност. О свему овоме историјска наука мора да се изјасни, јер се то од ње тражи; она је увек била помоћ при оријентисању, она то мора да буде и данас, и у будућности.

Осим тога, од историјских наука људи данас очекују изјашњавање и ставове о сексуалности и полу, породици и разводу, стварању и рађању, о животним циклусима, телу, смрти, односу човека и природе итд. Једном речју: потребна нам је историјска наука која ће у центар својих разматрања поставити културни аспект.

Што се тиче научних тенденција током последњих деценија, у Немачкој и Аустрији нови путеви ка науци о култури ишли су преко историјске науке као историјске науке о друштву. У настојању да се угледају на егзактност природно-научних објашњења, историјске науке о друштву редуковале су човекове активности на бројке, податке и просечне вредности – укратко, на структуре. Нарочито је посредством историјске демографије учињен продор ка масама као дотада занемариваним слојевима друштва. Овај историјско-социолошки приступ није застарео – радови попут Тајбенбахерових о историјској демографији Штајерске<sup>2</sup> драгоцени су за упознавање наизглед анонимних историјских актера; о Балкану, где су извори оскудни, да и не говоримо.<sup>3</sup>

Почев од друге половине осамдесетих година нараста незадовољство због ове квантитативне редукације људског понашања. Захтев за допуном квантитативне методе квалитативним изворима постајао је све јачи. Тако је дошло до културолошког заокрета. Биографије, аутобиографије, мемоари и сведочења свих врста добили су нов значај као тип извора. Индивидуа, њено разумевање и тумачење света, изнова су откривени утолико што се испоставило да тиме могу да се баве не само „велики људи“, него и једноставни мушкарци и жене који историју трпе, али је и стварају.<sup>4</sup>

Ова нова историја културе нема више готово ништа заједничко са историјом културе каква се развијала од XVIII века. Мало тога нам данас казује историја културе једног Карла Лампрехта, за ону Арнолда Тојнбија или Хенрија

<sup>2</sup> Peter Teibenbacher, *Regionale Entwicklungsmuster. Demographische und sozio-ökonomische Modernisierung in den politischen Bezirken der Steiermark zwischen 1850 und 1914*, Graz 1999 (у штампи).

<sup>3</sup> Околност да ће се у наставку наводити емпијски примери из Штајерске, односно источне и југоисточне Европе, одражава ситуацију аутора који ради у Штајерској (Грацу), источној и југоисточној Европи.

<sup>4</sup> Ово документује Mihael Mitterauer у аутобиографској серији „Да се ово не изгуби“ (Michael Mitterauer, *Damit es nicht verloren geht*).

Моргана данас не бисмо могли да кажемо да је „политички конкретна“, док ставове Јакоба Буркхарта видимо као духовно-историјски сужене.<sup>5</sup> Објективизам, као и идеализам, биће унутар будуће историјске науке о култури само нешто што треба превладати; такве нити историјске културологије већ су покидане.

Остаје још да узмемо у обзир личност истраживача. Дуго времена уназад, историјске науке су се противиле расправама вођеним у етнологији и културној антропологији о кризи етнографског представљања, започетим пре више од три деценије. Оне су, наиме, показале везу између личне животне приче истраживача, друштвених искустава и научних садржаја.<sup>6</sup> Дискусија се пре извесног времена завршила општеприхваћеним сазнањем да се истраживачи не могу одвојити од произведеног научног текста – дакле, да они нису у стању да понуде „објективан“ историографски текст, одвојен од личне биографије. Важно је, напротив, да се у тексту активно и експлицитно формулишу лична улога и лични интереси, а да се садржаји текста „испослужују“ са субјектима истраживања. У већини случајева историчари неће моћи да направе овај „дил“, будући да ипак најчешће имамо посла не са живим субјектима, него са писаним документима. Али ми из етнолошких односно антрополошких расправа можемо и морамо научити да је чиста објективност химера, јер се ми као индивидуе које се баве науком не можемо никада одвојити од свог живота и властитих друштвених искустава. Напротив, ми морамо да истакнемо субјективни фактор, уколико то има смисла и уколико је оправдано, како бисмо постигли нови квалитет у објективизацији нашег историографског делања. У том смислу говори се о „рефлексивној антропологији“<sup>8</sup> или „рефлексивној историјској културологији“.

Ова констелација, овај троугао води до новог става према историји и историјским наукама, а њега можемо обухватити ознаком „историјска антропологија“. Историјску антропологију не треба схватити као део историјских наука, већ као покушај да се, повезивањем што више сродних подручја, појединачне дисциплине уједине с основним циљем да се у само средиште историјске науке стави човек у његовој историјској условљености, његово понашање и елементарна искуства, његово тумачење света, психички и културни живот, његове форме укључивања у заједницу и његове индивидуалне илузије.

Историјско-антрополошки приступ ће своје теме налазити првенствено у савременим проблемима. Он неће морати наново да формулише постојећа питања, јер су многа од њих већ формулисана у културној антропологији, нарочито северноамеричкој. Оно што је, при том, аутентично обележје историјског јесте свесно инсистирање на томе да сви културни феномени подлежу одређеној историјској дистанци.

<sup>5</sup> Види Reinhard Sieder, „Sozialgeschichte auf dem Weg zu einer historischen Kulturwissenschaft?“, у: *Geschichte und Gesellschaft* 20 (1994), 465.

<sup>6</sup> Eberhard Berg/Martin Fuchs (Hg.), *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*, Frankfurt/Main 1993, 75–96.

<sup>7</sup> *Ebd.*

<sup>8</sup> Види Pierre Bourdieu/Loic J. D. Wacquant, *Reflexive Anthropologie*, Frankfurt/Main 1996, 251–294.

Теме историјске антропологије одређене су елементарним људским искуствима као што су рођење, умирање и смрт, породица и родбина, детињство, младост и старост, болест и радост, страх, осећања, материнска љубав и чежње, однос полова, сексуалност, однос према човековој околини и животињама.

