

O NEKIM ZNANSTVENOPOVIJESNIM UZROCIMA DUALIZMA HRVATSKE ETNOLOGIJE

INES PRICA

Institut za etnologiju i folkloristiku
10000 Zagreb, Ulica kralja Zvonimira 17

UDK: 39.01(497.5)

Izvorni znanstveni rad
Priljeno: 01. 06. 2000.
Prihvaćeno: 01. 07. 2000.

"Etnografiji je nužan onaj minimum teorije kojim stvara vremenski i društveni diskontinuitet samo zato da bi ga zanijekala, jer u svom čistom izdanju, narod je naposljetku, isto što i mi" (Lass, 1989:9).

"Kao da u Hrvatskoj usporedo traju te dvije ideje: katkad čak u jednoga pisca, katkad oštro sukobljene kao dvije političke orijentacije a katkad opet unutar jedne te iste političke akcije ali međusobno značajno divergentne" (Rihtman-Augustin, 1984:43).

U tekstu se bavim onim aspektima dualizma u hrvatskoj etnologiji kojima se mogu iznaći i bitnije "izvanjski" uzroci. Riječ je o dualizmu koji ima nedvojbeno znanstvenopovijesno sidrište, udvajanju oko paradoksa koji se u povijesti ove znanosti nametnuo pod oznakom prosvjetiteljsko-romantičarske kontroverzije. S obzirom da se znatan dio sadržaja ove kontroverzije veže uz paralelizam i srodnost odnosno razliku i nepomirljivost etnološke i antropološke znanstvene prakse, u radu se dolazi i do nekih elemenata identifikacije teorije kulture (autohtona drugost) kakva predomina u nacionalnim etnologijama.

Ključne riječi: hrvatska etnologija / dualizam

Uobičajena, pa već gotovo i istrošena tema strukovnoga *folklor*a, uglavnom svedena na razinu sukoba etnoloških institucija i "totemski" suprotstavljenih autora, podvojenost hrvatske etnologije jest i ozbiljna dijagnoza konceptualnog, metodološkog, znanstvenopovijesnog (pa i političkog) udvajanja njezinih temeljnih struja. Od kraja šezdesetih godina u kritičkim diskursima nacionalnih etnologija potegnuto pitanje sprege disciplinarnog ateoretizma i unutarnjega rascijepa predmeta (nacionalne kulture)¹

¹ Krajem šezdesetih godina, pionirski načinjući pitanje etnološkog *neprijateljstva prema teoriji* (*Theoriefeindlichkeit*), Hermann Bausinger zaključuje kako u disciplini "ne samo da vlada oskudica artikuliranih teorijskih, nego i - što je u vezi s tim - uporna odbojnost spram svakog teorijskog napora" (1968-69:55). Bausinger etnološko oklijevanje u pitanju teorije vezuje uz opći empirijski paradoks znanosti o kulturi. Ne samo da kontingentno stanje etnološke građe određuju preobilje i "preraznovrsnost", nego bi - dosljedno tomu paradoksu - svaki novi empirijski iznalazak, ako ga se ne želi samo kazuistički *obraditi i pohraniti*, pretpostavljao "novi" teorijski pristup. Gdje se potraživani znanstveni napredak namiče radom na "stalno novoj građi", tu se teorija čini nepotrebnom, ako ne i izdajničkom. Drugo je, osim količine, i sastav etnografske građe ono što se opire naknadnom preispitivanju i interpretativnoj preradi. Ondje je, u unaprijednoj zadatosti toga materijala, već ugravirana objektivacija kvazi-prirodnoznanstvenih načela *kulturnih elemenata* koji se *kao takvi* mogu (i moraju) prikupljati, a da se nigdje naknadno ne mora provjeravati *kao kakvi* su to došli u obzir.

nije, međutim, ni do danas dokraja riješilo niti pitanje etnološke teorije niti rascijepljenog pojma tradicije. Reklo bi se da je prije premještanje predmeta u dohvataj suvremenog etnografskog istraživanja preselilo dvojnost u samo interpretativno sidrište discipline.

PARALELNOST ETNOLOŠKIH ZBILJNOSTI

Razlozi zbog kojih se dugo nije dostigla izravno dijaloška rasprava o ili unutar ove podvojenosti nisu jednostavni, ali čini se da ponajprvo leže u krajnjoj suzdržanosti *kulturnopovijesne* orijentacije u obrazlaganju vlastita referencijalnog okvira i konačnih znanstvenih ciljeva, onomu što bi, dakle, ulazilo u širi pojam etnološkoga ateoretizma. O tim se značajkama identiteta ovoga usmjerenja, jednako kao i o karakteru metodološke procedure, moglo samo nagađati ispred onog tipa etnografskih tekstova koji jednostavno *puštaju činjenice da same govore*. Kako se svijest o ateoretičnom elementu etnološke tradicije prve polovice stoljeća stjecala postupno, a izricala oprezno tek od sedamdesetih godina, otkada se mjeri i zalaz dugotrajna prevladavajućeg razdoblja kulturnopovijesne škole, argument za teoretizaciju moderne discipline trajno se povlačio iz onoga što je na posljertku zapečaćeno oznakom *drugoga tabora* discipline².

I evo naš pred činjenicom *dvije hrvatske etnologije*, činjenici kojoj su duhovi i "demoni" povijesnoga vremena neprestano (pa i retrogradno) nadodavali *binarnoga sadržaja*, te nas, prije nego li će pred kraj stoljeća stvar završiti u ponešto kompromisnom spoju, stavili pred nužnost da o toj dvojnosti počnemo misliti kao o dublje, odnosno izvanjski uzrokovanoj. Raščlamba toga pitanja stoga će nas uputiti jednako u širinu - na čitavo polje globalnih (znanstveno)povijesnih okolnosti i interpretativnih granica znanstvenih tradicija, i u nutrinu, gdje nam je poduhvatiti se veze toga dvojnoga načela s onim što se i općenito može smatrati oprezom etnološke discipline prema "stranoj zemlji" teorije.

S jedne, dakle, strane u hrvatskoj se etnologiji odvija dugotrajno i akademski poduprto *kulturnopovijesno* usmjerenje nad kojom lebdi ideal jedine zakonite etnološke

Dok Bausinger iz te "tehničke greške" etnološkoga zaključivanja nadovezuje i ideološko ignoriranje, odnosno konzerviranje pozitivističke zbilje *kao takve*, Andrew Lass, na primjeru češke etnološke discipline, poduzima korak dalje u razotkrivanju konstruktivističkih mogućnosti, *svjetovornosti* etnološkog diskursa. "Povijest češke narodne (folk) kulture otjelovljuje sustav konkretizacija kroz koji se značenje naroda kao idealne predmetnosti, izvorno konstituirano u idealizirajućem diskursu 19. stoljetne češke elite, *sada reproducira* kao živuća stvarnost" (1989:7). Pojam se iz etnografskog diskursa *vraća* u predmetnost koja ispunjava značenje naroda (kao pojma) u stvarnom, vremensko-prostornom smislu. U takvoj stalnoj reinenciji tradicije, njezina *još uvijek živućost* "služi kao *tumačenje* izvora vlastitoga svijeta kojemu, mimo faktičkog postojanja povijesnih istraživanja, manjka živa prisutnost podrijetla" (1989:9).

