

PROŠLOST I TUĐINA -  
PREMA DIJALOGU BRATANIĆA I LÉVI-STRAUSSA

Ines Prica  
Institut za etnologiju i folkloristiku  
Zagreb, Ulica kralja Zvonimira 17

UDK 39.001  
Izvorni znanstveni članak  
Primljeno 13. VI. 1996.

Članak je *skica za dijalog* između Branimira Bratanića i Claude Lévi-Straussa u kojoj se se supostavljaju pojedine teorijske postavke, ujedno i paradigmatičke za oznaku njihovih etnoloških (antropoloških) tradicija. Učinjen je još jedan pokušaj osvjetljavanja složenog problema povijesti u etnologiji, koji se u različitim oblicima i konceptima proglašuje razdjelnicom nepomirljivih praksi etnološkog mišljenja. Ovdje se ocrtavaju obrisi mogućeg prostora njihovog komuniciranja, pogotovo oni koji se tiču modela znanstvenog pisanja i položaja znanstvenog subjekta.

Smještajući sam nastanak etnologije (u drugu polovicu XVIII. stoljeća u istočnom dijelu srednje Europe) u etičku srž međusobnog nacionalnog razumijevanja, odnosno u namjeru osnivača Adama Franje Kollára da se "pomoću etnoloških spoznaja o povijesti pojedinih naroda uzmognu bolje prosuđivati suvremeni narodi", Vitomir Belaj današnje paradokse etnološke znanosti smatra posljedicom njezine stalne težnje *neprimjerenoj apstrakciji* svoga predmeta. U povijesnom smislu, smatra autor, nastaje neprikladna sprega historijskog modela Kollárove "panonske" etnologije s jedne, i "ne-etničke" znanosti zapadne Europe s druge strane (ili *genetskog* i *funkcionalno-stadijalnog* modela, prema Katičićevoj terminologiji, usp. Katičić, 1989:35), pri čemu se ova posljednja razvijala u dosluhu s antropologijom i njezinim *egzotičarskim univerzalizmom*, pa je time i umanjila etničke značajke ove znanosti (usp. Belaj, 1989:10-11). Ovaj "nesporazum", kako ga naziva autor, zbog kojeg smo svjedoci bujanja izvineuropske etnologije nauštrb

etnologije europskih narodnih kultura, vezan je i uz jedan paradoks nacionalnih disciplina: u znanosti koja se određuje *unutar* etničkog značaja predmeta taj se značaj zapravo *podrazumijeva*, pa time postaje i sporedan, kao što je to slučaj i s Radićevom zamisli naroda kao predmeta etnologije. Unatoč ovakvom dalekosežnom zaključku, Belaj ipak ustrajava na karakterizaciji *permanentne teorijske krize* etnologije kao na nekoj vrsti epistemološke "kazne" koja slijedi svakom poduhvatu koji nema "u vidu etnološko ishodište (ethnos) i cilj (rekonstrukcija etničke povijesti kroz proučavanje kulture)" (ibid., 13). "Pristupi kulturi su svi legitimni", kaže on, "no samo su potonji *etnološki*". Iako, iznenađujuće s obzirom na dosege svoga povijesnog uvida, gotovo isključivo *legitimno etnološkim* proglašuje razinu "prostorne protežitosti pojave" (iz koje se rekonstruira njezin vremenski proteg, pa uvidi kulminiraju u objedinjujućoj kartografskoj "paradigmi"), autor se pridružuje današnjoj snažnoj retropovijesnoj epistemološkoj kritici gotovo "revolucionarnim" stavom da je dvije stotine godina razvoja etnologije zapravo razdoblje njezine teorijske krize i propitnog društvenog značaja, razdoblje koje namire uglavnom kontroverze. Vjerojatno Belaj ipak ne misli da se radi o potpuno besplodnih ili čak o kontraproduktivnih dvjesto godina<sup>2</sup>, iako slijedi Bratanićev zaključak o "slaboj razvijenosti etnologije" i nakon dvaju stoljeća, što i Bratanić tumači prije svega kao posljedicu metodološkog "zastranjivanja". Po njegovom mišljenju, radi se ponajprije i konkretno o *odustajanju od povijesnog principa*, što uzrokuje tako učestala metodološka skretanja da se može govoriti prije o nekoj vrsti etnološke "sklonosti" ili *kongenitalnoj krizi* kako ju naziva, Belajevim pledoajeom potaknuti, Katičić. Sam je Katičić inače skloniji misliti da je kartografska metoda

---

<sup>1</sup> "Naravno da je Radiću narod etnički obilježen, ali unutar njega, točnije unutar Radićeva hrvatskog narodoznanstva, te su značajke opet irelevantne" (Belaj, 1989:12).

<sup>2</sup> Tako i u svom novijem tekstu autor zaključuje kako je "velik i neosporan Gavazzijev autoritet doveo do toga da je *službena* etnologija dočekala nove teorijske zamisli (od kojih je neke postavio još Radić) ne samo s razumljivim oprezom, nego i žestokim otporom. To je dovelo do podvojenosti unutar već i tako malobrojnoga etnološkog korpusa u Hrvatskoj i štetilo daljnjemu razvoju etnologije. Zasluga za proboj novih misli ide u prvome redu *Institutu za narodnu umjetnost* u Zagrebu. (...) Područje istraživanja proširilo se s ruralnoga na urbano. Već postojeće zbirke sustavno su kritički provjeravane, usmena književnost podvrgnuta revalorizaciji s gledišta suvremene filologije i postavljena u kontekst novo definirane *narodne* umjetnosti. Prestalo se odgovarati na pitanja o podrijetlu i pokušalo objasniti pojave iz njihova sinkronijskoga i dijakronijskoga konteksta. U sedamdesetim je godinama nanovo promišljena teorijska koncepcija pod vodstvom Dunje Rihtman-Auguštin. Pokušalo se teorijski i empirijski proučavati procese preobrazbe pojava predajne kulture i istodobno provjeravati pojedine moderne kulturnoantropološke teorije na hrvatskome gradivu. (...) U posljednje doba mogu se uočiti nastojanja na približavanju i plodonosnom prožimanju dijakronijskoga (preusko nazvanoga *kulturopovijesnim*) i sinkronijskoga (*kulturnoantropološkoga*) usmjerenja. Postaje sve jasnijim da si ta dva pristupa međusobno nisu suparnička, nego komplementarna." (Belaj, 1996 rkp. u tisku, koristim s dopuštenjem autora)

ipak određenje samo jedne "od svih mogućih etnologija, a koliko i kakvih sve može biti, to ne znamo ni u snu" (Katičić, 1989:35)<sup>3</sup>.

Ako, ipak, nepokolebljivo stoji Belajev zaključak o *jedinstvenom i jedinom* programu etnologije kojem je "nakon dvjesto godina" nužno vratiti se u strogom et(n)ičko-metodološkom smislu, onda to ipak govori o bitnije *selektivnoj* negoli, njegovim pledoajeom obznanjenoj *rekonstrukcijskoj* povijesnoj svijesti. Bez obzira što je predmet ovakve povijesti *sama znanost*, rekonstrukcijska bi vokacija ipak bila zadovoljnija uklapanjem pojedinih etapa i struja mišljenja etnologijske znanstvene povijesti unutar neke dijakronije paradigmi, nego poviješću njezinih "aberacija". Dilema koja se svodi na pitanje *tipa totalizacije* koji jedino odgovara ovoj znanosti, pokazat će se ključnom za hrvatsku etnologiju, nekada samo kao rasprava o vremenitosti njezina predmeta, drugi put kao duboka epistemološka aporija. Radi se sada o već vrlo složenoj problematici, čijoj su zapretenosti pridonijela različita poimanja povijesti predmeta, neusuglašena poimanja tzv. povijesnih metoda ili pristupa u etnologiji, pa, očito, i različita tumačenja znanstvene povijesti ove znanosti. Iako su se u hrvatskoj etnologiji izgleda gotovo sve metodološke nesuglasice, kao i tzv. promjene paradigmi prelamale na *pitanju povijesti*, ipak, čini mi se, ne zbog toga što bi se itko dobrovoljno odrekao ovog moćnog, ali nepreciznog koncepta koji jednako računa s *poviješću oblika*, *poviješću svijesti* i *poviješću svijeta*. Metodološka *zastranjivanja* su, bez obzira s koje se strane percipiralo to "glavinjanje", poticana upravo težnjom da se njime pokuša ovladati, nadom da smo *posjednici povijesti*, ne isključujući pritime niti ono značenje *duha vremena*.

Pitanje vremenitosti etnologije nije, dakle, samo pitanje etnološke povijesti, koje prije ili kasnije dovodi i do njezina "kongenitalno" europskoga značaja. To je i *par excellence* pitanje njezina empirijskog značaja, pa i značaja "lokalnih epistemologija", pitanje koje trajno iznosi na vidjelo procijep "prošlosti i tuđine" u njezinoj znanstvenoj tradiciji, procijep o kojem, na svoj način, govori i Belaj.