Историјска антропологија није нова метода, него методолошко проширење уколико посебну пажњу обрати, на пример, на методу истраживања на терену. Историјска антропологија не представља ни некакву нову теорију, него се залаже за теоретско проширење у историјским наукама тиме што свесно формулише широк теоретски оквир који омогућује да се у обзир узму и они теоретски приступи који су за историчаре досад представљали табу.

Историјска антропологија залаже се за трансдисциплинарни рад, што представља стални изазов у животу историчара. Најзад, она се залаже за херменеутику разлике. Реч је пре о ставу него о фундаменталистичком гледишту: када проучавамо историјске културе, историјске актере, требало би да се, начелно, одрекнемо илузије да их можемо „разумети путем уживљавања”. Што је већа временска дистанца, то је знатнија разлика у односу на саме историјске актере. То не значи да би требало трагати за разликама а занемаривати сличности, него да би требало увек имати у виду и саму могућност да разлике постоје.

## 2. Да ли је све култура?

„Култура” је појам који допушта многе асоцијације, и то не само у немачком језику. *Традиционални појам културе, његово немачке провинцијације, пише Томас Зокол, представник нове историје културе, коначно је passé. Култура није засебно подручје друштва, а његово није нарочито издвојено подручје или подручје резервисано искључиво за његове омилене чланове. Култура се „догађа” где год се људи, без обзира на ситалез, класу и језик, сусрећу и омишље једни с другима – јер људи најчешће нису у ситалезу /.../ да са себе свуку своју друштвену кожу, одежду значења коју су сами себи скројили.*<sup>9</sup>

Дакле, није све култура, али култура није ни само један сектор државе или друштва. Реч је о појму који обухвата све људе, њихово међусобно делање, њихово понашање и специфичне облике адаптирања.

Појмови „култура” и „цивилизација” често се употребљавају наизменично. Што се тиче потоњег, чини се да је сасвим оправдано да се „цивилизација” разуме као обухватнији појам који би, на пример, био применљив на области распрострања светских религија (муслиманска, хришћанска, хиндуистичка итд. цивилизација). Припадници једне цивилизације прихватају међу собом само фундаменталне принципе, док у регионима или културно специфичним областима прихватају и друге важне принципе. Ове области бисмо онда означили као „културне”. Тако су муслимани који су од XIV до почетка XX века живели у Османлијском царству, прихватили принципе исламске цивилизације. Ово важи и за становнике арапског полуострва, баш као и за многе становнике

<sup>9</sup> Thomas Sokoll, „Kulturanthropologie und Historische Sozialwissenschaft”, у: Thomas Mergel/Thomas Welskopp (Hg.), *Geschichte zwischen Kultur und Gesellschaft. Beiträge zur Theoriedebatte*, München 1997, 263.

југоисточне Европе. Но, што се тиче других основних регула, као што су свадбени обичаји, егзо- и ендогамија, патрилинеарност и давање имена, оне се знатно разликују у та два региона, тако да ћемо морати говорити о два различитим културама. Културе не морају нужно да буду ограничене на једну цивилизацију, већ могу и превазилазити њене границе. На пример, као што ћемо још видети, људи православне, католичке и муслиманске вероисповести у одређеним регионима југоисточне Европе – посебно у западним и централним балканским регионима – имају исте културне одлике.

Шта су, дакле, културе? У једној обазривој дефиницији, могли бисмо да констатујемо да „култура”, у смислу у којем се овде употребљава, обухвата апстрактне вредносне и верске представе, као и способности и обичаје чланова једног друштва. Из ових стечених и друштвено прихваћених традиција – уколико се оне тако посматрају – проистиче понашање које се и осталим члановима друштва чини прихватљиво. Културе са великим делом, или чак искључиво, усвајају путем медија језика, а не наслеђују се биолошки. Па ипак, морамо да правимо јасну разлику између културе у смислу онога што индивидуе као чланови једног друштва науче, и културе у смислу онога што као целина јасно одваја једно друштво од осталих. Ми, дакле, овај термин употребљавамо за два прилично различита, али не и неповезана феномена. Прва варијанта односи се на когнитивну раван, дакле на раван образовања идеја, а друга на феноменолошки поредак.

## 3. Културно и друштвено, или ја и ми

Овај процес усвајања и репродукције културе није, дакле, једноставно структуриран. Сасвим је оправдано да овај процес поделимо у његов културни аспект (когнитивни, али и онај који се односи на образовање идеја) и социјални аспект (феноменолошки), те да њих одвојено посматрамо. Кад говоримо о културном аспект, ми се онда позивамо на процес образовања идеја, на кодове мисли, дакле на нешто што се одиграва на духовној равни. Оно што људи уче обухвата ствари које чланови једне групе морају да знају да би њихово делање било прихватљиво за групу којој припадају. У том смислу, не прихватају нужно сви чланови једне групе одређену културу; али у процесу узајамног учења и подучавања људи једни другима приписују оно што су сами научили, тако да, у најмању руку, настаје илузија узајамног разумевања и заједничке културе, захваљујући томе, они могу исправно да тумаче знакове и симболе. Будући да људи углавном ступају у интеракцију с људима из различитих група, они располажу више или мање оформљеним знањем и о другим културама; то постаје нужност у туризму, на пример, али наравно и у контексту миграција. Оперативна примена других културних кодова постаје тада јавна култура одређене групе. Тај даљи спектар културног знања једне групе означава се и као „културни пул” (*pool*) он нам омогућава не само да се у туђој кожи понашамо релативно неупадљиво, него да се сналазимо и у субкултурама (у опери, на стадиону, у цркви...).

