

GRANICE OBIČAJA

INES PRICA

Institut za etnologiju i folkloristiku, Zagreb

Diskusija o pojmu običaja s pratećim referatima, koja je udružila autoritete na tom području 1987. godine u Zagrebu, uzeta je ovdje kao ogledni tekst koji govori o stanju tog pojma u našoj etnologiji. Članak je posvećen osvjetljavanju kontradikcija pojma kao posljedica različitih pristupa, preklapanja s drugim velikim pojmovima etnologije i uopće razloga koji su doveli do pomisli da bi taj pojam najjednostavnije bilo "baciti kroz prozor".

U našoj suvremenoj etnologiji već se uobičajilo govoriti o *stanju* pojma običaj, a s obzirom na nataložena značenja ovog starog pojma, njegovu kontaminaciju i zapretene odnose s ostalim velikim pojmovima etnologije (*kultura, tradicija, etnos, identitet, ritual*) i kolebanja u operativnom statusu, možemo danas govoriti i o njegovoj "dijagnozi". Nećemo zbog toga ovaj put morati krenuti od početka, od etimologije, najstarijih izvora i upotreba, starijih, novijih, boljih ili lošijih definicija, pa se umorni zaustaviti nakon prijedene "kilometraže" s većim teretom nego kad smo krenuli. Predlažemo obratni smjer: od sadašnjeg stanja pojma poći ćemo kao od *zamrznute dijalektike* značenja i odnosa koja ne sadrži samo jedan, već različite tipove povijesnosti. Cilj ovdje nije samo jedna dekonstrukcijska vježba, kakva bi bila primjerenija nekim definitivno uzdrmanim ili odbačenim etnološkim pojmovima, *primitivno društvo* ili *izvorni folklor*, naprimjer (ne zaboravljamo mogućnost odbacivanja navodnika što označava *come back* pojedinih termina). Iako na različite načine dovođen u sumnju, pojam običaja nije imao svoju izrazito "navodnu" fazu, mada je upleten u jedan krajnje relativizirani pojmovni okoliš modernizacijskog prijeloma u našoj znanosti, ono stanje etnografskog teksta koje u preuveličanom obliku, možemo prikazati kao jedan veliki navodnik na početku i jedan veliki na kraju teksta. Sjetimo se samo kolika je količina navodnosti bila nagomilana u svakom od pojmova sintagme "izvorni folklor i običaji našega naroda" koja je ujedno sažimala i jednu odbačenu paradigmu znanosti što se preuređivala iznutra. Navješćujemo već na početku da se običaj izvukao iz te akutne

"tobožnosti" znanstvenih pojmova zbog svoje neprekinute veze s empirijskim, zbog stalne vjere u mogućnost svoje provjerljivosti, iz čega je i rastanak s ovim pojmom (koji je također prijetio) svoj radikalni oblik imao tek u iskazu "običaji nestaju", dok u iskaz "nije ih ni bilo" nije nikad dokraja povjerovano. Sumnja u njenu narodnost, njenu izvornost, njenu tradicionalnost, njenu svakodnevnost ili njen otklon od svakodnevnosti, nikad nije dokraja ugrozila i samu "tu stvar", kako se i doslovno znao zamjenjivati pojam običaja u težnji da se izrazi situacija kad su pojmovi neizvjesni, ali stvarnost izvjesna. Preživljavanje tog pojma ne treba tako isljučivo dovoditi u vezu s faktom da je ona gornja sintagma u navodnicima zahvaljujući *Zeitgeistu* opet dobila priliku postojati u svom "čistom" obliku, već s odlikom mnogo žilavijom nego što li je moda znanstvenih pojmova ili njihova prilagodba aktualnom trenutku. Ono je prije dug njegovom empirijskom karakteru, dodijeljenoj mogućnosti da bude suvisao operativni medij između realnosti kulture i znanosti o kulturi. U nekom romansiranoj obliku, običaj bi dakle bio zalag etnologijske upućenosti na empirijsko, njeno "pravo na grešku", ukoliko je empirizam matrica svih grešaka koje prijete znanstvenom diskursu (Derrida 1988, 302). Istovremeno, ovdje treba tražiti i mjesto one nenadane povlaštenosti znanosti koja svoj jezik dijeli sa jezikom svog predmeta (*kulturom*) što je stalno dovodi u pitanje, ali čime ona unosi "princip uznemirenja" u cjelokupnom sustavu humanističkih znanosti (Derrida 1988, 293; Foucault 1971, 411).¹ Zanimaju nas dakle i daljnje mogućnosti ovog pojma, granice njegove relativne djelotvornosti ne samo (ali i) kao oruđa samokritike i osvještavanja mitskih mjesta kontinuiteta koji doživljavamo kao svoju pripadnost etnoznanosti, već i kao oruđa koje bi, unatoč starim naslagama (ili upravo zbog njih) bilo opet potentno sredstvo našeg zahvaćanja u empirijsko, tamo gdje je "greška" od koje etnologija ne može odustati. Naš problem tako nije samo problem definicija, već kompleks koji se odnosi na cjelokupnu **etnografiju običaja**. Mi se pitamo o granicama *običaja* (kao pojma u znanstvenom diskursu) istovremeno se pitajući o granicama običaja (kao pojma koji pokriva određeni sadržaj kulture).

Povod, ali i središte ovakve rasprave smještamo u tekst diskusije vođene nakon kolokvija Istraživanje običaja održanog u Zagrebu, u Zavodu za istraživanje folkloru 1987. godine. Ova diskusija, s pratećim prethodnim izlaganjima, uzeta kao jedinstveni tekst, sadrži dovoljan broj tema, sekvenci, mišljenja, stavova i definicija, da bi mogla predstavljati naš *referencijalni mit*, bitno značenjsko polje za ispitivanje stanja pojma običaj. Ozračje tog polja dostatno je da osvijetli današnje prilike u našoj etnologiji: tu su upleteni (neposredno ili posredno) kanali kojima se ocrtavaju obrisi različitih "škola" i znanstvenih tradicija. Rekli smo već da nam neće toliko važno (niti dohvatljivo) biti njihovo porijeklo, koliko porijeklo

¹ "Psihoanaliza i etnologija u našem znanju zauzimaju privilegovano mjesto. Ali ne zato što su, bolje nego druge humanističke nauke, utvrdile njihov pozitivitet i najzad ispunile projekat da budu stvarno naučne, nego zbog toga što na ivicama svih saznanja o čovjeku, one formiraju jedan neiscrpan trezor iskustava i koncepata, ali, prije svega princip uznemirenosti, dovođenja u pitanje, kritike i osporavanja onoga što je moglo izgledati inače usvojenim" (Foucault 1971, 411) "Jedna od njih verovatno ima privilegovano mesto - etnologija. Ustvari, moglo bi se reći da je rođenje etnologije kao nauke bilo uslovljeno upravo spomenutom de-centralizacijom: ono je vezano za trenutak kada je evropska kultura (...) bila dislocirana, pomerena sa svog mesta i primorana da sebe posmatra kao referentnu kulturu" (Derrida 1988, 296).

njihovih odnosa i prelamanja, pogotovo onih koji odražavaju protuslovlje ili razilaženje (nulti odnos). Upravo u tim čvorištima ćemo i moći tražiti sliku stanja našeg pojma.

Probleme pojma običaj koji su izloženi ili nagovješteni u oglednom tekstu možemo sagledavati kao različite *razine sumnje*. Prva se odnosi na područje određenja, razgraničavanja i upotrebe pojmova i termina. *Leitmotiv* ove problemske razine, koji će ujedno biti i *leitmotiv* cjelokupne diskusije, jest ustanovljavanje kontaminacije pojmova *običaj* i *obred*, kao i nedosljedne sinonimske upotrebe pojmova *običaj* i *ritual*: "možda zato što ni autorima nisu jasne razlike" (Rajković 1987, 122). Ovdje već možemo pratiti stvaranje izrazite kontradikcije kao posljedice određenja pojma običaj u odnosu na pojam obreda i obratno. Na jednoj strani, obred se poima kao nešto što je "unutar" običaja, bilo kao središte čvrstih pravila koja se razblažavaju "idemo li prema rubu, dakle prema običaju" (Rihtman-Auguštin 1987, 124), bilo kao simbolički sustav koji se unutar običaja izdvaja "kao razgovjetno strukturiran jezik" (Supek 1987, 129), ili pak ono što nosi "integrativne poruke jednog sistema" (Vodopija 1987, 128). U skladu s mišljenjem da "običaj uređuje odnose među ljudima, a ritual odnose ljudi prema nekoj drugoj veličini" (Belaj 1987, 124), ova "pounutrašnjenost" običaja obredom može poprimiti pojmovno radikalizirani oblik u iskazu da se "ta suština (to jest *obred*, op.a.) na različite načine prikazuje u stvarnosti (to jest *običaju*, op.a.)" (Lulić 1987, 121). I dok u ovakvom odnosu pojmova obred i običaj, gdje je *obred* dakle nekovrsna suština *običaja*, sam običaj zauzima polje svakodnevnog, ustaljenog ponašanja ili u najširem smislu *ljudske prakse* (Supek 1987, 129), u drugačijim definicijama (možemo ih čak zvati i inverznim s obzirom na zamjenjiv status dotičnih pojmova) običaj se uzima kao "otklon unutar svakodnevnog", a obred preuzima funkciju performativnog, on je "izvedba običaja" (Lozica 1987, 128). Zanimljivo je kako se inverzan status pojmova običaj i obred (koji uvodi protuslovlje s obzirom na pitanje "što je suština čega") ogleda u stavovima o njihovoj znanstvenoj pristupačnosti. U prvom tipu određenja *obred* zadobija ulogu "znanstveno obradive kategorije, na koju se lakše primjenjuju određene metode i postupci" (Rajković 1987, 130), dok je u drugom tipu određenja opet *obred* taj koji je "bliži" znanosti ali kao "vizualna komponenta koja se može pratiti okom" (Lozica 1987, 128). Bez obzira na mogućnost da zamjenjivost jednog pojma drugim ovdje zapravo krije istovjetni dihotomijski sadržaj koji bi oni imali označavati, tj. da je to samo zamjenjivost **termina**, iskazi o njihovoj pristupačnosti bude pitanja koja će biti moguće postaviti tek na drugim razinama sumnje. Jedno od njih je očito i pitanje da li je ovoj znanosti bliže baviti se "oku dohvatljivim" ili "skrivenim suštinama".

