

JASNA ČAPO ŽMEGAČ  
Institut za etnologiju i folkloristiku  
Zagreb, Zvonimirova 17

## ANTUN RADIĆ I SUVREMENA ETNOLOŠKA ISTRAŽIVANJA<sup>1</sup>

Autorica analizira Radićevo shvaćanje etnografske metode, predmeta etnologije, odnosa ključnih etnoloških pojmova (kultura i etnos), kulturocentrizma i kulturne mijene. Pritom uspoređuje Radićeva gledišta sa suvremenim etnološkim gledištima, te istražuje koliko su ona do danas prisutna u hrvatskoj etnologiji. Zaključuje da je Radić po nekim svojim gledištima još uvijek suvremen, no da ga je u mnogočemu nemoguće jednoznačno interpretirati, te da o tome valja voditi računa pri sagledavanju njegova rada.

Ključne riječi: etnologija, postmoderna, Antun Radić

Ovim se tekstom želi pridonijeti ocjeni mjesta Antuna Radića u hrvatskoj etnologiji, posebice s aspekta (ne)suvremenosti njegovih gledanja na etnografsku metodu, predmet etnologije, odnos ključnih etnoloških pojmova (kultura i etnos), kulturocentrizam, te kulturnu mijenu. Radićeva će se (ne)suvremenost proučiti na dva načina — uspoređivanjem s nekim suvremenim etnološkim (antropološkim) gledištima, uglavnom angloameričkih sociokulturnih antropologa<sup>2</sup> i istraživanjem koliko je njegova misao do danas živa u hrvatskoj etnologiji. Izabrane teme daleko su od iscrpljivanja raznolikih mogućnosti pisanja o Radićevu etnološkom djelu. Izabrane su jer su bitno utjecale na razvoj hrvatske etnologije ili su, pak, unatoč Radićevu zalaganju, ostale neprepoznate, a danas su dio svjetskih etnoloških kretanja. Neke su pak tematizirane jer mi se čini da traže novo sagledavanje.

<sup>1</sup> Tekst je dovršen u listopadu 1993. godine kao prilog za Skup o braći Radić u organizaciji HAZU.

<sup>2</sup> Eventualna pojmovna razlika etnologije i antropologije je ovdje irelevantna.

### Etnografski kanon

Radićeva etnografska metoda razlikuje se od etnografske metode što otprilike istodobno nastaje u europskoj i američkoj antropologiji. Početkom stoljeća na Zapadu se, u suprotnosti s dotadašnjim etnološkim sintezama temeljenim na razbacanim, slučajnim etnološkim zapažanjima, utemeljuje nova koncepcija etnografskih istraživanja (Marcus i Fischer 1986:55). Ona se sastoji od intenzivnoga dužeg terenskoga istraživanja u istraživaču nepoznatoj kulturi,<sup>3</sup> koje provode sveučilišno obrazovani specijalisti (Clifford 1983:120, Marcus i Fischer 1986:55-56). Prema Cliffordovim riječima ta nova koncepcija ustanovljuje poseban oblik etnografskoga autoriteta — znanstveno opravdan i temeljen na jedinstvenome osobnom iskustvu terenskoga istraživanja (1983:121), koje se smatralo inicijacijskim obredom antropološke profesije. K tome, taj kanon spaja empirijsko istraživanje i teoriju, tj. etnološku deskripciju i kulturnu analizu, koje su sve do početka XX. stoljeća bile odvojene aktivnosti: etnograf-opisivač i antropolog-graditelj općih teorija o kulturi do tada su bile različite osobe (ibid.).

U Hrvatskoj se etnografsko-etnološki rad razvija na drugi način. Radić zasniva suprotan kanon metodskim zahtjevom da građu zapisuju sudionici kulture koja se istražuje — pismeniji i obrazovaniji ljudi seljačkoga podrijetla jer je predmet istraživanja hrvatska seljačka kultura (Radić I:69-70, 1897).<sup>4</sup> Time se iz hrvatske etnografije isključuje nekoliko obilježja zapadne antropološke prakse prve polovine XX. stoljeća: odlazak istraživača, pripadnika druge kulture i društva, specijaliziranih za antropološka proučavanja, na dugotrajno (višemjesečno ili čak višegodišnje) terensko istraživanje koje će im omogućiti upoznavanje druge kulture. U Hrvatskoj su prvi etnografi sudionici kulture, uglavnom i žive u toj kulturi, a k tome po obrazovanju, ako ga imaju, nisu etnolozi. Kad dvadesetih i tridesetih godina pismenije seljake u prikupljanju građe sve češće zamjenjuju etnolozi i drugi stručnjaci (cf. Konstantinović-Čulinović 1979:78), i nadalje izostaje drugi konstitutivni element zapadne antropologije: dugotrajan boravak na terenu. Još je jedna bitna razlika dviju etnoloških/antropoloških tradicija: hrvatski istraživači, i nespecijalisti i specijalisti, nisu zapisivanje građe povezali s teorijskim proučavanjem; rezultati terenskoga istraživanja objavljuju se kao detaljne kompilacije

<sup>3</sup> Franz je Boas prvi na Zapadu ustanovio teren kao *conditio sine qua non* etnografskoga istraživanja (cf. Clifford 1983:121), ali se smatra da je Bronislaw Malinowski utemeljitelj terenskoga istraživanja kao osnovne etnografske metode.

<sup>4</sup> Svi Radićevi navodi preuzeti su iz njegovih *Sabranih djela* (I-XVII, 1936-1938). Pri svakome navodu, rimski se broj odnosi na knjigu *Sabranih djela*, a godina na godinu prvotnoga nastanka teksta.

aspekata života pojedinoga mjesta, a bez unificirajuće interpretacijske hipoteze<sup>5</sup> (historijske, funkcionalističke, strukturalističke ili sl.).<sup>6</sup>

U Hrvatskoj, dakle, nije ustanovljen autoritet akademskoga istraživača — teoretičara, amalgam intenzivnoga osobnog iskustva i znanstvene analize (Clifford 1983:127). Pače, za Radićeva djelovanja (a i mnogo kasnije), te su djelatnosti razdvojene, iako je Radić u potrazi za slikovnim materijalom i provjerom podataka odlazio na teren (cf. "Izvjeshće o putovanju po Bosni i Hercegovini", I:143 i dalje, 1899), a i sam je potekao sa sela. Ipak Radić je prvenstveno urednik građe koju mu prema *Osnovi* dostavljaju vanjski suradnici. Poslije će se funkcije skupljača i urednika građe spojiti u jednoj osobi, ali će, kako je rečeno, i nadalje izostati i dugotrajan terenski rad i eksplicitna znanstvena analiza.

Mogli bismo reći da je Radić u nas utemeljio praksu sličnu praksi ranije američke antropologije da kazivači zapisuju podatke o vlastitoj kulturi (primjerice tako je radio Franz Boas, cf. Marcus i Fischer 1986:71). Radić je slično postupao: zadao je istraživački predložak kojega su ispunjavali pismeni seljaci, učitelji ili svećenici, a on redigirao — dopunjavao, ispitivao, provjeravao i sl. Mislim da dio toga kanona, iako građu od dvadesetih i tridesetih godina sve više počinju prikupljati obrazovani specijalisti, u hrvatskoj etnografiji nije posve istisnut ni do dana današnjega.<sup>7</sup> Međutim, zanimljivo je da smo svjedoci antropološke struje u

<sup>5</sup> Zahtjev da prikupljanje i prezentacija građe budu obilježeni znanstvenom hipotezom uveo je u etnologiju Malinowski. Međutim, njegov rad još predstavlja prijelaznu fazu iz etnografije u etnologiju/antropologiju. Njegova je knjiga *Argonauti zapadnoga Pacifika* kompilacija svih mogućih aspekata kulture (Evans-Pritchard će reći "a haphazard documentation", citirano prema Cliffordu 1983:126), ali sadrži i demonstraciju efektivnosti funkcionalističke teorije (Clifford 1983:122-124).

<sup>6</sup> To ne znači da je prikupljena građa oslobođena bilo kakve teorije. Svijest o tome da svaka građa sadrži izvjestan teorijski pristup prisutna je u većine etnologa/antropologa ovoga stoljeća; između ostalih o tome pišu John Beattie ("Here I wish only to stress that there is really no such thing as 'pure' ethnography", 1968:19), Evans-Pritchard ("facts can only be selected and arranged in the light of theory", citirano prema Cliffordu 1983:126), James Peacock ("Fact, as well as theory, is interpretation", 1986:69) i drugi. No istu misao ima i Radić. Pronaći ćemo je u opisu pripreve za proučavanje građe o seljačkome životu. Jedan od elemenata pripreve jest i prikupljanje bibliografije i proučavanje svega što je već napisano o mjestu/kraju u kojemu će se istraživati. To se proučavanje ne ograničuje samo na prikupljanje već poznatih etnografskih podataka nego je sadržano i u proučavanju ličnosti/autora etnografskih opisa. Valja znati "kako su [oni] gledali na narod, zašto su sabirali, što su držali o tvorevinama narodne duše i uma" (Radić I:84, 1897). Iz navoda je razvidan Radićev stav kako nijedan zapisivač/etnograf nije neutralan pri bilježenju građe, kako je etnografski tekst određen osobnom ideologijom zapisivača, istraživačkim ciljem i odnosom prema predmetu istraživanja — svi će ti elementi utjecati na način prikupljanja građe i na vrstu prikupljene građe.

<sup>7</sup> U hrvatskoj se etnografiji do danas nastavlja tradicija da građu zapisuju i u raznim popularnim časopisima ili u medijima objavljuju amateri — sudionici opisivane kulture, često u govoru mjesta ili kraja, kako je to preporučao Radić.

svijetu koja osamdesetih godina vraća na scenu do izvjesne mjere usporediv kanon.

Postmoderni bi teoretičari kulture, primjerice James Clifford, George E. Marcus, Michael M. J. Fischer, Renato Rosaldo i drugi prepoznali u etnografiji kakvu je promovirao Antun Radić neke od zahtjeva koje oni danas postavljaju etnografskome tekstu. Temeljna je dvojba tih antropologa u mogućnost da etnografski iskaži koji dominiraju antropološkom literaturom (a rezultat su ovdje opisanoga etnografskog kanona) adekvatno reprezentiraju<sup>8</sup> kulture o kojima pišu. To je stoga što je u njima istraživač-profesionalac, stranac u kulturi koju opisuje, preuzeo monopol nad opisom kulture. Iz njegova iskustva, na način koji se ne objašnjava, nastaje autoritativan tekst koji prikazuje istraživaču tuđu kulturu i skupinu ljudi. Osnovno je pitanje postmodernista kako je točno "a garrulous, overdetermined, cross cultural encounter shot through with power relations and personal cross purposes circumscribed as an adequate version of a more-or-less discrete "other world", composed by an individual author?" (Clifford 1983:120). Dvojeći u reprezentativnost takvih autoritativnih etnografija, postmodernisti postavljaju zahtjev za "kooperativnim tekstom kojega zajedno pišu kazivač(i) i etnograf" (Marcus i Fischer 1986:71), odnosno zahtjev da se u etnografskome tekstu čuju glasovi raznih kazivača u dijalogu s etnografom (tzv. polifoničnost etnografije, cf. Clifford 1983:130-136).