Но, важан је још један аспект. Као што је већ наговештено, све до друге половине осамдесетих година мислили смо да ћемо историјско-социолошким научним методама и уз помоћ анализе владајућих структура моћи да научним обухватимо друштвену реалност широких друштвених слојева, наизглед

безначајних актера. У међувремену, аргументовано је и усвојено схватање да историјски актери нису били само пасивне жртве владајућих структура, него да су увек имали и специфичне просторе за деловање. Од интереса и интерпретације актера зависило је како ће они искористити овај простор, да ли ће активно суделовати у учвршћивању владајућих структура или ће им се успротивити, подривати их или се чак побунити.<sup>10</sup> Да наведем сасвим одређен пример из штајерске историографије, Казер и Штокер зауставили су се у свом двотомном делу *Животи сељака у Штајерској*<sup>11</sup> на пресеку ових трендова. Они су, с једне стране, обрадили владајуће структуре, али су истовремено на примеру такозване „сељачке пометње у Форауу“, децембра и јануара 1932/1933, показали како су сељаци од једног извесног тренутка субјективно доживљене патње почели одлучно да се боре против укидања традиционалне и обичајне социјално-правне зависности својих слугу.<sup>12</sup>

Док, дакле, културни аспект маркира стандарде понашања, социјални аспекти обухвата лично понашање људи и њихову интеракцију. Ову феноменолошку раван отуда можемо спознати посматрањем. Могли бисмо је означити и као начин живота једне групе људи. Она се од друштва до друштва разликује. Култура је у овом смислу специфичан посед једне групе или друштва. Пошто ће садржај когнитивне равни увек остати хипотетичан, поређење култура мораће се преместити пре свега на феноменолошку раван. При томе се, дакако, не сме испустити из вида да обе равни културе, културни и социјални аспект, стоје у најчешће комплексном односу.

На феноменолошкој равни реч је једноставно о томе како се понашају људи у ранијим временима и у садашњости, како међусобно делају, како се „подруштвљавају“; ово нам скреће поглед на политичку организацију, породицу, родбину, животне фазе, опхођење с другима итд. У културни аспект спадају, рецимо, представе о времену и простору или религија, изглед, представе о родовима, појединцу и групи, конфликт и идеологија. У темама обеју равни садржани су и аспекти оне друге – јер се обе равни, како је већ речено, могу одвојити једна од друге начелно, али никад у потпуности.

Али зашто постоје културе? На ово питање се релативно лако може одговорити. Људи се окупљају у културама да би решили суштинске проблеме. Они их решавају на посебан начин. Да би преживела, култура као таква мора испунити два услова: мора задовољити начелне потребе својих чланова, и мора се побринути за свој континуитет. Ове задатке наравно нема „култура“ као апстрактна творевина, већ њих треба да их изврше људи који одређеној култури припадају. Зато култура увек мора бити у стању да успостави равнотежу између личних интереса индивидуе и потреба друштва као целине. Коначно, култура у себи мора крити потенцијал за промене који јој омогућава да се уклопи у

<sup>10</sup> У вези с тим Рајхард Зидер говори о „двострукој конституцији социјалне стварности“, односно о „праксеолошком стању“ (Reinhard Sieder, „Sozialgeschichte auf dem Weg zu einer Historischen Kulturwissenschaft?“, у: *Geschichte und Gesellschaft* 20 (1994), 445–468).

<sup>11</sup> Karl Kaser/Karl Stocker, *Bäuerliches Leben in der Oststeiermark seit 1848*, Bd. I: *Landwirtschaft von der Selbstversorgung zum Produktivitätszwang*, Wien–Köln–Graz 1986; Bd. II: *Die verspätete Revolution*, Wien–Köln–Graz 1988.

<sup>12</sup> Karl Kaser/Karl Stocker, *Bäuerliches Leben in der Oststeiermark seit 1848*, Bd. II: *Die verspätete Revolution*, Wien–Köln–Graz 1988, 154f.

нове, општије услове, односно да реагује на промењено поимање постојећих општих услова.

#### 4. Историјско поређење култура – политичка коректност?

Од многих могућности историјске културологије који су досад већ анализирани, указаћемо на историјско поређење култура. На питање због чега је кроз историју постојала баш ова или она култура није једноставно одговорити. Зашто се учврстио овај или онај концепт сродства? Зашто се конфликти решавају баш на овај или онај начин? Зашто је могла да се етаблира ова или она констелација у односу полова? Уопштених правила и одговора у том погледу нема, али ни стриктних детерминизама географске или физичке природе.

Разлике међу културама увек су позивале на историјско поређење култура,<sup>13</sup> иако се у новије време упозорава и на опасност које оно носи,<sup>14</sup> вероватно зато што је под том фирмом већ учињено много неподопштина. Све зависи од теоријског приступа под којим се упоредне студије културе спроводе. Еволуционе теорије културе,<sup>15</sup> иако оповргнуте већ пре скоро једног века, ипак су и даље омиљене: нпр. заблуда да ће се културе света кретати ка једној јединственој култури вишег реда – ка западноевропско-северноамеричкој.<sup>16</sup> Франц Боас (1858–1942), утемељивач северноамеричке културне антропологије,<sup>17</sup> супротставио је почетком столећа овом концепту свој културни релативизам; према њему, постоје различите културе, које се развијају у различитим правцима, али се ове разлике не могу вредновати.

Ако пођемо од Штајерске, могло би се поставити питање да ли би поређење култура имало смисла, и у којем би га правцу требало спровести. Одлука би зависила и од тога шта хоћемо да поредимо. Колико је мени познато, о тој теми једва да постоје размишљања. С друге стране, поставља се захтев да се културе југоисточне и источне Европе ставе у историјско-компаративни контекст са суседним културним зонама<sup>18</sup> – централном Европом, медитеранском Европом и Блиским истоком<sup>19</sup> поготово. Нема сумње да таква упоредна културологија може да буде од велике користи. Тешкоће су у томе што, прво, још немамо разрађен историјско-компаративни инструментаријум,

<sup>13</sup> Heinz-Gerhard Haupt/Jürgen Kocka, *Geschichte und Vergleich. Ansätze und Ergebnisse international vergleichender Geschichtsschreibung*, Frankfurt–New York 1996.

<sup>14</sup> Werner Schiffauer, „Die Angst von der Differenz. Zu neuen Strömungen in der Kulturanthropologie“, у: *Zeitschrift für Volkskunde* 92, 1 (1996), 20–31.