"Historijskoj, idiografskoj" misli koja postavlja "stvarno-činjenične tvrdnje", umjesto "teoretskoj, nomotetskoj" koja postavlja "opće tvrdnje tražeći zakonitosti"

<sup>3</sup> Katičić u svojim "Marginalijama" uz Belajev pledoaje (1989:36), nakon što ustvrdi nužnu upućenost etnologije (pogotovo s obzirom na njezin primarno deskriptivni karakter) na druge znanosti izražava rezervu prema "odredbi etnologije i utemeljcnju njezine autonomije što se nudi na kraju toga članka. To nije zato što se nudi na kraju uvodnoga članka. To nije zato što bi ideja o odčitavanju povijesti kulturnih pojava i povijest etniciteta koji su njima određeni iz arealnog rasporeda tih pojava bila slabo uvjerljiva. Naprotiv! Ne sumnjam nimalo da će sustavni etnološki napori poduzeti u tom smjeru dati još velikih rezultata, da su takva istraživanja tek na početku. Jako pozdravljam rad na etnološkim atlasima i s velikim zanimanjem rasklapam njihove karte. Tek, to je samo jedna od svih mogućih etnologija, a koliko i kakvih sve može biti, to ne znamo ni u snu. Ako je danas etnologija određena prvenstveno jednom metodom - ne ulazim ovdje u raspravu o tome je li to doista tako - onda odatle još ne slijedi da samo tom metodom može biti određena i da će, dok to bude, biti određena samo njome. Etnologija je svako osmišljavanje etnografskih podataka usredotočeno upravo na njih, ako samo zadovoljava zahtjeve znanstvene spoznaje." (1989:36)

izrazito se strogo, kao posebnosti etnologije, priklanja Branimir Bratanić (1976:15) koji u svojim zrelim radovima, jednako kao i Belaj, vidi klicu kontroverze u već samom "dvosmjernom" nastanku ove znanosti kao i vječitú borbu za interpretativnu dominaciju između antropologije kao opće znanosti o čovjeku (francuskog podrijetla) i etnologije kao *Ethnographiae* (njemačkog nastanka), pri čemu posljednja "doista odgovara onome što mi danas nazivamo etnologijom" (ibid., 7). Učestalim "zastranjenjima" etnološke povijesti na taj način će pripasti gotovo svi dvadesetostoljetni antropološki pravci: funkcionalizam ("radovi 'škole' Malinowskoga nisu donijeli nekih vidljivijih etnoloških rezultata, a često su ostajali na granici trivijalnosti", ibid., 14), američka "psihološka škola" Ruth Benedict (koja predstavlja "slično zastranjenje od tradicionalne linije etnologije", ibid., 15), i napokon "strukturnalna antropologija" Claude Lévi-Straussa, iako ovaj autor kod Bratanića polučuje ipak opreznú nenaklonost. Ograđujući se od potpune ocjene Lévi-Straussova djela, za koju bi "trebala posebna kritička studija s etnološkoga stajališta", Bratanić dopušta mogućnost da se u ovom slučaju ne radi toliko o zastranjenju koliko o "verbalnom pretjerivanju" svodljivom na "normalna nastojanja svake prave znanosti da otkrije i dozna ono što nam je nepoznato" (ibid., 16). Priznajući Lévi-Straussu "mnogo dobrih, ispravnih, zanimljivih ili provokativnih misli", autor se ipak priklanja mišljenju kako su mnoge od Lévi-Straussovih ideja "već davno poznate, ali po njemu ponovno 'otkríte' i u novom blještavom ruhu prezentirane", uz "veoma mnogo nejasnoća i pretjerivanja" (ibid., 17).

Osjetljivost za jezik tako prevladava Bratanićevom ocjenom Lévi-Straussa, ukazujući, s obzirom da se na kraju izlaganje njegova strogog modela *historičnosti* bez ostatka ulijeva u jedan od "razumljivijih" Lévi-Straussovih citata, da je prije riječ o nekoj vrsti *diskurzivne antipatije* nego o metodološkom determinizmu. Lévi-Straussove nedosljednosti stoga "ne spašavaju ni duhovite slike" (ibid., 17) a većinu njegovih zapažanja, Brataniću omiljeni, Alfred Kroeber umio bi izreći "jednostavnije, u 'starinskom jeziku'" (ibid., 16).

Bratanićevo shvaćanje "europskosti" etnologije sa snažnim, ali, rekla bih, ne i "tradicionalnim" poimanjem tradicije kao predmeta etnologije, slijedi crtu njegove argumentacije o razinama s kojih su moguća diskurzivna iskripljavanja predmeta. Distinkcija do koje je autoru veoma stalo jest ona koja "cijepa" predmet etnologije na *predmet opisa* i *predmet mišljenja*, pa je oprez prema apstrakcijama vjerojatno potreban na ovoj drugoj razini. Vidjet će se, međutim, da je Bratanićevo poimanje etnografske deskripcije toliko složeno i sveobuhvatno da se zapravo postavlja

<sup>4</sup> Stoga i iz Leachove knjige o Lévi-Straussu (1972) nalazi najsvrsishodnijim citirati kako je dotični "krat nejasnim opaskama i igrom reči" (Bratanić, ibid., 17).

<sup>5</sup> Kroeberova crudicija inače se ocjenjuje jednim od "najjačih i najobrazovanijih umova svjetske etnologije" dok se Lévi-Straussovo neetnološko obrazovanje smatra upravo uzrokom njegova "verbalizma" (Bratanić, 1976:16).

pitanje svrhe ove druge razine. Ta je, izgleda, Brataniću samo "pomoćna" epistemološka instanca, i njezina funkcija se ne ostvaruje izravnim "verbalizmom", odnosno tekstualizacijom, nego je nužno njezino misaono strukturiranje, "ugrađivanje" u sam tekst deskripcije. Ako je tako, jer uvijek ostaje malo nesigurnosti u rekonstrukciji nečijeg mišljenja tamo gdje se ono izravno ne očituje, onda se time unosi ponešto drukčije svjetlo u "tradicionalnu" diskusiju koja se pod etiketom "problema povijesti" vodi u hrvatskoj etnologiji, tim više što se postavljeni problem diskurzivnih i pismovnih razina u etnografiji nalazi u samom središtu suvremene kritike etnografije. S ovoga je motrišta možda lakše načiniti skicu za neostvareni dijalog između Bratanića i Lévi-Straussa.

Izgleda da je neki smjer razvoja etnologije nakon pedesetih godina bitno pooštrio Bratanićev metodološki ekskluzivizam. Još tada on, doduše, uočava značaj pitanja *domaćih tradicija* kao "odnošaja između evropske regionalne ili nacionalne etnologije, koja proučava pojedine evropske narode, s jedne strane i opće etnologije, dotično regionalne vanevropske etnologije s druge" (Bratanić, 1957:8). Za razliku od teksta iz sedamdesetih godina, u kojem problem kontroverznog "miješanja" ovih znanstvenih usmjerenja sagledava kao bitnije "francuski"<sup>6</sup>, raniji se tekst osvrće na njemački "čvor" *Volkskunde-Völkerkunde*, odnosno različita shvaćanja o potrebi njihova razdvajanja ili objedinjavanja. Dok se "kod slavenskih naroda i Madžara uglavnom nije nikad pravila nikakva principijelna razlika između etnologije evropskih i vanevropskih naroda", što Bratanić vezuje uz činjenicu njihove "bolje sačuvane domaće tradicionalne kulture" (ibid., 8)<sup>7</sup>, u njemačkoj se etnologiji, kako kaže autor, potreba za razdvajanjem ovih disciplina iznjedrila upravo među predstavnicima nacionalne etnologije, ali se kasnije i ova gubi, "povodeći se očito za ruskim uzorom". Smatrajući ga odlučnim i za situaciju "kod nas", Bratanić odjeke ruskog ideološkog utjecaja, uključujući i inzistiranje na nazivu "etnografija" tridesetih godina, vidi i uzrokom tome da "ima i kod nas ljudi, koji misle, da je naziv 'etnografija' nešto 'marksističko', za razliku od 'etnologije', koja je navodno nešto 'buržoazno'. Bez obzira na to, što ti ljudi mogu naći potvrdu za svoje mišljenje i u Velikoj sovjetskoj enciklopediji, treba istaći, da je ovakav kriterij za imenovanje jedne znanosti ne samo vrlo neobičan, nego i po svoj prilici pravi unikum u povijesti znanstvene terminologije" (ibid., 9). Autor, u to vrijeme zato u punom smislu internacionalistički, "pod zajedničkim imenom potpuno izjednačuje regionalnu evropsku, vanevropsku i opću etnologiju", jer i "evropska, kao i svaka druga, etnologija" imaju jednake karakteristike (ibid., 12). Ipak, "nasuprot etnologiji

---

<sup>6</sup> Odnosno vezuje uz zahtjeve francuske sociologije ranog dvadesetog stoljeća, koja se smatra i "majkom" etnologije (usp. i Lévi-Strauss, 1977:12).

<sup>7</sup> "Praktično je tako bilo i kod nekih drugih evropskih naroda, kod kojih je domaća tradicionalna kultura bolje sačuvana (na. pr. kod skandinavskih naroda i Portugalaca), a slično u praksi postupaju i Englezi, pa u novije vrijeme i neki Francuzi" (ibid., 8).

kao cjelini svaka je regionalna etnologija samo jedna njena grana, jedna specijalna etnologija, a njena se podjela osniva na prostornom i naročito na etničkom principu" (ibid., 12). Ovakav "demokratski" ustroj funkcioniranja etnologije na globalnoj razini, gdje se, ne dovodeći u pitanje međudisciplinarnu komunikaciju, nego je, dapače, usustavljajući, svaka etnologija brine za svoj "komad" povijesnog prostora, naginje suvremenom idealu dijaloga među disciplinama. Znakovito je, međutim, da Bratanić navodi i mogućnost "hotentotske etnologije", kao uputa kako on ipak nije mogao dijeliti postmodernističku brigu za povijesne interpretacije tzv. bezglasnih kultura. Ako ova nije tu samo kao dug žaru nabiranja "raznolikih mogućnosti specijalnih grana" etnologije (ibid., 12), onda je vjerojatno, a time valjda i popravljam dojam cjepidlačenja, da autoru vjeru u mogućnost egzaktne *rekonstrukcije hotentotske etničke povijesti* tada još ne zasjenjuje kasnije narasla sumnja prema interpretativnim apstrakcijama različitih *Völkerkunden*. Ta bi sumnja možda učinila i teže otpisivom nekada mu smiješnu konotiranost diskurzivnih razina kao "marksističkih" i "buržoaskih", mogućnost obilježavanja znanstvenih praksi *dodirom izvanznanstvene povijesti*.