Suvremeni bi autori u Radićevoj *Osnovi* i u njegovim metodičkim zahtjevima prepoznali mogućnost bilježenja različitih perspektiva (oni bi rekli glasova) o kulturi. Sadržano je to u već spomenutu zahtjevu da ih piše pripadnik kulture o kojoj je riječ. Radić smatra da seljaštvo treba poznavati da bi se o njemu pisalo, te je stoga najbolje da to rade pametniji pismeni seljaci ili ljudi potekli sa sela — đaci, svećenici, učitelji (Radić I:69-70, 1897),<sup>9</sup> te da se građa zapisuje u govoru kraja koji se istražuje.

<sup>8</sup> Engleskome glagolu "to represent" ovdje bi najbolje odgovarala dva hrvatska glagola — "prikazati" i "predočiti".

<sup>9</sup> Mogli bi to raditi i upravni činovnici, suci, odvjetnici, pisci i vlastela no to nije bilo moguće jer oni nisu u dobrome odnosu sa seljacima (Radić I:69-70, 1897). Naime, da bi se seljačka kultura proučavala, seljake valja poznavati i voljeti, ili barem o njima ne gajiti predrasude. Iako je za sabiranje građe potreban dobar odnos s pukom (Radić I:70, 1897), te da se "razumije narod" mora ga se potpuno poznavati (Radić I:60, 1897), a dobro će sabirati samo onaj tko narod "ljubi" (Radić I:96, 1897), Radić traži i pretpostavlja neutralnost i objektivnost skupljača. Skupljač ne smije ni romantizirati ni idealizirati narod, ni prezirati ga, ni prema njemu biti prekomjerno kritičan (Radić I:69, 1897 i I:96, 1898). On treba zapisivati "kako narod kaže", ne popravljati, ispravljati, dodavati seljačkim riječima svoje (Radić I:70, 1987 i I:96, 1898). Ovdje je, čini mi se, sadržana proturječnost. Naime, uz zahtjev za apsolutnim nemiješanjem sabirača u prikupljene podatke postavljena je i preporuka da sabirač bude *insider* u kulturi koju opisuje. U situaciji u kojoj je kazivač istodobno i sabirač to je teško

Radić na više načina opravdava zapis u govoru kraja, između ostalih i danas još uvijek aktualnim shvaćanjem da je "književni (...) jezik konvencionalan; on je stvoren, stvoren za naše školsko, naučeno, disciplinirano mišljenje, stvoren za okvir naših naukom stečenih pojmova. Štoga je izvan toga okvira, toga književni jezik a) ili ne može izreći, kako treba, b) ili će to povući u onaj svoj okvir, pa će opet biti izrečeno drugačije, nagrđeno" (Radić I:94, 1898). Stoga i jest opaska da su rijetki školovani ljudi koji su sposobni za etnografsko istraživanje (Radić I:95-96, 1898) — oni su školovanjem usvojili drugi pojmovni okvir i neće razumjeti seljaka i njegov način života<sup>10</sup> (Radić I:18, 1897 i I:94, 1898). Te Radićeve misli valja nam usporediti s postmodernim obnovljenim zanimanjem za građu pisanu lokalnim govorom (Clifford 1983:142).

Radić je suvremenik postmodernista i po isticanju da je subjektivnost građe, točnije mješavina objektivnosti i subjektivnosti što nastaje jer je etnograf ujedno i potencijalni kazivač ili barem sudionik istraživane kulture, upravo ono po čemu je građa "dragocjena", "najvrednija" (Radić I:97, 1898). U današnjoj etnologiji nema suvremenijega zahtjeva. Svjetska etnologija prve polovice stoljeća postavljala je zahtjev za objektivnošću, za nevidljivošću sveznajućega autora teksta; interpretativna etnologija druge polovice stoljeća isticala je da njegova osobnost mora u tekstu biti vidljiva; postmoderna pak etnologija traži ne samo iskaz i priznanje subjektivnosti autora već je koncipirana kao intersubjektivni tekst, kao dijalog autora teksta i kazivača (Clifford 1983:130, 133).<sup>11</sup> U Radićevoj je etnografiji to pitanje bilo riješeno djelomičnom ili posvemašnjom identifikacijom kazivača i etnografa.<sup>12</sup>

Ne bi valjalo zaključiti da je Antun Radić ustvari preteča postmoderne antropologije, jer riječ je o dvjema sasvim oprečnim, nesusretnim etnološko/antropološkim tradicijama. K tome, Radićeve metodičke zamisli nemaju odgovarajuće teorijske razrade. Angloamerička antropologija uglavnom istražuje prostorno udaljene i kulturološki

---

postići. Bit će da Radić pretežno ima na umu sabirače koji neće moći sve opisati iz vlastita iskustva nego će morati raditi s kazivačima.

<sup>10</sup> Interpretirajući francuskoga semantičara Michela Bréala prema kojemu su "sve civilizacije, svi običaji, svi uspjesi i svi snovi čovječanstva ostavili (...) u jeziku svoj trag" (prema Radiću I:181, 1898), Radić smatra da se pomoću jezika može proučiti i razvoj misli i života od iskona (Radić I:183, 1898).

<sup>11</sup> "It becomes necessary to conceive ethnography, not as the experience and interpretation of a circumscribed "other" reality, but rather as a constructive negotiation involving at least two, and usually more, conscious, politically significant subjects. Paradigms of experience and interpretation are yielding to paradigms of discourse, of dialogue and polyphony."

<sup>12</sup> "Tko sam sve zna, za što se u "Osnovi" pita; ili tko ima takvoga rođaka, kuma, znanca, kojemu može reći: deder mi reci, kako je ovo ili ono, — taj će moći odmah sjesti i pisati." (Radić I:70, 1897). Usporediti i tekst na str. 97, 1898.

(uključivši jezično) nepoznate kulture;<sup>13</sup> hrvatska, prema Radiću, tzv. "tuđu" kulturu, ali dijela vlastitoga naroda<sup>14</sup> s kojim dijeli jezik i životni prostor. U angloameričkoj antropologiji rezultat je često gotovo kolonijalan odnos istraživača prema kulturama koje istražuju, ali i stalna, manje ili više izražena, dvojba u ispravnost takva odnosa. To je dovelo i do epistemoloških preispitivanja što su posljednjih godina uzdrmla dominantni etnografski kanon pitanjima: može li se poimanje svijeta zapadne kulture nametati drugima?;<sup>15</sup> ne treba li preispitati zapadno poimanje svijeta?; je li legitimno da istraživačevo subjektivno iskustvo reprezentira drugu kulturu (to je dvojba u transparentnost etnografskih tekstova i neposrednost iskustva)?; kako nastaje etnografski tekst?; je li kultura integrirana cjelina?, i sl.<sup>16</sup> (Clifford 1983:142; 1986:2, 6, 10).

U Hrvatskoj je razvoj tekao drugim putem, gotovo bismo rekli obrnutim. Etnografski je autoritet još za Radića i na njegov poticaj utemeljen kao glas sudionika kulture (etnografi su pripadnici istraživane kulture, a katkad i kazivači). U tome je svjetlu razumljiva činjenica da se teorija (u smislu da prikupljenu građu poveže jednim sveobuhvatnim teorijskim okvirom) nije vezala uz prikupljanje građe. Time se stvorio dvostruki razlog za nedvojbenost reprezentativnosti građe<sup>17</sup> prikupljane po *Osnovi*: S jedne strane, *Osnova* omogućuje upoznavanje cjelokupnoga života, a s druge strane, pisci su zapravo *insideri* u kulturama ili zajednicama koje se opisuju. Opisom *insidera* u govoru zajednice izbjegava se nemogućnost da se opiše neki dio kulture i opasnost da se nešto ne vidi ili da se vidi samo nešto egzotično (a opasnost da se nešto previdi sprečava podrobnost pitanja u *Osnovi*). Razvoj je nakon Antuna Radića, nažalost, krenuo drugim smjerom. Naime, kazivač-etnograf zamijenjen je profesionalnim etnografom koji istodobno nije postao teoretičarom, a zaboravljene su methodske opaske koje bi bile korisne novim etnografima da valja istraživati stvarni život, seljakovo mišljenje i život kroz seljakovu, a ne vlastitu prizmu. Pokazat ću kako se nešto slično dogodilo s još jednim dijelom Radićeva nasljeđa.

<sup>13</sup> Premda počeci američke antropologije zadiru u prostorno bliže indijanske kulture.

<sup>14</sup> U Radića imade nejasnoća glede toga je li riječ o istome narodu unutar kojega postoje kulturne razlike ili o dva naroda s različitim kulturama, o čemu će biti riječi kasnije.

<sup>15</sup> Slična tome je Radićeva misao da školovani čovjek ne može istraživati seljačku kulturu, jer imade drugi pojmovni okvir, kojim će se (ne)svjesno poslužiti pri opisu seljačke kulture.

<sup>16</sup> Postmoderna je etnografija do danas doživjela i kritike, no one nisu važne za našu raspravu.

<sup>17</sup> To je sugerirao i Radić: "Nitko, mislim, ne će poreći, da je ono, što seljak napiše o svom životu, prava slika njegova života i mišljenja, prava pouzdana građa." (I:97, 1898). Stajalište da istraživači daju legitimitet građi prevladavalo je i nakon što su kazivači prestali biti etnografi, slično kako je to bilo i u angloameričkoj antropologiji prve polovine XX. stoljeća.

### Način života — predmet etnologije

U jednom sam prethodnom tekstu iznijela tezu da Antun Radić nije definirao etnologiju kao "znanost o narodu" već kao "znanost o kulturi" (koja se proučava u okviru naroda) (Čapo 1991:8). Istaknula sam i suvremenost nekih Radićevih definicija kulture (kultura su "život, običaji i vjerovanja" (Radić I:13, 1897) ili "život i mišljenje" (Radić I:17, 1897), ustvrdivši kako Radićeva definicija kulture, u dijelu "kako narod misli" upućuje na pravila za ponašanje, na modele ponašanja prema kojima "narod živi", čime se opisuje kako članovi određenoga društva usmjeravaju svoje djelatnosti i određuju granice prikladnoga i prihvatljivoga ponašanja (Čapo 1991:8). Ovdje će se detaljnije istražiti njegovo shvaćanje predmeta etnologije, osobito shvaćanje kulture kao načina života, metodičke posljedice koje ono nosi, te što je od njegovih gledanja zaživjelo u hrvatskoj etnologiji.