<sup>15</sup> Карактеристично у том смислу: Lewis H. Morgan, *Die Urgesellschaft. Untersuchungen über den Fortschritt der Menschheit aus der Wildheit durch die Barbarei zur Zivilization*, Wien 1987.

<sup>16</sup> Види нпр. Paul A. Erickson, *Anthropological Theory*, Toronto 1998, са опсежном библиографијом.

<sup>17</sup> Види Marsall Hyatt, *Franz Boas. Social Activist*, New York 1990. и Franz Boas, *Race, Language, and Culture*, Chicago 1982 (Репринт ориг. изд. Chicago 1940).

<sup>18</sup> Karl Kaser, „Perspectives for a historical-anthropological research of the Balkans“, у: Miroslav Jovanović/Karl Kaser/Slobodan Naumović (Eds.), *Between the archives and the field. A dialogue on historical anthropology of the Balkans*, Belgrad–Graz 1999, 21–34.

<sup>19</sup> О томе пише: Charles Lindholm, *The Islamic Middle East. An Historical Anthropoligy*, Oxford 1996.

и друго, што за историјско поређење наведена четири велика региона скоро потпуно недостају припремне студије.

Наравно, треба узети у обзир раније формулисану скепсу према премеравању Европе и света са становишта Запада. Овај западни импулс ка поређењу култура и цивилизација треба посматрати као део наслеђа просветитељства и модерне: поређење као метода којом се Запад увек може уверити у сопствену надмоћ. Без обзира на све то, можемо се питати да ли посредством тема и категорија европског, односно западњачког мишљења уопште, можемо да се приближимо духовним и културним процесима других култура и да ли, што је посебно важно, можемо да од тога очекујемо релевантне интелектуалне резултате. Ова – нипошто неоправдана – скепса могла би нас навести и да одустанемо од поређења култура, или да га, пак, посматрамо као научни и лични изазов (који је, могуће, такође западна категорија). Крај све скепсе, потоњем би се ипак могло дати првенство.

Оваква каталогизација Европе крије и своје опасности. Оне не леже толико у науци у ужем смислу, јер док год је наука слободна, а њени резултати могу да се слободно размењују, грешке у овом процесу каталогизовања изаћи ће на видело и моћи ће да се исправе.

Опасности се, најпре, много више крију у следећој групи питања: ко каталогизује, какви свесни или несвесни интереси стоје иза тога, ко ће користити резултате, и у коју сврху? Последњих година појавило се неколико књига које су у вези с тим пронашле сасвим јасне одговоре: ова жеља за каталогизовањем потиче, историјски посматрано, са Запада. У време просветитељства на томе су радили филозофи, који су рационалном и просвећеном Западу противстављали ирационални и непросвећени Исток. Ово западњачко трагање за идентитетом, чијем је позитивном потврђивању била потребна негативна супротност, имало је иза себе одговарајуће ресурсе процвалог капиталистичког система. „Балкан” је још један пројекциони термин који је био подесан за ову сврху. Било је скоро бескрајно много путописаца, политичара и публициста, пре свега са енглеског и немачког говорног подручја, који су суделовали у стварању слике о Балкану као егзотичном, необичном, али и опасном региону, слике коју је западна читалачка публика жудно прихватила. Балкан је тако деградиран у јединствени европски музеј под ведрим небом, последње прибежиште Европе у коме се још увек може посматрати „племенити дивљак” на слободи. И националсоцијалистичка наука и расна пропаганда допринеле су негативној представи о „Балкану”. Ратови у некадашњој Југославији и њен распад дали су добродошлу потврду за ову традицију мишљења.<sup>20</sup> Оваквог негативног призвука „Балкан” се неће тако брзо ослободити. Томе ћемо слабо допринети и ако употребљавамо неутрални појам „југоисточна Европа”. Прво, националсоцијалисти су и њега злоупотребили, а друго, он ће мало изменити опште негативно мишљење.

Одговор на све ове примедбе моћи ће да гласи: морамо правити разлику између вековима стваране слике негативног Истока и „Балкана”, и стварних

<sup>20</sup> Maria Todorova, *Imagining the Balkans*, New York–Oxford 1997. Larry Wolff, *Inventing Eastern Europe. The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*, Stanford 1994. Vesna Goldsworthy, *Inventing Ruritania. The Imperialism of the Imagination*, New Haven–London 1998.

разлика које постоје у одређеним областима културног и социјалног живота. Морамо се задовољити констатовањем ове разлике; њу не треба вредновати, она служи само бољем разумевању других људи и култура. Тада никакву улогу не сме да игра ни чињеница да инвентарисање води порекло са Запада.

Једна одређена школа мишљења чак научно и вредносно неутрално бављење разликама сматра неморалним и осуђује га. Она већ у самој околности да постоји једна универзитетска образовна институција за проучавање југоистичне Европе види разлог за критику. Зашто на том истом универзитету не постоји и аналогна институција за југозапад и северозапад Европе? Не показује ли све то јасно да је сад свима стало до жигосања овог „проблематичног детета” Европе? Такво схватање је засигурно претерано, али ми треба да размислимо и о томе којим ћемо методским путем разрешити ове разлике.

Управо у вези с тим, може да буде само од користи уколико – као историчари – отворено прихватимо тридесетогодишње наслеђе дискусија које се воде у културној антропологији, односно етнологији; пуно тога можемо да научимо од њих, као и од рефлексивне антропологије, дијалогског рада на терену, вишегласја и комуникативне репрезентације. Постоје у међувремену методе репрезентације Другог или различитог које су јасне и коректне, па и представљенима дају шансу да се укључе. За саме историјске репрезентације, то је, мора се признати, знатно теже.