² Govoreći, danas pomirljivije nego nekad i nalazeći mu uporišta u označjima vremena, o antiteoretizmu (Theorienfeindlichkeit) "stare škole", Dunja Rihtman-Auguštin ga tumači distanciranjem znanosti od politike šutnjom karakterističnom za znanstvenu etiku prve polovice stoljeća (1997:6). Domaći učinak šutnje bio je dvojak: uz neospornu marginalizaciju ove profesije, hrvatska etnologija je ipak "izbjegla pritiske da se prekrsti u etnografiju, poput onih u bivšim socijalističkim državama", gdje se pod pritiskom mišljenja sovjetskih ideologa kako je čitava etnološka teorija već sadržana u Engelsovoj *Povijesti porodice*, zadaća etnologa svela na to da valja "skupljati tek novu građu koja će potvrditi tu povijest, a za to je etnografija, bez neke svoje zapadnjačke, možda čak američke teorije bila sasvim dovoljna" (ibid.:6).

zadaće, rekonstrukcije tradicije (*prošlosti nacionalne kulture*) na temelju njezinih kulturnih tragova. S obzirom da ne priznaje sadašnjost kao kontekst tumačenja tradicijskog - pa niti već barem stoljeće dugu povijest te "sadašnjosti", osim kao devijaciju njezina izvornog pojavnog konteksta - rekonstrukcija prošlosti kulture kroz imaginarno neograničen broj njezinih *elemenata* imala bi osiguravati (još da nije stalne izloženosti preobuhvatima različitih naracija antropološke teorije i socijalnih ideologija) dugotrajno trasiranu, od "viška povijesti" gotovo potpuno neometanu i egzaktnu "arheologiju" nacionalne kulture. S druge se strane dokumentarnom i kritički motiviranom, u svakodnevničku povijest umiješanom etnografijom, recentnija hrvatska etnologija približava *realističkoj* koncepciji kakva odlikuje ustanovu discipline s prijeloma stoljeća, kad je začetne etnografske tekstove, unutar Radićeve zamisli narodoznanstva sa širokim društvenim programom u pozadini, odlikovala slična težnja približavanju egzistencijalnoj slici predmeta, *narodnog života*. Umjesto rekonstrukcije tradicije kao sustava kulturnog značenja cjelovito odigranog "jednom u prošlosti", a danas dohvatljivog isključivo putem znanstveno zagonetnih, rekonstrukciji podloženih, prežitaka, etnolog je u ovoj potonjoj zamisli pred hitnijom zadaćom iluminiranja onog sadržaja kulturne razlike koji se proizvodi neprestano i gotovo dnevno, zahvaljujući supkulturnom položaju svojih nositelja, kao alternativni tekst svakog društvenog, političkog i interpretativnog konteksta. Etnografija se stoga ravnopravno gradi na "živućoj instanciji" zapisivača, empirijskoj koincidiranosti istraživačkog i istraživanog segmenta, dakle na ugradnji dvojnoga i kontroverznog subjekta u znanstveni diskurs.

Na osnovi ovakve deskripcije paralelnih etnoloških usmjerenja, naslućuje se da je moguće govoriti i o paralelizmu njihovih inherentnih problema i nemogućnosti, o različitim generatorima krize njihovih diskursa. Dok kulturnopovijesnu orijentaciju, osim razmjerne napuštenosti (pogotovo prije suvremenih pokušaja ocjelotvorenja zdravog, historiografski uzemljenog, europskog etnološkog pandana intervencionizmu i neobvezatnosti antropoloških teorija, usp. Vermeulen, 1995) tišti rascijep između dokazivanja kontinuiteta etnoloških činjenica (kulturnih elemenata) i apovjesnog, akontekstualnog karaktera njihova predstavljanja, etnologiju svakodnevice će nesigurni status tekstualnog predstavljanja zbilje neprestano gurati prema samim rubovima znanstvenosti.

ZAVIČAJNI STATUS INTERPRETACIJE

No postoji mjesto o kojemu možemo govoriti kao o zajedničkom: otpor koji se manifestira kao nekakav *ugovor o vlasništvu* nad etnografskom zbiljom, dokaziv je u obje struje unutarnjega razmimoilaženja, općenito vidljiv kroz reducirani udio hrvatske discipline u *cijepljenju* europskih etnologija sa strukturalizmom i semiotikom između šezdesetih i osamdesetih godina stoljeća³. Drugim riječima, u dinamici koja određuje

³ O razmjerno drukčijem stanju koje se odnosi na, relativno autonomnu, folkloristiku vidi Jambrešić Kirin 1997 i Biti 1995).

stoljetnu povijest hrvatske etnologije kao smjenu samoidentificirajućih, razgovornih i deskriptivnih prosedea s onim objektivističkim, tekstualno suzdržljivim i teorijski zagonetačkim, otkriva se zajednički oprez prema svođenju, rastvaranju, iskrivljavanju i svakojakom "gimnasticiranju" povijesnih sadržaja kulture u shemama univerzalnog antropološkog smisla. Bilo izrijeком ili prešutnim davanjem prvenstva, ignoriranjem, pa sve do zazora prema metodološkim nacrtima koji su, *poput zmije u njedrima*, u stanju natkriliti, poništiti, pa i subvertirati mjesto svoga prihvata, ocrtani su obrisi načelnog *ugovora* o nadležstvu nad vjerodostojnim kulturnim značenjima. Jednako onda kad računa na jedinstveni tekst kulture kojem je svaka (druga) interpretacija ili redundantna ili "prišivena", kao i onda kad samo teži nadzirati i preusmjeravati sudbinu izvjesnih, povijesnih sadržaja kulture u neizvjesnim metadiskursima odbacivih teorija, ova je suzdržljivost, stav prema frivolnim "beskonačnim paralelicama i mrtvim teorijicama", začeta još od rodonačelnika hrvatskog *narodoznanstva*.

"A evo, što - po mom sudu - narodoznanstveno ne smije biti. (...) Narodoznanstvena građa se ne sabire za to da bude eruditskoj modernoj ambiciji mrtvi svjedok za beskonačne paralelice i mrtve teorije, koje ne samo da ne podaju nikakvoga odgovora na vječne probleme života i smrti, nego im je teško naći ikakovu svesu s nima. (...) Narodoznanstvo treba da postane socijalna znanost, a kao takova je u prvom redu narodna" (Radić, 1898:309).

Kod tekstualno škrtog, ali ipak prvog eksplicitnog teoretika hrvatske etnologije, Branimira Bratanića, prelazak interpretativnih i teorijskih granica također je postavljen kao ambivalentan s obzirom na *značenjski interes* lokalnoga kulturnoga sadržaja. No ova se zamisao, za razliku od Radićeve, pomno umiče svakom iskazu o mogućoj društvenoj funkciji etnološke znanosti, kao uostalom i svakom izvanznanstvenom višku sadržaja. Čini se da je autor, njegujući ideal etnologije čiste i egzaktnе metode, između ostalih razloga na umu imao upravo poštediti je manipulativnih učinaka i učitanja *loše povijesti*, a možda i budućih znanstvenih *preispisivanja*. No tomu je otvoren intrigantni prostor odnosa strogog metodološkoga nacrtа i kulturološkoga "viška" sadržaja u koncepciji nacionalne etnologije. Odavde će biti moguće zakonito se zapitati i o "zavičajnom statusu" interpretacije kulture, dakle nadležnosti nacionalnog etnologa⁴ kao neke vrste proporcionalne veze između znanstvenikove pripadnosti kulturi i granica njezina (njegova) tumačenja.