Na nizu mjesta Radić je kritičan prema izvjesnome tipu istraživanja u etnologiji, onome istraživanju što se zadovoljava prikupljanjem "zanimljivih" i "čudnih" (Radić I:68, 1987) činjenica, kao što je podatak da se neki divlji narod pozdravlja trkanjem nosovima (Radić I:14-15, 68, 1897). Tu misao iznosi u svezi s tezom da etnologija ne treba biti samo fundamentalna već i primijenjena znanost: etnologija traži istinu "da se njom služi u životu" (I:14, 1897). Konkretno je cilj hrvatske etnologije da se proučavanjem kulture seljaka, seljak i "gospodin" pomire, da se upoznaju, da u jednih nestane mržnje a u drugih prijezira,<sup>18</sup> te da se dvije kulture izjednače (Radić I:16, 1897 i I:192, 1896). Gotovo isto kaže i njemački etnolog von Elard Hugo Meyer o čijemu djelu *Deutsche Volkskunde* Radić piše 1899. godine: "Narodoznanstvo ima znanstvenu, ali ujedno i socijalnu zadaću. Kurijoza, što ih mnogi bez saveza nagomilavaju, mogu narodoznanstvu biti od potrebe, ali to nije narodoznanstvo; glavni čar narodoznanstva nije u kojekakvim ostacima iz prošlosti. (...) Tako se neka (zanimanjem za narodni život i njegovo izučavanje) viši slojevi društva (...) — tako se neka potankim razumijevanjem približe nižima." (I:244, 1899)

Izbjegavanju prikupljanja čudnih činjenica usporedna je preporuka, što imade funkciju teorijsko-metodske premise, da se elementi kulture proučavaju u njihovu širem kontekstu, a ne izdvojeno iz konteksta. Radić je protiv "mekaničkoga kidanja i drobljenja građe" (Radić I:263, 1897) kao, primjerice, u zamišljenoj studiji "buha u narodnoj poeziji" (Radić I:85, 1897). On je protiv toga da se etnološka zadaća svede na prikupljanje

<sup>18</sup> To je misao Julesa Micheleta (1930:42) francuskog povjesničara prve polovice XIX. stoljeća, čije je djelo *Le peuple*, osobito Micheletova teorija o dvjema kulturama, Radiću poslužilo kao poticaj za razmišljanje o dvjema kulturama u Hrvata.

pojedinačnih činjenica narodnoga života. Naime, cilj je etnologije tek u tome "da pojave života narodnoga saberemo, sastavne njihove misli analizujemo, a onda sintezom svih ovih misli **shvatimo čitavo narodno biće**" (I:263, 1897, istaknula J. Č. Ž.). Stoga se etnološka građa "ne sabire za to, da bude eruditskoj modernoj ambiciji mrtvi svjedok za beskonačne paralelice i mrtve teorijice, koje ne samo da ne podaju nikakvoga odgovora na vječne probleme života i smrti, nego im je teško naći i ikakovu svezu s njima" (Radić I:287, 1898).

Radić se ne slaže s prikupljanjem izdvojenih podataka o narodnoj (seljačkoj)<sup>19</sup> kulturi zato što kulturu shvaća holistički kao "život, način života" (I:3, 1897), kao "čitav čovječji život" (XVI:150, 1913). Stoga životu daje središnje mjesto, i u naslovu *Zbornika* što ga uređuje, i u *Osnovi*, koju priređuje za prikupljanje građe (Radić I:34, 1897). Seljačku kulturu valja opisivati s nakanom da se obuhvati ukupni život: "Ne opisuju se samo kuće i slične stvari, već se opisuje unutrašnji život, mišljenje (...). Ne opisuju se na kući i sl. stvarima samo ono, što se vidi, već i ono, što se čuti (...); Zborniku već naslov kaže, da je u njem život" (Radić I:95, 1898). Kasnije će Radić isto reći na drastičniji način:<sup>20</sup> "(...) nisu glavno one njekoje bapske čarolije, za koje se folkloristi toliko zanimaju i koje su toliko u raznim opisima svatova zastrle pogled na sam život naroda" (Radić XVI:149, 1913).

Kako je istaknula Aleksandra Muraj, čovjek i njegov način života<sup>21</sup> (kultura) bili su Radiću središnjim predmetima istraživanja (1989:16). Sva su pitanja u *Osnovi* postavljena s obzirom na život. Opisivanje nijednoga dijela kulture seljaštva nije samo sebi svrhom, pa ni opisivanje materijalne kulture. Ono služi upoznavanju čovjekovih znanja i mogućnosti (Radić I:22, 1897), "načina, vještine i napora" za koje je čovjek sposoban (Radić I:76, 1897).

Iako je naglasak na ukupnome životu, Radić je, ipak, u *Osnovi* život izlomio na dijelove, odijelivši pitanja o materijalnoj i o "duševnoj" (u koju je uključena i socijalna) kulturi. Učinio je to u heuristične svrhe, s namjerom da olakša prikupljanje građe i napravi pregledan upitnik, sa svješću kako je stroga podjela pitanja nemoguća, što je razvidno i iz dijelova *Osnove* u kojima se ponekad ta podjela strogo ne poštuje,<sup>22</sup> i iz

<sup>19</sup> Radić govori o "narodnoj" kulturi, međutim kako pod narodom podrazumijeva seljaštvo, bolje je govoriti o seljačkoj kulturi, jer je narod, kako ću kasnije pokazati, u Radića višeznačan pojam.

<sup>20</sup> Drastičnost je tih riječi možda vezana uz tadašnje njegovo prosuđivanje seljačke kulture kao ostatka starije tradicije (cf. tekst "Naši narodni svatovi", 1913).

<sup>21</sup> Vidjeti djelo Slavka Kremenšeka, koji se osobito zalaže za etnologiju kao znanost o načinu života (1983).

<sup>22</sup> Vidjeti primjerice dio IV. Životne potreštine 2. Kuća i dvorište, 3. pitanje i bilješku 27 (Radić I:22-23, 75, 1897) u kojemu se traži da se pri opisivanju izgleda kuće,



njegovih riječi. Pogledajmo što o tome kaže komentirajući upitnik poljskoga etnologa Stanislaw Ciszewskog: "Pisac ističe (...) teškoće razdiobe. Kako je samo teško odrediti granicu među pripovijetkom i vjerovanjem! Ako se uzme na um, da potpuna etnografska građa ima obuhvatiti čitav život naroda, onda se ove teškoće lako razumiju. Ne traži se ni više, ni manje, nego da se za sve prerasne i raznolike pojave života, materijalnoga i duševnoga, stvore barem okviri, u koje bi se te pojave mogle smjestiti" (Radić I:241, 1897). Ili, pak, govoreći o materijalnoj kulturi kaže da se čovjek "bez duše [nije] ni uredio, nije bez duše ni posla obavljao ni najjednostavnijega, a kamo li da bi se bez duše okitio! Na svim se ovim djelima opaža trag njegove duše. Ali je kod svih ovih poslova duša mogla kao spavati: tjelesne su potrebe bile na prvome mjestu" (Radić I:33, 1897). Neodvojivost aspekata života najviše je došla do izražaja u pitanjima oko životnih običaja: "Običaji, što su se stvorili i savili oko ove tri zgrade u ljudskom životu, obuhvataju već svih pojava duševnoga života: u njima se salio i obični život, i pravo, i zabave, i poezija i vjerovanje; u njima je iskustvo, znanje i mudrost vjekova i pokoljenja. (...) Pa premda bi po ovoj osnovi svaka od ovih pojava spadala na svoje mjesto, — **ne smiju se kidati**" (Radić I:55, 1897, istaknula J. Č. Ž.). Stoga je sve što je u vezi s tim običajima opisano na jednome mjestu. U prilog tezi kako je Radić postavio metodski zahtjev da se aspekti kulture proučavaju u njihovu širem kontekstu, najizravnije govori sljedeći citat: duševne pojave "u životu i za životom niču, s njim se razvijaju, s njim i umiru: svagda su vjerna slika čitavoga života, u kojem su nikle" (XVI:33, 1899).<sup>23</sup>

Radić je još koncem XIX. stoljeća postavio dobre temelje za razvoj hrvatske etnologije, temelje kojima je bio ispred onodobne svjetske etnologije. Nažalost, hrvatski su etnolozi tek djelomice slijedili Radićeve zásade (onako kako sam ih ja ovdje interpretirala). *Osnova* je bila zamišljena kao sjajno heuristično sredstvo za cjelovito istraživanje seljačkoga života; kasnije, kad je bivalo sve manje istraživača koji su mogli svladati njezine zahtjeve i u nekome kraju odgovoriti na sva pitanja, ona više nije mogla dobro služiti toj svrsi — naime, ona funkcionira kao cjelina i traži da je se kao takvu primjenjuje. No, izdvoje li se pojedini njezini dijelovi, prikupi li se građa samo o njima, dobiva se građa izdvojena iz ukupnoga životnog konteksta u kojemu je Radić kazao da je valja

---

opiše i konkretan život u kući. Slično je i u dodatku nakon pitanja 5 o tome gdje se radi, živi i sl. Sva se ta pitanja nalaze u dijelu u kojemu je trebalo opisati "kako je [čovjek] uredio svoje prebivalište" (Radić I:22, 1897). Osobito se pri pitanjima o nošnji odstupaju od odvajanja materijalne i duhovne/socijalne kulture, pa taj dio sadrži niz pitanja o razlikovnoj funkciji odjevnih predmeta.

<sup>23</sup> Pretpostavka o integraciji kulture i prateći metodski zahtjev za holističkim pristupom bili su neka od glavnih polazišta ovostoljetne angloameričke antropologije. Tek ih u posljednjih desetak godina postmodernisti dovode u pitanje.

proučavati.<sup>24</sup> Zbog svoje podjele na niz odjela *Osnova* ne može biti (jedinom) podlogom za istraživanje užih tema; rezultat su takva rada nepotpuni opisi, izdvojeni iz konteksta, ali i opisi koji teško omogućuju reinterpetaciju građe u svjetlu teorije drukčije od one koja ju je izdvojila kao samostalni segment etnološkoga istraživanja.<sup>25</sup>

Radić je, moglo bi se reći, istodobno imao i pozitivan i negativan (ne svojom voljom) utjecaj na hrvatsku etnografiju — iscrpnim pitanjima u *Osnovi* utjecao je na potankost i detaljnost kasnijih etnografija, ali je kasnijim prikupljanjem građe samo prema nekim dijelovima *Osnove* (ili prema kasnijim upitnicima) izgubljena cjelina na kojoj je on toliko inzistirao: nestala je mogućnost da se u cijelosti upozna seljački život i čovjek kao stvaratelj toga života. Zbog toga se i dogodilo da postradićevska etnografija nije više etnografija o ljudima i o načinu života, nego **etnografija stvari**. Opisivanje pojedinih aspekata kulture izdvojenih iz cjelovita života, osobito materijalne kulture, u kasnijih je etnografa postalo samo sebi svrhom, a zanemaren je Radićev zahtjev da se i ono radi s ciljem upoznavanja ukupnog života. Kad se prestao poštivati zahtjev za cjelovitim prikazom kulture kao načina života, čime su istodobno iz kulturnoga opisa izbačeni ljudi, kultura je reificirana (postvarena), a etnografski su tekstovi postali objektivacijama.<sup>26</sup> Mislim pritom da ti tekstovi prenose shvaćanje kulture kao djeljive na niz neovisnih dijelova (po nekoj unaprijed zadanoj shemi, kojoj se ne objašnjavaju izvor i razlog), koji, analizom što zanemaruje njihov širi kontekst, žive zasebnim životom. I tako, iako nismo imali istaknutije generacije etnologa-

<sup>24</sup> Radić nije predvidio loše strane takva rada jer na jednom mjestu govori kako se građa može skupljati i po pojedinim razdjelima (I:71, 1897).