Али не смемо се ни предавати илузијама. Ма колико се ми залагали за коректно приказивање Другог, због миграционих процеса у Европи и широм света, али пре свега због прилива са „Истока”, дошло је до својеврсне „кризе различитости”: други се све више посматрају као претња иза које стоји не само брига за сопствено радно место, већ – несвесно – и угроженост до сада релативно стабилних идентитета. То се огледа и у језику: „гастарбајтери” постоју „имигранти”.<sup>21</sup>

## 5. Културноисторијска прелазна зона Европе

У вези са упоређивањем култура Штајерске с једне, и источне и југоисточне Европе с друге стране, значајна постоје једна прелазна зона која се протеже попреко кроз Европу током читаве њене новије историје. Ова прелазна зона, на коју су историчари обратили пажњу тек кад су почели да испитују дотле скоро необрађене слојеве историјске стварности, стиче своје место у истраживању почев од шездесетих година XX века. Њена тачна граница, која се током векова могла и мењати, треба тек да се реконструише до детаља, али углавном постоји сагласност око правца њеног кретања, наиме од Трста до Петрограда; осим тога, чини се да она са југа на север пролази и кроз Финску. Енглец Џон Хејдел<sup>22</sup> могао би да важи као човек који је „открио” ову прелазну

<sup>21</sup> Marc Augé, „Krise der Identität oder Krise des Andersseins Die Beziehung zum Anderen in Europa”, у: Wolfgang Kaschuba (Hg.), *Kulturen – Identitäten – Diskurse. Perspektiven Europäischer Ethnologie*, Berlin 1995, 85–99.

<sup>22</sup> John Hanjal, „European Marriage Patterns in Perspective”, у: D. V. Glass/D. E. C. Eversley (Ed.), *Population in History*, London 1965, 101–143.

зону, а Аустријанац Михаел Митерауер<sup>23</sup> као први који је истражио њену историјску дубину.

Данас знамо да је та зона почела да се образује од XI века (на почетку „колонизације Истока“), а да се почев од XIV века, са завршетком те колонизације, у великој мери већ стабилизовала. Средином XX века, услед процеса накнадне модернизације у Источној Европи, ова прелазна зона губи на аналитичком и феноменолошком значају. Осим тога, у међувремену знамо да ова зона представља одређени прелаз када је реч о склапању бракова, организацији домаћинства и породице, наслеђивању, аграрним техникама, уређењу насеобина, као и, генерално, у погледу аграрног поретка, елемената родбинске организације, животних фаза, односа између полова и збрињавања старих.

Будућа истраживања донеће нова сазнања. Сигурни смо, затим, да се ова прелазна зона протезала отприлике дуж данашње словеначко-хрватске, а онда даље дуж штајерско-бургенландске границе – у мађарској области ова зона није сасвим јасна – а потом и дуж данашње словачко-чешке границе (што је кроз историју била граница између Чешке и Мађарске), да би најзад у широком луку обухватила данашњу Пољску, и наставила преко Балтика у правцу Петрограда.

Ова културноисторијска прелазна зона Европе од великог је значаја утолико што нам управо она пружа аналитички инструмент који може да нам буде од велике користи при поређењу култура. Међутим, ова зона се никако не може политички инструментализовати да би се, рецимо, некаква права Европа њоме одвојила од оне друге Европе. Таква подела била би недопустива, и она не сме да се користи ни као аргумент у садашњој дебати о ширењу ЕУ на Исток. Јер, случајно или не, данашње границе ЕУ према источној и југоисточној Европи поклапају се или ће ускоро (по приступању Чешке, Пољске и Словеније) бити идентичне са границама ове староевропске прелазне зоне.

Ова културноисторијска прелазна зона, која је играла одређену улогу до почетка XX века, има и историјско-антрополошки значај, јер су западно и источно од ње постојале разлике у сеоском животу, браку и годинама за брак, животним фазама мушкараца и жена, породици и наслеђивању, формирању домаћинства и миграционим обрасцима.

Полазиште следећих размислања<sup>24</sup> јесу различити обичаји у наслеђивању сељачког поседа западно и источно од ове прелазне зоне. Док је у медитеранским областима у погледу полова преовладало равноправно наслеђивање, у западним варијантама наслеђивања превагнулe су оне које су сеоско имање неподељно прослеђивале од једне генерације другој (тзв. унигенитурa); додуше, фаворизовани су мушки потомци, али ни женски потомак, начелно, није представљао проблем. Потоње нарочито важи за Штајерску. Насупрот овоме, источно од прелазне зоне доминирао је начин наслеђивања који се заснивао на једнаком праву мушкараца на наследство, али се из њега у потпуности искључивала женска страна. Ови различити модели наслеђивања имали су далекосежне последице по организовање живота. Ако сад упоредимо последице у Штајерској и југоисточној Европи, онда то не значи

<sup>23</sup> Michael Mitterauer, „Medieval Roots in family development“ (рукопис).

<sup>24</sup> Према: Karl Kaser, *Macht und Erbe. Männerherrschaft, Besitz und Familie im östlichen Europa (1500–1900)*, у штампи.

да запажања о Штајерској немају никакав значај за западну Европу; али, одговарајуће генерализације могле би се диференцирати и релативизовати, што у овом кратком прилогу није могуће учинити.

## 1. Формирање домаћинства

У Штајерској је репродукција сеоског газдинства почивала на предаји поседа од једног индивидуалног власника другоме, најчешће од оца сину. Време и услови предаје изазивали су многе критичне ситуације. Ова појединачна предаја поседа имала је за основу ужу породицу,<sup>25</sup> односно комбинацију уже и шире породице.<sup>26</sup> Браћа и сестре јединог предвиђеног наследника морали су женидбом, односно удадбом да напусте имање. Уколико би остајали као слуга или слушкиње, то није имало никаквог утицаја на наследство. Овај систем потиче од жеље земљопоседника да утиче на наслеђивање поседа.