U ovom krugu generiraju se i drugi važni problemi. Tu je odnos *emške* i *etske*² upotrebe pojma: "Djede, ima li kakvih običaja oko te svadbe? 'Ma kakvi!', odgovorio je" (Huzjak 1987, 121). Ustanovljava se i inflacija određenja i srodnih pojmova: "Skupljanje definicija pojmova *običaj*, *navika*, *obred*, *ritual*, *ceremonija*, *slavlje*, *svečanost* i *praznik* može biti manje ili više intenzivno, manje ili više

² "Emsko" i "etsko" su oznake koje, nakon svijesti znanosti o nemogućnostima podvojenog položaja kojim teži objektivno spoznati kulturu koju doživljava kao "drugu", preživljavaju samo u uvjetnom, odnosno znanstvenopovijesnom smislu.

sustavno, ali je nužno dugotrajno" (Povrzanović 1987a, 39-80). Istovremeno, međutim, ukazuje se i na problematičnost pojedinih sažimanja: "Znači, svesti ga samo na tradicijsko, pa još reći da je otklon (unutar svakodnevnog ponašanja, op.a.), za mene je to redukcija" (Supek 1987, 128). Sumnja u "najbolju" definiciju pojma protegnut će se i na uobičajene definiense, ujedno i "udarne" pojmove etnologije: "Pitam se, naime, kako promatramo odnos običaj-tradicija, odnosno običaj-kultura" (Lozica 1987, 130). Jedno bitno pitanje koje se pojavljuje na razini određenja ali nas gura dublje na sljedeće problemske razine, jest pitanje konsenzusa ili konstruiranja pojma: "No, ako se konstruira pojam, ima li mjesta strahu da će se preko te konstrukcije konstruirati i ono na što se pojam odnosi" (Wagner 1987, 127)? Razlog zašto smo konsenzus ("Ako se jednom dogovorimo..." (Rajković 1987, 130)) i konstruiranje pojma ujedinili pod zajedničkim znakom pitanja, vidimo u njihovoj zajedničkoj podložnosti sljedećem udaru relativizma. Dogovor podrazumijeva uvjetnost valjanosti pojedinih određenja između kojih se, zarad pragmatičnosti, trebamo opredijeliti za jedno. Takvo bi, u ime toga, imalo biti konstruirano za potrebe zajedničkog cilja. Zajednički cilj ostaje, međutim, "fantomsko mjesto" ovog skupa ("Imala sam osjećaj da stalno lovim fantoma za rep" (Supek 1987, 129)). Problem određenja sve manje će izgledati kao problem "dogovora oko riječi", a sve više će gurati dijalog prema znanstvenopovijesnom ras(za)pletu, koji računa na "ontološki razvoj pojma" (Vodopija 1987, 125) i uvodi potrebu njegovog epistemološkog smiještanja.

Na ovoj razini bit će relativiziran analitički okoliš pojma običaj, odnos poimanja običaja i pripadnosti određenoj znanstvenoj tradiciji, bilo u smislu stadija u povijesnom razvoju etnologije i antropologije ("Ovaj sastanak se odvijao na razmeđu stare i nove etnologije" (Rihtman-Auguštin 1987, 117)), bilo kao "geografski" određenim teorijskim cjelinama ili pravcima znanstvenih pristupa koji domaćoj etnologiji stoje na dispoziciji. Sklonost pojedinim "geografijama mišljenja" otkriva tri velika područja koja "drmaju" znanstvenim statusom pojma običaj u domaćim okvirima, od kojih svako može pravdati i svoju povijesnost i svoju suvremenost, zbog čega "ovaj razgovor ne bi morao uroditi terminološkim *Gleichschaltungom*" (Rihtman-Auguštin 1987, 119). Europska tradicija predstavlja se između ostalog sintagmom *Sitte und Brauch*, koja nas svojom povijesnom konotiranošću uvodi u antikni filozofski sadržaj "neposrednog odnosa unutrašnjeg i vanjskog, biti i pojavnosti" (Rihtman-Auguštin 1987a, 84), kao i odnosa *moralnosti i običajnosti* čija je tijesna veza označavala filozofsko promišljanje običajnosti (*Sittlichkeit*) sve do relativno nedavno.³ Iako su u našoj etnologiji pravo i običaj odijeljeni već u njenoj osnovi (tj. Radićevoj *Osnovi*), vrijednosno poimanje običaja koje svojim utemeljenjem "kardinalnih običaja nacije" (Utješenović, po Rihtman-Auguštin 1987a, 85) predstavlja impuls stvaranju nacionalnih etnologija, obilježit će i u našoj znanosti desetljeća istraživanja *narodnih običaja* kao nacionalnih vrednota. Pripadajuću metodologiju "koja je postupno prerasla u ideologiju" (Rihtman-Auguštin 1987a, 86) obilježava, u našoj suvremenoj etnologiji izrazito kritički tretiran, obrazac ahistoričnosti (u smislu izostavljanja društvenog konteksta) i "okoštavanja" običaja u mitskoj predhistoriji,

³ O tome vidi i Barišić (1990).

uslijed čega se etnologija iz svakodnevnog pretvara u antisvakodnevnu znanost (ibid.). No, vjernost ovom dijelu europske tradicije pokazuje se isplativom ako se uzor dosljedno slijedi i u njegovom epistemološkom preokretu, pa "ako smo se u prošlosti nadahnjivali pristupima njemačke etnologije spletu fenomena vezanih uz pojam običaja, prihvatimo sada i dio kritike te znanstvene tradicije" (Rihtman-Auguštin 1987a, 87).

Suvremena znanstvena polazišta u njemačkoj etnologiji običaja, predstavljena ovdje prvenstveno djelom Weber-Kellermanove, koja obilježava odricanje vlastite "biologije" običaju, njegovo poimanje kao dijela ukupnih društvenih okolnosti, ipak bi se samo uvjetno mogla smatrati kritičkom izvedenicom isključivo unutar jedne "geografske" tradicije. Teorijskometodološka čvorišta koja možemo kratko prikazati kao: "uspostavljanje *modelskeg nasuprot invarijantnom (kulturnoizvedbenom) aspektu običaja; priznavanje svijesti (kulturne kompetencije) njegovih sudionika koji, kao predstavnici određenih društvenih grupa, "proizvode" običaj s obzirom na vlastitu objektivaciju svog kodeksa ponašanja (tekst običaja) unutar određene situacije konteksta; razmatranje funkcije običaja, bilo kao faktora stabilnosti postojećih društvenih i ideoloških formacija, bilo kao faktora dezintegracije koji će afirmirati nove; podvlačenje važnosti spoznaje o "vezanosti običaja uz socijalno vrijeme i uz socijalni prostor, kao i spoznaje o subjektivnoj ulozi običaja u društvenoj grupi koja se njime služi"*, itd. (Weber-Kellerman, po Rihtman-Auguštin 1987a, 87), ne bi se bez ostatka mogla uzimati samo unutar kritičkog izvodenja nastalog na zgarištu kulturnopovijesne "škole", neminovnosti da se konačno "pojedine pojave stave u kontekst života" (ibid.). U ovako sublimiranom teorijskom okviru moguće je prepoznati baštinjenje većine europskih etnoloških teorija s "geografskim" ili nacionalnim predznakom, pa i britanskog funkcionalizma i francuskog strukturalizma. Velike bi, naravno, bile teškoće "elektrolize" koja bi iz europske etnološke tradicije izdvajala na taj način čiste teorijske "ione". Ali poziv k povratku "europskom nasljeđu kojem nas vuče nas povijesni interes" (upućen u diskusiji nakon predstavljanja američkog kategorijalnog aparata), gdje se ono doživljava kao linija povučena "od *Sitte und Brauch* do naših obreda i običaja, naših crkvenih običaja", što nas onda upućuje na "vezu s etničkim pitanjima, na konstituiranje nacije" (Rihtman-Auguštin 1987, 126), nasljeđu iz kojeg su dakle izuzete njegove gorespomenute "divlje" i "sinhronijske" faze, govori ipak o jednom posebnom poimanju europske etnološke tradicije. Ovdje je ona prvenstveno oslonjena na europsku **povijesnu** tradiciju, i to onaj njen aspekt koji će se na istraživanje običaja odnositi kao smiještanje u okrilje široko postavljenog koncepta povijesti kulture, u okvir jedne **teorije civilizacije**, "ne kako nas je Bratanić učio, nego unutar civilizatorskog procesa u Evropi, koji se od srednjeg vijeka događa na taj način da postoje opozicije i sve se drugo strukturira prema modelima tih opozicija" (Rihtman-Auguštin 1987, 123).

Radikalna *svakodnevizacija* običaja može se, dakle, ovdje vezati uz zahtjev da se oni smjeste unutar jedne *drugačije* povijesti. Običaj "prepušten" kontekstu gubi stara značenja, ali dobija nove funkcije, a time i pravo na novu tradiciju koja se u odnosu na staru uspostavlja kao ispravljanje znanstvenog "krivotvorenja". Ovo će svakako udahnuti jedan novi život istraživanjima *običaja* i prilagoditi ih novim

spoznajnim potrebama njihove suvremenosti (ili dovremanosti), ali neće bitno promijeniti njegov *ontološki* status. Tko se prihvaćao znanstvenog pristupa koji *promatra pojavu u kontekstu* osjetio je njegovu protivrječnu težnju kao neminovnost da se *pojava* odvoji od *konteksta* da bi uopće mogla biti "pojava", a zatim se ostatak vremena utroši na ponovno dokazivanje kako je pojava neraskidivo vezana ili stopljena s kontekstom. Kada se kontekstom imenuje sadržaj koji u tolikoj mjeri računa na spontanost svog odvijanja, kakav je onaj na koji aspirira pojam *svakodnevice*, onda je, u ime korekcije i ravnoteže, nužno pojačanje svijesti koja računa na neminovno "nasilje" kojim znanost zahvaća u područje svakodnevnog, kojim uspostavlja granice pojava i granice konteksta. U znanstvenom polazištu interpretiranom u ogleđnom tekstu kao *kontekstualizacija običaja*, na jednoj strani ove ravnoteže stoji heuristička strast - saznat ćemo sve što kontekst govori o običaju i obratno - a s druge nepomičnost i neupitnost samog običaja, njegovog izdvajanja kao pojave. On je opet *formalizirano ponašanje, kulturna (stvarnosna) izvedba objektivacije... nekog kodeksa ponašanja...neke socijalne grupe*, znanosti pristupačna u vidu modela-teksta. Promjenljivost koja se očituje u izvedbenoj invarijantnosti, kao i onu koja se odnosi na funkcije i značenja, običaju donosi kontekst, ili promjena u kontekstu, a, očito, i promjena znanstvenog pristupa. Ta "sveopća" promjenljivost, kruženje značenja koje je posljedica *kontekstualizacije* odvija se u ime one nepomičnosti u centru koju smo dodijelili običaju *kao pojmu*. Jednom, čini se urođenom, dualizmu koji potresa ovaj pojam (*suština-forma, vidljivo-skriveno, svakodnevno-nesvakodnevno, simboličko-nesimboličko, model-izvedba*), tako su dodani novi parovi oznaka: u ime svog *teksta* običaj zahtijeva *kontekst*, u ime svoje *pojavnosti* (izdvajanja kao pojave), zahtijeva neprekinuti tijek kruženja značenja.

