

# PRISTUP ISTRAŽIVANJU FOLKLORA DANAS

Dunja Rihtman-Auguštin

---

## Pretpostavke suvremenog etnološkog istraživanja

Istraživanje transformacije tradicijske kulture, i povezano s tim folklornih tradicija, u svojoj osnovnoj pretpostavci iziskuje jedan dinamički model predmeta istraživanja. Postavlja se stoga pitanje u kojoj su mjeri etnološka metodologija, osnovni pojmovi teorije historijske etnologije ili kulturne antropologije podesei za operacionalizaciju takvog istraživanja.

Problem je naravno prilično složen, to više što je naša etnologija redovito zazirala od teorijske formulacije, zastupajući stajalište: neka drugi, oni dokoni, filozofiraju, mi ćemo za to vrijeme marljivo istraživati, a teorija će doći nakon toga. Teorija je bila neka uzvišena stvar, koja nije bila dana običnim etnografima i etnolozima.

Takav stav imao je dvije posljedice. Empirijski se istraživalo, navodno bez »učenih« teoretiziranja, a zapravo se svako istraživanje zasnivalo na vrlo čvrstoj koncepciji. Ta se koncepcija, međutim, samo »učila« a nikad se nije podvrgavala znanstvenoj kritici. Povezana s tim je i druga posljedica — nije se, naime, razvijala teorijska kritika, jer bi kritika navodno ugrozila jedinstvo etnologije. Čuvalo se to »jedinstvo« etnološke misli, pa se pri tome nije zamjećivalo da ta misao stagnira na razini početka stoljeća.

Sustavno formulirano polazište na kojem se zasniva veći dio etnoloških istraživanja i objavljenih radova u nas poznata je Radićeva **Osnova za sabiranje i proučavanje građe o narodnom životu** (Radić, 1897). Hipotetski okvir koji služi kao uvod **Osnovi** Radić je podijelio u dva dijela: 1. narod, 2. narodoznanstvo. Narod je ključni pojam i poticaj Radićevu istraživanju. Narodoznanstvo je po Radiću znanost koja sabire podatke o narodnoj kulturi a radna hipoteza sadržana je u ovoj misli: »Ako i narod ima svoju kulturu, treba ispitati, u čemu stoji, kakova je; treba joj, pa bila kakova mu drago, odrediti mjesto uz druge, a ne pod drugima« (Radić, 1897, 12). Po njemu cilj istraživanja kulture naroda jest »pomirba gospode i naroda, tj. različitih

kultura« (Radić, 1897, 13). S metodološkog stajališta prvi posao narodoznanstva je sabiranje grade. Zato on i poduzima akciju, konstruira **Osnovu** i uskoro objavljuje prve rezultate.

Iz citata koji najavljuje Radićev pristup jasan je i njegov društveno-politički stav, no to je u ovom trenutku važno tek utoliko koliko označuje kontekst metodologiji.

Za samu metodologiju relevantna su dva pojma — kultura i narod. Uz pomoć tih dvaju pojmova određuje se predmet istraživanja.

Zbog toga potrebno je još jednom razmotriti pojmove **kultura** i **narod** (makar je to već sijaset puta učinjeno) da bismo ocijenili koliko su oni podesni za suvremenu teorijsku operacionalizaciju u istraživanju transformacija folklornih tradicija.

## 1. Još jednom o kulturi

Pojam kultura jedva da je moguće izbjeći u bilo kojem etnološkom ili antropološkom istraživanju. Toliko je mnogo o njemu pisano, toliko je istraživani i definiran da već i sam pregled definicija kulture, govori o historiji a i o usmjerenostima etnologije, odnosno socijalne ili kulturne antropologije. Čak i oni teorijski pravci koji kulturi ne pridaju važnost kao analitičkom pojmu ili tu važnost osporavaju ponekad je, pošto su je izbacili na velika vrata, ponovo uvode na mala. Tako je kod Gurvitcha pojam kultura podvrgnut kritici da bi se autori gotovo svih priloga tim pojmom i dalje služili (Balandier, 1966, 115—118).