<sup>25</sup> Taj mi se zaključak nametnuo kad sam na temelju zborničke i druge građe pripremala tekst o hrvatskim korizmeno-uskršnim običajima (Čapo Žmegač 1993). Dok je u cjelovitim monografijama nastalima po Radićevoj *Osnovi* bilo moguće iz različitih odgovora u različitim dijelovima *Osnove* obuhvatiti sve elemente tih običaja, dotle se u izdvojenim opisima običaja kasnijih priloga (u *Zborniku* i izvan njega) običaj sveo samo na uski dio — proslavu Velikoga tjedna i Uskrsa, i to bez svih onih detalja koji se mogu sabrati u odgovorima na razne dijelove *Osnove*. Izdvojeni su opisi onemogućili reinterpetaciju tih običaja u svjetlu teorije rituala prijelaza, dok su monografije nastale po *Osnovi*, sadržavale podatke potrebne da se običaj tako interpretira. Običaju je bilo moguće dati drugo značenje od onoga kojega mu je dao Radić, zahvaljujući tome što je *Osnova* predviđala da se život seljaka obuhvati u cijelosti. Opisi koji se bave tim običajem, sužujući ga na tjedan pripreve i sam blagdan, ne pružaju dovoljno informacija za drukčije tumačenje, i u tome je smislu ispravna teza Ulle Brück da se nova interpretacija može dobiti samo prikupljanjem nove građe, jer samo nova građa može odgovoriti na nova pitanja, a stara je prikupljena prema jednome drugom modelu pitanja i onemogućuje drukčiju interpretaciju (cf. Čapo Žmegač 1993:76-77).

<sup>26</sup> Valja spomenuti da je Radić mislio da se kultura može fiksirati i "kao objekt preda se" postaviti. Bilo je to u službi kulturnoga osvještavanja seljaka (cf. I:98, 1898), a nije sadržavalo shvaćanje da kultura postoji izvan ljudi kao zasebna stvarnost.

-evolucionista koji bi kulturu proučavali kao statičan objekt utjelovljen u fizičkim i mentalnim artefaktima (cf. Peacock 1986:75 koji govori o svjetskoj antropologiji), već A. Radića s njegovim shvaćanjem da kultura nije stvar, tj. da ne postoji izvan ljudi i specifičnih značenja koja joj oni daju u svakoj društvenoj/kulturnoj zajednici, ipak najveći dio ovostoljetne hrvatske etnologije nije slijedio Radića. Nažalost, jer su Radićeve postavke već zameci interpretativne antropologije druge polovice XX. stoljeća.

Naime, čini mi se da su u Radićevu etnografskom radu prisutne dvije, kasnije razdvojene, tendencije i hrvatske i svjetske etnologije. Prema Peacocku, bile bi to tzv. pozitivistička i interpretativna perspektiva. Pozitivistička perspektiva život promatra izdaleka, panoramski (macro view); kao predmete na fotografiji ili na izložbi i analizira ih prema unaprijed datim klasifikacijskim shemama; ljudi su, ako uopće, prisutni samo kao pasivni dijelovi toga svijeta. U interpretativnoj je perspektivi, u tome pogledu iz blizine (micro view), u središtu interesa kultura u smislu značenja koja su zajednička skupini ljudi; da bi razumio kulturno značenje, etnolog mora svijet vidjeti onako kako ga vide drugi (razumjeti ga pomoću referentnoga sustava pripadnika toga kulturnog svijeta). Kultura opisana iz te perspektive svijet je s malo artefakata, jer činjenice nisu bitne same po sebi i apstrahirane iz svoga oblika; bitna je vizija svijeta i postojanja koju etnolog interpretira (Peacock 1986:98-100). Radić je ne samo vrlo blizak interpretativnoj perspektivi nego ju je spojio s pozitivističkom, nastojeći postići i sustavno, objektivno činjenično znanje i upoznati hrvatsku seljačku kulturu putem opisa u kojima su prisutni ljudi kao interpreti i davatelji značenja.<sup>27</sup> Rekla bih da je u Radića pozitivistička tendencija bila u službi interpretativne, a kasnijim su razvojem one ne samo odvojene već je prevladala prva, a druga se ponovno "otkriva" tek potkraj šezdesetih i početkom sedamdesetih godina, i to ne inspirirana Radićem. Kao preteča interpretativne etnologije u Hrvatskoj, Radić je i dio suvremenih postmodernih etnoloških koncepcija.<sup>28</sup>

### **Etnos i kultura**

Uobičajilo se u kritici starije hrvatske etnologije kritizirati Radićev pojam naroda kao predmeta etnologije (v. Rihtman-Auguštin 1976,1988; Muraj 1989). Ovdje bih željela ukazati na raznolikost a i nedosljednosti s kojima

<sup>27</sup> U jednome drugom kontekstu Radić kaže da je u društvu "usprkos svim protivnim teorijama, pojedinac glavni stvaralac" (XVI:155, 1913).

<sup>28</sup> Ako se u Radićevoj etnologiji i mogu naslutiti neki elementi bliski postmodernoj etnologiji, nedostaju joj neki drugi elementi koji je bitno obilježavaju, primjerice teza da politički i gospodarski trenutak utječe na konstrukciju kulture (i sudionika i istraživača).

Radić rabi taj pojam, a koja onemogućuje da ga se jednoznačno shvati i interpretira. Narod, naime, u Radića katkad označava etničku (nacionalnu), a katkad kulturnu kategoriju, koja ponekad jest a ponekad nije izjednačena s etničkom, a u društvenome je pogledu istovjetna seljaštvu (iako u nekim tekstovima pod pojam naroda Radić uključuje i druge slojeve osim seljaka).

Pogledajmo što na više mjesta Radić kaže o narodu, prvo u smislu kulturne kategorije: "Ne misli se tu čitav narod (...) već se misli onaj veći dio naroda, koji (...) živi po selima, rukama radi, koji u velikoj većini ne nosi francuskoga odijela,<sup>29</sup> koji nije učio nikakih, ili gotovo nikakih škola" (Radić I:3, 1897), koji se po kulturi razlikuje od gospode: "Prava je razlika — **druga** kultura. Gospoda imadu svoju, narod svoju kulturu" (ibid.). Zbog razlike u kulturi narod i otuđeni plemići ne pripadaju istome etnosu: "Stare hrvatske plemićke obitelji, koje i dan današnji žive, nisu više hrvatske. Ili su sasvim postale tuđe, te osim imena nisu zadržale ništa hrvatskoga ili su bar blizu tomu, da postanu tuđe, jer nemaju srca za ovaj svoj narod, ni ljubavi za svoju rođenu grudu" (ibid. XVI:22, 1897).

Drugdje je narod obuhvatniji pojam, te mu Radić daje smisao skupine unutar koje žive različiti slojevi (koji se razlikuju po kulturi): "Naš narod — razumievajući ovdje pod "narodom" i kaputaša (gospodina) i čovjeka u opancima (seljaka) (...)" (Radić XVI:22, 1897); ili, još jasnije: "Što je dakle hrvatski narod? K hrvatskom narodu broji se danas svaki onaj čovjek hrvatskoga ili južnoslovenskoga plemena, **koji ima tu želju i misao**: da se što više našega plemena složi i sjedini u jednu slobodnu domovinu i državu hrvatsku, kojoj će srce biti u Zagrebu" (Radić VIII:8, 1901, istaknula J. Č. Ž.).<sup>30</sup>

Navodi pokazuju da Radić rabi pojam naroda i u nacionalnome smislu (misli na cjelokupan narod) — i tada izriče izbornu teoriju o naciji (cf. Finkelkraut 1992, to je zajednica za koju se pojedinac opredjeljuje),<sup>31</sup> i u kulturološkome smislu, a ponekad se oba značenja preklapaju.<sup>32</sup>

<sup>29</sup> Govoreći o seljacima koji odlaze u grad i postaju radnicima, Michelet u obilježja toga procesa uvrštava i promjenu odjeće (Michelet 1930:31-32).

<sup>30</sup> Time se ne iscrpljuju svi Radićevi tekstovi u kojima se u ovome ili u onome smislu rabi pojam naroda, ali mislim da ovi dovoljno ilustriraju kontradikciju koja je sadržana u njegovu pisanju o narodu.

<sup>31</sup> Uz navedeni, usporediti i sljedeći navod: "Nisu jedan narod, jer nemaju jedne misli, jedne želje, jedne težnje" (misli na Hrvate, Bugare, Srbe i Slovence, Radić VIII:8, 1901).

<sup>32</sup> Nesvjestan vlastite dvoznačne uporabe pojma narod, Radić uočava dvoznačnost istoga pojma u Engleskoj. Englezi pod tim pojmom razlikuju dva socijalna sloja — industrijske radnike i seljake koji nisu ni "po blagostanju, ni po političkim pravima" osjetili "pobjede 'narodnoga' načela", i onaj sloj koji je stvorio nacionalnu državu (A. Radić, n. dj., XVI, 1913, str. 138-140). Dok Englezi i pod jednim i pod drugim značenjem misle na socijalne slojeve, Radić jednom pod narodom

Naime, kad narod definira drugom kulturom (Radić I:3, 1897), kad za plemiće kaže da nisu hrvatski jer su postali tuđi (Radić XVI:22, 1897), a samo "prosti" narod nosi etničke oznake (Radić I:268, 1897 i I:290, 1898), tada je moguće zaključiti da Radić smatra kulturu temeljnim kriterijem definiranja naroda,<sup>33</sup> odnosno da smatra da nositelji druge kulture ne pripadaju istome narodu. Drugim riječima, tvrdnjom kako su seljaci jedini sloj koji je sačuvao staru hrvatsku kulturu, koja Hrvatima daje posebna etnička obilježja, Radić sužava pojam naroda na seljaštvo. Međutim, drugdje naš autor seljake (premda su oni jedini očuvali hrvatska etnička obilježja, pa bi samo oni bili etnički Hrvati) smatra tek dijelom naroda: oni su "onaj **veći dio** naroda (...)" (I:3 i dalje 5, 7-10, 1897, istaknula J. Č. Ž.), a etnologijska nauka i nije drugo, nego izučavanje "prostoga" naroda, t. j. onoga dijela naroda, koji je svoje narodne, etnijske biljege sačuvao" (I:268, 1897 i I:290, 1898). Tome slični navodi omogućuju pretpostavku kako Radić zamišlja da unutar naroda može živjeti nekoliko kulturnih skupina, odnosno da narod (nacija) nije determiniran kulturom, nego, kao što je na jednome mjestu rekao, osobnim opredjeljenjem (VIII:8, 1901).