Ova napetost se, naročito kod "prazničkih i svečanih običaja", u svakodnevici iskazuje kao "nadvisivanje bitka u pravilnim razmacima" (Gerndt 1981, pod Rihtman-Auguštin 1987a, 89), prevladavanje "banalnog kreativnim", "ovladavanje svakodnevicom za koje nas, uz pomoć običaja, osposobljava kultura"(ibid.). Zanimljivo je da, dok jedni imaju "ugrađenu" svečanost u borbi protiv svakodnevice, drugi su običaji naprosto "svakodnevne rutine" (ibid.) i preporučuje se oprez u težnji da se ovi "uz pomoć strukturalne analize uzdignu do rituala" (ibid.). Odluka da se čvrsto veže uz onu izvjesnost koja se pripisuje socijalnom i povijesnom kontekstu, kao i *kulturna kompetencija* koja, dodijeljena sudionicima običaja u svakodnevici, pogađa i samog istraživača - "susret subjekta i objekta spoznajnog procesa u svakodnevici" (Rihtman-Auguštin 1987a, 88) - ne dopušta očigledno i preširoku kompetenciju onom dijelu konteksta kojem pripada znanstvena interpretacija (ili barem neke od njih). Ako se "unaprijed" zna je li običaj svečan ili nije, onda je njegova znanstvena "ritualizacija" zaista čisti višak. S koliko poznatog, apriornog sadržaja barata ovakva interpretacija običaja (ili interpretacija kontekstualizacije običaja) možda može osvijetliti i ovaj navod: "*Rokovi godišnjeg protoka običaja, među njima velikih blagdana kao što su Božić i Uskrs, ali i važnih osobnih datuma poput rođendana, imendana, godišnjice braka, prožimlju našu svakodnevicu. Ne možemo živjeti u kratkom trenutku sadašnjosti a da se uspomnama ili očekivanjima ritmički ne povežemo s tim događajima u*

prošlosti i u budućnosti" (Gerndt 1981, po Rihtman-Auguštin 1987a, 89). Nije li na ovaj način *kontekstualizacija običaja* ujedno i "običajizacija konteksta"?

Do koje mjere onda uključivanje nekog drugog konteksta u ovakvu interpretaciju mora računati također i na tekst *već upisan* u ogledni kontekst? Pada nam napamet bliski "kontekst" u kojem se "kratki trenutak sadašnjosti" odvijao većinom bez "velikih blagdana kao što su Božić i Uskrs". Bez obzira na sklonost tog trenutka "bez teksta" da privlači druge kontekstualne scenarije, okvir koji sad već slobodno možemo zvati *europskom običajnom poviješću* nudi se svojom širinom da obuhvati i *odricanje od običaja*. "Ne samo onim što ljudi slave nego i onim što *ne slave* ljudi označuju svoju kulturnu pripadnost i društvenokulturnu situaciju u kojoj su se našli i koju sami oblikuju" (Rihtman-Auguštin 1987a, 88). To u odnosu na što se određujemo bez obzira "da li se slavi ili ne slavi" ulog je dakle pripadnosti jednoj tradiciji, onoj "kojoj nas vuče naš povijesni interes".

Druga tradicija predstavljena je u oglednoj diskusiji kao "tradicija koja pojam običaja osim u 19. stoljeću uopće nema" (Supek 1987, 118). "Amerikanci nisu bili okrenuti tradiciji kao nečem bitnom u objašnjavanju kulture pa nisu imali ni potrebu da razviju pojam običaj, koji je njemačkim znanstvenicima bio nužan" (Supek 1987, 126). U ocrtavanju distinkcija koje će, na planu istraživanja običaja i statusa ovog pojma, jasno odvajati angloameričku antropologiju, najviše će se inzistirati upravo na konceptu *tradicije*, koji će s pojmom običaja biti vezan kao niz: *tradicija-kulturni kontinuitet-običaj* (Supek 1987a, 111). Razlog zašto *običaja* shvaćenog unutar takvog trojstva u angloameričkoj antropologiji tako uporno i beznadno nema, traži se na epistemološkoj razini u širokom rasponu od devetnaestovjekovnog racionalizma koji je svojim stavom o tradiciji kao o bolesnom stanju konzervativizma i iracionalizma obilježio temelje promišljanja kulture, preko funkcionalističke paradigme koja ne priznaje "dijelove kulture koji pripadaju nekom prošlom vremenu", sve do "famoznog" koncepta *ritualnog*, koji je preklapanjem s *običajnim* zakomplicirao stvar i u našoj etnologiji i koji je ključno mjesto suvremene britanske i američke varijante simboličke antropologije. U američki dio ove "tradicije antitradicionalizma" koja se smatra zaslužnom za marginalizaciju *običaja* upisuje se nasljeđe liberalizma i postavljanje čovjeka iznad kulture, iznad "prisila tradicije i običaja", što je kao izrazitu posljedicu imalo na planu antropologije. Imajući u američkim antropološkim gigantima (Boas, Benedict, Mead) i njihovim sljedbenicima dosljednu znanstvenu izvedbu, polazište koje kulturni sustav doživljava kao nešto što neprestano nastaje, a kulturne elemente kao njegove aktivne vidove humanizirane subjektivnom perspektivom nosilaca, bit će odlučno za sudbinu pojma običaj i to po tome što nema sklonost izdvajanju "postvarenih dijelova svakodnevice" (Supek 1987a, 110-111). U metodološkom pojmovlju taj "nepostojeći običaj" imamo zato tražiti negdje unutar pojma kulturnog *ponašanja*, odnosno, kasnije, pojma kulturne *prakse* koji je "superioran pojmu ponašanja jer uključuje kako namjerni tako i nenamjerni aspekt, vidljivu stranu (čin, proizvod) kao i nevidljivu (neizgovorenu, misaonu, pretpostavljenu i ideološku) stranu djelovanja ljudi" (Supek 1987a, 113).

Ako usporedimo ovakav pojam prakse i prethodno opisani kontekstualizirani pojam običaja na kojima su se srele naše suprotstavljene "geografije" ("Što se tiče

običaja, radije govorim o *praksi*" (Supek 1987, 129)), onda primjećujemo da oni na izravnoj metodološkoj i empirijskoj razini ne bi trebali biti međusobno isključivi. Oba naime podrazumijevaju široko postavljeno polazište iz kojeg se pogled istraživača raspršuje u svakodnevici kao bezgraničnom prostoru kulture u kojem potencijalno sve može govoriti o svemu, vidljivo o nevidljivom, namjerno o nenamjernom, i obratno (vidimo kako pojam *prakse* sadrži dualizam analogan pojmu *običaja*). Oba potječu iz znanstvenih tradicija unutar kojih se gesta ovako proširene nade i vjere u "suradnju života i znanosti" može promatrati kao dug grijehovima iz mladosti. Njihov susret se može nazrijeti u zajedničkom luku antropologijskog povratka povijesti, brisanju nepomirljivih granica između etnografije i historiografije, kao i interpretaciji kulturnih sustava, odnosa, elemenata, njihovih struktura i funkcija tek na matrici "kulturne historije suvremenog svijeta" (Supek 1987a, 110), na kojoj bi u jednakoj mjeri imali biti prozirni i globalni procesi i svakodnevni život. No, ako je i moguće poravnanje metodološkog cilja, pa i etnografskog teksta, kojem bi služili ovi pojmovi u takvoj idealnoj projekciji, ostaje izgleda ipak nešto zbog čega "radije govorimo" o jednom ili drugom. Ako je točka razmimoilaženja s obje strane prepoznata u konceptu *tradicije*, onda se tu zacijelo ne radi o *tradiciji* kao dinamičnoj i globalnoj kulturnoj povijesti jer bi oko takve morao biti moguć *Gleichschaltung-agreement*. Imamo li onda posla s praznom ljušturicom znanstvene definicije koja iza preciznosti svojih pojmova krije spremnost da podnese svaki dopisani sadržaj? To jest, ne bi li u tako prozirnim, prijemčivim, a opet duboko spoznajnim slikama kulture (kakve su obećane), bilo zapravo svejedno polaze li one od *običaja, prakse* ili nečeg trećeg? Umjesto odgovora, predložimo da ovu razliku potražimo na "manje idealnim" razinama.

Posljedica želje da se u našem oglednom tekstu njemačka (u funkciji europske) i angloamerička znanstvena tradicija predstavje kao dva teško pomirljiva kategorijalna aparata (Supek, Rihtman-Auguštin 1987, 126), očitovala se i kroz ukazivanje na neusklađeni, paralelni ili suprotni odnos pojmova *običaj* i *ritual*. ("Za nas bi bilo važno da znamo što je od njihova bavljenja *ritualom* relevantno za naše bavljenje *običajima*" (Rajković 1987, 128). U jednom kategorijalnom aparatu se, kao što smo prikazali, *ritualno* poima kao imanentno **određenom tipu običaja**, dok se eventualni ritualni karakter drugih pripisuje određenom tipu znanstvene analize, koja je sposobna *svakodnevno* "preokrenuti" u *ritualno*, što je popraćeno sumnjom i oprezom karakterističnim za procjenu znanstvenog "dopisivanja života". U drugom kategorijalnom aparatu je *običaj* izgubljen unutar pojmova *kulturno ponašanje* i *praksa*, u ime odricanja od "postvarenih elemenata kulture", koji vrebaju i kroz pojam tradicije, dok je *ritual* jedan od ključnih pojmova kojim se označavaju "simbolički sustavi koji se izdvajaju iz toka svakodnevice" (pokrivene pojmom *prakse*). U cjelovitom doživljaju kulture, *ritual* je samo jedan simbolički sustav, zajedno s religijom, pogledom na svijet, ideologijom, etosom, itd. (Supek 1987a, 122).