Ozračje postmodernističkoga, a nadasve postkolonijalnog diskursa omogućuje, međutim, da se ta "rodbinska" veza između identiteta kulture i identiteta interpretacije više ne mora sagledavati iz nekog oblika nižerazrednosti znanstvenoga konteksta ili pak nekog od *lagodnih* aspekata pozitivizma.

⁴ U težnji stvaranja jednoznačne međunarodne terminologije na konferenciji se europskih "narodnih etnografa" (*folk ethnographers*), održanoj u Arnhemu 1955. godine, usvaja pojam *nacionalne etnologije* kao označnice za discipline koje istražuju određenu nacionalnu pučku kulturu (*folk culture*) (Hultkrantz, *General ethnological concepts*, u *International dictionary of regional European ethnology and folklore*, Copenhagen, 1960:202-203, prema Hofer, 1968:311).

Svoj odnos prema (antropološkoj) teoriji Bratanić, naime, pokušava svesti na strogo konceptualnu razinu problema: neprikladnost univerzalističke antropološke interpretacije nad povijesnom pojedinačnošću kultura on dokazuje neprikladnošću ucjepljivanja metoda iz egzaktnih u humanističke znanosti (usp. Prica, 1996). Jer, dok se u doba ranog institucionalnoga utemeljenja hrvatskih znanstvenih disciplina s kraja devetnaestoga stoljeća na simptomatično istom pitanju još lome koplja oko kontroverzija koje prate ustoličenje koncepta *narodnih znanosti* (smještaj, primjerice, istraživanja hrvatske povijesti i istraživanja jednadžbi u zajedničko okrilje "nacionalne refleksije"⁵), sedamdesetih godina tekućega stoljeća za Bratanića nema sumnje da nemar prema disciplinarnoj autonomiji vodi ravno prema diskurzivnom zagađenju. Slično nekim recentnim mišljenjima vezanim za kasnu institucionaliziranost, ili obrdžanje zapadne Akademije⁶, on već tada ne dvoji oko toga da posvajanje iz područja egzaktnih znanosti ne vodi i egzaktnosti zaključaka humanističkih znanosti, nego paradoksalno izaziva "fantaziranje", isporuku sumnjivih zapleta podbočenih znanstveno nedozrelim činjenicama (sličnu je kritiku generalno upućivao i Lévi-Straussu). Ne samo stoga što nazire opće metodološko "smekšavanje" i bruj podzemnoga tijeka interdisciplinarnog diskursa, on je prijetnju izigravanja *povijesnoga načela etnologije*, jedinog mjerila

⁵ Godine 1884. Franjo Rački u predsjedničkom govoru u JAZU daje svoj nacrt narodne znanosti, dok bi znanost koja bi pripadala čitavom čovječanstvu, naime univerzalna znanost, bila skup narodnih (Dadić, 1982:130-134): "kao što je latinski jezik u srednjem vijeku bio taj koji je bio nosilac te univerzalne znanosti, tako je u novom vijeku narodni jezik nosilac narodne znanosti. (...) jezik daje znanosti ne samo oblik nego i tip narodnji; pod utjecajem njegovim znanost prikazuje nam odlijevak daha duše narodnje." (Besjeda predsjednika Franje Račkoga, Rad JAZU, knj. 73, Zagreb, 1884, nav. po Dadić, 1982:120). Dadić, kao matematičar, komentira ovo polazište sa stajališta egzaktne znanosti: "Stoljećima je univerzalno bilo povezano s nečim tuđinskim, budući da su se latinskim jezikom, filozofijom, književnošću, pa i znanostu odgajali naši ljudi bez narodnih osjećaja. Osjećala se jasna težnja da znanosti poprimi nacionalno obilježje. To je dakako jednostavno kad se radi o znanostima koje mogu imati narodno obilježje, kao što su lingvistika, povijest i etnografija, ali je teže kad se radi o znanostima koje su po svom značaju univerzalne. (...) Može se dakle govoriti samo o prinosu nekog naroda toj znanosti. U okviru Račkijeve teze o narodnoj znanosti u akademiji bi se prvenstveno iz prirodoslovlja istraživala hrvatska flora, fauna, rudno blago i prirodna bogatstva naše zemlje, no teško bi se u taj okvir mogla smjestiti istraživanja topline, svjetlosti ili elektriciteta, a pogotovo ne istraživanje jednadžbi i integrala" (ibid.:179). Zanimljivo je da se potreba za "udomacivanjem teorije" javlja upravo u prirodnim znanostima: kako njihovo uvođenje ujedno pojačava strah od širenja ateizma i materijalizma druge polovice 19. stoljeća, prirodoslovci prihvaćaju empirizam i realizam, ali umjesto ortodoksnoga, uvode neki "teološki materijalizam". "Oni (hrvatski prirodoslovci) prihvaćaju jednu formulaciju koja je već postojala u drugim austrijskim zemljama, naime tvrđnju da prirodne zakonitosti nužno vode na zaključak da mora postojati tvorac te prirode. Oni u početku ne samo što iz prirodnih zakonitosti nisu izvodili materijalistički nazor na svijet, nego su tu istu zakonitost htjeli uzeti kao argument za postojanje Stvoritelja. Nisu dakle prirodne znanosti izvor širenja materijalizma i ateizma, nego izvor teizma. To su bile formulacije koje su se prenosile gotovo doslovno iz knjige u knjigu, iz članka u članak, ali ipak nisu nikoga, barem tako izgleda, u to uvjerile u Hrvatskoj. Zbog toga se hajka na materijalističke prirodne znanosti nije stišala" (ibid.:103).

⁶ Medijski odjekuje *afera Sokal*, uspješna podvala "lažno pametnoga teksta" u ugledni PM časopis od strane teorijskog fizičara koji nije više mogao podnositi krađu metafora iz konstitutivne cjeline egzaktnoga u "postmodernistički" humanistički diskurs. (O dalekosežnim implikacijama koje ovaj autor nakon toga izlaže u svojoj knjizi (koautor fizičara J. Brickmonta) i reakcijama stručne javnosti, vidi temat I. Matijašević, Vijenac br. 124, listopad 1998.) Hrvatski teorijski fizičar D. Tadić, vođen mišlju o zajedničkim humanističkim idealima unutar ove znanstvene podjele, navodi, opet, zgodne "obratne" primjere: Joyceov roman (*Finnegans Wake*) potaknuo je izbor stručnog naziva za jedan od najvažnijih djelića tvari, kvark (sastavni dio protona), jedna od 17 čestica koje "grade i tvar i svemir i tvore sve sile" (Tadić, 1977:11).

njezine egzaktnosti, vidio kao sjenu nadvitu nad cjelokupnom znanstvenom poviješću ove znanosti. Kao što u globalnom znanstvenopovijesnom tijeku fungira kao odsutni sadržaj, to jest snažnije se očituje proizvodnjom svojih promašaja nego konačnom uspostavom i vladavinom - jer u Bratanićevom radikalnom, pa i pomalo prevratničkom, viđenju "zastranjuju" gotovo sva etnološka (antropološka) usmjerenja tijekom dvaju stoljeća razvoja, kao da svako *paradigmatško* odmah podriva temeljno *sintagmatško* njezina ostvaraja - tako i u razvoju hrvatske etnologije povijesno načelo, mimo historiografskog konsenzusa usmjerjenog oprezu prema teoriji, poprima obličje burnog natjecanja povijesnih naracija.