Nije neobično što je važni oslonac Bratanićevog *europskog programa* jedna "američka inačica", jer je Alfred Kroeber rijedak predstavnik američke *etnologije* izrazito povijesnog usmjerenja. Bratanić zato slijedi Kroeberova osnovna određenja orijentacije i identiteta etnološke znanosti, a stroga odjelitost od susjednih disciplina i kod Kroebera počiva na odbacivanju, gotovo na idiosinkraziji prema "apstrakciji" - ovom, u humanističkim znanostima nepoželjnom, "načelu prirodnih znanosti". Ipak, za svoj istančani koncept tradicije Bratanić će se nužno morati prikloniti jednoj drugoj *geografiji mišljenja*, sovjetskom korpusu etnološke misli. S ovom tradicijom autor dijeli i kritiku evolucionizma: ne "dirajući" prvake ove misli (Tylora i Morgana), autor se, vjeran netrpeljivosti prema "trošenju paradigmi", osvrće na epigonske inačice ove "same po sebi ispravne ideje". Ovdje se evolucionistička ideja "ukrućuje u nedokazivu, suhu, unilinearnu shemu" koja, postajući "nekom vrstom ideologije napretka", vodi samu misao i njezinu znanstvenu elaboraciju u vulgarizaciju - "neizbježivu negativnu stranu svakoga razvoja u širinu, koja ne štedi ni jednu filozofiju, ideologiju, religiju pa ni znanstvenu teoriju" (ibid., 11-12).

*Prostorni značaj* Bratanićeva historičizma (čega će izravna posljedica biti razvoj kartografskih metoda u hrvatskoj etnologiji) tako je shvatljiv unutar elementarnog zahtjeva njegove, u biti difuzionističke, koncepcije kulturne povijesti, kojom je htio izbjeći *fikijski aspekt* evolucionizma, "pričrvstiti" kulturne elemente

---

<sup>8</sup> Belaj upozorava kako je, iako danas svi povezuju pojam *etnološka kartografija* s Bratanićevim imenom, za uvođenje ove djelatnosti zaslužan Milovan Gavazzi (1930. godine) (1980:97).

<sup>9</sup> Iako, na primjer, Wilhelmu Schmidtu zamjera ponesenost "grandioznom slikom seljenja ljudskih kultura" zbog čega "zapada u shematičnost i prerane sinteze" (ibid., 13)

na kartu povijesti<sup>10</sup>. U to ime on izričito odbacuje i vulgarno shvaćanje povijesnog pristupa kao onog kojem bi odgovarala *dijakronijska naracija*. Sinkronijski aspekt, kao nužnost kartografske "poetike forme" zaokružuje tako njegovu fenomenološku viziju etnologije. Ali upravo zbog toga on će se morati prikloniti toliko složenom konceptu *povijesnog pristupa* koji po svojoj obuhvatnosti obilno premašuje kartografsku "tehniku zaključivanja" (kakvom ju je sam nazivao, odjeljujući je od metodologije u pravom smislu), pa zapravo slični većini totalizacijskih paradigmi ove znanosti, uključujući tu i, autoru tako odbojno preuzetan, Lévi-Straussov strukturalizam<sup>11</sup>.

Očitu *nesnošljivost* spram pojedinih znanstvenih praksi mišljenja/pisanja, ostvarivale se one i kao djela neospornih antropoloških "zvijezda", moguće je zato procjenjivati i na tragu tog *vacuuma* između Bratanićeve teorijske (ili teoretske) zahtjevnosti s jedne strane i decentnosti, gotovo smjernosti tekstualizacije "stvarno-činjeničnog" teksta s druge strane. Unutar obrisa takvog znanstvenog *ethosa*, koji vodi svojevrsnoj detronizaciji teorijsko-metodološke mišljene apstrakcije u minimalizmu znanstvenog teksta - ne čineći stoga spoznajne prohibitivne malenima, nego na neki način "nereklamiranim" iz područja teorije, podložnim znanstvenom čitatelju na teorijski "neutralan" način, možda stoji i dug ponovnog promišljanja dijagnoze antiteoretičnosti cjelokupne hrvatske etnologije "staroga kova" (dug koji ipak ne bi olakšavao moguću neobaviještenost, apriorizam i laicizaciju). Sam je, pak, Bratanić tzv. laičkoj kompetenciji jednako "naklonjen" kao i prema "blještavilu verbaliteta"<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> S jednakom kartografskom strašću Bratanić podastire i "kartu metodoloških zastranjivanja" u razvoju etnologije, odnosno grafikon na kojem je "označen početak etnologije kao empirijske historijske znanosti i njen dalji razvoj u tom pravcu do danas, zajedno sa zastojima ili prekidima izazvanima vanjskim uzrocima (revolucije, ratovi), sa skretanjima i zastranjenjima s toga pravca (katkad prouzrokovanim utjecajem drugih znanosti) i s nekim važnijim pretečama naše znanosti u 18. stoljeću. Dvostruko izvučena krivulja toga razvoja sa svim svojim usponima i padovima nastavlja se i u budućnost" (1976:22-23).

<sup>11</sup> Bratanić ima riječi olakšanja za francusku etnologiju ako ni zbog čega, ono zbog toga što su "Francuzi 'relativno malo sudjelovali u evolucionističkom razvoju' (ibid., 13, cit. Kroeber, 1950), pa ih se ne tiče ni njegova kritika. Brataniću je ipak važno minimalizirati "francuski značaj" etnologije, pa navodi i davnu Graebnerovu opasku o francuskoj sociologiji i etnologiji (M. Mauss, H. Hubert, L. Lévy-Bruhl) kao "eine Art Kulturchemie" (ibid., 14).

<sup>12</sup> Uz i inače otežani društveni položaj etnologa Bratanić dodaje "još veću teškoću, koja se ni s vremenom ne će moći posve ukloniti, a sastoji se u tom, što se etnologija, naročito etnologija vlastitog naroda, proučavajući neposredno ljude i njihov život, redovno na neki način povezuje s vrlo širokim krugom nestručnjaka. Ona - kako kaže jedan suvremeni njemački etnolog (H. Dölker, op. I. P.) - "poziva laika, upravo više za njim, pa ga znanstveni radnik u mnogim slučajevima i nužno treba". Ta direktna povezanost etnologije sa životom ljudi - koja je ujedno njezina jaka i njezina slaba strana - oni dobro poznati i često svakome pristupni izvori njezina materijala (dijelom i sam taj materijal), uz to potpuno nepoznavanje metode i tehnike znanstvenog etnološkog rada, pa prema tome i prividna jednostavnost i pristupnost etnologije kao znanosti, dovodi redovno do sasvim krivih predodžbi. Ove su

Prehitro bi iz svega bilo zaključivati isključivo o "ugnjetenosti" Bratanićeve metodološkopismovne koncepcije iz prostora neke profesionalno-poetičke stege, iako se on svojom prozivkom nepoćudnih ljudskih karakteristika etnologa kao znanstvenika doista znao postavljati i kao neka vrsta "trenera"<sup>15</sup>.

Metodološko-pismovni obrazac koji je on nudio kao isključivo etnološki počiva i na njegovu poimanju fenomenološkog statusa etnografskih činjenica. Kao što je rečeno, Bratanić je, uz poznate ograde, priznavao "neka posebna shvaćanja Lévi-Straussa, kao npr. da se prava struktura pojava ne nalazi na površini nego ispod ili iza empirijske stvarnosti" (ibid., 16). Ovdje nam je, ipak, Kroeberovo jasno razlikovanje između humanistike i "prirodnih" znanosti (u koje je uključivao i *historiju*) od velike važnosti za prinos koji se od etnologije očekuje na tom dvojbenom "iza-stvarnosnom" planu. Bratanić zato podvlači tri osnovna znanstvena načela koja, prema Kroeberu, određuju etnologiju unutar drugih znanosti. Prvo je metodološka koncepcija o razinama (ili redovima) stvarnosti, kojima odgovaraju i različite znanstvene razine: iznad reda "prirodnih" pojava stoje "pojave više razine koje su uvijek epifenomeni (nadgradnja) nad nižom" (ibid., 19). To što etnologiji pripada kompetencija nad razinom nadgradnje upravo je, prema Brataniću, određuje kao bitno *historijsku i idiografsku*, a ne kao znanost apstraktnih uopćavanja. Ovo ne podrazumijeva i eventualnu lakoću s kojom bi etnološka metodologija kupila činjenice kao fenomenološko vrhnje isplivalo nad nižim razinama prirodne stvarnosti: kako *stvarno-činjeničnom* redu odgovara *najviši red prirodnih pojava*, tako se "koncepcija deskriptivne (ili kontekstualne ili konceptualne) integracije pojava", koja odgovara pismu historijskog pristupa u

---

uzrokom, da se vrlo često znanstveni rad u etnologiji brka s, inače potrebnom i hvalevrijednom, djelatnošću amatera i sakupljača materijala. To ohrabruje i nestručnjake, koji svojim diletantskih shvaćanjima, pisanjem i javnim nastupima te krive predodžbe ponajviše pojačavaju, ozbiljan znanstveni rad često kompromitiraju i koče, a katkad dolaze i u položaj, da odlučuju o posve stručnim ili znanstvenim pitanjima" (Bratanić, 1957:7).