Ovom se interpretacijom Radićeva gledanja na odnos kulture i naroda želi istaknuti nemogućnost da se o njoj jednoznačno govori. Analiza Radićevih tekstova omogućuje i da se interpretiraju kao da je izjednačavao kulturna i etnička obilježja, ali i da je sagledavao da etnos nije određen kulturom nego da je subjektivna kategorija. Iako to ne mora biti točna interpretacija Radića, čini mi se plauzibilnom.<sup>34</sup>

Moguće je iznova iščitati i Radićevo shvaćanje diferencijacije "naroda".<sup>35</sup> Radić uočava da je selo socijalno diferencirano: "Povjest čovječanstva nas uči (...), da je među seljacima ratarima uvijek bilo koliko toliko ne samo zanatnika, nego i svećenika i učitelja, a prema prilikama i druge tako zvane 'gospode'" (Radić VIII:78, 1907). Na to i upućuju dijelovi *Osnove* pitanjima o raznim socijalnim skupinama stanovništva (odjel VI. Život, 5. Život prema zanimanju i imetku i dalje, I:39-41, 1897), koji su omogućili prikupljanje građe u gradiću Samoboru.

---

podrazumijeva socijalni (on će reći kulturni) sloj, a drugi put etničku skupinu sastavljenu od raznih slojeva.

<sup>33</sup> Kako je primijetila A. Muraj ostaje nejasno kamo spadaju druge socijalne skupine, kao radnici (1989:16).

<sup>34</sup> Evo jednoga navoda iz kojega je jasno da se hrvatski etnos sastoji iz više (Radić bi rekao kulturnih) slojeva: "Hrvatsku inteligenciju sačinjavaju oni, koji su potekli iz prostoga naroda. Oni i podržavaju veze s narodom. Učitelj, svećenik, koji činovnik ili vlastelin, gdje koji sveučilištni građanin, to je naša hrvatska inteligencija (...)" (A. Radić, n. dj., XVI, 1897, str. 23). Iz njega je razvidno i da različitim društvenim slojevima podrijetlo može biti seljačko. To je mišljenje usporedivo s Micheletovim (prema A. Radić, n. dj., I, 1898, str. 106).

<sup>35</sup> Za interpretaciju kako je prema Radiću narod bio socijalno homogen vidjeti Rihtman-Augustin 1976:7-8.

Radić je ustvrdio da je selo i gospodarski diferencirano (I:4, 1897), te da male seoske zajednice, unatoč pretežno zajedničkoj kulturi, imadu svijest o tome da su drukčije od susjeda. Ta svijest proizlazi iz manjih kulturnih razlika, primjerice iz onih o kojima u *Osnovi* potanko pita o nošnji:<sup>36</sup> "mala 'kulturna zajednica' jednoga sela drugačije gleda na 'kulturnu zajednicu' drugoga sela u istoj etnijskoj skupini, gdje im je toliko toga zajedničko" (Radić I:92, 1898).<sup>37</sup> Ta je svijest, kaže dalje Radić, izraženija kad je riječ o etnički različitim zajednicama jer su "opreke (...) etnijske mnogo jače od opreka, što ih među članovima iste etnijske skupine može stvoriti milieu" (ibid.).<sup>38</sup> Stoga, prema Radiću, etničke "opreke" nisu svodive na psihološke faktore kao "opreke" kulturnih zajednica unutar jedne etničke skupine. U oba je navoda možda sadržano Radićevo shvaćanje da etnička skupina nije kulturno homogena (govori o manjim kulturnim razlikama). Istodobno, Radić daje nacrt mnogostrukoga identiteta (cf. Grbić 1993:66) s dvije razine: etnički identitet, lokalni identitet (identitet sredine, psihološki obojen). Posljednju bismo razinu identifikacije mogli očitati kao društveni identitet (mala zajednica koja dijeli društveni prostor) i/ili kulturni identitet (u nekim kulturnim elementima različiti su od drugih).

Čvrsti se zaključak o Radićevu shvaćanju etnosa i kulture, čini se, ne može donijeti. S jedne strane, kulturu smatra glavnim označiteljem etničke skupine. To proizlazi iz njegove teze da su seljaci jedini nositelji starih hrvatskih "kulturnih formi"; po tome su jedino oni pripadnici hrvatskoga naroda. To je točno, samo ako se prihvati Radićeva teza da je etnička pripadnost jednoznačno određena kulturom, što sva novija istraživanja etnosa odbacuju. S druge strane, a u suprotnosti s rečenom tezom, u Radića je prisutna i suvremena misao da je etnički (nacionalni) identitet subjektivno određen, a da nije zadan objektivnim kulturnim oznakama.

<sup>36</sup> Svijest o posebnosti mogla je proizlaziti iz činjenice o zajedničkom životu (dijeljenje životnoga prostora) i iz zajedničke povijesne sudbine, ili, pak, i iz jednoga i drugoga, i iz kulturnih razlika koje spominje Radić (a sve je to neodvojivo). U jednoj od brojnih svojih definicija naroda Radić upravo zajednički život navodi kao odrednicu naroda: "Nješto će naime biti, štono rieč, 'u krvi', nješto 'u zraku', no najviše u životu. Ljudi naime, koji zajedno žive, imadu u mnogom iste običaje, vladanje i mišljenje. A ljudi, koji zajedno žive na istom prostoru, govore ponajviše i jednim jezikom, pa to i jest ono, što se zove 'narod'" (Radić VIII:122, 1910).

<sup>37</sup> U jednome drugom kontekstu Radić govori o općeraširenome osjećaju drugosti, pa i prijezira različitih ljudskih zajednica jednih prema drugima (I:9, 1897). Ili, slično, kaže da se općenito može reći "da narod jedan o drugom iznaša više zla nego dobra te da se, u obće govoreći, narodi medju sobom ne poštuju i ne trpe" (VIII:122, 1910).

<sup>38</sup> Vitomir Belaj (s. a.:32) smatra da Radić tim riječima želi reći da su opreke u kulturi između dvije skupine jednoga naroda mnogo manje nego što je opreka između naroda kao cjeline i gospode koja je nositelj tuđe kulture. To je točno, ali mislim da Radić nije rekao samo to!

Zbog tih se nedosljednosti, koje su djelomice rezultat višeznačnosti rabljenih termina, Radićevi tekstovi ne mogu jednostrano interpretirati.

### **Kulturo/etnocentrizam i kulturni relativizam**

Nejasnoća imade i pri objašnjenju geneze kulturnih razlika između hrvatske "gospode" i seljaka. U uvodu *Osnovi* (1897) Radić govori o kulturnome zajedništvu raznih slojeva hrvatskoga naroda u doba prije i neposredno poslije doseljenja<sup>39</sup> (I:6, 1897), te o kulturnoj razlici spram većega dijela naroda koja se uspostavlja kad dio naroda prima latinsku/rimsku kulturu i kršćanstvo. U tekstu pod naslovom "Konavoske nazdravice" (1899) i još više u tekstu naslovljenom "Naši narodni svatovi", koji nastaje 1913. nakon duže stanke u Radićevu etnološkom djelovanju, teza se o podvajanju kulture razrađuje dalje, no ponešto drukčije. U prvome je tekstu Radić, utvrdivši elemente velikaškoga načina života u seljačkim zdravicama, iznio tezu o poniranju kulturnih dobara iz viših u niže društvene slojeve; u drugome je to razrađeno u tezu o zajedničkoj kulturi svih slojeva hrvatskoga naroda u srednjemu vijeku: "Ovo je boljarstvo osjećajući svoje gospodstvo moglo stvoriti i stvorilo njeke forme društvenoga života, a kako je bilo s ostalim narodom **sljubljeno**, prelazile su te forme naravnim putem sve do zadnjega narodnoga doma, te se ponešto i sačuvalo sve do danas. (...) Duh udahnuti, stil stvoriti, pečat udariti cijelomu životu jednoga naroda i vremena može samo jedna izrazita i snažna struja, koja napokon postaje i javna vladavina, režim" (Radić XVI:154, 1913, istaknula J. Č. Ž.). Nekoliko je pretpostavki sadržano u tim riječima: tijekom srednjega vijeka seljaci i plemići su bili dionicima iste kulture; prvenstveno su plemići stvarali "kulturne forme", a seljaci su ih preuzimali; da bi mogli stvarati kulturu, velikaši moraju biti organizirani unutar samostalne i jake države. Kad koncem XV. stoljeća nestaje samostalnosti naroda i posljednjih moćnih obitelji, nema takvih utjecaja koji bi ostavili traga na narodnome životu: "Živjeli smo od onoga, što nam je ostalo iz doba naše narodne samostalnosti i ponosa, dok nije nastala potpuna pustoš, t. j. dok nije nestalo svake izrazite forme u društvenom životu našega naroda" (ibid.). Istodobno, inteligencija i građanstvo počinju poprimati kulturu susjeda, te dolazi do kulturne podvojenosti (ibid.): seljaci su nositelji stare hrvatske, već nerazumljive tradicije, a visoki slojevi tuđe, njemačke tradicije (Radić XVI:8, 1898). Prema ovome je tekstu kulturna razlika dijelova hrvatskoga naroda mnogo kasnijega datuma negoli je to pretpostavljeno u uvodnome tekstu *Osnove* — prethodilo joj je dugo, gotovo tisućljetno razdoblje kulturnoga

<sup>39</sup> Dakle, prvotno se radilo o jednome narodu!

zajedništva, a u *Osnovi* se kaže da je jaz zijevao tijekom cijeloga srednjega vijeka i kasnije (Radić I:8, 1897).

Unatoč Radićevoj nedosljednosti ili, pak, revidiranju teza nakon više od desetgodišnje pauze u bavljenju etnologijom,<sup>40</sup> tekst "Naši narodni svatovi" vrvi zanimljivim hipotezama koje do sada u hrvatskoj znanosti, koliko znadem, nisu istražene. Primjerice, teza o sudjelovanju viših i nižih društvenih slojeva u istoj kulturi, teza što ju je Peter Burke učinio danas gotovo već općim mjestom povijesne etnologije<sup>41</sup> (1991:33-36), do danas u nas nije istražena. Nadalje, Radićeva teza o tome da samo viši društveni slojevi stvaraju "kulturne forme" koje niži preuzimaju,<sup>42</sup> danas je neodrživa. Smatramo danas da je protok informacija i dobara dvostran; prema Burkeu, "mala tradicija", neformalno prenošena, dostupna je svima (1991:36). Radićeva teza o "kulturnoj formi" ili stilu po kojoj se kulture ističu i dobivaju "svoja posebna obilježja" (XVI:150, 1913; 175, 1913), a posebice odricanje da seljačka kultura njegova doba imade "kulturnu formu" i stil, već su umjesto "kulturne forme" sačuvani tek njezini ostaci (jer je počela nestajati još koncem XV. stoljeća, a intenzivnije u posljednjih 50 godina)<sup>43</sup> (ibid.:149-154, 1913; 170, 1913), dok kasnija razdoblja nisu

<sup>40</sup> Osim teksta iz 1909. godine ("Kako čovjek postaje čovjek") Radić nije napisao ni jedan etnološki tekst između 1899. i 1913. godine. V. Belaj (s.a.) pretpostavlja da je ta duga stanka uzrokom nedosljednosti Radićevih tekstova.