Ako je "istraživanje smisla rituala, prema Geertzu, neka vrsta prozora u tuđi svijet i tuđu svijest" (po Supek, *ibid.*), onda nam se nagovješćuje da koncept *rituala* više odgovara naporu da se razumiju i interpretiraju bitno različite, *druge* kulture. Po tome bi njegov odnos s konceptom *običaja* uvjetno odgovarao odnosu

antropologija-etnologija, gdje bi antropologija podrazumijevala usmjerenost na druge kulture, a etnologija nacionalnu znanost, "upletenost" istraživača u kulturu koju istražuje. Na istoj bi se uvjetnoj razini odnos *običaj-ritual* poklapao s uvidom u kulturu kakav odgovara *insider* odnosno *outsider* položaju istraživača. Ako u ovo umiješamo sporni pojam tradicije (preciznije, spornost oko uključivanja *tradicije* u razumijevanju kulture), onda on na *insider* poziciju označava osjećaj kontinuiteta kojem ne možemo "uteći", raspoznavanje i "uređivanje" konteksta kakvo smo gore nazvali kontekstom s već upisanim tekstom. Ukoliko je takva pozicija obilježena imperativom da stvari vječno objašnjava iz **prethodnog stanja stvari**, gdje bi u znanstvenoj interpretaciji bila prepuštena diktatu one analogije koja bi, uspkros *kontekstualizaciji*, stalno obnavljala opasnost od pisanja *mitske povijesti*, onda ona druga mora unijeti oprez prema "transkontinentalnim egzotičnim čitanjima", prema svođenju unutar univerzalnosti smisla kulture, kojim prijeti identitetnim obilježjima pojedinih etnoznanosti.

Na pitanje o proizvoljnosti ili kompetenciji znanstvene interpretacije (koje će tako biti postavljeno) dovezuje se i treća velika "etnogeografija" (Perić-Polonijo 1987a). Već sam "ulaz" sovjetske etnografije u tekst diskusije o običajima obilježen je ovim pitanjem jer je "bavljenje stavovima etnologa i njihovim odnosom prema onom što se događa i što istražuju" okarakterizirano kao razina koja "nadilazi sam problem poimanja običaja" (Rihtman-Auguštin 1987, 125). Misli se ovdje na komentar umiješanosti sovjetskih etnologa u preocese stvaranja *nove tradicije*, gdje se jezik *stare tradicije* tako doslovno prevodi na jezik političke ideologije da nastaju komunistički običajni ciklusi kao svojevrsna parodija godišnjih i životnih ciklusa običaja. Ako ostavimo po strani sad već obaveznu distancu koja iz idealiziranih sfera znanstvenog etosa pogađa njene elemente prepoznate unutar zahtjeva neke ideopolitike, onda situaciju "etnolog kao ukorijenitelj novih tradicija" možemo promišljati kao neku vrst *camerae obscurae*, tj. kao preokrenutu paradigmatiku koja se tiče upravo naših problematiziranih teorijskih gledišta. Tamo gdje će se dva spomenuta gledišta kloniti *postvarenja običaja* (u smislu izolacije kao kulturnog elementa i dodijeljivanja "osobne" mu povijesti), ova posljednja će ih i doslovno "postvariti", pretvarajući u događaj scenarije konstruirane prema simulakrima bivših običaja. Tamo će se pitati da li je običaj "svakodnevnica" ili "tradicijski otklon unutar nje", ovdje će jednostavno ukinuti tradiciju, a time i pitanje otklona. "*Spore se sovjetski znanstvenici i oko novih građanskih obreda: radikalni žele sve stare obrede zamijeniti novima a umjereni nastoje pomiriti staro s novim*" (Perić-Polonijo 1987a, 99). Strukture i funkcije će, prema zahtjevu ovog radikalnog kulturotvorstva, biti unaprijed date. Tendencija *posvakodnevljavanja* običajno će uravnopravniti i "pranje zuba i brijanje" (Tokarev, po Perić-Polonijo 1987a, 98) koji su, zbog odsutnosti kvalitete *ekspresivnosti* (ili neke druge) uglavnom otpali iz poimanja običaja koji računaju na njihovu ulogu u kuturnom identitetu. Kod običaja "koji sadrže simbolizam", pak, *dozvoljeni* simbolizam ne prelazi granicu jedne "ugrađene" i uniformirane simbolike, tipa jaje-kao-simbol-života (ibid.).

Ne pretendiramo tu, dakako, na komentar sovjetske etnografije, nego na izvedenicu jedne paradigmatike situaciju koja joj je inherentna, a i to u naglašenom obliku zbog zahtjeva naše *camera obscurae*. Ono što se tu čini izokrenuto jest inverzija *reda znanosti* i *reda kulture*, gdje ispada da je kultura posljedica

znanosti. Pretpostavka da je takvo "ukorjenjivanje" uopće dokraja moguće nudi mogućnost totalnog poklapanja znanosti sa svojim predmetom. Bez obzira koliko nam kulturne posljedice takvog odnosa izgledale *lažnima*, znanost sa svojim pojmovima, definicijama, analitičkim strukturama i funkcijama ovdje pokriva maksimalno polje *istinitosti*. Na taj način, *laž kulture* hipoteka je *istinitosti znanosti*. Odlika etnografije običaja utemeljene u ovakvom redu odnosa bila bi da je ona *već napisana*, što bi funkcioniralo kao prekid empirijskog procesa znanosti. Mogućnost da smisao ili funkcija ove "jedine etnografije" ipak varira unutar prostora teorijske analitike osujećena je zato što se drži da je kontekst *zadan*, što je i pretpostavka ovog reda. Evo *zaustavljenog kotača znanosti!* Posljedica (ili uzrok) posvemašnjeg gubljenja spoznajne vrijednosti pojma običaj koja iz svega slijedi bila bi ta paradoksalna okolnost da on "realno postoji kao znanstveni pojam". Ako možemo zaključiti da se prestanak spoznajnosti pojma, pa tako i njegova znanstvena "smrt", nalazi u njegovu poklapanju s određenim realnosnim adekvatom, onda se i, obrnuto, njegova vrijednost nalazi upravo u mogućnosti uspostavljanja prostora među njima. Zato *sovjetsko stanje običaja* automatski traži "disidentsko" objašnjenje, neminovnost novog konteksta iz kojeg je moguća distanca. Zato se ovdje i u jednostavnom prikazu stanja moralo pribjeći "nadilaženju" tog stanja.

Bez obzira što nam ovako hipostazirana situacija može izgledati samo kao "loš san" znanosti u koji smo nepotrebno upadali, ona je drugi pol ideala harmonije znanosti i života koji smo ranije "odsanjali". Na isti način i tamo "otpor materijala" koji kultura pruža znanstvenom obuhvatu teži svođenju na nulu, samo što je tu još kultura shvaćena kao život u svim svojim manifestacijama, uključujući spontane i slučajne, pa je kompetencija znanosti, s njenim sve istančanijim pojmovima, definicijama i metodama, uvećana do beskonačnosti. Kako se u ovom slučaju, za razliku od naše hipotetički *totalne* situacije, kultura-život ipak uvijek doživljava kao nešto što ima "korak prednosti" od znanosti (bilo u vidu razvoja, bilo kao višak označitelja koji kultura posjeduje u odnosu na znanost, ili nešto treće), tako se tu otvara mogućnost zastarijevanja ili nedostatnosti znanstvenih istina. Ova pukotina se s jedne strane stalno teži popuniti nadom i energijom kojom nastaju sve bolje pozitivne metode ili sve uvjerljivije interpretacije, dok s pozicije svijesti o kontinuitetu ostavlja neizbrisiv trag relativizma zbog kojeg smo spremni mijenjati ili odbacivati naše znanstvene pojmove. Tako smo se, u ime *boljih* pojmova odrekli "primitivnih društava", "izvornog folklor", "materijalne kulture", a spremni smo to učiniti i s "običajem". Ali tako smo došli i do znanog pitanja "da li su onda stvari samo u našim glavama"⁴ koje potresa treću razinu sumnje u *običaj* (a i uopće

⁴ "S obzirom na takvo stanje stvari, a u svjetlu suvremenih teorija i pristupa bilo bi sasvim moguće tvrditi da običaji nisu drugo do li *etnološka fatamorgana* i da čitav već sanktificirani skup običajnih pojava treba pretočiti u termine socijalno-psiholoških funkcija, komunikacije i sl." (Vodopija 1978, 27). "U krajnjoj konzekvenciji isključivo sociološki ili bolje rečeno isključiv funkcionalistički pristup dovest će neke novije socijalne antropologe do gotovo posvemašnje negacije običaja, pa će ustvrditi kako postoje samo određeni društveni ili kulturni procesi, više ili manje tradicionalni, kako nadalje postoje neki vanjski pojavni oblici, npr. ceremonijalna ponašanja...i to je sve. Običaja u fenomenološkom smislu zapravo, tvrdit će, i nema" (Rihtman-Auguštin 1973, 380) (podv. I. P.).

razinu na kojoj je etnoantropologija bila spremna zatražiti pomoć drugih znanstvenih disciplina i njihovih retorika).

Veselo plešući nad mrtvim ostacima znanstvenih pojmova, ili pristojnije: razvijajući stalno svoj znanstveni jezik, nismo uvijek u položaju da prisustvujemo samom trenutku kad im prijeti "bacanje kroz prozor" (Rajković 1987). *Običaj se, čini se, otima višestrukom snagom. Kao rijedak preživjeli pojam modernističkog udara u etnologiji, on je zaštitni znak ove znanosti, veza s njenim počecima, dio njenog identiteta i njene samosvojnosti. Kao "rezervni" pojam koji je pomalo mirovao u fazama drugih akutnih znanstvenih tema i problema, on se pokazuje opet dobrodošlim u revival stanjima u kulturi gdje pomaže u rekonstrukcijama kulturnih identiteta. Ali čak kad bi se i usvojila tvrdnja da on "ne posjeduje više vrijednost analitičke kategorije" (Supek 1987, 118) u suvremenim pristupima kulturi ili u pristupima suvremenoj kulturi, ovaj pojam povlači sa sobom onu vrst veze sa stvari koja se opire njegovoj zamjeni ili odbacivanju kao potrošenog znanstvenog medija. U ime tog svojstva sumnja se, iako uvedena, ipak odbacuje. Na toj razini upozoreni smo da moramo računati na običaj "kao životnu činjenicu, kao fenomen, kao nešto što se jednostavno događa, što postoji. Mi možemo ukinuti stručni termin, ali ne i realnu pojavu" (Rajković 1987, 122, podv.I.P.).*

"...nije riječ o tome ima li običaja ili ga nema, nego je pitanje definicije, znači pitanje pojma" (Vodopija 1987, 125).⁵

"Mislim da pitanje (je li običaj faktički jest ili nije) nema puno smisla, jer ako se riječ običaj upotrebljava nekoliko stoljeća, ako nekoliko stoljeća taj pojam postoji u znanosti, onda je teško govoriti o tome da li to uopće postoji" (Belaj 1987, 118, podv. I. P.)