<sup>15</sup> Tzv. ljudski faktor u znanosti Bratanić posebno izdvaja kao *momentum* znanstvenoga razvoja. To su, prvo, "slabosti pojedinačne ljudske naravi" (idola specus), kao što su "individualna lijenost, nemarnost, intelektualna ograničenost, umišljenost, prepotencija, netolerantnost, agresivnost, laktaštvo, spekulatstvo, rezigniranost"; slijede "nesavršenosti opće ljudske naravi (idola tribus): neizdržljivost, nestrpljivost, posve neznanstvena želja za "pobjedom" jednoga stava, jednoga načina mišljenja, jedne teorije (!?) ili interpretacije činjenica nad svim drugima (i s tim u vezi posebna vrsta agresivnosti, koja se očituje u polemici, prepirci, katkad veoma ličnoj, za razliku od znanstvene rasprave, diskusije, zatim duševna lijenost (ukrućivanje kao "well established stupidity"); i kao najvažnije *idola fori* i *idola theatri*, kamo pripadaju "slijepo pridržavanje uvriježenih mišljenja, ukorijenjenih vulgarizacija, ispraznog verbalizma". Slijede i posebni faktori, "nedovoljno opće, stručno i znanstveno obrazovanje, i lakomislina i površna vulgarizacija", koja prema Brataniću, može imati i teških posljedica u životu. Jedan od primjera takve vulgarizacije možemo smatrati Bratanićevim doprinosom određenju postmodernizma: "u 20. stoljeću vulgarizirana Einsteinova specijalna teorija relativnosti, kvantna i valna mehanika i relacija (princip) indeterminacije u mikrofiziци stvorile su predodžbe o nepostojanju kauzaliteta, pa na taj način pogodovale širenju etičkoga relativizma, stvaranju sumnji i anarhije i vječitom prepiranju o svakoj stvari" (1976:24-27).



metodici etnološke znanosti (usp. *ibid.*, 19) ne poklapa s olakšavajućim narativnim modelom izlaganja<sup>14</sup>. U svom načelno programatskom obliku, u obliku što ga dopuštaju ovakvi emfatični znanstveni žanrovi, njegova se zamisao deskriptivnog pisanja prikazuje pismovnim idealom čija ostvarivost znatno ovisi o arbitrarnosti čitalačke procjene. Etnografska deskripcija je za Bratanića "nastojanje da se postigne *pojmovna (konceptualna) integracija pojava* (cit. Kroeber, 1936/1952:70) u znakovite (signifikantne) pojmovne (konceptijske) odnose ili grupacije pojava, čuvajući njihovu kvalitetu i cjelovitost (što se ne čuva u prirodoznanstvenom pristupu, koji apstrahirajući od pojavne stvarnosti razbija i kvalitetu i cjelovitost)" (*ibid.*, 19). "To znači", nastavlja Bratanić na ovome važnom mjestu, "da se već *samim opisivanjem* mogu pojaviti određene integrirane cjeline međusobno povezanih pojedinačnih pojava, koje su odraz ranijih historijskih zbivanja" (*ibid.*, 19)<sup>15</sup>.

Zaključak da je opis kulture svojevrsno dokumentiranje njezinih "apstrakcija", dakle u biti interpretativni tekst koji se nosi s pojavnošću kao sa značenjskim podsustavima čiju cjelovitost bi imao zadržati, a ne je nuditi razlaganju i tumačenju, može se pridružiti recentnom "eksperimentalnom" promišljanju karaktera etnografije kao pisma, poteklog većinom iz "egzotičarskih" antropologija u kojima se povijest *drugog* osvješćuje kao prepoznavanje sebe u njegovim interpretacijama. Iz svog ideala *integrativnoga opisivanja* Bratanić je, stoga, s pravom zamjerao Lévi-Straussu na njegovoj trodjelnoj "hijerarhično-aristokratskoj podjeli" (*ibid.*, 17), u kojoj su etnografija, etnologija i antropologija tri stupnja istraživanja na istoj liniji, kao tri razine apstrakcije. Ovom posljednjom razinom na taj način se ozakonjuje oslobađanje "maštovitosti" koje nije mogao podnijeti Bratanićev racionalizam. Ipak, Lévi-Strauss je jednako "privremenima" smatrao svoje interpretacije, kao i svoje deskripcije, obje prolazne etape u još neostvorenoj antropologiji kao jedinstvenoj Znanosti budućnosti. (usp. Lévi-Strauss, 1977:12-13) Valjalo bi ih stoga možda snošljivije podnijeti kao metodološke apstrakcije metateorijskoga jezika koji uvijek *tek računa* na svoje moguće realizacije, pa time i na neku "žanrovsku" autonomiju, jednako kao što je i Bratanićevu "deskriptivnu integraciju pojava u signifikantnim konceptijskim odnosima" moguće vidjeti i izvan samih "oračić sprava" kao, kako ih je nazivao, historijskih fenomena.

Tako Bratanićev idealni etnografski tekst postaje plijen tipično postmodernističke dileme o tekstualnoj položenosti (konstrukciji) znanstvene svijesti. S nužnom metatekstualnom "popudbinom", cjeloviti tekst *deskripcije*

---

<sup>14</sup> Zato Bratanić na više mjesta ukazuje da "utvrđivanje vremenskog slijeda" nije isključivi pa ni najvažniji cilj ovakvog pristupa (*ibid.*, 19).

<sup>15</sup> Takav historijski pristup nužno uvijek pretpostavlja određeno, specificirano ("fenomenalno") vrijeme i prostor (ne apstraktne mjere vremena i prostora). Određene cjeline (obraci ili kompleksi) koje kao rezultat daje taj opisni ili kontekstualni postupak i koje su historijski nastale u vremenu i prostoru mogu se razlučiti od drugih takvih cjelina" (*ibid.*, 19).

*stvarno-činjeničnih elemenata* uložen je u nužno "hijerarhično-aristokratsko" postavljanje tekstualnih razina koje se zamjera "prirodnjačkim" etnologima. Bez ovakve "meta-promidžbe", integrativnoj deskripciji predstoji neizvjestan put uvjeravanja kako ispunjava složene zahtjeve *kontekstualne cjelovitosti unutar znakovitih pojmovnih odnosa*.

Iako ga kronološki mimoilazi ovakva postavka problema, Bratanić je, u ime svoje iznimno kritičke "tirade" o dvostoljetnom stanju etnologije<sup>16</sup> (kao i o "stanju duha" etnologa koje smatra zapravo poraznim), ipak mogao stvar shvatiti složenije od primjene nekoliko kreberijanskih metodoloških naputaka, ne uzimajući tu u obzir svu silu jezičnih i "mentalitetnih" zabrana, pa ni načelnu zabranu "incesta" između (ne baš jasno razlikovnih) "prirodnih" i "humanističkih" društvenih znanosti, jednih sklonih "apstraktnom", drugih "konkretnom".

Možda će njegovo restriktivno shvaćanje interpretacije tradicije kao isključivog legitimnog predmeta nacionalnih etnologija biti olakšavajuća okolnost.

Vjeran terminološkoj osjetljivosti, Bratanić zamjera Bromleju što za sljedeću distinkciju rabi istoznačnice "objekt" i "predmet", ali inače nalazi velik značaj "razlike između onoga što se u općoj znanstvenoj metodologiji (kao dijelu logike) naziva "predmet" (njem. *Gegenstand*, engl. *object*, tj. opći, širi, prirodni predmet kakav postoji u stvarnosti i koji redovno možemo zamijetiti našim osjetilima) i "predmetnosti" (njem. *Gegenständlichkeit*, engl. *subject matter*, tj. specifični, uži, znanstveni predmet, aspekt realnog predmeta, ono što je predmet određenoga konkretnoga proučavanja, dakle *predmet mišljenja* (istaknula I. P.)" (ibid., 21).