Smatra se da je prvi Tylor uveo definiciju kulture u etnologiju premda nije nepoznato da je i on imao preteča.<sup>1</sup>

Kasnije koncipiranje kulture nudi različite definicije. One upućuju na mogućnost opisanog, historijskog, normativnog i genetskog pristupa kulturi. Kultura se označava kao nebiološki dio okoline, odnosno kao ona okolina koju je čovjek stvorio, za razliku od prirodne okoline. Dok je jedni izvode neposredno iz zadovoljavanja potreba, drugi je koncipiraju znatno samostalnije. U krajnjim stavovima zastupa se »superorganski« karakter kulture. Bitno je, nadalje, naglašavanje elemenata prenošenja kao važne značajke kulture. Element učenja povezuje se s psihološkim koncepcijama kulture, razvijaju se teorije o kulturi i ličnosti i sl.

Funkcionalističke i statične koncepcije kulture korigiraju se teorijama o dinamici kulture i kulturnim promjenama.

U jednom trenutku teorija kulture se bila polarizirala oko dvaju polazišta: onog koje bismo mogli nazvati pretežno kulturološkim i onog drugog koji nosi značajku socioloških pogleda. Kultura se, dakle, tretirala

<sup>1</sup> »Kultura ili civilizacija, shvaćena u svom širokom etnografskom smislu, jest ona kompleksna cjelina koja uključuje znanje, vjerovanje, umjetnost, moral, pravo, običaje i sve druge sposobnosti i navike koje je čovjek stekao kao član društva.« (Tylor, 1958, vol. 1,1)

kao splet ideja, normi ponašanja, vrednota koje utječu na ponašanje, ili se pak kultura smatrala institucionaliziranom u društvenom sistemu.<sup>2</sup>

Polazeći od toga da je kultura proizvod učenja a ne nasljeđivanja, Murdock naglašava da su »kulture svijeta sustavi kolektivnih navika«. Društvo na različite načine usvaja navike koje tvore njegovu kulturu: uostalom, radi se o dva razreda navika: o navikama akcije i o navikama mišljenja, a može ih se nazvati i terminima »običaji« i »kolektivne ideje«. »Stvarno društveno ponašanje koje zapažamo u stvarnom životu valja pažljivo razlikovati od kulture, koja se sastoji od navika i tendencija ka akciji, a ne od samih akcija... Opis neke kulture, prema tome, nije nikad prikaz stvarnog društvenog ponašanja, nego rekonstrukcija kolektivnih navika koje leže ispod njega« (Murdock, 1965, 114—115).

Etnologija je uz pomoć pojma kultura odavna bila spoznala pluralizam tih sustava kolektivnih navika. Etnološko uvažavanje pojedinih kultura, bez obzira na njihov civilizacijski standard, jest nešto što malo koja druga društvena znanost postiže. Ono i samoj etnologiji omogućuje najširi raspon interesa sve od najprimitivnijih i najjednostavnijih zajednica i seljačkih kultura pa do kompleksnih modernih društava i grupa u takozvanim visokim civilizacijama.

Ali pri tome se dogodilo nešto što je donekle izmicalo nekim teoretičarima kulture. To je određena reifikacija samog pojma i njegovih daljih razrada, npr. kulturnih obrazaca ili pogotovu kulturnih krugova i sl. Ma kako apstraktno kultura bila definirana, u teorijskim pristupima gotovo svih pravaca -- bilo kad se radi o materijalnoj kulturi, bilo o takozvanoj duhovnoj kulturi ili pak o ponašanju — događalo se da se kultura više ili manje opredmećivala. Zbog toga suvremeni teoretičari kulture sve više naglašavaju kako kultura nije materijalni fenomen.<sup>3</sup>