Naime, iako načelno zasnovana na širenju etnološke kompetencije, svakodnevnika etnologija također se suočava s nužnošću ograničavanja predmeta, diskursa kao i isključivanja pojedinih interpretacija. Prvi veliki potez ovoga usmjerenja odvio se na planu interpretacije običaja u kontekstu dekrizacijacije, unifikacije, marginalizacije i deetnifikacije pučke kulture jugoslavenske etnologije (Rihtman-Auguštin, 1992), odnosno u okviru takvih interpretativnih "nagovaranja" gdje "bilo je uputnije za NAŠA kulturna dobra da imaju protoslavenska ili starobalkanska porijekla" i gdje su se "romanski ili njemački kulturni elementi uvijek uzimali negativnijima od starobalkanskih, pogotovo slavenskih elemenata" (Rihtman-Auguštin, 1988:13). U težnji da se prebaci iz supstancije tradicije u središte "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), uvodi se kasnih osamdesetih godina izravni zahtjev za vraćanjem (hrvatskih) običaja u europsku povijesnu tradiciju, iz interpretativne kaše do kakve ih je dovela istodobnost različitih interpretativnih zahvata, isprobavanja disjunktivnih znanstvenih tradicija i omjeravanje tumačenja "republičkih" predznaka⁷. To je pokušaj reanimacije otuđene, gusto neprozirne, pa čak pomalo sjetne, bratanićevske prošlosti kulture, unutar ljudskom socijalnošću prožete mreže događajne povijesti, gdje se ozakonjenjem glasa i tjelesnosti etnološkoga subjekta oslobađa i put povratka pučke kulture u aktivnu suvremenost. Ovaj se odlučni potez, zasnovan na nekoj vrsti "oktroiranja" povijesnog vremena za "svoje vlastite" pojave, ponovno mora postaviti oprezno prema natjecateljskim interpretacijama, te se, kao i ranije, ravnati granicama znanstvenih tradicija kao granicama interpretativnih pojmova. Hoteći se krajem sedamdesetih godina "samo dogovoriti" oko definicije pojma običaj, hrvatskim se etnologima naime otvorilo cjelokupno pitanje mjesta ove znanosti u nepomirljivosti utjecaja pojedinih znanstvenih tradicija (njemačke, američke i sovjetske)⁸. Čak i pod cijenu da običaj u poptunosti izgubi vrijednost analitičke kategorije, prevladao je poziv povratku "europskom naslijeđu

⁷ Temeljna naklonost srpske etnologije prema strukturalno-semiotičkim pristupima južnoslavenskoj običajnoj kulturi vodila ju je "uvozu" anglo-američkih i francuskih koncepata; slovenska je etnologija, zainteresirana za postavljanje tradicionalnih oblika unutar šireg konteksta socijalnih studija društvenog raslojavanja, tzv. načina života (naročito radničke klase) bila sklonija istočnoeuropskim modelima; dok se novija hrvatska etnologija, u svojoj srednjoj struji, uglavnom držala njemačkih kritičkih poslijeratnih etnoloških i folklorističkih koncepata (vidi pregled nacionalnih tradicija u *Etnološkom pregledu* 23-24, 1988).

⁸ O tome više Prica, 1991.

kojem nas vuče naš povijesni interes” (Rihtman-Auguštin, 1987:126). Radi se, kako se ispostavilo, o naslijeđu koje između ostalog nalaže oprez prema strukturalističkoj totalizaciji i nemaru prema specifično europskoj naraciji kontinuiteta običaja⁹. “Domaći europski” fenomenološki kontekst običaja zadobijen je, na taj način, izravnim imenovanjem, odnosno identifikacijom “realističnoga” socijalno konfliktnog povijesnoga konteksta “seljačkoga naroda”¹⁰. No ovdje bi se, u ime vraćanja zaniijekane zbilje *etnografskog naroda*, smjelo osloniti na strukturalnu teoriju, ne zbog toga što bi se promijenila naklonost prema “strukturalističkim kalamburima”¹¹, nego stoga što bi se tek u elementarnom razdvajanju zamišljenog i ostvarenog reda etnografske zbilje ovjerovio proturječni model *strukture tradicijskog mišljenja*. Paralelnost “dvaju tipova obavijesti o seljačkom životu” ukazuju na romantičarsko-prosvjetiteljsku kontroverziju koja se kao utvara vraća “strukтури etnografskog mišljenja”.

ZNANSTVENOPOVIJESNA KONTROVERZIJA ETNOLOŠKE ZNANOSTI

Jedan je relativno nedavni pokušaj vraćanja “zalutale” etnološke biti u legitimno okrilje discipline cijeloj stvari dao bitno znanstvenopovijesno problemsko jezgro. Mišljenje kako su svi problemi etnološke znanosti posljedica njezina stalnog posustajanja ili odustajanja u ostvarivanju njezina temeljnog *povijesnog načela*, nadovezuju se na Bratanićev iznimno oštar sud o “proteklih dvjesto godina etnologije” kao nizu metodoloških zastranjivanja (1976), kroz Belajevu objavu “jedinog pravog etnološkog ishodišta (*ethnos*)” i njezina isključivog cilja: “rekonstrukcije etničke povijesti kroz proučavanje kulture” (1989:13). Na taj se način ponovno revitalizira kulturnopovijesni cilj pomnijivog skupljanja detalja narodne kulture, vođenog uvjerenjem da “i naizgled najbeznačajniji komadić informacije ima svoje vlastito mjesto unutar cjelovite slike” (usp. Hofer, 1968). Kako se cjelovitost slike ipak neobično često gubila u stranputicama znanstvene povijesti etnologije, revitaliziran je zaplet jednoga početnog znanstvenopovijesnoga razmimoilaska.

U strože disciplinarnim terminima, radi se o dvosmislenosti znanstvenopovijesnoga odnosa između antropologije i etnologije, odnosno “devijacijama” etnoloških koncepata nastalih pod tlakom policentričnoga širenja antropoloških teorija i istodobnog empiricističkog ukopavanja u terensku istinu pojedinih društava i kultura. Suvremena je europska povijest antropologije, u svojem raščišćavanju dugova

⁹ To je “crta povučena od Sitte und Brauch do naših obreda i običaja, naših crkvenih običaja”, tamo gdje “rokovi godišnjeg protoka običaja, među njima velikih blagdana kao što su Božić i Uskrs prožimlju našu svakodnevicu” i “koja nas upućuje na vezu s etničkim pitanjima, na konstituiranje nacije” (usp. Rihtman-Auguštin, 1987:89).

¹⁰ Umjesto nedefiniranoga *naroda* kao nijemog konteksta etnografskih pojava, valja ga tražiti u “socijalnim grupama što tvore taj seljački narod, koje kao radne organizacije proizvode rentu od koje žive svi oni koji taj ‘narod’ tako hvale i tako mu se dive” (Rihtman-Auguštin, 1984:17).