Doima se kako bi ova podjela mogla odgovoriti svima koji se danas pitaju je li se i zašto hrvatska etnologija u svojoj povijesti bavila "etnosom" ili "kulturom" (usp. Čapo, 1991), jer Bratanić uzima od Bromleja upravo razliku između "naroda kao nositelja kulture" (ili "kulturalne individualnosti") s jedne strane i "tradicijske kulture", "onoga sloja kulture u širokom smislu riječi koji smo nazvali 'etničkim'", s druge, kao opoziciju koja odgovara paru predmet/predmetnost (Bratanić, 1976:21). Ovdje je, dakako, njihova odvojivost načelna, jedna iz spomenute evidencije metodoloških "himera", a ne stvar izbora koncepcija istraživanja "od terena do teksta". To, međutim, nije i jedini razlog zašto ovo potencijalno važno razlikovanje i ne nudi tako jasne odgovore, jer Bratanićevo tumačenje ove razlike računa na neprijepornu tautologijsku razinu: *narod se razlikuje (definira) po (specifičnoj) tradicijskoj kulturi dok je tradicijska kultura istodobno kategorija vezana uz*

<sup>16</sup> "Ipak etnologija kao cjelina nije na tom putu došla dovoljno daleko, onoliko daleko kako su se nadali naši predšasnici u prošlom stoljeću i u prvoj polovici ovoga, 20. stoljeća. Još ima mnogo neriješenih osnovnih teoretskih i metodičkih pitanja, a ni potreban korpus pouzdanih dokumentarnih podataka nije još izgrađen u dovoljnoj mjeri. A koliko to sve i postoji, malo je i poznato i u praksi upotrebljavano od današnjih etnologa. Stoga se - i nakon 200 godina - etnologija još uvijek može smatrati slabo razvijenom znanošću" (ibid., 23).

razlikovnost *naroda*<sup>17</sup>. U činjenici da je tako pojam *etničkog* u stvari *kulturni* pojam, i obratno, da je pojam kulturnog etnički pojam, krije se kružni koncept tradicije kao mjesta gdje se objedinjuju "predmet" i "predmetnost" etnologije (čime je on ujedno predmetni i predmetnosni, *narodni* i *znanstveni* pojam), pa su u pravu oni kasniji kritičari etnolijskog smjera koji se ustalio pod nazivom *kulturnohistorijskog pristupa*, kad na putu do njegovog cilja "rekonstrukcije etničke povijesti" vide i jednu instancu "zastoja povijesti". Ovdje je, međutim, na snazi kontroverzija koju Belaj, na primjeru Radićevskog *narodoznanstva*, ustanovljuje kao nužnost znanosti definirane unutar tradicije kao identiteta: tu se, naime, nužno relativizira (odnosno čini samorazumljivim) značaj tradicije unutar znanosti. Ako se sada vratimo Bratanićevoj epistemološkoj protezi ovih razina, gdje bi razini *predmeta (naroda)* odgovarala empirijska razina ("osjetilna perceptivnost"), a razini (tradicijske) kulture (*predmetnosti*), razina "mišljenja", onda i ovdje vrijedi pravilo uzajamnosti. Ne može se *narod* "misлити izvan tradicije" niti se tradicija može rekonstruirati, želimo li njezina značenja sačuvati u "kvaliteti i cjelovitosti", ako se dohvaća na pogrešnim empirijskim razinama. S obzirom da svoju "retrospektivnu rekonstrukciju prošlosti" putem koje "samo etnolog može izgraditi historiju naroda bez pismene tradicije" (ibid., 21) Bratanić traži svojevrsnim izborom iz suvremene pojavnosti, pojavljuju se nejasnoće. Ako misli na prošlost koja se rekonstruira, kao na specifično "fenomenalno vrijeme", što je inače njegovo određenje povijesne situacije, onda je aspekt *osjetilnog istraživanja* predmeta, kao osnovnog empirijskog jamstva, moguć jedino ako prošlost ili barem jedan njezin dio, na neki način, živi u sadašnjosti. Ako se onda ipak radi o "modelu prežitaka", odnosno shvaćanju koje dopušta rekonstrukciju prošlosti iz onih elemenata suvremenosti koji, nekako "izvan vremena", nose tradicijski značaj, onda ostaje stalno pitanje "odbjeglosti" fenomena iz svoje fenomenalnosti, iz "njihova" specifičnoga vremena/prostora u koji ih može vratiti tek *deskriptivna integracija* etnologije. Moguće je pretpostaviti da se radi samo o tradicijskom aspektu suvremenosti (dakle o predmetnosnoj, misaonoj razini predmeta) ali takav aspekt nije u skladu s "dopuštenim apstrahiranjem" utemeljenim na *kumulativnoj prošlosti* kulturne pojave. Jednako je neriješeno pitanje netradicijskoga "ostatka empirijskoga vremena", što je zagonetni fenomenološki višak koji nemamo razloga ne moći zamisliti i u prošlosti kao autohtonom pejzažu nekog kulturnog elementa. Bratanić je bio svjestan da rabi pomalo "prirodne" načine identificiranja tradicijskih pojava, pa je uveo argument da za taj "civilizacijski ostatak" ima dovoljno drugih nadležnih znanstvenih disciplina, što etnologiji omogućuje da se na miru bavi svojim predmetom. Ovime, ipak, nije

---

<sup>17</sup> To se jasno vidi u Bratanićevoj upotrebi pojma "ethnie" De Rohan-Csermaka, koja se "kao osnovna specifična kategorija za etnologa" razlikuje od druge "etnijske" "po tradicijskim kulturnim pojavama". Bratanić ističe da je i Antun Radić još u XIX. stoljeću upotrebljavao pridjev "etnijski", koji "bar u načelu pretpostavlja pojam etnija" (ibid., 21).

znanstveno utemeljio imanentnost etnološkoga fenomena, razlikovanje ovih "supstanci", pogotovo ako se stavimo u kožu etnologa bačenog u nepoznati *hotentotski kulturni okoliš*.

Mora se ipak reći da Bratanić ne "blefira" s mogućnostima etnologije da daje *cjelovite slike vremena*, odnosno da je njegova totalizacija primarno u funkciji selekcije i razgraničenja, odudaranja pojave unutar konteksta, a ne njezina "umješavanja". On jasno naglašava da etnologija aspektualno prilazi, i to isključivo "svojoj" sferi stvarnosti. Očito je da on računa na to da etnolog u svom poduhvatu rekonstrukcije prošlosti nekako ipak unaprijed "zna" kako podariti smisao *fenomenološki odbjelim* pojavama, što ne smatra uopće neprikladno dužnim činjenici da etnolog i sam pripada određenoj *značenjskoj tradiciji*. Tradicija je zajednički apstraktni prostor kontinuiteta (kumulativnosti) značenja, koji ni etnolog ni "pojava" ne smije, niti mora iznevjeriti.

Birajući strogo iz svjetske etnološke i antropološke misli pogodne i manje pogodne pristupe i znanstvene tradicije<sup>18</sup>, Bratanić zapravo izlaže svoj etičko-racionalistički model znanosti *kao takve*, pa je "historija" - koju zapravo smatra jedinom pravom društvenom znanostu (budući je zasnovana na "zabilježenom i prosijanom znanju, uvijek organiziranom s obzirom na vrijeme i prostor, obično i s obzirom na značenje, i, koliko je moguće, zainteresirana za uzroke i posljedice" (cit. Kroeber, 1960:3, prema Bratanić, *ibid.*, 28)), zapravo prostor koji bi željela dijeliti većina društvenih i humanističkih znanosti, zajedno s Bratanićevim stavom da znanost "nije samo znanje nego način na koji se do znanja dolazi i da je za znanstveni rad ispravna formulacija problema važnija od dobivenih rezultata pri njihovu rješavanju" (*ibid.*, 28). S dijelom njegova "kvalitetnog pozitivizma" složili bi se i mnogi "apstraktičari", pa kad, pozivajući se na danas nepopularnog Lenina, ustvrđuje da "iz spoznaje relativnosti svega našega znanja ne slijedi nijekanje objektivne istine, stoga ni odbacivanje maksimalne moguće objektivnosti u radnim postupcima" (*ibid.*, 28), onda se i sam pridružuje povijesti "traganja za istinom" izvan ove relativnosti činjenica, zajedno s onima čiju potragu odbacuje ipak prebrzom gestom.

Šteta je stoga što Bratanić ozbiljnije ne uzima u razmatranje upravo Lévi-Strausovu "povijesnu dilemu" koju on, isto kao i Bratanić, smatra ključnom za "sukobe, razdore i zbrke" u povijesti etnologije (iako Lévi-Strauss, blaže nego

---

<sup>18</sup> Ovo, međutim, ne dovodi u pitanje autorov internacionalizam, barem onaj iz pedesetih godina kada piše: "Svaka je znanost manje ili više internacionalna. Stoga kod raspravljanja njene teoretske podloge treba uzimati u obzir sve tekovine, postignute na internacionalnom polju i primjenjivati internacionalna mjerila" (1957:10).

Bratanić, ocjenjuje njezin stoljetni razvoj "u izvanredan cvat" teorijskih i deskriptivnih znanosti. usp. 1977:11)<sup>19</sup>.