<sup>41</sup> Burke govori o sudjelovanju viših i nižih slojeva u istoj kulturi u kasnijemu razdoblju negoli Radić — između 1500. i 1800. godine. Ta teza ne pretpostavlja da je zbog toga predindustrijska Europa bila kulturno i socijalno homogena (1991:32). Jedan detalj govori u prilog ocjeni o izvjesnome zajedništvu misli Radića i Burkea. Radić, naime, spominje kako plemkinje i građanke stječu manje formalno znanje, ili ga uopće ne stječu, a ipak ih se ne smatra pripadnicama seljačkoga sloja (I:4, 1897). Burke pak opaža da plemkinje i neki seoski plemići, te svećenici žive slično kao seljaci, odsječeni od 'velike tradicije' kojoj pripadaju i da malokad stječu formalno obrazovanje. Vezano uz to, autor pretpostavlja da su ti ljudi bili posrednici između skupine kojoj su socijalno pripadali — elite i skupine kojoj su kulturno pripadali — ne-elite (1991:35). Međutim, između dvaju autora imade i značajnih razlika, kao što je, primjerice, ta da je Burkeova shema predindustrijskoga društva mnogo složenija od Radićeve — ona pretpostavlja da neki članovi jednoga društvenog sloja mogu pripadati drugoj kulturi. U Radića je, pak, izjednačena društvena i kulturna pripadnost.

<sup>42</sup> Prema tekstu "Naši narodni svatovi" (1913) čini se kao da seljaci uopće ne mogu stvarati kulturu, što je u opreci s ranijim tekstovima u kojima se izričito kaže da sve ljudske skupine stvaraju kulturu. O tome će još biti riječi.

<sup>43</sup> Radić se pita "Je li naša narodna kultura, kultura širokih naših slojeva, je li ona kada uopće imala kakvu formu, kakav svoj stil? Može li se opće o našoj narodnoj kulturi kazati što pozitivno, bez onih naime romantičnih hvalospjeva nečemu što se tek nejasno sluti u tobožnjoj 'narodnoj duši'?" (XVI:150, 1913). Radić osporava da seljačka kultura njegova vremena imade svoju "formu" i stil (XVI:154, 1913; XVI:173, 1913): "postaje nam očevidno, da je današnji naš narod i njegova današnja kultura — da je to kukavna i jadna ruševina jednoga naroda i s razvijenom i ustaljenom kulturom, — gotovo sasvim drugi narod" (Radić XVI:149, 1913 — u ovome se navodu ponavlja teza da kultura određuje narodnost. Ona dovodi autora do



dala biljeg životu seljaka, do danas nije istražena.<sup>44</sup> No, ta je njegova teza upitna, i u svjetlu i njegovih vlastitih riječi na drugim mjestima,<sup>45</sup> i u svjetlu recentnih istraživanja Hrvatima bliske devetnaestostoljetne mađarske seljačke kulture, koja su pokazala upravo obrnuto — da se seljačka kultura, u obliku u kojemu je mi poznajemo putem etnografskih opisa s početka XX. stoljeća, ustalila tek u XIX. stoljeću (cf. Hofer 1991:162 i dalje).

Radićeva teza o poniranju "kulturnih formi" i o "kulturnim formama" koje stvaraju samo viši društveni slojevi (1913), sasvim je oprečna s ranijim njegovim stavovima o kulturi kao općeljudskom dobru i o kulturnom razvoju. Uvodni tekst *Osnove*, kao i tekst "Kako čovjek postaje čovjek" (1909), ustvari su, za ondašnje prilike, rani odmak od europskoga kulturocentrizma. U raspravi kako su se nekad kulturno jedinstveni europski narodi podvojili kad je vodeći dio svakoga naroda prihvatio rimsku kulturu, a s njome i prijezir koji je ona iskazivala spram svih nerimskih naroda te ga prenio na dio vlastitoga naroda, onaj dio koji nije prihvatio rimsku kulturu (Radić I:7-10, 1897), Radić osuđuje kulturocentrizam prvo rimskoga svijeta, a kasnije latiniziranih (u kulturnome smislu) europskih barbara. Prema Radićevoj je analizi dvojaka razina kulturocentrizma — među etničkim skupinama<sup>46</sup> i unutar etničke skupine kad se ona kulturno podvaja. Toj je razlici pridodana i razlika kršćanin — nekršćanin, pa kristijanizirani dio naroda (onaj koji je prihvatio i latinsku kulturu), prenosi prijezir na nekrstijanizirani dio vlastitoga naroda: "Seljaci su eto došli na mjesto barbara i 'naroda' (gentes). Što se prije mislilo, govorilo o barbarima i "narodima", to se sada

---

apsurdnoga zaključka da ni seljak, izgubivši stare "kulturne forme", više nije pripadnik istoga, hrvatskoga, naroda. To pretpostavlja da su etničke (kulturne) oznake jednom zauvijek dane! Prije pedesetak je godina, kaže Radić, bilo drukčije, a onda su temelji stare domaće kulture porušeni (ponajviše nestankom zadruga XVI:170, 173, 1913), unatoč materijalnomu poboljšanju života (XVI:149, 1913). Radićeva je dakle teza da se hrvatske "kulturne forme", nastale u srednjemu vijeku, održavaju polako propadajući (a osobito propadaju u posljednjih pedeset godina) sve do otprilike polovice XIX. stoljeća. Koliko mi je poznato, etnolozi XX. stoljeća nisu obratili pozornost na te Radićeve teze, nego su pretpostavljali kulturni kontinuitet od druge polovice XIX. do druge polovice XX. stoljeća.

<sup>44</sup> Kao, uostalom, ni u Radićevo doba: "jer mi ni svoje političke povijesti još nemamo, a kamoli bi imali kulturnu svoju povijest" (XVI:151, 1913).

<sup>45</sup> Vidjeti prethodne navode Radićevih shvaćanja kulture i kulturne mijene.

<sup>46</sup> Već je navedeno da Radić drži etnocentrizam prirodnim, u smislu da je sveprisutan: "Svaki narod, bio on zadnji, drži do sebe" (I:9, 1897); ali i potrebnim jer on "je uvijek njegovu opstanku" (ibid.). Stav da je izvjesna doza etnocentrizma prisutna u svih skupina svijeta, da je ona prirodna posljedica njihova zajedničkog života, te objektivno pisanje o tome problemu u svjetsku antropološku literaturu inaugurira tek Claude Lévi-Strauss.

misli i govori o seljacima" (Radić I:10, 1897); postali su prezrena,<sup>47</sup> necuropska, nekulturna bića.

Radić se protivi takvu poimanju seljaka i odricanju viših slojeva da i seljaci imaju kulturu (Radić XVI:14, 1897) jer kultura je "rad i nastojanje da čovjek svoj život poboljša i poljepša. A kad to znamo, ne možemo reći, da seljački sviet ništa ne radi, da svoj život poboljša i poljepša" (VIII:69, 1909). Kultura je, prema Radiću, svojstvo svih ljudskih zajednica: "Što je kultura? Štogaod je čovjek ikad igdje učinio i stvorio, da mu život bude lakši i ljepši, zove se to kulturni čin, kulturno djelo, a sve skupa, što je više ljudi u tu svrhu učinilo, ili što je jedan narod u tu svrhu načinio naime: da mu bude bolje i ljepše, to se zove kultura" (Radić VIII:65, 1909).<sup>48</sup> Za Radića nije pitanje imaju li hrvatski seljaci kulturu, već je problem u tome što nisu svjesni da je imaju (Radić I:98, 1898).<sup>49</sup> Pače, hrvatska je seljačka kultura vrijedna, poglavito onaj dio kojega Radić naziva kulturom srca (način života, običaji, društveno uređenje, poezija), a koji daje seljačkoj kulturi posebno obilježje (Radić XVI:16-17, 1897): "U toj grani kulture naš narod ne treba uzora, jer što je naš narod na tom polju stvorio, vriedi barem toliko, koliko i ona kultura, kojom nas u školama zatrpavaju" (ibid.:17).

Međutim, to nije stajalište obrazovanoga svijeta, viših slojeva zapadnoeuropskoga društva koji samo sebi pripisuju pridjev kulturni, a uskraćuju ga svim ostalim ljudskim zajednicama (Radić I:15, 1897; I:96, 98, 1898; XVI:14, 1897). Radić se, barem u tekstovima iz 1897. i 1909., protivi takvu mišljenju, pače i kritizira zapadnoeuropsku kulturu (ponekad je nazivajući i civilizacijom,<sup>50</sup> XVI:11, 1897), i govoreći o povijesnim uvjetima nastanka etnologije, smatra da je prevladavanje kulturocentrizma zapadnoeuropske kulture (ili barem skepsa u odnosu prema njoj) bilo preduvjetom nastanka etnologije: kad je "oboreno mišljenje, da je nova evropska kultura nada sve vrijedna; kad je pomoću kršćanstva nestalo preziranih barbarskih naroda; kad je znanstvena objektivnost odstranila vjersko obilježje" (Radić I:13, 1897), tada je tek moglo nastati znanstveno proučavanje seljaka, uopće nižih slojeva društva i kulturnih skupina. Zato što je kritizirao zapadnoeuropsku, visoku europsku kulturu, posebice zato što ju je relativizirao s obzirom na kulturu seljaka, što je za sobom nosilo i metode zahtjeve o kojima je već bilo riječi, Radić se sukobio s većinskim

<sup>47</sup> Radić ovim mišljenjem slijedi Julesa Micheleta. Usporediti Radićeve riječi i njegov prikaz Micheletova djela (I:112, 1898).

<sup>48</sup> Belaj je utvrdio da je ta definicija kulture nastala još 1899. godine (s.a.:31).

<sup>49</sup> "Kažu i naši, da mi svoje kulture nemamo. Imadu donjekle i pravo: nemamo je, jer nijesmo svjesni, da ju imamo."

<sup>50</sup> "Civilizaciji, tj. širenju jednoga — za sada najboljega — oblika ili tipa ljudskoga života u svim njegovim granama ne može se stati na put, kad bi to tko i htio." (Radić XVI:172, 1913).

mišljenjem svojih kolega i zbog neslaganja s njima, već je 1899. prestao surađivati u *Zborniku*, iako je još uredio V. i VI. svezak (Belaj s. a.:15-16). Antun Radić, suvremenik jednog drugog relativista, Franza Boasa, bio je u Hrvatskoj jedan od pionira eksplicitnoga zalaganja za kulturni relativizam u etnološkim istraživanjima.<sup>51</sup> Kritički odmak od kulture, koje je i sam postao dionikom, čini ga našim današnjim suvremenikom, a u svoje je doba tim stavom i ukupnim svojim etnološkim djelovanjem postavio temelje za (socio)kulturno osvješćivanje hrvatskih seljaka.<sup>52</sup> Naime, budući da nijedna kultura nije bolja od druge,<sup>53</sup> (Radić I:274, 1897) i hrvatskoj se seljačkoj kulturi mora "odrediti mjesto uz druge, a ne pod drugima" (I:15, 1897). Konačni cilj sam već spomenula: složan rad naroda "kad na strani gospode nestane prijezira, a na strani naroda mržnje" (Radić I:16, 1897).