За разлику од централне Европе, у источној Европи очигледно није постојао обичај да се племићи стално мешају у наследство својих поданика. Систем једнаког права мушкараца на наследство нудио је неколико варијанти за пренос поседа с једне генерације на другу. Пренос уопште није морао да се изврши за власниковог живота; у том случају су могла да се образују велика и комплексна домаћинства.<sup>27</sup> Домаћинство је, системски, могло настати приликом женидбе једног од синова; исход је могао бити систем уже породице. Али, он је могао да настане тек у неком тренутку након склапања брака; тада би у току индивидуалног животног циклуса постојале фазе које би се проводиле у комплексним или, пак, у једноставнијим констелацијама. Могућност да власнички интереси, демографски и економски развој усмере овај систем једном или другом правцу никако не треба испуштати из вида. Морамо, затим, имати у виду и да је у одређеним етапама историјског развоја један тип био израженији од другог. Морамо, дакле, поћи од чињенице да су историјски актери били толико флексибилни да назначене варијанте једнаког права мушкараца на наследство прилагоде датим измењеним ситуацијама.

Преглед распрострањености различитих облика домаћинства на истоку Европе показује да је равноправно наслеђивање по мушкој линији крило у себи обе могућности: систем домаћинства уже породице, као и систем комплексног домаћинства. У системима принципијелно оријентисаним ка комплексним домаћинствима морало се, опет, доћи – нпр. после деоба – до фазе уже породице. Ако је веровати изворима, тенденција ка образовању комплексних домаћинстава била је јача него тенденција ка формирању једноставно структурираних домаћинстава. Нажалост, информације које показују тачан састав домаћинстава оскудне су баш за рани Нови век; ситуација са изворима у овом

<sup>25</sup> Под ужом породицом, односно породичним језгром, подразумевају се родитељи са неожењеном/неудатом децом.

<sup>26</sup> Шира породица настајала је у тренутку предаје наследства, када би домаћинство чинила два брачна пара (најчешће очев и синовљев).

<sup>27</sup> Комплексна или вишеструка домаћинства сачињена су од више од две уже породице, и могла су да буду веома велика. Види Karl Kaser, *Familie und Verwandtschaft auf dem Balkan*, Wien–Köln–Weimar 1995.

погледу побољшава се тек у XVIII веку. Проблем је у томе што су појединачне микро-анализе које нам стоје на располагању временски и просторно међусобно веома удаљене. Из области у којима су Османлије владале, за време све до друге половине XIX века не поседујемо никакве бројчане податке који би нам омогућили поуздану реконструкцију величине и састава домаћинства. Османлијска управа била је, додуше, добро организована, а спроводила је и пописе становништва, али су се подаци свакако усклађивали с потребама тадашњих финансијских власти, а не с потребама историчара XX века који проучавају породицу.

## 2. Слуге и слушкиње

На сеоским имањима западно од прелазне зоне, слуге и слушкиње представљали су саставни део домаћинства. У идеално-типском случају, браћа и сестре без права на наследство одлазили би од куће и ступали у службу као слуге – уколико већ нису негде другде били збринуте, што се ретко догађало. На краће или дуже време могло се служити и на братовљевом имању. Уз помоћ слугу и слушкиња, регионално „тржиште рада” могло се регулисати у сеоском подручју; ваљало је успоставити равнотежу између броја под уговором додатно унајмљених радника свих врста (надничара, слугу, слушкиња и становника имања, да наведемо само најважније категорије), текућег посла и људи које је требало збринуте на имању. Слуге и слушкиње били су најважнији флексибилни елемент у тој равнотежи снага. Њима је обично било забрањено да склапају брак. Проводили би више година на истом имању, а за време свог боравка сматрани су члановима домаћинства. У тој равнотежи снага велику улогу играле су и друге групе, као на пример надничари, који су позивани онда када је било много посла, или житељи на самом имању који су били дужни да обављају одређене послове. Свим овим групама било је заједничко то што обично нису биле у сродству са сељачком породицом.

Однос који је на истоку Европе постојао између особља које је обављало припадајући му посао и чланова домаћинства следио је другачију логику. Састав домаћинства није толико био одређен обимом текућих послова, него је пре било обрнуто: број радно способних чланова домаћинства одређивао је обим послова који ће се обављати. Величина обрадивог земљишта није, додуше, била производна, али се могла и повећавати или смањивати. Тамо где су сеоске заједнице играле значајну улогу, као у областима Румуније или Русије, ово је нарочито долазило до изражаја. Овде се, с времена на време, земља изнова делила на домаћинства, при чему се сам обим домаћинства није само узимао у обзир, него је он чак представљао темељ за прерасподелу.

Друштва на истоку Европе била су, дакле, углавном друштва без служичади и беземљаша.

## 3. Брачна староси

Са становишта упоредне културологије, служинчад с једне, и висока брачна старост с друге стране, представљају за Штајерску и, начелно, за област

западно од прелазне зоне јединствене феномене. Међутим, слуге и слушкиње делом објашњавају и релативно високу просечну брачну старост у Штајерској, као и релативно висок проценат неожењених/неудатих, али и велики број незаконите деце. Период служења трајао је просечно десет година, због чега су жене у брак ступале средином, а мушкарци поткрај треће животне декаде. Последица тога, опет, била је висока квота „дивљих бракова” и, исто тако, висок проценат људи који читавог живота нису ступили у брак.

Како на истоку Европе није постојала служинчад, а мушкарци су остајали на поседу наслеђеном од предака, старосни праг уласка у брак био је нижи, а патрилинеарност је доминирала. Због тога су се мушкарци морали старати о продужетку мушке линије. То је био и један од пресудних разлога што су се бракови веома рано склапали, па је и репродукција рано започињала због високог морталитета и енормно високе смртности деце. Све ово нам објашњава опште склапање бракова и младост супружника у источноевропском домаћинству. Видимо да се и у источноевропском случају развио потпуно логичан функционални систем у којем организација рада и структура породице иду руку под руку.

## 4. Идеологија породице

Обичаје наслеђивања и идеологије породице треба сагледавати и у ужем контексту. Чим се женама призна право на наслеђивање, а тиме и учествовање у преносу власништва с генерације на генерацију, промениће се и концепција породице, полова, као и сама улога полова и њихово вредновање.