Jer kada nakon ozbiljnog napora da ukaže na povijesno-stvarnosno-činjenični značaj etnologije Bratanić mora zaključiti o finalnoj "važnosti forme za kulturu" (ibid., 37), vidjevši u toj formi upravo *rad tradicije* (za razliku od onog *civilizacije*), onda je kod njega očitija potreba za *razgraničenjem* etnoloških od povijesnih oblika. Tradicija je ona koja "u životu koji je sam po sebi vječna mijena" oblikuje kulturu: "forma", kako kaže ovdje navedeni Radić, "ili stil nije ništa drugo, nego onaj momenat, kad čovječja koja misao, ili čin, ili djelo dobije onaj izraz, koji čovjeka potpuno zadovoljava, tako da ga nastoji upravo u toj formi ponoviti, jer vidi, da je misao, čin ili djelo savršeno izraženo" (Radić, 1913:150, prema Bratanić, 1976:37). Bratanić na istom tragu nastavlja razlagati kako je tradicija "obrazac" kulture, odnosno ona "omogućuje da kultura postoji, da traje i da se njeni nosioci uzajamno razumiju. To ujedno znači da se kultura razvija *odozdo*, nastaje iz samoga života, pomalo se kristalizira i onda se u društvu ustaljuje; ona se ne da nikakvim načinom oktroirati *odozgo*. Kao i jezik, ona se razvija, održava i širi nesvjesno" (ibid., 37). Ovdje kao da se mijenja Bratanićev diskurs, još jednom potvrđujući kako se za potrebe zaključaka i u etnologiji nužno probijaju pojmovi *forme, stila, nesvjesnoga*, pa da se "idiografski" jezik činjenica barem ovdje mora povući. Tu zato, na prostoru između *dohvata* i *mišljenja* predmeta, Bratanić poseže za intermedijalnim formulacijama: na osnovi njezina nesvjesnog funkcioniranja on zaključuje da je "tradicija *sama po sebi* historijski pojam" (ibid., 37, istakla I. P.), pa se, valjda iz neke kontagioznosti nesvjesnoga, i sama etnologija orijentira "nesvjesno", odnosno, kako kaže, "spontano historijski" (ibid., 39)<sup>20</sup>. Nije, međutim, potpuno spontano jasno kako etnologija *iskoračuje iz povijesti* nužno se obraćajući kulturnim pojavama tako da je njezin "naglasak na obrascu (ili strukturnoj međusobnoj povezanosti)" (ibid., 39), pogotovo ako se radi o ograničenom prostoru zadanih okvira koji ne trpi "objašnjenja koja 'rastvaraju' pojave u nešto što ide dalje od njih" (ibid., 39).

Izgleda da se Bratanić ovdje utječe društvenoj protezi svoga metodološkog pledoajea: njegovo objašnjenje koje izbjegava "rastvaranja pojava", jest "objašnjenje ne u smislu Aristotelovih eficientnih uzroka (uzroka u običnom smislu), nego u smislu njegovih formalnih uzroka, tj. kad kao uzrok uzimamo postojanje drugih forma, bilo ranijih, sličnih, suprotnih ili srodnih" (ibid., 39). Zato je, umjesto

<sup>19</sup> Moramo, doduše, uzeti u obzir Bratanićevu ispriku na početku teksta kako se ne može baviti ozbiljnije strukturalističkom mišlju, kao i činjenicu da u svom zaključku među etnologue koji su uvidali značaj povijesti ubraja i Lévi-Straussa (ibid., 37).

<sup>20</sup> U prilog tome da se opreka svjesno-nesvjesno može (svjesno ili nesvjesno) pojavljivati i kao mogućnost funkcioniranja znanosti ide i Bratanićev navod Kroebera "...očito je da se standardna etnografija, arheologija i obje vrste kulturne historije drže te lingvističke metode. Naprotiv svjesno funkcionalna antropologija, socijalna antropologija i sociologija imaju tendenciju da budu nehistorijske, redukcionističke i zainteresirane za uzroke" (ibid., 39).

iznalaženja uzroka, potrebno "u velikoj mjeri razumijevanje u smislu historijskih konteksta, važnosti i vrijednosnog značenja" (ibid., 39). Na ovome je mjestu nužno Bratanićevo "oproštajno" obraćanje Lévi-Straussu, svojoj negativnoj inspiraciji za uvid u kriznu povijest etnologije, s kojim na kraju ipak završava u slozi. Jer njegov "historijski pristup" u etnologiji nije ništa drugo do skica za jednu "jaku" totalizacijsku paradigmu, u kojem "unaprijed smišljena selektivna gledišta", "izbor iz razina pojavnosti" i strogo ograđivanje od drugih disciplina, služe za pojačavanje "makrodinamičke" (ibid., 36) vizije kulture<sup>21</sup>.

Stoga je smjerodajno koliko su neki *posebni* zaključci Lévi-Straussa o odnosu povijesti i etnologije prisposdobivi Bratanićevima (odnosno Kroeberovim), ali je isto tako razumljivo i zašto Bratanić nije smatrao posebno vrijednim one njegove *općije*. U takve spada i Lévi-Straussovo poimanje povijesti kao mjesta koje raskriljuje "unutarnju dramu" upravo između *idiografske* i *nomotetičke* napetosti unutar etnologije<sup>22</sup> (Lévi-Strauss, 1971:13). "Ili naše znanosti (etnologija i etnografija, op. I. P.) pristaju u dijakronijsku dimenziju fenomena, to jest u njihov red u vremenu, pa su one nesposobne iz njih napraviti povijest, ili one pokušavaju raditi poput povjesničara, pa im izmiče dimenzija vremena. Nastojati rekonstruirati prošlost, čija se povijest ne može dostići, ili htjeti napraviti povijest od sadašnjosti bez prošlosti, drama etnologije u jednom slučaju, etnografije u drugom, takva je, u svakom slučaju, dilema u kojoj je njihov razvoj, u toku pedeset posljednjih godina, odviše često izgledao kao da jedna drugu satjerava u tjesnac" (ibid., 13). Zato i Lévi-Strauss "isjećanje kulture na elemente odvojive apstrakcijom da bi se uspostavili, ne više među samim kulturama, nego među elementima istoga tipa unutar različitih kultura, odnosi filijacije i diferencijacije" (ibid., 14) vidi "prokletstvom" ove znanosti, ali ga on, za razliku od Bratanića, smatra nužnošću znanosti o *drugom*. Iako polazi od kritike globalnih teorija evolucionizma i difuzionizma zbog toga što u njima dolazi do kontradikcija i nemogućnosti u primjeni znanstvenih kategorija nastalih u zapadnoj civilizaciji u "proučavanju goleme većine ljudskih društava gdje ove kategorije bivaju lišene značenja" (ibid., 14), Lévi-Strauss izravno daje na znanje da je nebitno ovisi li različnost društava koja proučavamo "o udaljenosti u vremenu (kako god ona bila neznatna) ili udaljenosti u prostoru, ili čak kulturne heterogenosti" (ibid., 28). Činjenica da Lévi-Strauss ovdje pod *istraživanjem*

<sup>21</sup> "Etnologija je", zaključuje Bratanić s Kroeberom, "posebna vrsta "tematske" ("topical") povijesti, što joj omogućuje da utvrdi i izvjesne pravilnosti". Stoga je "bit njena nastojanja da izgradi odabrane i rekonstruirane pojave - ne reprodukcije pojava kao takvih, što bi bilo beskorisno i nemoguće - u signifikantne pojmovne odnose i grupacije. Kao i veliki dio historije u užem smislu, i etnologija je statički deskriptivna, a ne narativna, tj. ona ne mora baš, a redovno ni ne može, utvrditi kronološki vremenski slijed. Prirodna je posljedica toga što je historijski pristup vezan za pojave činjenica da (pri tom) proces ostaje (samo) sekundaran ili implicitan" (ibid., 41).

<sup>22</sup> Koje kod Lévi-Straussa približno odgovaraju razlici između etnografije i etnologije (usp. Lévi-Strauss, 1977:13).

*udaljenosti u vremenu* podrazumijeva zapravo povijest, a ne etnologiju (usp. *ibid.*, 28), ne znači da se njegovi zaključci o etnologiji koja je definirana prostornom razlikom ne bi smjeli "udomaćivati" u nacionalnim tradicijama. Lévi-Strauss će, s obzirom na "misiju" istraživanja *drugog*, izjednačavati i povijest i etnologiju, kao što mu je svejedno i radi li se o "etnologiji tradicije" ili "etnologiji egzotike" s obzirom na to da je njihovo *nesvjesno kulture* zajedničko, položeno u isti "semantički univerzum". Vrijednost analoškog mišljenja ovdje je u legitimnom "penjanju" prema višim razinama apstrakcije, u onom "odljepljivanju" od prostorno-vremenske protege kulturne čestice, koje Bratanić smatra iznevjeravanjem empirijskog jamstva integrativne deskripcije pojava. Lévi-Strauss je ovdje i izrazito "anti-kartografski" nastrojen, jer u metodologiji koordinatnog postrojavanja kulturnih elemenata vidi "opasnu analogiju" s prirodoslovnim zemljopisnim raspoređivanjem životinjskih i biljnih vrsta. "Sve i da razvoj genetike mora dopustiti da se pojam vrste definitivno nadmaši", kaže on, "ono što ga je učinilo i još ga čini valjanim za prirodoslovca jest to da konj zbiljski rađa konja i da je, kroz dovoljan broj generacija, *Equus caballus* stvarni descendent *Hippariona*. Povijesna valjanost prirodoslovčevih rekonstrukcija zajamčena je, u posljednjoj analizi, biološkom vezom reprodukcije. Naprotiv, jedna sjekira nikad ne rađa drugu sjekiru; između dva identična alata, ili između dva različita alata ali koji su po obliku blizi koliko god se želi, postoji i uvijek će postojati korjenit diskontinuitet, koji dolazi iz činjenice da jedan nije proistekao iz drugoga, nego svaki od njih iz jednog sistema predodžaba: tako evropska vilica i polinezijaska vilica, određena za obredna blagovanja, ne tvore jednu vrstu većma negoli slamke kroz koje konzument siše limunadu na terasi neke kavane, la "bombilla" kojom se pije maté, i cijevi za pijenje kojima se služe, iz magijskih razloga, neka američka plemena. Isto je tako i u domeni institucija: ne može se po istoj osnovi grupirati običaj da se starci ubijaju iz ekonomskih razloga i onaj da se anticipira njihov odlazak na drugi svijet kako im se ne bi predugo uskraćivale njihove radosti" (1977:14).