Međutim, kao i pri drugim temama, Radić ne ostaje dosljedan svojoj vokaciji kulturnoga relativista. Na temelju nekih kasnijih tekstova možemo reći da iznosi posve kulturocentrična stajališta. Razvidno je to iz već spomenute teze o ekskluzivnome *locusu* nastanka "kulturnih formi" u višim slojevima društva, iz pisanja o tome da postoje kulturni i nekulturni narodi, te da su Hrvati kulturno nadmoćniji od Mađara (Radić XVI:192, 195, 1914), a posebice iz izjave o neeuropskim narodima — "divljacima" američkih prašuma i afričkim Crncima — "kod kojih o kulturi i kulturnim formama ne može biti ni govora" (Radić XVI:148, 1913), zbog čega je potpuno krivo "narodni naš život" trpiti "u isti red s opisima običaja svih mogućih divljaka" koji nemaju kulture (ibid.).

### Kulturna tradicija i mijena

Aleksandra Muraj ocijenila je suvremenim Radićevo gledanje na ambivalentnost kulture — istodobno postojane (kulturna tradicija) i dinamične (neprestana mijena) (1989:15). Radić je pisao o odnosu tradicije i mijene u dva navrata, u već spominjanim tekstovima "Konavoske nazdravice" (1899) i "Naši narodni svatovi" (1913). Njegova se

<sup>51</sup> U svezi s time vidjeti njegovu pomalo ironičnu kritiku prvih etnografskih pokušaja motiviranih prvenstveno radoznalošću i egzotikom nepoznatoga (Herodot i dr.), a potom kršćanskih misionara koji su instrumentalizirali upoznavanje nekršćanskih naroda "samo da ih uzmognu što prije i što uspješnije uništiti" (Radić I:11, 1897).

<sup>52</sup> Seljaka, prema Radiću ne treba nacionalno osvijestiti: "Mi još uvijek 'probudujemo' našeg seljaka i najniže slojeve narodne. A odavna znamo, da je to probudjenje Starčevićanizam ad absurdum proveo. Naši su najniži slojevi zadojeni prema prilikama, u kojima oni žive boljom hrvatskom svijješću i bolje im hrvatsko srce tuče od naše inteligencije" (XVI:195, 1914).

<sup>53</sup> Radićev kulturni relativizam usporediv je (a možda i inspiriran) sa sličnim Micheletovim stajalištem u Radićevoj parafrazi: "Michelet dakle ne dijeli čovječanstvo po bitnosti kulture, već samo osuđuje sav način naše grčko-rimsko-kršćanske kulture" (Radić I:113, 1898).

razmišljanja u ta dva teksta nadopunjuju, iako je u prvome naglasak više na prilagodljivosti kulture/tradicije vječnoj životnoj mijeni, a u drugome na njezinoj postojanosti (jednom kad zadobije savršenu formu).

Godine 1899. Radić smatra da preuzimanje kulture nije automatsko, epigonsko ponavljanje naslijeđenoga, nego proces prilagodbe s obzirom na promijenjeni životni kontekst i ljudsku kreativnost. Međutim, promjene u životu ne smiju biti znatne; u protivnome, mladi gube kontakt s tradicijom i više ne sudjeluju u stvaranju "kulturnih formi" nego ih samo bez razumijevanja ponavljaju. To se dogodilo već u Radićevo vrijeme sa seljačkim običajima i pjesmom: "Varao bi se, tko bi mislio, da je ovu nazdravicu netko prvi smislio i složio, a drugi je od njega naučili. (...) Slušaju dakle mlađi starije, ali ih ne slušaju sliepo i bez pameti, već s udiljnim obzirom na život. Kad dođe do toga, te se stari slušaju sliepo, — — tu već imamo epigone, dekadencu; tu se već ne stvara, već se živi od stare muke. Ovako nastaje onda, kad se život tako promieni, da ga mladi više ne razumiju. Narodna naša pjesma, mnogobrojni običaji naši — danas su do toga došli: nečesa je nestalo, što je bilo nužno za život pjesmi, za držanje običaju. (...) A zašto propadne? Zato, što propadne i ono, što ga je rodilo, što mu je život držalo" (Radić XVI:31-32, 1899). "Vrste (genre) duševnih tvorevina — epos, pjesma, drama, — nisu kao neka vječna, nadnaravna bića s vječnim i nepromjenljivim svojstvima, već i one postaju, razvijaju se, mienjaju se i propadaju" (ibid.:33).

Za razliku od teksta iz 1899., gdje se život i tradicija mijenjaju zajedno (osim kad su životne promjene prevelike), u tekstu iz 1913. "vječna mijena života" suprotstavljena je "stalnosti i postojanosti kulturnih formi". Kultura je definirana kao savršena forma; zbog svoje savršenosti ona se više ne mijenja sa životom, te zbog toga postaje nerazumljivom i nestaje. "Forma ili stil — bitno je obilježje svake razvijene kulture i umjetnosti (...) Kako život ne poznaje stanke, tako ni forme, u kojima se očituje, nisu trajne. No budući da u životu, koji je sam po sebi vječna mijena, baš ono i samo ono zovemo kulturom, što dobije određenu i stalnu njeku formu, razlikujemo razne kulture i u njoj razne forme. (...) Forma naima 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. Tako forma i stil stvara kulturnu tradiciju" (Radić XVI:150, 1913). Kulturna je tradicija u Hrvata počela nestajati "već davno, vrlo davno (...) Samorodni naš kulturni život prestaje onda, kad i naša narodna samostalnost" (Radić XVI:153, 1913).

Radić imade dvojako gledanje na dinamičnost kulture. Ona se mijenja sa životom, no samo do neke mjere; kad se život u velikoj mjeri promijeni, kulturna tradicija ljudima postaje nerazumljivom, i nestat će (cf.

XVI:31-32, 1899). No, kulturna tradicija je i forma koju, jednom kad je dostigla savršenstvo (cf. XVI:32, 1899 i 150, 1913), nitko ne zna promijeniti na bolje (cf. XVI:32, 1899). Ona se tada ponavlja u svojoj savršenoj formi, ali kad nestane ono što ju je rodilo, što joj je život držalo (cf. XVI:32, 1899), ona postaje kao kameni kip — čvrstom, stalnom i mrtvom (cf. XVI:33, 1899), nerazumljivom i pomalo se gubi.<sup>54</sup> Radić smatra da je seljačka kultura njegova doba samo još ostatak jedne starije, nestale kulturne tradicije, o čemu je već bilo riječi.

Gledanje što predviđa određenu postojanost kulturne tradicije, prihvatljivo je, ali ne i u obliku kad se jednom stvorena kulturna tradicija apsolutizira, fiksira i kad joj se pripisuje stvaranje posebnoga duha naroda,<sup>55</sup> a svemu što nastaje nakon nje (ili iz nje ili uz nju) odriče se naziv kulturnoga oblika (cf. XVI:154-155, 1913). Nije prihvatljivo u obliku da se narod s izmijenjenom kulturom više ne smatra istim narodom (razni navodi o "gospodi", te jedan o seljacima, cf. XVI:149, 1913). Radić i u ovome dijelu svojega etnološkoga rada izlaže različita mišljenja: istodobno je i kritičan spram nacionalnoga smjera u etnologiji (cf. I:211, 1896), a neki njegovi navodi istodobno kao da ga svrstavaju uz taj smjer.

Najbolje je vratiti se *Osnovi* i ustanoviti koliko je Radić u praksi, unatoč kontradiktornim teorijskim tekstovima, predvidio pitanja o kulturnoj mijeni. Vidjet ćemo da Radić ne predviđa samo mijenu u obdržavanju običaja<sup>56</sup> i pripovijednih oblika<sup>57</sup> zbog gubitka njihove veze

<sup>54</sup> U to se gledanje na tradiciju uklapa i Radićeva misao da je u običajima "kao za vječna vremena saliven u tuč sav duševni život naroda" (I:50, 1897). Običaji su, i drugdje u Radićevim tekstovima, kao uostalom i ukupna seljačka kultura, označeni kao "ostatci nerazumljive već tradicije" (XVI:154, 1913). Običaji su nerazumljivi: "kad netko nešto čini, pa mu je možda i proti srcu, a često ne zna, zašto i čemu tako radi — radi po običaju", kaže Radić (I:49-50, 1897). K tomu, iako uljepšavaju život, koji može biti i bez njih ("ali kaki bi to bio život!", cf. Radić I:50, 1897), običaji su nefunkcionalni. Obdržavaju se zbog jake identitetne (psihološke) funkcije: "Pomislite samo, kako godi srcu kad kažeš: tako su i naši stari radili! Tu se sjetiš svoga djeda, oca, majke, prijatelja, gostova. A nema kulture bez ćućenja veze, koja te veže s onima, što su prije tebe bili i za te radili" (ibid.). Ovdje neću podrobnije razlagati Radićevu koncepciju običaja. Samo kratko spominjem da je ona, kao i podjela na svakidašnje, godišnje i životne običaje, bliska starijemu antropološkom shvaćanju običaja (engl. customs) kao uobičajenoga ponašanja, a ne kao iskoraka iz svakidašnjice. To je shvaćanje i do danas prisutno u pojedinim suvremenim udžbenicima angloameričke antropologije,

<sup>55</sup> "Duh udahnuti, stil stvoriti, pečat udariti cijelomu životu jednoga naroda i vremena može samo jedna izrazita i snažna struja (...)" (Radić XVI:154, 1913). Mogli bismo se složiti s mišljenjem da se jedno razdoblje može obilježiti izvjesnim duhom. Ali obilježiti jedan narod izvjesnim duhom, znači izdvojiti ga iz vremena.

<sup>56</sup> Pitanja o javnim običajima kod svetkovina: "Obdržavaju li se ti običaji redovito svake godine, ili već sve to manje? Što je kod svakoga pojedinoga krivo, da se gubi?" (Radić I:54, 1897).

<sup>57</sup> "Je li se prije više znalo? Koje još [pripovijetke] svatko zna, a koje samo nekoji?" (Radić I:63, 1897).

sa stvarnim životom, kako je to objasnio u tekstu o zdravcima, već i u drugim aspektima kulture, primjerice u odjeći,<sup>58</sup> u pitanjima iz života — — zadrugna<sup>59</sup> i života staraca.<sup>60</sup>

Ni na temelju pregleda *Osnove* ni na temelju tekstova iz 1899. i 1913. godine ne možemo reći da je Radić imao statičnu koncepciju kulture.<sup>61</sup> U njegovu se radu miješaju i statična i dinamična koncepcija kulture. Statična aberira u stajalište da promjenom kulture nestaje i naroda u kojemu je kultura prvotno nastala; dinamična imade i suvremeni opis inkulturacije (način preuzimanja kulture) kao stvaralačkoga, pojedinačnog čina.<sup>62</sup>

### Zaključno razmatranje

Prva su dva odjeljka bila posvećena isticanju relevantnosti Radićeve misli za suvremena etnološka istraživanja i pitanju koliko su Radićeve etnološke zamisli do danas žive u hrvatskoj etnologiji. U preostala sam tri odjeljka, iako s istim ciljem, ponajprije pokušala sagledati Radićeva stajališta o temama o kojima se u nas već dosta pisalo (s iznimkom, koliko znam,

<sup>58</sup> "3. Starinsko odijelo. Sjeća li se tko, da je odijelo bilo kada drugačije? Ima li možda tko takoga odijela? Što se misli, zašto se promijenilo? (...)