Ако је судити по обичајима наслеђивања, положај жена у расподели моћи полова у Штајерској и западној Европи генерално је вероватно био гори него у европском Средоземљу, али очигледно бољи него у источној Европи. Када је реч о периоду до прве половине XX века – и када је реч о области аграра – свакако можемо да се сложимо са том тезом. Право наслеђивања, а тиме истовремено право да се буде на челу домаћинства, доводи неке жене у повољнију позицију у односу на друге жене које то право немају; ужа породица, као и родбински систем заснован на билинеарности, обично женској линији порекла даје исти значај као и мушкој. Та претпоставка не треба и не сме да се сведе на тврдњу да западна и медитеранска друштва нису почивала на патријархалној идеологији; оно на шта, међутим, треба указати, јесте постојање различитих варијанти патријархализма. Ако поменуте три европске зоне узмемо као оријентире, онда је источноевропска варијанта без сумње била најнеповољнија.

Све ово може да објасни како је на истоку Европе настала идеологија породице окренута прецима, а западно од прелазне зоне идеологија окренута супружницима. Источни модел полази од тога да се у породици чија је идеологија усмерена ка прецима главна сврха брака састоји не у проналажењу животне среће у љубави и равноправном заједничком животу с партнером, већ у испуњавању улоге у репродукцији мушке линије. Једноставно речено, концепција с прецима у центру полази од бескрајног континуитета који чине мушки преци, мушкарци који живе сада и они који ће се тек родити. У главне дужности мушкарца спада, с једне стране, настављање мушке линије, а с друге, одржавање

чистоте те линије: ово потоње подразумева строгу контролу женске сексуалности. Смерност је највећа женска врлина. А часно чување лозе највећа мушка.

### 5. *Староси и младоси*

У Штајерској сусрећемо једну историјски условљену традицију јединства брака, економског осамостаљивања, окончања младалачког периода и преузимања улоге одраслог човека. То кореспондира с релативно високом брачном старошћу мушкараца и жена.

Ако пођемо од фазе старости, у источној Европи принцип старешинства осигурава власт старијих мушкараца над млађима, оца над сином, старије генерације над млађом, старије браће над млађима. Институција доживотног прихода с уговорима о издржавању није постојала у областима у којима су мушкарци били равноправни наследници. У источноевропском систему домаћинства није се постављало питање збрињавања старих, будући да су они уживали власт до своје смрти. По правилу, старешина домаћинства задржавао је ту позицију све до смрти. И сам ауторитет је успостављен строгим поштовањем принципа старешинства: како би се иначе уопште могла организovati домаћинства са двадесет, тридесет или више чланова? Без јасне хијерархије ауторитета то би било немогуће. У средњоевропским фамилијама, ужим или ширим, старешина домаћинства припада по правилу другој генерацији. Овде је о преношењу ауторитета изгледа одлучивао земљопоседник, а њему је било у интересу да имање води човек у пуној снази. Могуће је да је традиција специфична за источну Европу настала пре коначног формирања кметства. У списковима са пописа становништва поштовање принципа старешинства види се и по томе што се сродничка категорија „отац старешине домаћинства” уопште не појављује; то значи да је место старешине домаћинства припадало увек најстаријем мушкарцу.

Поредак унутар домаћинства одговарао је логици патријархалног поретка, у ком су мушкарци имали сва права. Највиши хијерархијски принцип био је пол. У хијерархији домаћинства на првом месту су били мушкарци, а тек за свима њима су следиле жене. Унутар полне групе класификација се вршила према старости – и то у групи мушкараца изразитије него међу женама. Како ће се ова хијерархија изразити, зависило је од састава датог домаћинства. На врху пирамиде био је старешина домаћинства, често називан „најстарији”; премда то није увек био човек са највише година, по класификацији он је постајао „најстарији”. Управљање балканским племеном лежало је у рукама вође племена, који је сарађивао са „саветом најстаријих”. Ни они нису били најстарији у племену, већ главе одређених утицајних кућа. Утицај, опет, није произилазио из богатства куће, него се преносио с генерације на генерацију, као и почасна титула вође племена.

Откуд такав значај старих? Томе се могу пронаћи многи практични разлози, који потврђују предност тога да старијим мушкарцима припадне већи утицај: они имају више искуства и, пре свега – када више нису радно способни – довољно времена да обављају репрезентативне функције, које би представницима великих домаћинстава одузимале доста времена. Ауторитет старијих

био је и ауторитет генерације. За друштво чије је схватање историје обележено генеалогичком групом од које неко потиче, јединица размишљања јесте генерација. След генерација чува се у колективном памћењу. Тако и следећа генерација наслеђује ауторитет куће. Уз то су старији аутоматски придобили поштовање, с обзиром на чињеницу да ће се убрзо и сами наћи међу прецима. Они већ пре смрти стичу велико поштовање. Ако им оно не припадне у довољној мери, они ће се као утицајни преци осветити. Има, дакле, много реалних и идеолошких основа који оправдавају поштовање старих.

Док је на Западу улазак у фазу старости јасно обележен предајом поседа наследнику, у источној Европи такав јасно одређен тренутак није постојао. Сем тога, у зони владавине старих, фаза старости није значила повлачење у сенку, као што је то био случај на Западу, већ је то била фаза високог угледа. Фаза старости није била толики проблем за старе колико за младе, јер се стари нису могли принудити да предају управу над домаћинством, већ су је обично задржавали све до смрти; тек тада се синовима пружала могућност за слободнији развој.

И старачки углед био је у вези са наследством. Мушкарац који је у домаћинству имао неколико ожењених синова сматрао је своје животне задатке већ обављенима: побринуо се за продужетак лозе, а његови синови можда су донели на свет мушке потомке и тиме мушку линију обезбедили и за следећу генерацију. Али, тиме се мушкарац побринуо и за сопствену старост; њему обично није био потребан никакав споразум са синовима да би се обезбедило за старост, јер је он био тај који и надаље контролише приходе и издатке, заступља домаћинство у јавности, у сеоском савету најстаријих даје мудре савете и, уопште, игра значајну улогу у јавном животу. Његова висока позиција у старости почивала је и на томе што је он прецима, односно умрлима, био најближи, што је одржавао контакт са њима, а ускоро ће се и сам сврстати међу њих. Углед стараца и поштовање које им се указивало заправо је један од облика култа предака.