Morali bismo razlikovati težnju za ovakvim *postvarenjem* od onog koji smo tijekom rasprave nekoliko puta spominjali kao moguću opasnost od teorijskometodološkog dogmatizma koji možemo okarakterizirati kao *modelski doživljaj kulture*. U ovom posljednjem legitimitet i neminovnost iskonstruiranog odnosa kojim znanost vezuje svoje pojmove za određeni tip realnosti mutira u izokrenutu kompetenciju gdje bi neki "dio" realnosti imao jamčiti sadržaj znanstvenog pojma. Do sada smo što pokazali što nagovijestili kako je ovaj tip *postvarenja* pogađao (ili pogađa) pojam običaja, od njegove upotrebe kao kulturnog elementa s neograničenom usporedljivošću s drugim kulturnim elementima, zatim njegove uloge u "lažnoj povijesti", uspostavljanju nepomičnih identitetnih tradicija, itd. S obzirom na ipak visoku svijest koja bdi je nad ovakvom sudbinom pojma, očekivati je da bi se on, unatoč nadi u mogućnost njegovog stalnog prepravljavanja, mogao "otпустiti" bez tako upornog ukazivanja na njegovu *realnost*. Zašto se onda ne prestajemo pitati što to ostavljamo kao nešto *što postoji* ako ukinemo pojam običaja, što je dilema koja obično ne pogađa izmjenu znanstvenih pojmova?

⁵ Vodopija će na jednom mjestu ipak ustvrditi da "običaj (...) niti jest nešto u smislu izolata niti nije", ali će ovu nedoumicu pripisati nemogućnosti da se on precizno odvoji u tijeku neobičajnog života, koju prihvaća od Weber-Kellemannove. Vodopija ovo riješava definicijom *aspekta ponašanja*, a ne samim *ponašanjem* (op.cit. 48).

Razloge zašto se *običaj* kao znanstveni pojam tako teško "odljepljuje" od jamstva koje mu osigurava status fenomenološkog entiteta, nečeg "što postoji", treba očito tražiti na više strana. Negdje ćemo se morati zapitati i što mu to neprestano omogućava taj status, s obzirom na to da to nešto očigledno stalno podliježe upitanosti i promjenljivosti a da ne dovodi u pitanje samu "stvar".

"Nešto postoji. Da li ćemo to nazvati običajem, komunikacijskim fenomenom ili oblikom socijalnog ponašanja, apsolutno ne mijenja na stvari same pojave, ali je bitno za pristup kojim operiramo" (Vodopija 1987, 28)

Dapače, što je veća svijest o arbitramosti znanstvenih pojmova kojima obuhvaćamo to *nešto*, izgleda da ono više prkosi autonomnošću svog postojanja u odnosu na znanost. Konzekvencija koju znanost povlači iz svog bavljenja tom stvari tako je ironija, i to kao atribut koji sama sebi mora dodijeliti. Ako je slika tog odnosa običaj kao životna činjenica koja stoji spokojno neometana i neuhvatljiva nervozom kojom joj znanost stalno pokušava prići, onda to samo može govoriti o nemoći tog metajezika. U današnje *doba kritike* znanost je sve više spremna prihvaćati greške, pogotove za koje uspije dokazati da su joj bivše ili na neki način tuđe (npr. iz druge znanstvene tradicije).⁶ U ovakvoj slici nepovjerenje prema znanosti kao da se proteže i na svaki njen budući napor da pojmi ovaj vječni fenomen, pa smo dužni zastati nad takvom kritikom, pitajući se o njenim ciljevima i položaju unutar kojeg se osigurava. Glas koji upozorava na *neovisnost predmeta od znanstvene spoznaje* govori iz prostora koji podrazumijeva distancu, koji nije u cijelosti prostor te znanosti. On dijeli poteškoće znanosti da fenomen donese na razini svog jezika ali ne i njenu nadu da će joj nakraju to i uspjati, jer je fenomen upravo nešto *izvan* znanosti. Svaka relativnost znanstvene spoznaje je tako, ne samo razumljiva, već i dobrodošla jer poništenje i izmjena znanstvenih istina hrani realnost same pojave - sve do trenutka kada se znanost u ime te relativnosti upita postoji li uopće to što je mislila da postoji. Tada nas glas koji je jednim dijelom izvan znanosti upozorava da nije u našoj kompetenciji da odričemo postojanje tom fenomenu, ali da možemo nastaviti mijenjati mu imena i pristupe jer on ("na časnu riječ"?) i dalje postoji.

Ovakvu vrst dokaza o postojanju fenomena (*što je ustvari običaj kako god mu mi pristupili ili ga pojmi*), koji se, s obzirom na to da pretendira na izvanznanstveno znanje o predmetu, iskazuje u obliku nekakvog "metafizičkog prosvjeda samog predmeta",⁷ ne možemo jednostavno prihvatiti. Ako i ne računa na moć da stvara ili ukida kulturne fenomene (ili se s njom ne miri), etnologija mora s njihovom pojavnošću baratati unutar svog znanstvenog diskursa jer je on jedini koji

⁶ Asociramo na Čolovičev zaključak da možemo analizirati samo tuđe ili svoje bivše mitove (1989).

⁷ Pitanjem "tko to govori" u etnografskom tekstu bavi se M. Velčić u okviru sagledavanja iskaza autobiografskog karaktera u znanstvenom tekstu. "Ukratko, proizvođači etnografskog diskursa održavaju normativni karakter autobiografsko-znanstvenog govora zahvaljujući mitu o mirnom suživotu krajnje suprotnih kvaliteta iskustva. Oni obnavljaju uvjerenje da je suživot osobnog i znanstvenog bitno obilježje njihove prakse. Taj mit je najviše na djelu kad nas etnografi uvjeravaju da su sposobni biti "unutar discipline i izvan njene tradicije pisanja,

joj je na raspolaganju. Ukoliko predmetom svoje spoznaje imenuje običaj, ona treba, pogotovo iz perspektive današnjeg stanja pojma, odgovoriti između ostalog i na pitanje s kojom to pojavnošću računa, dakle dokazati postojanje fenomena unutar svog diskursa - jednako kao što će se od onog njenog dijela koji se odrekao tog pojma očekivati (paradoksalno!) da dokaže njegovo nepostojanje. Srednji put je ucrtan kao promjena znanstvenog pristupa (pa i pojma) kojom se teži riješiti problema bivšeg poimanja, ali se i dalje računa na neku pojavnost kojoj naš pristup "apsolutno ne mijenja na stvari". Vidjeli smo da se utjecaj znanstvenog jezika negdje doživljava kao izigravanje prirode tog fenomena (naprimjer, kad se "strukturalnom analizom svakodnevno izvede kao ritualno", pa ugrožava *nultu* značenjsku podlogu na kojoj bi se običaj imao jasno ucrtavati, i sl.). Da ne govorimo o tome da je znanstveni jezik spreman dokazati i da je "običaj samo u našoj glavi", pa mu prema tome i potpuno zanijekati pojavnost u smislu autonomnog kulturnog realiteta.

Ako se sjetimo da je trenutak ugrožavanja ili pak totalnog razlaza znanstvenog pojma s fenomenom običaja prepoznat vrlo nedavno s obzirom na dugu znanstvenu povijest *običaja*, onda nam preostaje rekonstrukcija stanja do tog trenutka, koje je nagomilalo znanje ili svijest o ovakvoj vrsti autonomnosti predmeta.

Polazišta koja problem poimanja fenomena vide isključivo kao nemoć znanstvenog jezika (pa nas ili vraćaju iz zabludjelih spekulacija na stari pojam koji je bio bliži izvornoj pojavi ili nastavljaju potragu za *pravom* definicijom)⁸ spremna su dakle zajamčiti autonomnost svog predmeta u odnosu na znanost, pa ga tako riješiti svih njenih manipulacija, od *postvarenja* do *ukidanja*: običaj je fenomen koji prvobitno postoji na razini predmetne kulture, dakle kao nešto što svoj manifestni oblik (jer običaj kao kulturna vrednota ili neka druga ideacijska veličina očito ne bi proizvodio takvih dilema) pravda na istoj razini. Mogućnosti ovakvog predmeta su u znanstvenom diskursu različite. Ako znanost računa na manifestni sadržaj koji ne iznevjerava predmet na razini kulture, onda je jedna od pretpostavaka da istovremeno računa i na mogućnost svog objektivnog opisa tog sadržaja. Objektivnost opisa je svojstvo koje ne izdržava današnju svijest znanosti o apriornim kategorijama spoznaje, interpretativnom karakteru deskripcije i ograničenosti reprezentacije,⁹ ali to ne znači da vjera u njegovu mogućnost nije proizvodila *znanja* o predmetu na koja danas itekako računamo. Etnologija se

u povijesti koju proizvode i izvan nje"(cit. M. L. Pratt, *Fieldwork in Common Places, Writing Culture*. ed. J. Clifford i G. Marcus, University of California Press, 1986, s. 49).

⁸ U problemu definiranja, nemogućnosti da se odgovori u čemu se sastoji specifičnost kulturnih pojava koje predstavljaju egzistenciju običaja, Vodopija vidi i osnovni uzrok sumnje u egzistenciju običaja uopće (op.cit., 27).

⁹ "*Les Sciences de l'Homme* predstavljaju udvajanje samointerpretacije. One u svoje značenjske strukture nužno uključuju i, reinterpetirajući ih, negiraju onu prvu, spontaniju interpretaciju, bliže povezanu s originalnim fenomenom" (Girard 1988, 34). "Hermeneutička filozofija u svojim raznolikim stilovima (...) podsjeća nas da je i najjednostavniji prikaz kulture namjerna kreacija, da interpretatori neprestano konstruiraju sebe kroz druge koje proučavaju. Dvadesetovjekovna znanost o jeziku (...) čini neizbježnom činjenicu da sustavne i situacijske verbalne strukture određuju sve reprezentacije stvarnosti (Clifford 1986, 10).

uostalom, kao znanost koja se iznjedrila iz etnografije, opisa kulture, rano suočila s neminovnošću da mijenja kriterije za objektivnost svog zapisa (!). Sama deskripcija običaja najčešće je kombinirani tekst koji promatračev uvid teži prilagoditi opisu pojave što potječe od onih koji se smatraju izvornim nosiocima pripadajuće kulture. Jezičak na vagi istinitosti tog zapisa šetao je između prevage jednog od koautora. Kad prozre sklonost kazivača modelskim doživljajima/opisima pojave, znanost će pojačati svoje izravne promatračke metode. Kad pak istu sklonost opazi kod sebe, imenovat će *model* fenomena kao legitimni njen opis ili će, u drugoj "frakciji", omogućiti *novi kontekst* pojavi a time i brojnije višeglasje u tekstu deskripcije. Radikalno provedena *kontekstualizacija* iz temelja će poljuljati jedinstvenost (objektivnost) deskripcije pojave (pa i samu pojavu), ali će biti jedan od zaslužnika novog deskriptivskog "feniksa", teksta koji deklaracijom svoje *subjektivnosti* računa na svoju *objektivnost*, itd.¹⁰

Ono što drži na okupu ove tekstove jest nepromjenjivost (iako stalno ponovna stečenost) njihovog statusa *grade*, činjeničnog materijala koji ima (veću ili manju) autonomnost od onog "dodatka" koju znanost dopisuje realnosti kulture. Tu se onda, u vidu teksta koji je "na pola puta" između znanosti i kulture, ujedno krije i pretpostavka *autonomnosti* predmeta kao pojave u znanosti.