4. Zašto narodno odijelo propada? Propada li u kraju narodno odijelo? Je li propadanju krivo siromaštvo, štednja, blizina grada (zašto narod voli — ako voli — — gradsko odijelo: s toga, što mu je ljepše, ili što je jeftinije?), nagovaranje gospode (učitelja, učiteljica, župnika), naredbe o močenju lana i konoplje?" (Radić I:25, 1897).

<sup>59</sup> "Je li pređašnja zadruga i život u njoj bio u mnogom drugačiji i u čem?" (Radić I:36, 1897).

<sup>60</sup> "Drže li se starci starinskoga odijela i starih običaja?" (Radić I:38, 1897).

<sup>61</sup> A. Muraj je zaključila da je Radić seosku zbilju "promatrao samo u jednoj vremenskoj (ili, preciznije, bezvremenskoj) dimenziji, lišenu čak i pretpostavke o ponekim (prethodnim ili budućim) drukčijim oblicima" (1989:16). Čini mi se da je to točno samo ako se time misli na nedostatak političko-ekonomske kontekstualizacije hrvatske seljačke kulture.

<sup>62</sup> U mnogim dijelovima *Osnove* nisu predviđena pitanja o mijeni. Njihovo izostajanje dijelom nadoknađuju pitanja vezana uz, kako je Radić govorio, "stvarni život". Iz njih se vide mogući pomaci ili odstupanja od prevladavajuće norme. Jedan je primjer toga pitanje u kojemu se traži istodobno i opis konkretnoga dvorišta i kuće, posebice zadrugne a posebice samačke, a potom se ti opisi uspoređuju s opisima kuće općenito te se govori o razlikama (I:74, 1897). U tome je pitanju odbačena pretpostavka o kulturnoj uniformnosti kuća u jednome selu, a u odstupanju od uobičajenoga (tipičnoga) pretpostavlja se mogućnost mijene. To pitanje sadrži i metodski važnu razliku opisa konkretnoga slučaja i opisa tipičnoga, idealnoga tipa. Radić je napravio tu razliku vjerojatno kao posljedicu svojega inzistiranja da etnologa ponajprije zanima život seljaka. Za nas je to važno jer je rezultiralo i prikupljanjem građe o životu (ostvareni red) i prikupljanjem građe o modelima za život (zamišljeni red), što je pokazala D. Rihtman-Auguštin u knjizi *Struktura tradicijskoga mišljenja* (1984). U svezi sa životom valja još istaknuti da Radić nije imao pretpostavku o homogenoj, mirnoj i idiličnoj kulturi, pače, život je, rekao je "pun sukoba" (I:41, 1897).

Radića kao kulturnoga relativista), ali uglavnom drukčije od ovdje predloženoga. Željela sam pokazati kako je Radića u mnogočemu nemoguće jednoznačno interpretirati.

Pregledom Radićeva pisanja ustanovila sam postojanje dvaju Radića — Radića našega suvremenika i Radića našega nesuvremenika. Prvi se ogleda u svojim metodskim zahtjevima, posebno s obzirom na svjetski razvoj sociokulturne antropologije, te u shvaćanju kulture ne kao skupa predmeta koji se mogu izolirano proučavati već kao integrirane cjeline elemenata od kojih se sastoji način života. Nažalost, Radićeva je suvremenost ostala neprepoznata u hrvatskoj etnologiji poslije njega, a zaboravljeni su i njegovi metodski zahtjevi. Radić je naš suvremenik i kad govori o izbornoj teoriji naroda, o etničkoj za razliku od kulturne pripadnosti, o nekoliko razina identiteta (dopustimo li mogućnost takva iščitavanja), kad progovara kao kulturni relativist i uočava promjenljivost kulturnih oblika.

Međutim, Radić ne može biti našim suvremenikom kad postavlja znak jednakosti između etnosa i kulture, kad i kulturu i etnos čini nepromjenljivim kategorijama, kad se pretvara u (europskoga i hrvatskoga) kulturocentrika.

No, kako je Radić i jedno i drugo, valja mu se, kad je to moguće, vraćati.

#### NAVEDENA LITERATURA

- Beattie, John. 1968. *Other Cultures*. New York: The Free Press.
- Belaj, Vitomir. s. a. *Utemeljitelj hrvatske etnologije dr. A. Radić*. Magistarska radnja, Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu.
- Burke, Peter. 1991. *Junaci, nitkovi i lude*. Zagreb: Školska knjiga.
- Clifford, James. 1983. "On Ethnographic Authority". *Representations* 1/2:118-146.
- Clifford, James. 1986. "Introduction: Partial Truths". U *Writing Culture*. James Clifford i George E. Marcus, ur. Berkeley: University of California Press, 1-26.
- Čapo, Jasna. 1991. "Hrvatska etnologija, znanost o narodu ili o kulturi?". *Studia ethnologica* 3:7-15.
- Čapo Žmegač, Jasna. 1993. "Hrvatski korizmeno-uskršni običaji u svjetlu teorije rituala prijelaza". *Etnološka tribina* 16:75-112.
- Čulinović-Konstantinović, Vesna. 1979. "Historijski prikaz etnoloških istraživanja i interesa za narodnu kulturu u Hrvatskoj". *Etnološka tribina* 2:67-88.
- Finkelkraut, Alain. 1992. *Poraz mišljenja*. Zagreb: Naprijed.

*Nar. umjet.* 34/2, 1997, str. 9-33, J. Čapo Žmegač, Antun Radić i suvremena etnološka...

- Grbić, Jadranka. 1993. "Etnicitet i razvoj. Ogljed o etničkome identitetu i društvenome razvoju". *Etnološka tribina* 16:57-72.
- Hofer, Tamás. 1991. "Construction of the 'Folk Cultural Heritage' in Hungary and Rival Versions of National Identity". *Ethnologia Europaea* 21/2:145-170.
- Kremenšek, Slavko. 1983. *Etnološki razgledi in dileme*. Ljubljana.
- Marcus, George E. i Michael M. J. Fischer. 1986. *Anthropology as Cultural Critique*. Chicago i London: University of Chicago Press.
- Michelet, Jules. 1930. *L'Humanité*. Paris: Bibliothèque Larousse (Oeuvres de Michelet, sv. V, ur. Herni Chabot).
- Muraj, Aleksandra. 1989. *Živim znači stanujem. Etnološka studija o kulturi stanovanja u žumberačkim Sošicama*. Zagreb - Ljubljana: HED - ZIF - ZIFF.
- Peacock, James. 1986. *The Anthropological Lens*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Radić, Antun. 1936-1938. *Sabrana djela dra Antuna Radića*. Zagreb: Seljačka sloga.
- Rihtman-Auguštin, Dunja. 1976. "Pretpostavke suvremenog etnološkog istraživanja". *Narodna umjetnost* 13:1-25.
- Rihtman-Auguštin, Dunja. 1988. *Etnologija naše svakodnevice*. Zagreb: Školska knjiga.

## ANTUN RADIĆ AND CONTEMPORARY ETHNOLOGICAL RESEARCH

### SUMMARY

The paper is a contribution to the evaluation of the Antun Radić's (1868-1918) place in Croatian ethnology, especially from the standpoint of the contemporaneity of his understanding of ethnographic method, ethnological subject matter, the relationship between ethnic group and culture, cultural relativism and culture change. The topics chosen for discussion do not exhaust various possibilities for considering Radić's work. Some have been chosen either because they have been influential or neglected in Croatian ethnology, some because they are at the forefront of anthropological inquiry today, some because they have not been adequately treated in previous critical evaluations. The interest of the entire discussion lies in the fact that Radić is considered to be the founder of Croatian ethnology.

Referring to his view of ethnographic method — which can be described as a request that insiders describe culture in vernacular — the author concludes that Radić was in a way a forerunner of contemporary postmodern ethnographers and their request that ethnographic texts be "cooperative texts jointly written by the informant(s) and the ethnographer", if possible in the vernacular. By underlying that the very subjectivity of data (more precisely their mixture of objectivity and subjectivity which arises from the identification of ethnographer and informant) makes them "most precious" and "most valuable" almost a hundred years ago, Radić expressed a most (post)modern idea. Unfortunately for Croatian ethnology, informants-ethnographers were later replaced by professional ethnologists, who neglected Radić's methodological advice that a culture



should be studied from the native's point of view, without, however, introducing theory in their descriptions.

Later ethnologists were not inspired by another of Radić's modern concerns — his definition of culture as "the way of life" and his insistence that culture be studied as a whole and not as bits and pieces; as meanings given by people to their lives and not as things. In his questionnaire however, with a heuristic aim in mind he divided culture into "bits and pieces", which was later misunderstood by Croatian ethnologists. The detail of his questionnaire influenced later ethnological descriptions, but later ethnologists did not pay attention to his quest that culture be studied in its entirety. It followed that post-Radić ethnology was no more an ethnology of living beings (people), but of objects (things). Thus, of the two tendencies that the author has identified in Radić's work — — positivist and interpretative — later ethnologists retained only the first. The interpretive has been reinvented in the sixties, but was not inspired by Radić.

The author further analyzes the way in which Radić used two critical concepts of ethnology — ethnic group and culture, concluding that we cannot get a firm conclusion concerning his treatment of these concepts. On the one hand, Radić takes culture to be a crucial marker of an ethnic group, an idea which is untenable, having taken into account more recent research on ethnic groups. On the other hand, and in contradistinction to the previous thesis, Radić also has a very modern thought that ethnic identity is subjective, a matter of decision, and not a given (cultural) fact.

Similar contradictions are found in his writings on cultural relativism and ethnocentrism. When he attests that all peoples have culture, that no culture is better or worse than any other, he is one of the first proponents of cultural relativism in Croatian ethnology. Yet, when he says that only elites create cultures, that there are cultural and non-cultural peoples and alike, then he is the proponent of ethnocentrism.

In spite of some acceptable elements, Radić's conception of culture change is today untenable. Although he has a mixture of a static and dynamic concept of culture, the static concept takes over abberating into the stand that a culture change entails a change in ethnic denomination (this thesis results from the thesis that culture determines ethnicity).

The author concludes that there are two aspects of Radić's work — the one that makes him our contemporary and the one that is entirely outdated. Unfortunately, it is rather his modern side that has remained unrecognized in Croatian ethnology.

Keywords: ethnology, postmodernity, Antun Radić