¹¹ “Elegantnim izvođenjima matematičkih i grafičkih modela” (1984:13) ili “strukturalističkim pokušajima koji (...) grade konstrukciju strukturalnih opozicija do kojih se moglo doći i inteligentnim razmišljanjem” (Rihtman-Auguštin, 1980:66).

nacionalnih tradicija zaslužnih za kontinentalni rascijep ove discipline, također izdvojila dvojnost etnološke i, relativno zasebne, povijesti socijalne i kulturne antropologije u epistemološkom presijecanju dvaju povijesnih modela mišljenja kao dviju strategija nošenja s odnosom univerzalnog i posebnog: jedne izašle iz prosvjetiteljskog traganja za idejom univerzalne svrhovitosti, općim zaključcima generičke ljudske prirode, druge iz romantičarskih pokušaja da se održi značaj jedinstvenog izričaja pojedinačnih društava, kultura i historijskih razdoblja (usp. Koepping, 1995; Shippers, 1995). Ovdje se, ipak, taj čvor nastoji predstaviti ne samo kao sudar paradigmi, zajedno s nasukanim repovima koji se vuku duž njihove europske društvenopolitičke povijesti, nego i kao mogući međuparadigmatski prostor koji se pokušava nositi s njihovim prijevodom "mimo nužnosti da svaka paradigma nosi sa sobom potpune kriterije onoga s čime korespondira s realnošću" (Larsen, 1987:1). Iako se vrijednosni smještaj znanstvenih paradigmi u sklopove nacionalnih povijesti teško lišava taktiziranja unutar stvarnih, bivših i sadašnjih, europskih i svjetskih političkih odnosa, na *prosvjetiteljsko-romantičarsku kontroverziju* sada se snažnije upire kao na slitinasti teleološki pokretač cjelokupne tradicije etnografskog pisma koji bi usput djelovao kao utapač i neutralizator različitih ideoloških "zastranjenja" europske refleksije. Francuskom bi prosvjetiteljstvu, onom koje "primitivne narode promatra sve zajedno kao neku peć u kojoj se sve može rastopiti" (Cocchiara, 1984:117), ali koje, težeći im priljubiti bitno racionalistički sadržaj, donosi znanstvenu orijentaciju prema ljudskim fenomenima, na taj način pripala i privaga pozitivizma i "njegovih izdanaka evolucionizma i marksizma" (Koepping, 1995:78), dok bi romantizam zauzeo mjesto "svjesna njemačkog kontra-pokreta koji naglašuje mehanička načela prosvjetiteljstva i pledira za procjenu svakog vremena i kulture njihovim vlastitim mjerilima" (ibid.:80)¹². Ovakvu je vraćanju ugleda povijesti europske etnologije ipak najviše stalo do općenitoga naglašavanja važnosti kontinentalnoeuropskoga racionalizma i empiricizma u temeljima istraživanja (izvan)europskih *drugih*, te umanjivanja donekle obratnoga povijesnog određenja antropologije kao discipline začete na dodirima između europskih putnika, misionara i kolonijalnih službenika i naroda izvan Europe, gdje bi se radilo o načelnom prenošenju koncepata istraživanja izvan-europskih *drugih* na romantičarske zamisli europskih i ostalih naroda. Prosvjetiteljsko ozračje nastanka etnologije ovdje može poprimiti i njemački značaj, simptomatično izuzet od kasnijih koncepata rasizma i nacionalizama, jer bi tek kasnija, opet francuska recepcija, u težnji "integracije etničke i rasne

¹² U radu Adolfa Bastiana, ovaj autor vidi pokušaj objedinjavanja *temeljenih ideja* (*Elementargedanken*) i *narodnih ideja* (*Völkergedanken*), kao i pokušaj nadilaženja temeljnog paradoksa u proučavanju čovječanstva - "inkompatibilnih epistemoloških paradigmi subjektivnog i objektivnog, komparativnog i jedinstvenog, općeg i pojedinačnog". Dok se pojam *narodnih ideja* izravno daje povezati s Herderovim pojmom *narodnog duha* (*Volkseele*), pojam temeljnih ideja ostaje pomalo zagonetnim po svom podrijetlu, neprestano predstavljan metaforama fizičkog svijeta u Bastianovu radu: uspoređivan sa stanicom, jezgrom, jednostavnim oblicima vegetacije, i sl., pojam postaje dohvatljivim kod analogno "jednostavnih", "primitivnih" ili "prirodnih" naroda, pri čemu autor dopušta da izdvajanje primitivnih naroda ne podrazumijeva da su Europljani izuzeti od oblika "mentalnog barbarizma, ne samo jednakog onom Afrikanaca ili američkih Indijanaca, nego onog koji nadmašuje u gluposti bilo koje divlje društvo" (Koepping, ibid.:75, 169).

povijesti”, izokrenula izvorno značenje etnologije, te, pristupajući tobože spasonosnom konceptu antropologije s fizičkim određenjima “rekonstrukcijom izvornih (primordijalnih) rasa u povijesti europskih nacija, dovela do zbrke” (Vermeulen, 1995:51, 54)¹³. Bilo kako bilo, na osamnaestostoljetnu se ideju opisivačkog i povijesnog istraživanja svih nacija, prvom polovicom devetnaestoga stoljeća nastavljaju promjene u kojima predmet biva pod utjecajem nacionalnih ideja na jednoj strani (posebno u srednjoj i istočnoj Europi) i rasnih na drugoj (u francuskoj i britanskoj disciplini, usp. ibid.:56). Time se definitivno narušava “filegzoticističko” stanje predinstitucionalne europske etnografske svijesti začeto u trenutku kad Europa, otkrivši cijeli planet, premašuje metonimijsko shvaćanje drugog u metaforičkom i autorefleksivnom shvaćanju čovječanstva kao cjeline (Geana, 1995)¹⁴. Izručen “dobrim Europljanima”, antropološki pojam čovječanstva kulminira u spoznaji “da su svjetovi mnogi”, te da su upravo oni antropološki interesi i perspektive koje je kršćanska tradicija definirala kao središnje, u biti parcijalna i lokalna (usp. Rubiés, 1993:159).

Protoznanstveni model etnografije omogućava stabilne rekonstrukcije i povijestima domaćih predmeta¹⁵. Studije folkloru stasavaju na rubovima europskoga iskustva mišljenja drugog, kao potencijalni autsajderski prostori “pripitomljenoga” poganstva, *domaćeg drugog*, kojim, za razliku od antropologije, odolijevaju nametima

¹³ “*Volkskunde* kasnog osamnaestog stoljeća nije romantičarska znanost nego - kao i *Völkerkunde* - produkt njemačkog prosvjetiteljstva na koji se tek poslije nastavlja utjecaj Goethea i Herdera, usmjeravanje proučavanju folkloru kao duha nacije (ibid.:49). Činjenica postojanja paradigme *Völkerkunde*, odnosno istraživanja izvaneuropskih društava u prosvjetiteljskom okružju, reducira protezanje koncepta europocentrizma u europsku povijest etnologije: tadašnjoj distinkciji *Völkerkunde* i *Ethnographie*, kao početnoj paradigmi konceptualizacije etnologije, ne može se pripisivati kasnija (i recentna) distinkcija između “zapadnih” (europskih) i “ne-zapadnih” (izvan-europskih) društava, jer je ona znatno novija od uspostave ovih pojmova u njemačkom prosvjetiteljstvu, i vezana vjerojatno za početak dvadesetog stoljeća, utjecaj kolonijalizma i ostalih čimbenika. Jednako, *Volkskunde* kasnog osamnaestog stoljeća nije imala konotacije “istraživanja naroda u zemlji istraživača, odnosno slojeva unutar njegova društva koja su smatrana nazadnim u normama tog društva” (ibid.:48).