Ali, Lévi-Straussu je ovo "blještavo ruho" rječitosti potrebno upravo da bi se složio s onima koji misle da mišljenje u analogijama često u etnologiji zna imati "raspadajući" učinak za same elemente analogije<sup>23</sup>. To ne znači, ipak, da on ne vidi mogućnost da se značenja pojave oblikuju i nekako drukčije negoli kontinuitetom forme. "Kritika totemizma dala je već odavno izvrstan primjer ove poteškoće: ako

---

<sup>23</sup> "Kad, dakle, Tylor piše: 'Kad se neki zakon može izvesti iz jednog skupa činjenica, uloga detaljne povijesti obilno je nadmašena. Ako vidimo da jedan magnet privlači jedan komadić željeza, pa ako uspijemo izvući iz iskustva opći zakon da magnet privlači željezo, ne moramo se truditi da produbljujemo povijest magneta koji je u pitanju', on nas, stvarno, zatvara u jedan krug. Jer, za razliku od fizičara, etnolog je još nesiguran u pogledu određenja objekta koji za njega odgovara magnetu i željezu, i u pogledu mogućnosti da identificira objekte koji se površinski pojavljuju kao dva magneta ili dva komadića željeza. Jedino bi mu 'detaljna povijest' omogućila da izbjegne svoje sumnje u svakom slučaju" (*ibid.*, 15).

se njezina primjena ograniči na neprijeporne slučajeve gdje se institucija pojavljuje sa svim svojim značajkama, ovi su slučajevi odviše specijalni da bi dopuštali formuliranje jednog zakona religijske evolucije; ako se pak ekstrapolira polazeći samo od nekih elemenata, nemoguće je, bez 'detaljne povijesti' religioznih ideja svake grupe, znati da li se vjerovanja što se odnose na životinjske ili biljne vrste, objašnjavaju kao tragovi prijašnjeg totemističkog sistema, ili iz posvema različitih razloga, kao što je, na primjer, logičko-estetička težnja ljudskoga duha da u obliku grupe pojmi cjeline - fizičku, biološku i društvenu - koje sačinjavaju njegov univerzum" (ibid., 15). Pokazuje se kako Lévi-Straussovo razlikovanje tipa znanstvenog tumačenja ipak ide prema razlikovanju samih pojava i to takvog koje dopušta i njihovo "brataničevsko" značenje "tragova prijašnjih formi" za razliku od onih pojava koje su, pomalo divinizirana, stvar logičko-estetičkih namjera ljudskoga duha. I on računa na onu "ne-analitičku", stvarno-činjeničnu razliku pojava, razliku njihovih "supstanci", što je pojam s kojim će sedamdesetih godina postaviti sličnu dilemu Dunja Rihtman-Auguštin, pitajući se, kao i Bratanić, možemo li na jednaki način tumačiti tradicijske i civilizacijske elemente (Rihtman-Auguštin, 1974:122). Ako bi ovdje prihvatio svoju nedosljednost, jer ovako ispada da ipak "sjekira može roditi drugu sjekiru", pa i da, dapače, samo na osnovi nekoga *traga* možemo zaključiti da se nekada radilo o samoj sjekiri, onda bi Lévi-Strauss mogao mirne duše pristupiti brataničanskim štovateljima povijesnog konteksta kao upute o znanstvenoj integraciji pojave, kao i brataničevskom lučenju *tradicijske supstance* kulture.

Na sličan način na koji je Lévi-Strauss tumačio odnos između povijesti i etnologije kao "izbor dopunskih perspektiva", jer povijest organizira svoje podatke u odnosu prema *svjesnim* izrazima, a etnologija u odnosu prema *nesvjesnim* uvjetima društvenog života (usp. 1971:30), i Brataniću je povijest zapravo područje izvjesnog dok je etnologija rekonstruktivna djelatnost<sup>24</sup>. Etnologija dakle ne otkriva *istu prošlost* kao povijest, nego prije *formu, stil ili obrazac*, tradiciju što je, uz civilizaciju, dio "jedne stare kulturne podvojenosti na dvije vrste kulture". Na jednoj su strani "jednostavne, u sebi izjednačene, domaće, tradicionalne, nepismene kulture, kako su se naročito na selu još djelomično zadržale i koje čine prave temelje različitih narodnih kultura; na drugoj je strani gradska civilizacija, jednostrano razvijena, tuđa (u odnosu prema starim seljačkim kulturama)" (ibid., 13). Ova "tuđa" (iako *zajednička europska*) kultura jest "unificirajuća kultura, koja sa svojom tehničkom premoći, sa svojom ekstremnom podjelom rada, svojom organizacijom vlasti (država), s modernim mašinizmom, industrijalizacijom i komercijalizacijom čini, u

---

<sup>24</sup>"Pravi je i specifični put etnologije - i po tome se ona razlikuje od historije - da iz sadašnjosti "unatrag" rekonstruira prošlost. Pri tome direktne predaje (i stari informatori) dopuštaju samo neznatno prodiranje u vremensku dubinu, pa se najveći dio zbivanja u prošlosti mora mučno otkrivati uz pomoć naročite metode i tehnike kulturnohistorijske etnologije" (Bratanić, 1957:14).



izvjesnom smislu, već kvalitativno različnu pojavu" (ibid., 13). Lévi-Strauss, međutim, ne misli da je cilj etnologije smisaona rekonstrukcija "tragova pojava" koja bi sezala do njihovih autentičnih slika u prošlosti, on radije odmah bira povijesno "autentičnije" pojave koje će ga dovesti do njihova univerzalnog, apovijesnog smisla. Čini se tako da navodna nepomirljivost ovih mišljenja nije toliko posljedica "količine povijesti" jedne ili druge, koliko određena kulturnom i društvenom identifikacijom položaja znanstvenog subjekta.

I jedan i drugi objektivizam donekle se oslanjaju na predumišljaj "supstance" empirijskoga objekta. "Apovijesnost" Lévi-Straussovog strukturalizma tako se temelji upravo na pridruživanju povijesnih svojstava tradiciji, kao *prolaznosti smisla*, zato on podrijetlo nove strukture mora poimati na "modelu katastrofe - kao nagli prelaz jednog oblika prirode u drugi", kao što je mislio Derrida (1988:296). Tradicija je njemu obestrašćena dijakronija "trošenja" autentičnoga smisla čija rekonstrukcija bi bila jednako premaštovita kao što je to Brataniću Lévi-Straussova izravnost "eficijentne veze" jednokratne pojavne izvedbe i strukture univerzalnog značenja. Razlika je dakle mjesta na kojem se ulaže *etika nostalgije za podrijetlom, motivacija eshatološkog projekta u pristupu arhaičnim društvima*, koju je Derrida vidio u Lévi-Straussovom misaonom pothvatu (ibid., 307).

Apstrakcije nužne obim mišljenjima - kako pojave ne bismo "smatrali neobičnim proizvodima jedinstvenih i neusporedivih povijesti", nego da bismo "iza kaosa pravila i običaja, pronašli jedinstvenu shemu, nazočnu i djelatnu u različitim mjesnim i vremenskim kontekstima" (Lévi-Strauss, 1977:33) - čine sličnim i njihov odnos prema povijesti. Ako etnologija prema društvenim fenomenima "usmjerava istu strastvenu pažnju kao i povjesničar, čini to zato da nekom vrstom regresivnog kretanja uzmogne odstraniti sve što oni duguju događaju i refleksiji" (ibid., 35). Ono što ih razlikuje jest položajnost prostora iz kojeg se proizvodi interpretacija (drugi), jer je Lévi-Strauss "nesvjesnu djelatnost duha" (koji daje oblik nekom sadržaju) smatrao imanentno istom "za sve duhove, negdašnje i moderne, primitive i civilizirane" (ibid., 33).

Prehitar bi ipak bio zaključak o uskoći tradicijskog nesvjesnog i širini onog univerzalnog. Suvremena antropološka kritika koja se snažno obračunava upravo s pridavanjem nesvjesnog karaktera drugom, da bi se znanstveni autoritet zasnovao na njegovu *osvješćivanju*, s jednakom bi, vjerojatno, "simpatijom" gledala na ove razine legitimiranja znanstvenog subjekta. Bratanićev zahtjev da razumijevanje tradicije ne ide izvan okvira tradicionalnog razumijevanja bio bi, dapače, prihvatljiviji ideji dijaloške etnografije koja se suzdržava vlastite projekcije u "tuđe" sadržaje. Ono što ipak ostaje nejasno u Bratanićevoj koncepciji jest poimanje odnosa dviju kultura. Ako je tradicijska kultura u stvari kulturna razlika nastala historijski u odnosu na svoju drugotnost, onda je civilizacijska kultura legitimni fenomenološki "sastojak" njezine povijesne proizvodnje razlike, a ne stvar "prekjučerašnje" *mašinizacije i industrijalizacije*. Ili je "civilizacija" noviji povijesni