Ali etnologija je tek jedan kratki trenutak u svojoj povijesti bila zadovoljna opisom (građom) kao svojim krajnjim ciljem. Veći dio znanstvene povijesti *običaja* će se zbog toga odvijati unutar rascjepa dvaju tekstova (*grade* i *interpretacije*, više ili manje osvijestene unutar neke teorijske metodologije). (Ovdje možemo ući u trag i one inačice relativizma koja odlikuje današnji znanstveni status pojma: *autonomnost* predmeta zahtijeva od znanosti stalni napor *objektivnosti* ali i stalnu nemogućnost da proizvede *objektivnu istinu* o predmetu).

Paralelno s naporom da se fenomen običaja *dočara* tekao je u znanosti i napor da se on *objasni*, sve do trenutka u kojem objašnjenje nije zaprijetilo samom fenomenu.

Vodopija jedan od problema znanstvenog pojma običaj vidi i u nemogućnosti da se on dokraja osamostali od značenja svakodnevnog pojma. "Pojam običaja dio je praslavenske jezične baštine i kao takav je bio u živoj govornoj upotrebi daleko prije no što je postao predmetom znanosti, a danas egzistira paralelno na oba kolosjeka" (Vodopija 1978, 11). *Običaj* nije jedini takav pojam u znanosti, ali znanost za takve pojmove predviđa preciznu granicu značenja "s kojom njihovo govorno značenje apsolutno ne interferira" (ibid.). Pojam običaja u etnologiji, prešavši dug put emancipacije, osamostaljivanja svog znanstvenog od svakodnevnog značenja, još uvijek je, po Vodopiji, za nj temeljno vezan. Za razliku od pojma *običajnosti* koji se u govoru javlja isključivo kao pridjev ili prilog, pa tako pokazuje da označava *kvalitetu* određenog fenomena pojam *običajnosti* "javlja se

¹⁰ "Sklonost priči (i u tom smislu k osobnoj priči) jest reakcija etnografskog diskursa prema bezličnom, jednoobraznom, monološkom govoru znanosti i njezinom neupitnom autoritetu, ali se ona, htjeli to priznati pojedini autori ili ne, pretvara u mehanizam koji proizvodi norme znanstvenog mišljenja, odnosno djelovanja. Po tome je svaki diskurs znanja ne samo teorija nego i praksa, tj. teorija-kao-pripovijedna-praksa" (Velčić, 147). Male osobne priče nestaju u radovima antropologa kada se "javi potreba da se osobno iskustvo legitimizira na epistemološkoj razini, a ne na retoričkoj" (ibid., 155).

kao kao imenica i time daje **puni fenomenološki status** pojavama na koje se odnosi (op.cit., 12). Na istoj govornojezičnoj razini Vodopija izvodi i prvu definiciju pojma: s obzirom na zajedničke (repetitivnost, predvidljivost, legitimnost) i na različite karakteristike pojmova *običnost* i *običajnost* (univerzalnost nasuprot partikularnost, karakterističnost, itd.), običaj "predstavlja način ponašanja o kojem postoji svijest, koji upada u oči i može se izdvojiti kao nešto zasebno, karakteristično, specifično bilo za pojedinca ili grupu. Ovo izdvajanje običaja od ostalog (neprijetno, normalnog) toka života moguće je jedino na temelju poredbe gdje se istovjetnosti poklapaju, a različitosti izdvajaju. Nije isključeno da je pojam običaja uopće nastao tek kroz proces kulturnih kontakata i utjecaja" (ibid.). Govorne kategorije odaju nam "nesvjesnu klasifikaciju pojava u svijetu", prema kojoj je "običaj jedan zasebni dio stvarnosti, a to znači da je izdvojen iz pozadine, iz amorfности i kontinuiteta" (ibid.)

Bez obzira što nam na ovom mjestu nije moguće pratiti proces koji bi prikazivanjem odnosa ovih dviju upotreba pojmova osvijetlio probleme osamostaljenja znanstvenog od svakodnevnog pojma, možemo zaključiti da odnos definitivnog *razlaza* koji im danas prijeti ne možemo smatrati *emancipacijom* jer se očituje kao loša savijest znanosti koja ne poštuje fenomenologiju *svoje* kulture.

Vidimo da već na razini svakodnevnog značenja pojam običaja zahtijeva pojam bez čije komplementarnosti nije moguće izvesti njegov fenomenološki status. On je *nešto* samo u odnosu na *nekakvo* koje mu to omogućuje. Ako je pretpostavka fenomena običaja na razini kulture mogućnost njegovog izdvajanja kao oblika kulturnog ponašanja, što podrazumijeva svijest o razlici, poimanje neke odnosne kvalitete, onda bi znanost, baveći se kulturnom *pojavom* običaja, imala ujedno baviti se i kulturnim *pojmom* običaja.

Pojam običaja u etnologiji često je uređivan unutar sintagmi (*običaj i vjerovanje, običaji i navike, narodni običaj, običaj i obred, običaj i ritual*), što u redukcionističkim definicijskim težnjama ili nekim pokušajima "miješanja" sintagmi rađa dualizam (npr. *obred u običaju*), kontradikciju (npr. *običaj je izvedba obreda vs. obred je izvedba običaja*) ili nedostatak (npr. *postvarenje običajnog uzetog van običnog*). (Moguće je izvesti i paradoks, npr. *narodni obred prijelaza*). Ovo upućuje na to da se iza sintagmi u kojima je pojam običaja vezan za neki drugi pojam tako da se ta veza čini raskidljivom ili pak objedinjivom, krije ustvari **paradigma** unutar koje ga je jedino moguće razumijevati.

Jedna od pretpostavki izdvajanja fenomena običaja koja se i danas zadržala u njegovu definiranju je poštivanje razlike u odnosu na *svakodnevno, obično*. Običaj u *kontekstu svakodnevice* prepoznajemo ujedno kao obećanje jednog vrlo suvremenog pristupa koji je narastao na kritici kontinuiranog postvarenog statusa običaja u znanosti.

Ako je podloga *običnog, svakodnevnog* ponašanja ili života uvjet razaznavanja fenomena običaja u kulturi, onda je etnologija počela iznevjeravati svoj predmet već na onom stupnju koji danas doživljavamo kao njenu početnu deskriptivnu fazu (koje se stalno odričemo na razini teorije vraćajući joj se potajno na razini empirije).

Etnografija tradicionalne narodne kulture poklapa se sa etnografijom običaja te kulture, ili obratno: **etnografija običaja** tradicionalne narodne kulture teži prekrivanju **cjelokupnost te kulture**.¹¹ Običajno tu pokriva polje materijalnog, društvenog, ideacijskog; ono odražava odnos cjelokupne zajednice prema transcendentu jednako kao i odnos među pojedincima u vidu raznolikih društvenih uloga. Ono oblikuje cikličnost društvenog vremena, kao što uređuje i život pojedinca do najmanjih pojedinosti, uključujući atipičnosti i slučajnosti. Običajno upravlja fundamentalnim strukturama na kojima počiva kulturni sustav, jednako kao što predviđa ponašanje u slučaju nehotičnog prosipanja soli ili oglašavanja pijetla prije uobičajenog vremena. Ako je i bilo mjesta običnom ponašanju u svakodnevnici prošaranoj društvenim, pravnim, religijskim, magijskim, ljubavnim, kalendarskim, životnim... običajima, još uvijek ostaje zaključak da takve *etnografije običnosti* ne poznajemo. Etnografija je utemeljena na porivu da opisuje *karakterističnost, različitost, oblike kulture*, a ne sukcesiju događaja (koju je prepustila drugim žanrovima).¹² Moguća je, i danas promovirana, *etnologija svakodnevica* (koja je ispravak stare sklonosti ove znanosti ka raznim tipovima *egzotike*, ali koja je posljedica i "sudara" znanosti i predmeta u *istoj* kulturi), no i takva se održava prije na **eliminaciji** pojava u svakodnevnici, negoli u sveobuhvatu običnosti.

Pojam običaja će već u ovom svom "najprostranijem" izdanju, gdje je pokrivaio cjelokupni izraz tradicionalne kulture pokazivati simptome moći kojom je danas u stanju uzrokovati preispitivanje temeljnih postavki znanosti što mu je posvetila gotovo cijeli svoj vijek. Ta moć se ispoljava kao težnja da "poklopi" cjelokupnost predmeta etnologije, odnosno da otkriva njenu sklonost da granice kulture mijenja prema granicama razlike koju prepoznaje. U ovakvom okružju pojam će zadobiti i nejasnu granicu prema pojmu *tradicionalnog* kojeg će prisiljavati na stalno preformuliranje u okviru znanosti. Tradicionalnost kao oznaka čitave predmetne kulture morat će dobijati sve istančanije značenje da bi mogla funkcionirati kao distinktivno obilježje fenomena običaja.

Sužavanje i preusmjeravanje predmeta i pojmova neminovnost je koju etnologija mora poduzimati u razdiobi "kolača" humanističkih znanosti: ono će učestvovati i u oblikovanju karakterističnog *etnološkog poimanja običaja*. **Izbor** unutar fenomenologije običaja potvrđivat će atrakciju ponašanjima *iracionalnih, nesvjesnih* ili *zaboravljenih* motiva čime će etnologija pravdati specifičnost (ekspresivnost, poruku) "svog" običaja.¹³ Prije negoli se u ovako zamaman prostor interpretacije uvuku diskursi koji će *funkcije, strukture, arhetipove, latentna*

¹¹ "Ako pogledamo što je pod rječju običaj podrazumijevao Šižgorić, krajem 15. stoljeća, onda je to čitava tradicijska kultura" (Belaj 1987, 124).

¹² "Bez sumnje, teško je tvrditi da etnologija održava suštinski odnos sa istoričnošću, jer je ona po tradiciji nauka o narodima bez istorije; u svakom slučaju ona u kulturama (sistematskim izabiranjem i zbog nedostatka dokumenata) proučava više invarijantne strukture nego sukcesiju događaja. Ona izostavlja dugi "homološki" govor pomoću koga mi pokušavamo da mislimo u okviru same naše kulture, kako bismo došli do sinhronijskih korelacija u ostalim kulturnim oblicima" (Faucault 1971, 415).