¹⁴ Uzimajući cjelovitost antropogeografske percepcije odlučnom za utemeljenje antropološke svijesti, Gheorgita Geana ipak napominje kako se i onda kada nije postojao uvid u cjelinu, ova težila dohvatiti domišljanjem “stranog *horror vacui*”, pa tako *znanju o drugom* kao pokretačkom duhu antropologije, ravnopravno pridružuje ljudsku imaginaciju popunjavanja apstraktnoga “ne-mi” prostora (Geana, 1995:67).

¹⁵ “Problemu iskona” hrvatske etnologije, Belaj, na primjer, prilazi na “etno-nacionalni” i “mitološki” način (usp. probleme povijesti hrvatske filozofije, Barišić, 1977:19) jer ga uzima kao početke promišljanja narodnoga bića koji se “gube u tami povijesti”, te zahvaća u cjelokupnosti svjetovnoknjiževnog žanra “mi-oni”. “Oblikovala se opreka *mi glagoljaši—oni latinaši* koja je navodila na promišljanje vlastite samobitnosti i njezine vrijednosti. (...) Pradavni spoznajni model, djelatan u opoziciji *mi—oni drugi*, plodan i u srednjem vijeku (*glagoljaši—latinaši*), sad će se izraziti kroz opreke *protestanti—katolici* odnosno *katolici—protestanti*, a napose *Hrvati—Turci*. U barokno će doba doći do izražaja i opreka *katolici—šizmatici*. (...) U brojnim djelima od Marina Držića do Ivana Gundulića likovi su određeni oprekama kulturnih značajki pojedinih društvenih slojeva. Najčešće su sučeljena dva svijeta, idilični vila i realni vlašića, transhumantnih stočara u dalmatinske zaleđu (premda ima i drugih, npr. *vlastelin—trgovac*, *vlašić—Primorac* i sl.). Stvoren je model u kojemu dramatsku napetost nosi opreka između idiličnoga i realnoga svijeta izražena govorom, načinom izražavanja, etnografskim značajkama. (...) U *Dubravi* nastaje novi, *slovinski* (hrvatski) mitski svijet. Vile dobivaju svoja imena, izmišljaju se novi hrvatski bogovi (npr. *Slovan, Davor, Lero*). Zbilo se nešto za Europu nečuveno: dok su svi ‘pobenavili’ za grčkorskim mitologijom, Hrvati stvaraju vlastitu, *slovinsku*, pa makar je morali tek izmisлити” (Belaj, 1998:337-357).

egzoticizma (usp. Lass, 1989). U skladnoj viziji, ovdje bi se na temelje ranomodernoga europskog "drugoljublja" i kulturnog relativizma moralo nadovezati kasnoromantičarsko poimanje naroda (*Volk*) kao organizma u kojem se ravnopravno susreću sve klase, pa i sve kulture te i pojam naroda i pojam etnologije izuzeti značaja konzervativnih snaga (Cocchiara, op.cit.:270). I narod, unutar svojstva dobrog divljaka, zadobiva posve naprednu ulogu, jer će romantizam težiti vraćanju čovjeka ne "sumnjivoj sreći neobrazovanog svijeta", nego "jedinstvenom nenadmašnom duhovnom savršenstvu kulture (ibid.:271)¹⁶. Tek zahtjevi totalizacije i profesionalizacije, koji u ovako preklapljenim pojmovima *naroda i čovječanstva* teže nadići distinkcije usporedivog i jedinstvenog, unutarnjeg pogleda i izvanjske analize, uvode zataškane dihotomijske hijerarhizacije. Jedan smjer prepoznaje univerzalne osobine označavanja i općenja društava, ali ih obično izvlači u dijakronijske naracije, nužno uvlačeći i poslagujući od sebe "primitivnija" društva, drugi smjer ustanovljava usporediva i relativna područja autorefleksije za sve kulture, ali na račun potisnute unutarnje varijacije te vrijednosne dihotomije. Ovdje obično seljaci, izvan mogućnosti samopredstavljanja, preuzimaju ulogu domaće egzotike (usp. Herzfeld, 1987)¹⁷. Jer, nacionalne etnologije, nakon što je, usprkos otporima, europsko klasično naslijeđe antropologizirano i poganizirano univerzalnim kategorijama egzotičnoga značaja¹⁸, preuzimaju dvostruki standard prema narodnim tradicijama, istodobni "interes za stare običaje" i težnju za iskorijenjivanjem

¹⁶ Giuseppe Cocchiara je jedan od onih koji povijest etnografske misli (i istraživanja folkloru) izravno vezuje uz europski mit o dobrom divljaku, odnosno uz "dobre Europljane", jer će taj mit, iako s jedne strane gleda na divljaka kao na *pravo dijete prirode* (s vlastitim zakonima i prirodnom religijom), s druge strane poticati zanimanje za čovjeka u najširem smislu te riječi. Divljak postaje mjerilo prema kojem se sada određuje kako klasični, tako i moderni svijet. (...) "Pogrešno je, stoga, misliti da se u Europi u XVI i XVII stoljeću gledalo na Strance-Simbole kao na predstavnike nižih naroda. Naprotiv. Poredbe između raznih naroda podstakle su zanimanje ne samo za primitivne nego i za istočne narode, to jest za narode koji su u svakom slučaju bili daleko od Zapada", pridonoseći u samih Europljana nastanku nove etičke svijesti (1984:37-40).

¹⁷ Ovaj autor interiorizaciju drugosti u kulturama i etnološkim disciplinama "ruba Europe" promatra na paradigmatičnom primjeru grčke discipline, čija je marginalnost u okviru europske discipline ne samo obrnuto proporcionalna, nego i dugom izgubljenog povijesnog karaktera Grčke kao "diviniziranog ruba" Europe u koju se više nije mogao više smjestiti njezin helenistički ideal usprkos svim naporima zapadnoeuropske historiografije da cjelokupnu noviju grčku povijest protumači kao "epizodnu pobjedu orijentalističkog nazadovanja nad beskonačnim klasičnim naslijeđem" (1987:2-5, 61). "Barbarstvo" i "orijentalizam" kulturnog svakodnevlja nepismenog seljaštva kao prevladavajućeg demografskog elementa domaće će folklorističke i etnološke discipline nastojati pripitomiti unutar neprolaznoga filhelenističkoga ideala, trudeći se dokazati kako je taj element zadržao jasne tragove svog drevnog naslijeđa. "Urođenički" eklekticizam i metodološki oportunizam tako je reakcija na europocentričnu čežnju europske antropologije, i u njima se za razliku od ove posljednje, koja si je mogla priuštiti eksteriorizaciju svog radikalnog drugog, od početka imalo neminovno nosili sa službenim diskursima i ideologijama koji su odbijali mnoge poznate forme domaće kulture kao strane, egzotične i manjkave, čineći Grke strancima u svojoj vlastitoj zemlji u vrijeme kada je zadaća antropologije bila uglavnom ta da predstavi strance svojim sunarodnjacima. Socijalno iskustvo postaje jedna od unutrašnjih diferencijacija: egzotika je 'ušla unutra'. Seljaci su sada svoja vlastita egzotika" (1987:97).