fenomen (kao što je mislio i Lévi-Strauss<sup>25</sup>), ali onda joj odgovara i novija proizvodnja razlike tradicije, što znači da se njezin smisao i dalje proizvodi i da ga nije nužno rekonstruirati kao prošlost. Preostaje mogućnost da Bratanić, unatoč naglasku na povijesnoj uvjetovanosti ovih kulturnih razlika, njihovu povijesnost shvaća kao *paralelne razine pojavnosti*, pri čemu je naglasak na kontinuitetu razlike, a ne na stvarnom povijesnom procesu njihovog odnosa. Zato, jednako kao što Lévi-Strauss "ne smije" uvoditi tradiciju u svoje strukture pojava, jer su one za njega uvijek novi "veliki prasak" smisla, tako se i Bratanić mora kloniti "etnološkosti" suvremene civilizacije jer ona "rastapa" tradiciju kao *simulacrum*, jednako u *znanosti* kao i *stvarnosti*. Kada kaže da civilizacija razara tradicijske pojave, onda tu ne preostaje više mnogo od Bratanićeva strogog razdvajanja empirijskog i mislenog predmeta. Tek, paradoksalno, ovdje, kada na trenutak odvrća pogled od prošlosti - bez obzira kakvim mu se prizor učinio - kada slika fenomena uđe u sliku predmeta, on prestaje povijesti zapravo suprotstavljati tradiciju kao njezin visoko apstrahirani paradigmatički supstrat. Ali "opovjesnjena", tradicija se povlači i nestaje pred moćnim reflektorima sadašnjosti, pred eficientnim, običnim uzrocima i razlozima. Trebat će desetljeća da se ona opet polako osovi na rubovima te tuđosti svakodnevlja, a još valjda toliko da u njoj počne hvatati odraz svoje vlastitosti. Kada Lévi-Strauss govori o tome kako povijest i etnologija ne mogu jedna bez druge, on misli upravo na ovaj tip "ovisnosti". Stoga je Bratanićevo "spašavanje" tradicije od povijesnih procesa (koliko god možda to loše zvučalo uz njegove pledoajee za povijest), prisposobivo Lévi-Straussovom spašavanju divlje misli od Sartreove dijalektičke ("povijesne") misli, koja "rastvara" drugost svojim kolosijekom svođenja. Tako je čak i onda kada se čini da iz Bratanića progovara sartrovski prigovor Lévi-Straussu kako "ispušta plijen da bi uhvatio sjenku, ono što je jasno radi onog što je nejasno, ono što je očigledno radi onog što je hipotetično, istinu radi znanstvene fantastike", pa i onda kad je Bratanić - ponovno u koži Sartrea - pred odgovorom kako ni sam ne pruža konkretnu sliku povijesti nego "postojanje sinkroničnog totaliteta" (usp. Lévi-Strauss, 1966:292). Ono što je ipak Lévi-Strauss previdio u

---

<sup>25</sup> "Moguće je, reći će se, na planu apstraktne logike da neka kultura ne može dati pravi sud o nekoj drugoj, budući da ni jedna kultura ne može pobjeći od sebe same i da, prema tomu, njezin sud ovisi o bezprizivnom relativizmu. No pogledajte oko sebe; posvetite pažnju onome što se događa u svijetu za posljednjih stotinu godina i sva će se vaša umovanja srušiti. Daleko od toga da ostanu zatvorene u sebe same, sve civilizacije, jedna za drugom, priznaju superiornost jedne među njima, zapadne civilizacije. Nismo li svjedoci toga kako cijeli svijet od nje sve više preuzima njezine tehnike, njezin način života, njezine oblike zabave, pa čak i njezin način odijevanja. (...) Osim toga etnologu je vrlo teško donijeti ispravnu ocjenu pojave kakva je univerzalizacija zapadne civilizacije, i to s više razloga. Najprije, postojanje svjetske civilizacije vjerojatno je jedinstvena činjenica u povijesti (...) Potom vlada velika neizvjesnost s obzirom na konzistentnost te pojave. »injenica je da već stoljeće i po zapadne civilizacije, bilo u cjelini, bilo u nekim svojim ključnim elementima kao što je industrijalizacija, teži da se raširi u čitavu svijetu i da se onoliko koliko druge kulture pokušavaju očuvati nešto od svog tradicionalnog naslijeđa taj pokušaj uglavnom svodi na nadgradnju" (1988:319).

svom trudu kako bi *europocentrika* uveo u svoj svijet temeljne (i temeljite) razlikovnosti možda bi nadoknadio kakav upad klasifikatorske *divlje misli* koja bi od jedinstvenog "europocentrika" stvorila svijet vrlo različitih životinjolikih bića. Kao što od Bratanića smještenog u "sada" možemo izvlačiti prije moralne negoli teorijske pouke, tako je i promjena perspektive od one *tužnih tropa* do one *tužnog zapada*<sup>26</sup>, učinila jednog kasnog Lévi-Straussa koji bi se sigurno više svidio Brataniću.

## LITERATURA

- BELAJ, Vitomir: Profesoru Branimiru Brataniću za 70. godišnjicu (Skice za biografiju), *Etnološka tribina* 3, Zagreb, 1980, str. 95-103.
- BELAJ, Vitomir: Plaidoyer za etnologiju kao historijsku znanost o etničkim skupinama, *Studia Ethnologica* 1, 1989, str. 9-13.
- BELAJ, Vitomir: "Povijest etnološke misli u Hrvata", Pregled etnografije Hrvata, 1996, (rukopis).
- BRATANIĆ, Branimir: Regionalna ili nacionalna i opća etnologija, *Slovenski etnograf* X, Ljubljana, 1957. str. 7-19.
- BRATANIĆ, Branimir: Pogled na 200 godina etnološke znanosti, *Izvešća* V i VI, 1976, str. 5-55.
- ČAPO, Jasna: Hrvatska etnologija, znanost o narodu ili o kulturi?, *Studia Ethnologica* 3, 1991. str. 7-15.
- DERRIDA, Jacques: Struktura, znak i igra u diskursu humanističkih nauka, u: *Strukturalistička kontroverza*, Prosveta, Beograd, 1988, str. 289-309.
- KATIČIĆ, Radoslav: Marginalije uz "Pledoaje za etnologiju kao historijsku znanost o etničkim skupinama", *Studia Ethnologica* 1, 1989. str. 35-37.
- KROEBER, Alfred: So called social science, u: *The Nature of Culture*, Chicago, 1952 (nav. prema Bratanić 1976).
- KROEBER, Alfred: The history and present orientation of cultural anthropology, u: *The Nature of Culture*, Chicago, 1952 (nav. prema Bratanić, 1976).
- KROEBER, Alfred: Evolution, history, and culture, u: *The evolution of man*, Un. of Chicago Press, Chicago, 1960, (nav. prema Bratanić, 1976).
- LEACH, Edmund: *Klod Levi-Stros, XX vek*, Beograd, 1972.
- LÉVI-STRAUSS, Claude: *Divlja misao*, Nolit, Beograd, 1966.
- LÉVI-STRAUSS, Claude: *Strukturalna antropologija*, Stvarnost, Zagreb, 1977.

---

<sup>26</sup> Naslov intervjua s Lévi-Straussom (vidi "Tužni Zapad" Kulturni radnik 4, 1982, nav. prema Mikecin 1988).

LÉVI-STRAUSS, Claude: *Strukturalna antropologija 2*, Školska knjiga, Zagreb, 1988.

MIKECIN, Vjekoslav: *Strukturalna antropologija Claudea Lévi-Straussa*, predgovor *Strukturalnoj antropologiji 2*, Školska knjiga, Zagreb, 1988.

RADIĆ, Antun: Naši narodni svatovi. Kulturno-sociološki studija, u: *Sabrana djela XVI*, Zagreb, 1913 (nav. prema Bratanić, 1976).

RIHTMAN-AUGUŠTIN, Dunja: O nekim metodološkim problemima etnološkog istraživanja sadašnjosti, *Etnološki pregled* 12, Ljubljana, 1974, str. 121-129.

## PAST AND EXOTIC - TOWARDS A DIALOGUE BETWEEN BRATANIĆ AND LEVI-STRAUSS

### Summary

Although a severe dispute by Branimir Bratanić with "ahistorical" methods of thought in ethnology and anthropology at the beginning of 1970s, combined with a common view about the incompatibility of certain traditions of thinking and analysis of the subject in primarily German character of the development of Croatian ethnology, definitively reflected as a loss of advantages that some European disciplines have bequathed through a fertile dialogue with structuralism and semiotics since 1960s, a postmodern point of view introduces a new approach in rethinking an international dialogue of disciplines. By dying out of the model center/periphery determining a necessary propagation of ideas and theories and applications of center discourses in a bricolage of peripheric disciplines, characteristics of certain social and historic contexts are more and more evident as legitimate factors with relative autonomy, that is identity of scientific traditions. A starting point is a cultural definition of science as a discourse, lively and contradictory historical, social and linguistic tissue, based on which it is possible to reconstruct, a never realized dialogue of Branimir Bratanić with Claude Lévi-Strauss, a dialogue which carries paradigmatic characteristics of a historical controversy incorporated into the development of European ethnological science, the controversy about historical or universal character of its subject. Since recently a very productive dilemma in Croatian ethnology, which is summarized as a question of the relationship of ethnology towards an ethnic character of its subject, is one of the peaks of those epistemological icebergs whose upper image today tends to such a rearrangement which will respect more difference than similarity, indetermination

than analogy. That what will prevent fragmentation and discrepancy is found in a hope of almost infinite opportunities of dialogue, a point at which differences are not reduced but can communicate. This text starts from Bratanić's hints that the Lévi-Straussian concept of universal unconscious character of human culture provokes rather a discursive antipathy than that we are dealing with methodological irreconcilableness of so called historical and antihistorical principles of interpretation and understanding of culture. Behind "signal" concepts of scientific discourses and different definitions of their aims, which are here thrown light upon as fundamentally defined by a position of a scientific subject and a model of writing, one finds, moreover, a similar thought about an essential character of cultural phenomena and elements, about a "primeval meaning" of their origin and a destructive action of civilizing processes.