¹³ Ovakav uvjet običajnog ponašanja uzrokuje i stalnu izmjenu/eliminaciju/proizvodnju sadržaja unutar odnosa *šega in navada, običajnog i svakodnevnog* pa i *običajnog i obrednog*.

značenja, ritualnu simboliku itd., takvog kulturnog ponašanja pripisivati otkrićima ili proizvodima (!) svojih metoda, etnologija će imati na raspolaganju objašnjenja fenomena običaja koja su dohvatljiva na razini kulture, ona koja od znanosti ne očekuju da intervenira već da jednostavno prikaže stanje stvari.

Takav napor da se objasni a da se ostane u okviru opisa prepoznamo u staroj etnološkoj sintagmi/paradigmi *običaj i vjerovanje*, gdje *vjerovanje* govori o specifičnom običajnom ponašanju kao o odnosu prema transcendentu. Ovdje je, dakle, fenomen bilo moguće izvesti na razini *emsko* ponašanje plus *emsko* objašnjenje (napr. *djevojka se baca u potok da bi rodili usjevi*). Iz ovog prostora etnologija baštini i prve (a ujedno i dovremene) sintetičke uvide o običaju, a ovi se slažu u predodžbu o **dvostrukom ciklusu** - antropocentričnom unutar kozmogonijskog - koji omogućava stalni pogon i ponavljanje tom specifičnom ponašanju. Univerzalni smisao koji je išao iz ciklične prirode običaja¹⁴ omogućava ulaz u prostor globalnog komparativizma. Univerzalnost tog smisla, međutim, već je razjedena civilizacijskom razinom svijesti iz koje se i iznjedrila potreba za etnografijom. U okviru nastale predodžbe o dvije kulture od kojih jednoj pripada znanost odvija se poduhvat pisanja povijesti ljudske svijesti koja podrazumijeva *primitivnije i razvijenije* oblike. U zavisnosti od moći geografskog uvida oni se traže ili u prošlosti *vlastite* kulture ili u suvremenosti druge. Ovo inicira dva velika *genrea* pisanja o kulturi i dva epistemološka izdanka znanstvenih interpretacija kulture: etnologiju kao znanost *kontinuiteta* kulture i antropologiju kao znanost *razlike* kultura.

Uključena u povijesni znanstveni kontekst, u diskurs znanosti u kojem mora osigurati svoj identitet, naša etnologija je upućena na poduhvat znanstvene interpretacije etnografije običaja, koja zadobija status *građe*, a istraživač status teorijskoempirijskog *homo duplexa*.¹⁵

Ovime se, u skladu s tezom da običaj pripada *izvanznanstvenom* postojanju, uvodi u igru proces koji je sklon "razrušavanju" običaja kao fenomenološkog entiteta, ukoliko se on stalno ne utemeljuje u predmetnosti kulture. Od tog trenutka etnologija običaja kreće na dva kolosijeka: njen predmet, u skladu sa zahtjevom svoje pune autonomnosti, dohvatljiv je dakle jedino na razini "sirove građde", dok je njena znanstvena distanca primorava da s tom građdom "nešto napravi". Prihvaćena je mogućnost da se predmet sačuva i dopunjuje na razini *građe*, a da se znanstveni pojam i interpretacija sve više poboljšavaju otkrivajući nove dimenzije običaja kao kulturnog fenomena.

Kako se sintagma-paradigma *običaji i vjerovanja* sve više iscrpljuje pod teretom značenja univerzalnog odnosa *kulture i prirode*,¹⁶ tako se paralelno mobiliziraju činioci za ulogu običaja u identitetnim tradicijama. Sintagma *narodni običaji* prolazila je faze izrazite kritike, zatim svoje latentne prisutnosti

¹⁴ Pojam običaja ovdje dobija pluralni oblik kojeg se dugo neće riješiti, što je još jedan dokaz njegove "nesamostalnosti".

¹⁵ Geertz unutar ove situacije imenuje ulogu etnologa kao "postavljača glupih pitanja".(..)

¹⁶ Naprimjer u konceptu magije kao religijske prakse.

(podrazumijevanja bez eksplikacije) i na kraju ponovnog stabiliziranja.¹⁷ Ovakva oklijevanja unutar diskursa koji "neizbježno, a ne povijesnom slučajnošću prihvaća premise etnocentrizma već u trenutku kad ih počinje prokazivati", danas su potpuno legitimizirana. "Etnologija koristi tradicionalne pojmove koliko god se borila protiv njih" (Derrida 1988, 294).

Uvjet za ovakvu vrstu "oprosta" je, međutim, stalno preispitivanje **kritičke odgovornosti vlastitog diskursa**.¹⁸

Vidjeli smo da se ovaj problem na planu današnjeg stanja pojma običaj iskazuje, između ostalog, i kao problem *izbora unutar znanstvenih tradicija*, pitanja kojoj od njih nas danas "vuče naš povijesni interes".

Neke od njih daju osjećaj bijega od tradicionalnih pojmova, druge pak odaju težnju da im se osvježe i "odstvoreni" ponovno vratimo. "Stara" i "nova" sintagma *narodni običaj* tako su dva različita principa kritičke odgovornosti znanstvenog diskursa, dva načina predaje tradicionalnim pojmovima na koje je neminovno upućena.

Ako je prva govorila o naporu etnologije da **definira kulturni identitet**, onda druga govori o njenom naporu da **se definira unutar kulturnog identiteta**. Ako je tada običaj bio objašnjiv unutar tradicionalnosti kulture, sad je objašnjiv kao tradicionalnost kulture. Ovu distinkciju etnologija sebi duguje u ime kritičke svijesti koja će joj omogućiti sljedeću fazu emancipacije (koja će biti samo neka druga vrsta "robovanja").

Ta će distinkcija, uostalom, skinuti njenu odgovornost za *postvarivanje* kulturnih elemenata koje je proglasila nelegitimnim i omogućiti joj legitimno bavljenje *postvarenim* elementima kulture.

Ono što podrazumijevaju i "stara" i "pomlađena" sintagma *narodni običaji* jest njihov **kontinuitet** u okviru nekog ograničenog kulturnog vremena/prostora. Dok je u prvoj kontinuitet zamišljen kao taloženje iskustava mišljenja i djelovanja koje se proizvodi **unutar sebe i u odnosu na sebe** (to je onaj pojam tradicije koji pokriva cjelokupnost neke kulture u prošlosti), druga se ne odriče takve *tradicije* ali je "ažurira" unutar drugovrsnog kontinuiteta, narodne povijesti kao civilizacijskog procesa, sukoba socijalnih slojeva i nosilaca moći. Tu je tradicija polje dijaloga i premoći kulturnih jezika, a običaj kulturno ponašanje njihovih *dodira, odnosa, ruba* ili *razlike*.

¹⁷ Dva su velika žarišta kritike: jedno se formulira unutar ozračja kritike kulturnopovijesne škole, dakle u samom "srcu" problema, drugo će biti posljedica razaranja etnocentrizma strukturalističke provenijencije. Latentnost ili podrazumijevanje sintagme prepoznajemo kao zadržavanje stare istraživačke sheme i predmetnih motiva (npr. monografska istraživanja običaja), dok današnje stanje karakterizira punopravni *revival* sintagme *narodni običaji* (i to u preciznom određenju nacionalnog identiteta).

¹⁸ "Mi moramo vrlo brižljivo razmotriti sve (...) implikacije (prihvaćanja premisa etnocentrizma, op.a.). Ali premda ta nužnost ne može da se otkloni, i niko ne može biti odgovoran što joj se makar i malo predao, to ne znači da su svi načini predavanja podjednako prikladni (...) Ovde je to pitanje kritičkog odnosa prema jeziku humanističkih znanosti i pitanje kritičke odgovornosti diskursa. To je pitanje otvorenog i sistematičnog postavljanja problema statusa diskursa koji od nasleđa pozajmljuje sredstva neophodna za destrukciju samog tog nasleđa" (Derrida 1988, 294).

Ovom krugu utemeljenja običaja kao fenomena blisko je i njihovo sagledavanje kao ponašanja unutar *interakcije socijalnih slojeva*¹⁹ i ostalih *odnosa moći* (crkva, država). Kao odnos *crkvenog* i *narodnog* pojmovno utemeljenja običaja zadobit će negdje i oblik njegovog definitivnog određenja,²⁰ a bit će zaslužno i za jedan vid dovređenog pojma obreda-rituala (onog koji ne interferira s angloameričkim metodološkim pojmom) kao odnosa prema sakralnom čiji oblik ima veću zadatost-strukturiranost od običajnog.

Druga povijest, dakle, mijenja prirodu običaja kao "nečeg što se jednostavno događa". Njegovo sagledavanje kao *fenomena* ovdje predstavlja borbu za status činjenice unutar naracija koje su sklone različitim tipovima pojavnosti (npr. goreopisana *borba za kontekst*). Jamstvo za tradiciju običaja etnologija mora potražiti u vlastitoj znanstvenoj tradiciji, odnosno u polju njihove zajedničkosti. Ali prije negoli će ponovo uspostaviti ovakvu harmoniju sa svojim predmetom, u kojoj joj *objektivnost* prilaza običaju omogućuje usaglašavanje *znanstvene i kulturne tradicije*, etnologija će, zajedno sa svojim predmetom, morati proći fazu izrazitog diskontinuiteta, moderne kulturne procese koji će izmijeniti sliku svijeta pa i sliku znanosti.

Suvremeni kulturni procesi potrest će predmet etnologije kao *tradicijske narodne kulture*, ako ne u potpunosti, a ono bar u domenu prevladavajućeg holističkog pristupa. Potrebno je novo poimanje običaja koje za razliku od bogatih performansi (odnosno njihovih opisa) uronjenih u cjelovitost enklave predmetne kulture, sve više barata krhotinama ili "oskrnavljenim" modelima okruženim razornim udarima značenja iz *druge* kulture (*suvremene, urbanizacijske, masovne, moderne*). Jedan dio znanosti prepušta se nostalgичnoj formuli običaja kao prežitka, ali prije nego što će ga konačno upokojiti u prošlosti, objavljuje uzbunu za spašavanje ostataka. Drugi dio se, međutim, ne miri s ulogom čuvara blaga iz prošlosti - ali bavljenje suvremenošću kulture zahtijeva i osuvremenjivanje etnologije kao znanosti, za sudbinu običaja: utjecaj radikalnog znanstvenog jezika koji će "napasti" njihov već udomaćeni tekst i smisao. Stari običaji dobijaju nova značenja čija je veza sa postojećom etnografijom sve arbitrarnija. U skladu sa zahtjevima vremena, građa podliježe tzv. *sinhronom rezu*, prilično nemilosrdnom prema povijesnim naslagama značenja i prema narativnom tijeku teksta običaja, nad kojim vrši fragmentaciju i preraspodjelu. Odnos etnografskog zapisa kulture prema znanstvenoj interpretaciji sve više se približava odnosu *svjesno-nesvjesno (manifestno-latentno, emsko-etsko, narativno-strukturalno, označitelj-označeno)*, što podrazumijeva da su određena značenja kulture pristupačna isključivo na razini znanstvenog diskursa. Običaj kao kulturni fenomen će tako jedan krak svoje kulturne paradigme početi gubiti u području onog kulturnog jezika koji će biti spreman *mijenjati mu prirodu* pa mu čak i *odreći postojanje*.