До проблема је могло да дође само ако патријархални односи престану да функционишу, и ако значај старосне хијерархије ослаби. Раздвајање патријархалних, комплексно структурираних домаћинстава увек је праћено озбиљним сукобима између очева и синова, онда када се млади више не покоравају без поговора.

Али ни почасно место жене у старости није било занемарљиво. Као млада супруга, она се налазила на веома тешкој позицији: удата у раним годинама, можда и без мираза који би јој обезбедио извесно признање, она је морала да се навикне на нову средину и да, поред значајне количине посла, обезбеди себи поштовање рађањем синова. После фазе плодности, кад више није постојао никакав разлог за контролу сексуалности, жена је добијала на моћи и значају, тим пре што је следећа генерација жена удадбом већ стизала у кућу, те је она тада могла да докаже властити ауторитет тако што од сада она координише све активности у домаћинству. Овај почасни задатак задржавала је, аналогно улози мушкараца, све до своје смрти.

Висока брачна старост на Западу одразила се на трајање младалачке фазе. У старости између 25 и 30 година више од половине, скоро две трећине мушкараца, и безмало половина жена још увек нису ступили у брак. У источној

Европи, напротив, само једна четвртина мушкараца није била у браку, и једва по која жена. Дотле је у западној Европи младалачка фаза била релативно дуга; млади су чинили знатан део становништва. Но, због тога је, опет, већи део становништва био дубо искључен из легитимне сексуалне активности. Прелаз из младалачке у фазу одраслих, спојен са заснивањем домаћинства, представљао је наглу промену у животу. У источној Европи овакав дисконтинуитет није постојао, барем не за мушкарца. Брачни пар био је и даље потчињен ауторитету старих; за млађу браћу то се није могло променити ни током читавог живота. Док је у западној Европи младалачка фаза могла да буде и фаза тражења партнера, у источној Европи слободан избор партнера био је реткост све до XX века: о томе су се старали родитељи.

Услед широко распрострањеног службовања у туђим кућама младалачка фаза на Западу била је фаза мобилности и упознавања других породичних светова, па и развоја самосталне личности. У источној Европи то није био случај, или можда јесте, али тек касније. Мораћемо, дакле, да пођемо од тога да су због раног склапања брака у источној Европи недостајали одлучујући елементи младалачке фазе, каквих је на Западу било, тако да се на Истоку једва може говорити о некој одређеној младалачкој фази; евентуално би се морало поћи од једне веома модификоване форме младалаштва, која обухвата много краће време.

Примера за поређење култура има још много. У првом делу овог прилога анализирао сам комплексне путеве ка историјској културологији. Објаснио сам да се овим путевима не крећемо само из разлога иманентних науци, већ зато што, с једне стране, друштвено окружење у којем су историјске науке укорењене током последње три деценије формулише нова питања и нове изазове, а с друге стране и због тога што се самосвест научника такође променила: они су све више спремни да ауторефлексијом обезбеде нови научни квалитет. Тиме свесно постају део једне нове научне културе која у први план научног посматрања ставља човека.

Једна од значајнијих сродних дисциплина од које историјске науке могу методски и садржајно да профитирају јесте културна антропологија. Она је далеко одмакла у поређењу култура. Метод поређења култура који узима у обзир и историјску динамику од користи је из више разлога:

- Он релативизује етноцентрични поглед на историју.
- Упознајући се са другачијом културном логиком, он и другим културама признаје самосталну вредност.
- Он преиспитује привидне културне универзалије, указујући путем поређења на њихову релативност.
- Најзад, поређење култура може да подрије историјски условљене представе о непријатељу, а да при том не сагради нове. Ако смо одредили културно-историјску прелазну зону Европе, у којој се налази и Штајерска, то код грађана не треба да ојача свест да они представљају некакав грудобран на граници, већ свест о томе да је отвореност према културној размени примерена њиховом географском положају.

Са немачког превео Ђорђе Јовановић

## О ИДЕЈАМА И КЊИГАМА ON IDEAS AND BOOKS

Зоран Јањетиновић

### Миле С. Бјелајац, *Југословенско искуство са мултиетничком армијом 1918–1991,* Удружење за друштвену историју, Београд 1999, 168 стр.

Први део књиге Милета Бјелајца *Југословенско искуство за мултиетничком армијом 1918–1991* израстао је из више предавања и једног чланка за часописа *Südosteuropa*, о тој теми што је тај истакнути стручњак за социјалну историју војске у Југославији припремио протеклих неколико година. Насловна студија представља покушај да се синтетизују ауторова истраживања о том изузетно важном питању. Други део књиге је чланак *Савска дивизија у Априлском рату 1941*, који је пре десетак година већ био објављен у Војноисторијском гласнику. Осим тога, књига на почетку као неку врсту подужега мотоа (7–10) садржи заповест генерала Петра Бојовића из 1917. о братском поступању србијанских официра са бившим југословенским официрима Аустроугарске армије и кратку биографију генерала Аугуста Марића као илустрацију бурне и променљиве судбине официра са југословенских простора, на крају. Упркос томе што тако конципирана књига на први поглед делује нејединствено, пажљивим читањем се уочава да сва четири дела имају заједничку нит која их тематски чврсто повезује и захваљујући којој се они складно допуњавају.

Првих пет поглавља (стр. 11–46) баве се изградњом јединствене југословенске војске од припадника некадашњих војски краљевина Србије и Црне Горе и Хабзбуршке монархије. Користећи се делом и резултатима својих ранијих научних радова, аутор се осврће на срастање војника некад зараћених армија у новостворену војску и пратеће проблеме с тим у вези: национални и регионални састав, школску спремност, могућности напредовања, прихваћеност у новој средини и навикавање на њу итд. Пажња је посвећена и тзв. генералском питању, тј. броју и пореклу генерала у међуратној југословенској војсци, те покушају да се изгради заједнички југословенски дух, уз истовремено поштовање „племенских“ специфичности. Аутор показује да је често понављана