¹⁸ Tradicionalni klasicisti odmah gundaju protiv "antropološkog helenizma sir Jamesa Frazera, iracionalnog, polu-sentimentalnog, polinezijskog, lakonskog i *sex-freedom* helenizma svih onih kuljujućih gejjira *ushćenog smeća* o grčkom duhu" (Cartledge, 1996:100). Klasicisti, mnogi od kojih su se i nadalje željeli grijati na zalasku viktorijske samoidentifikacije sa "slavom kakva je Grčka" mahom su ostajali dureći se nakon predstavki paranormalnoga koje je cvjetalo usred navodnoga racionalizma stare Grčke (usp. ibid.:100).

praznovjerja. Smješten u prosvjetiteljsko-romantičarsku neodlučnost etnologije, (seljački) narod bi istodobno imao gubiti svoj magijski tip mišljenja i prihvaćati se racionalnosti i motike, ali i pričuvati praznovjerje kao "vezu s religioznim vjerovanjima naših predaka" (Lass, op.cit.:11)¹⁹. Zbog kontroverznog, ali nacionalno ključnog pitanja kontinuiteta modernih europskih društava u odnosu na sponu iracionalne tradicije, bivši su specijalisti za europska društva, zatečeni ispred golemih arhiva akumulirane i klasificirane građe *o sebi*, prisiljeni omjeravati i socijalizirati stara znanja novim terenskim istraživanjima te se, pred istinolikim uvidima u nestajanje i promjene predmeta, nužno upisivati u *tuđinu teorije*. Mimo europskih idila ostvario se, naime, neosporni teorijski primat prekomorske antropologije, empirijskog i terenskog razvijanja antropološke teorije. Nenaklonjena "antikvarijanizmu i eskapizmu od suvremenih hitnih tema" europske kontinentalne etnologije (Hultkrantz, 1967:96) američka teorija prednjači u rodonačelnosti apovijesnih trendova²⁰, misleći se riješiti europskoga bremena hegemonskih povijesnih utjelovljenja, jednako pozitivističke vizije napretka kao i organskog narodnjaštva (usp. Jameson, 1984:17). Funkcionalizam i strukturalizam poslije Drugoga svjetskog rata nudili su okvir za definitivno napuštanje dilema *antropološkoga helenizma*, odlučno ga podrezavši terenskim promatranjem sa sudjelovanjem, izvještavanjem "pepermintski svježim podacima o živućim društvima, uvijek s malo prezira prema nepovratno mrtvim kulturama stare Grčke i Rima, da Povijest u općem smislu i ne spominjemo" (Cartledge, 1996:100). Stvarajući široko polje "parazitske, eklektične i privremene znanosti", antropologija se razvija na račun nepokrivenog ili neautoriziranog prostora ostalih znanosti, "pomalo nebulozno, postepeno pripajajući sebi do tada difuznu i drukčije raspodijeljenu građu, i određujući jednu opću preraspodjelu predmeta istraživanja, između svih humanističkih i društvenih znanosti" (Lévi-Strauss, 1977:354). Poslijeratnim europskim etnologijama "radikalnoga društvenog diskontinuiteta" koje su, osim osamljenih oaza, mahom digle ruke od kulturnopovijesnog usmjerenja, egzotizacija je tradicije nudila ujedno i "egzotizaciju" ideoloških tereta prošlosti, dok se uspostavljanje poželjnoga kontinuiteta ostvaruje na leđima *domaćeg drugog*, kroz koncept *vječito živuće tradicije* (Lass, 1989), povijesno "magmatičnoga", ponovljivoga svojstva folklora kao trajnog "bahtijanskog" drugog svakog omraženog sustava.

Pounutarnjeni, ili domaći drugi, moderna je dakle inačica europskog identiteta etnologije, odnosno europske razlike antropologije: ako su i promjenjivi njezini

¹⁹U etnografskim arhivima "prethodne generacije su pretvorene u pogansku, praznovjernu djecu", jer ostavljajući religijsko vjerovanje crkvenim historičarima, etnolozi svojataju polje "spektakularnih prikaza onoga što zovemo narodnim vjerovanjem" (ibid.:9).

²⁰Hultkrantz naglašava Boasovo nadilaženje "praznih spekulacija jednocrtnoga evolucionizma" putem vrlo strogih povijesno orijentiranih postupaka kao legitimnu američku tradiciju, ali Boasov historicizam na sličan način ne smatra do kraja "pravovjeranim" (for history's own sake): on iznevjerava kulturnopovijesni pristup ističući kulturne procese kao osnovni cilj (!) istraživanja, što ga primiče funkcionalističkim pristupima i rodonačelnosti nepovijesnih trendova u američkoj antropologiji. Kroeber je tu, Boasov učenik i Bratanićev uzor, znatno "europskiji" u svom difuzionističkom shvaćanju (Ratzelova i Tylorova temeljna *age-and-area* učenja o proporcijalnom rastu starosti kulturnoga elementa s obzirom na širinu njegove prostorne raspodjele i koncentričnom širenju utjecaja iz *središta kulturne zone* prema rubovima, zbog čega se mlađi elementi uvijek nalaze u središtu zone).

predznaci, paradigmatika dvojnosti, zajedno s identifikacijom znanstvenog subjekta, uvijek je osigurana unutar međuodnosa društvenih slojeva i ostalih odnosa moći (crkva, država, politički sustav), između nekih odredivih razina podređenih i nadređenih unutar kojih se valja bezidentitetna masa pučkoga svakodnevlja. Na etnologovoj je dvojnoj endogamno/egzogamnoj prirodi da se uvijek naknadno postavi na mjesta gdje paradigmatike sastavnice događajne povijesti premrežuju ovu magmu bezličnoga "konteksta", mjesta na kojima se gnijezdi krhki vremensko-bezvremenski fenomen folklor.

Ako bi se, za razliku od antropološke teorije nastale na premisi kulturnoga prijevoda između dvije odvojite i različite kulture, moglo odavde govoriti o nekom identitetu *nacionalnih teorija* kultura, onda bi etnologije bila upregnuta u projekt obdržavanja one *autohtone drugosti* kulture kojim se maskira (i ozakonjuje) identitet društvenoga raslojavanja.

ZAKLJUČAK

U tekstu se raspravlja o onim aspektima dualizma u hrvatskoj etnologiji kojima se mogu iznaći i bitnije "izvanjski" uzroci. Riječ je o dualizmu koji ima nedvojbeno znanstvenopovijesno sidrište, udvajanju oko paradoksa koji se u povijesti ove znanosti nametnuo pod oznakom *prosvjetiteljsko-romantičarske kontroverzije*. S obzirom da se znatan dio sadržaja ove kontroverzije veže uz paralelizam i srodnost odnosno razliku i nepomirljivost etnološke i antropološke znanstvene prakse, u radu se dolazi i do nekih elemenata identifikacije teorije kulture (*autohtona drugost*) kakva predomina u nacionalnim etnologijama.