¹⁹ D. Rihtman-Augustin upućuje na Gramscijevu hipotezu koju su razvili talijanski etnolozi "a koja pretpostavlja da običaji i rituali nastaju u odnosima podređenih i nadređenih" (1987, 120).

²⁰ Npr: "Običaj je stoga nešto što pripada onim društvima koja poznaju paralelizam, odvojenost, s jedne strane kodificiranu religiju, a s druge jednu drugu religiju, koja je nekako sporedne i koja se nama pokazuje kao običaj" (Belaj 1987, 119).

etnologija svojom poštovanom ulogom sakupljača i čuvara narodne kulture pridonijela proizvodnji fenomena tzv. druge egzistencije folklor? Može li se, u tom slučaju, pitati *postoji li on* u punom "izvanznanstvenom" smislu te riječi? Etnologija ne samo da stvara sliku kulture, nego tu sliku opet nudi na preradu kulturi, da bi taj proizvod ponovno propustila kroz granice svoje spoznaje, interpretacije i kulturne moći. Jedini zaključak o postojanju običaja kao fenomena koji ostaje u okviru diskursa znanosti o kulturi, tako je zaključak da se granice tog fenomena nalaze u znanosti.

Time dolazimo do empirije, onog aspekta znanosti koji je najneskloniji lijepim teorijskim zaključcima. Tu je područje gdje znanost mora računati na svoju *grešku*, ne samo na teškoće provodljivosti metoda u direktnom okršaju s

predmetom, već i na mogućnost neprestanog poništavanja svojih istina.²³ Ovako "raskupusani" pojam običaja koji je posljedica preživljavanja svih prerada znanosti i današnje njegovo stanje, izgleda kao sve drugo osim kao jasni metodološki vademecum. Tješi nas da ni mnogo strože, konkretnije, pa ni one najmetodskije - taksativne definicije pojma (mada uvijek ostaje pomalo zagonetno zašto nešto ima pet oznaka, a ne četiri ili šest) nisu pružale mnogo operativniji modus teksta običaja, jer on još uvijek, nakon toliko prolivene teorijske tinte, naginje formi "sirove građe" kao svom najelementarnijem obliku. Etnografiju običaja kao *objektivnog zapisa*, koji će tako očišćen od znanstvenih "primisli", biti jedini alibi kasnije znanstvene spekulacije, skloni smo vidjeti kao jednog od proizvođača današnjeg stanja pojma. Isto tako smo probleme uspostavljanja distance zbog kojih smo se u jednom trenutku mogli zapitati što će biti sa životnim činjenicama kad im oduzmemo naše pojmove, skloni utopiti u istom skladištu krivnje: etnografija sukladna jednom teorijskom modelu ne može izdržati zahtjeve niti svih njegovih promjena, a kamoli epistemoloških zaokreta koji ju u potpunosti dovode u pitanje. Veliki dio teorijskog promišljanja običaja izveden je na jednom tipu građe kao na jedinom jamstvu njegovog fenomenološkog stanja, pa se *tradicionalnost* kao njegova oznaka dijelom ostvaruje i unutar tradicionalnosti same etnografije. Ovo je još jedan dokaz koliko predmet i znanost pristupaju međusobnom komuniciranju i preoblikovanju, ali i dokaz kako etnologija nije uvijek bila u stanju komunicirati i unutar razina vlastitog diskursa.

Ako se sada treba zapitati o operativnoj vrijednosti današnjeg pojma običaj, onda se ujedno moramo zapitati i o stanju i ciljevima same znanosti o kulturi. Potpuno je očigledno da je taj pojam i do sada služio ne samo kao oznaka fenomena koji ćemo pod tim imenom moći stalno prepoznavati u realnosti kulture, već i kao pojam kroz koji su se prelamale i različite znanstvene istine o toj kulturi, kao i mnogobrojni kulturni jezici koji su na različite načine prelamani u znanstvenom. Sagledavanje povijesnosti tog pojma tako "više pogađa suštinu nego naše najplodotvornije analize" (Girard 1988, 302). Ukoliko se tu radi o operativnosti, onda je to ne samo ona koja je omogućavala bilježenje, čuvanje, objašnjavanje, razumijevanje, interpretiranje ili reinterpretiranje predmeta, nego i ona koja je pribavljala identitet jednom znanstvenom jeziku sa svim njegovim promjenama i zabludama. Računamo li na nju i dalje, onda to mora biti operativnost koja uključuje čitavu znanstvenu povijest tog pojma, što bi objedinjavalo *teoriju* i *empiriju* u zajedničkoj *etnografiji*.

²³ Svojstvo empirijskog teksta je da uvijek može biti nadopunjen ili obezvrijeđen novom informacijom (Derrida 1988, 302).

LITERATURA

- Armanda, Asja
1990 "Iz naroda za narod", referat na Godišnjem sastanku Hrvatskog etnološkog društva, Zagreb, lipanj, 1990. (rukopis).
- Barišić, Pavo
1988 *Dijalektika običajnosti - utemeljenje filozofije prava u Hegela*, Filozofska istraživanja, Zagreb.
- Belaj, Vitomir
1987 "Sažetak diskusije s kolokvija 'Istraživanje običaja - pojmovi i termini'", *Narodna umjetnost*, Zagreb, 24, 117-131.
- Clifford, James
1986 "Introduction: Partial Truths", u: *Writing Culture, The Poetics and Politics of Ethnography*, ur. J. Clifford i G. Marcus, University of California Press, Berkeley. Los Angeles, London, 1-27.
- Čolović, Ivan
1988 *Vreme znakova, 1968 -1987*, Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad.
- Derrida, Jacques
1988 "Struktura, znak i igra u diskursu humanističkih nauka", u: *Strukturalistička kontroverza*, ur. E. Donato i R. Macksey, Prosveta, Beograd, 289-315.
- Foucault, Michel
1971 *Riječi i stvari*, Nolit, Beograd.
- Geertz, Clifford
1973 *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, Basic Books, Inc. Publishers, New York.
- Girard, René
1988 "Tiresija i kritičar", u: *Strukturalistička kontroverza*, ur. E. Donato i R. Macksey, Prosveta, Beograd, 31-37.
- Huzjak, Višnja
1987 "Sažetak diskusije s kolokvija 'Istraživanje običaja - pojmovi i termini'", *Narodna umjetnost*, Zagreb, 24, 117- 131.
- Lozica, Ivan
1987 "Sažetak diskusije s kolokvija 'Istraživanje običaja - pojmovi i termini'", *Narodna umjetnost*, Zagreb, 24, 117-131.
1987a "Običaji i etnologija u vidokrugu filozofije", *Narodna umjetnost*, Zagreb, 24, 23-39.
- Lulić, Jasenka
1987 "Sažetak diskusije s kolokvija 'Istraživanje običaja - pojmovi i termini'", *Narodna umjetnost*, Zagreb, 24, 117-131.
- Perić-Polonijo, Tanja
1987 "Pojmovi običaj i obred u sovjetskoj etnologiji i folkloristici", *Narodna umjetnost*, Zagreb, 24, 93-105.
- Povržanović, Maja
1987 "Pojmovi običaj, navika, obred/ritual, ceremonija, slavlje, svečanost i praznik u jugoslavenskim i inozemnim rječnicima, enciklopedijama i leksikonima", *Narodna umjetnost*, Zagreb, 24, 39-83.

- Rajković, Zorica
1987 "Sažetak diskusije s kolokvija 'Istraživanje običaja -pojmovi i termini'", *Narodna umjetnost*, Zagreb, 24, 117-131.
1987a "Zašto govorimo o običajima?", *Narodna umjetnost*, Zagreb, 24, 15-21.
- Rihtman-Auguštin, Dunja
1973 "Brauch und seine Rolle im Verhaltenscode Sozialer Gruppen", *Narodna umjetnost*, Zagreb, 10, 379-382.
1987 "Sažetak diskusije s kolokvija 'Istraživanje običaja -pojmovi i termini'", *Narodna umjetnost*, Zagreb, 24, 117-131.
1987a "Njemački pojmovi Sitte und Brauch i poimanje običaja u našoj etnologiji", *Narodna umjetnost*, Zagreb, 24, 83-93.
- Supek, Olga
1987 "Sažetak diskusije s kolokvija 'Istraživanje običaja -pojmovi i termini'", *Narodna umjetnost*, Zagreb, 24, 117- 131.
1987a "Status pojma običaj u angloameričkoj antropologiji", *Narodna umjetnost*, Zagreb, 24, 105-117.
- Velčić, Mirna
1991 "Odnos prema Drugom i suvremena etnografska praksa", u: *Otišak priče - Intertekstualno proučavanje autobiografije*, August Cesarec, Zagreb. [u tisku].
- Vodopija, Milivoj
1978 "Etnološko određenje pojma običaj", magistarski rad, rkp. br. 993, Zavod za istraživanje folklor, Zagreb.
1987 "Sažetak diskusije s kolokvija 'Istraživanje običaja - pojmovi i termini'", *Narodna umjetnost*, Zagreb, 24, 117-131.
- Wagner, Aleksandra
1987 "Sažetak diskusije s kolokvija 'Istraživanje običaja - pojmovi i termini'", *Narodna umjetnost*, Zagreb, 24, 117-131.

THE BORDERS OF CUSTOM

SUMMARY

The article is devoted to throwing light upon the current status of the ethnological term, custom. A term which has outlived various stages of the development of ethnological science, always remaining one of the central features of the subject, "custom" today contains in miniature, the history of ethnology. The model text for this discourse is the discussion concerning the term, along with accompanying papers, which brought together authorities in this field in Zagreb in 1987. That text represents a document on the status of the term in contemporary ethnology, reflecting the consequences of differing scientific approaches and methodology, as well as epistemological stages. Certain contradictions, overlapping of the term custom with other major ethnological terms (culture, tradition, peoples, rites etc.), allied with the variability of its operative value, have resulted in a quandry. Does this term belong in the "bric-a-brac of ethnological