LITERATURA

- BARIŠIĆ, Pavo** (1977): Stanje i tendencije filozofskih istraživanja u Hrvatskoj, *Zbornik radova simpozija o fundamentalnim istraživanjima*, HAZU, Zagreb, str. 15-26.
- BAUSINGER, Hermann** (1968-69): Zur Theoriefeindlichkeit in der Volkskunde, *Ethnologia Europea* 2-3, Arnhem, str. 55-58.
- BELAJ, Vitomir** (1989): Plaidoyer za etnologiju kao historijsku znanost o etničkim skupinama, *Studia Ethnologica* 1, Zagreb, str. 9-13.
- BELAJ, Vitomir** (1998): Povijest etnološke misli u Hrvata, u: ur. Čapo Žmegač et al., *Hrvatska etnografija*, Matica hrvatska, Zagreb, str. 337-357.
- BITI, Vladimir** (1995): Institucionalizacija semiotike u domaći akademski život, u: ur. Biti, Ivić, Užarević, *Trag i razlika*, Naklada MD/HUDHZ, Zagreb, str. 107-124.
- BRATANIĆ, Branimir** (1976): Pogled na 200 godina etnološke znanosti, *Izvješća V i VI*, Zagreb, str. 5-55.

- COCCHIARA, Giuseppe** (1984): *Istorija folklora u Evropi 1*, Prosveta, (XX vek), Beograd.
- CARTLEDGE, Paul** (1996): *Classical Studies*, u: ur. A. Barnard, J. Spencer, *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, Routledge, London, New York, str. 100-102.
- DADIĆ, Žarko** (1982): *Povijest egzaktih znanosti u Hrvata*, knj. 1., SNL, Zagreb.
- GEANA, Gheorgita** (1995): *Discovering the whole of humankind: the genesis of anthropology through the Hegelian looking-glass*, u: ur. Vermeulen i Roldán, *Fieldwork and Footnotes, Studies in the history of European anthropology*, Routledge, London, New York, str. 60-75.
- HERZFEL, Michael** (1987): *Anthropology through the Looking-Glass, Critical Ethnography in the Margins of Europe*, Cambridge University Press, New York.
- HOFER, Tamás** (1968): *Anthropologists and Native Ethnographers in Central European Villages. Comparative Notes on the Professional Personality of Two Disciplines*, *Current Anthropology* 9/4, Chicago, str. 311-315.
- HULTKRANTZ, Ake** (1967): *Historical Approaches in American Ethnology*, *Ethnologia Europea* vol. 1, n. 2, Arnhem, str. 96-117.
- JAMBREŠIĆ, Renata** (1997): *O višedisciplinarnim uporištima hrvatske folkloristike na rubovima stoljeća*, *Narodna umjetnost* 34/2, Zagreb, str. 45-77.
- JAMESON, Frederic** (1984): *Političko nesvesno, Pripovedanje kao društveno-simbolični čin*, Pečat, Beograd.
- KOEPPIG, Klaus-Peter** (1995): *Enlightenment and Romanticism in the work of Adolf Bastian (The historical roots of anthropology in the nineteenth century)*, u: ur. Vermeulen i Roldán, *Fieldwork and Footnotes, Studies in the history of European anthropology*, Routledge, London, New York, str. 75-94.
- LARSEN, Tord** (1987): *Action, Morality, and Cultural Translation*, *Journal of Anthropological Research* 43, New Mexico, str. 1-29.
- LASS, Andrew** (1989): *What keeps the Czech Folk "Alive"*, *Dialectical Anthropology* 14, Amsterdam, str. 7-19.
- LÉVI-STRAUSS, Claude** (1977): *Strukturalna antropologija*, Stvarnost, Zagreb.
- PRICA, Ines** (1991): *Granice običaja*, *Narodna umjetnost* 28, Zagreb, str. 243-267.
- PRICA, Ines** (1996): *Prošlost i tuđina: prema dijalogu Bratanića i Lévi-Straussa*, *Etnološka tribina* 19, Zagreb, str. 61-81.
- RADIĆ, Antun** (1898): *Književne novosti, Zbornik za narodni život i običaje* 3, Zagreb, str. 303-334.
- RIHTMAN-AUGUŠTIN, Dunja** (1980): *Etnološka istraživanja u gradu - problemi i dileme*, *Etnološka tribina* 3, Zagreb, str. 63-73.
- RIHTMAN-AUGUŠTIN, Dunja** (1984): *Struktura tradicijskog mišljenja*, Školska knjiga, Zagreb.
- RIHTMAN-AUGUŠTIN, Dunja** (1984a): *O onim drugim knjigama o narodnom životu*, *Etnološka tribina* 6-7, Zagreb, str. 43-50.

RIHTMAN-AUGUŠTIN, Dunja (1987): Njemački pojmovi Sitte und Brauch i poimanje običaja u našoj etnologiji, *Narodna umjetnost* 24, Zagreb, str. 83-93.

RIHTMAN-AUGUŠTIN, Dunja (1987a): Sažetak diskusije s kolokvija Istraživanje običaja - pojmovi i termini, *Narodna umjetnost* 24, Zagreb, str. 117-131.

RIHTMAN-AUGUŠTIN, Dunja (1988): Folklore: Models and Symbols, u: *Contribution to the Study of Contemporary Folklore in Croatia*. Posebno izdanje 9, Institut za etnologiju i folkloristiku, Zagreb, str. 9-22.

RIHTMAN-AUGUŠTIN, Dunja (1992): Etnologija socijalizma i poslije, *Etnološka tribina* 15, Zagreb, str. 81-91.

RIHTMAN-AUGUŠTIN, Dunja (1997): Hrvatska etnologija poslije Gavazzia i Bratanića, Razmišljanje o političkom angažmanu u etnologiji, *Etnološka tribina* 20, Zagreb, str. 83-94.

RUBIÉS, Joan-Pau (1993): New Worlds and Renaissance Ethnology, *History and Anthropology* vol. 6., no 2-3, Yverdon, str. 157-199.

SCHIPPERS, K. Thomas (1995): A history of paradoxes, *Anthropology of Europe*, u: ur. Vermeulen i Roldán, *Fieldwork and Footnotes, Studies in the history of European anthropology*, Routledge, London, New York, str. 234-247.

VERMEULEN, Han F. (1995): Origins and institutionalization of ethnography and ethnology in Europe and the USA, 1771-1845, u: ur. Vermeulen i Roldán, *Fieldwork and Footnotes, Studies in the history of European anthropology*, Routledge, London, New York, str. 39-69.

ON SOME SCHOLARLY-HISTORICAL GROUNDS FOR THE DUALISM IN CROATIAN ETHNOLOGY

Summary

The paper deals with those aspects of dualism in Croatian ethnology whose more important "outer" grounds can be found. It is the dualism that is undoubtedly scholarly-historically anchored, the division in two around the paradox that had been marked as enlightening-romanticist controversy in the history of this discipline. Bearing in mind that the significant part of this controversy is being connected to the parallelism and familiarity, i.e., the differences and the implacability of the ethnological and the anthropological scholarly practices, the paper reaches the elements of the identifications of the theory of culture (*autochthonous otherness*) that predominates in the national ethnologies.

Translated by Sanja Kalapoš

Keywords: Croatian ethnology / dualism