Za C. Lévi-Straussa: »Socijalna antropologija ne ograničava se na jedan dio etnološkog područja; ona ne dijeli materijalnu od duhovne kulture. U vlastitoj perspektivi, u kojoj se i mi moramo naći, ona svakome od tih područja poklanja jednaku pažnju. Ljudi komuniciraju pomoću simbola i znakova; za antropologiju, koja je konverzacija čovjeka s čovjekom, sve je simbol i znak ako djeluje kao posrednik među dva subjekta«. (C. Lévi-Strauss, 1966, 115)

<sup>2</sup> Parsons i Kroeber, u jednoj zajedničkoj izjavi, rješavaju taj problem na način da govoreći o analitičkoj nezavisnosti kulture i socijalnoga sustava ne smatraju ta dva sustava nepovezanimi. Oni se zalažu za primjenu različitih pristupa analizi te povezanosti. Preporučuju i tvrde da je korisno za isti konkretni fenomen uzeti kao konstantne kulturne aspekte i ujedno obratiti pažnju društvenima ili pak obratno (Kroeber, Parsons, 1958, Rihtman-Augustin 1970).

Na određen način ovaj stav omogućuje da se cijela problematika definiranja kulture izvede iz slijepe ulice kamo je bila zapala i dopušta dalji razvoj u studijama tog pojma.

<sup>3</sup> »Očito je nemoguće točno opisati neku kulturu opisujući naprosto ponašanje ili društvena, ekonomska ili ceremonijalna zbivanja i uređenja kao opažene materijalne fenomene. Potrebno je konstruirati teoriju o konceptijskim modelima koje oni predstavljaju i čiji su artefakti.« (Goudenough, 1964, 36—39)

U potrazi za unutarnjim značenjima »ctnografska semantika«, tj. semantika neke određene kulture istražuje one aspekte značenja u jeziku koji otkrivaju kulturu.<sup>4</sup>

Strukturalni, sistemski i semantički pristupi kulturi potječu i iz nastojanja da se antropološko, odnosno etnološko istraživanje dovede na što egzaktniju razinu. Ali tu nastaju i novi problemi. Jer ako kultura nije ponašanje, ako nije ono što upravo zapažamo, nego ako je ona negdje u odnosima na implicitnoj razini ili u dubini — kako da je interpretiramo? Zar s našeg istraživačkog ili teorijskog stajališta? Ili iznutra, iz nje same?

Kultura očito obuhvaća oboje. Otvorene dileme suvremene etnologije kreću se upravo na tom području. Dok neki strukturalisti traže prvenstveno skrivenu unutarnju strukturu, Clifford Geertz pledira za istraživanje vlastitih interpretacija datoga društva. To je varijanta strukturalne analize koja ide u potragu za unutrašnjim značenjima koje samo društvo daje pojavama, a ne za strukturalnim objašnjenjima koja bismo im mogli dati. Geertz se pita ne bi li se kulturni oblici mogli tretirati kao tekstovi, kao stvaralaštvo sazđano od društvene građe. To bi, po njegovu mišljenju, omogućilo uvid ne u društveno funkcioniranje, nego u društvenu semantiku (Geertz, 1971, 26—27).

Ovdje ću upozoriti i na nastojanje da se kultura protumači unutar teorije sustava. Pri tome izdvajam dvije tendencije. Jedna ide za tim da svu tu kompleksnu problematiku uključi u opću teoriju sustava, da dosadašnja nastojanja na području etnologije, kulturne i socijalne antropologije kritički analizira i prevede na zajednički jezik teorije sustava. Druga pokušava s pomoću teorije sustava izgraditi jednu generalnu etnološku teoriju, koja će obuhvatiti sve etnološke probleme za razliku od većine dosadašnjih koje su rješavale samo parcijalne.

Buckley se služi pojmom »društveno-kulturni sustav« kako bi »eksplicitno pokazao razliku ljudske razine organizacije i niže, više-manje »društvene« razine nekih vrsta životinja ili insekata« (Buckley, 1967, 1). »Kulturno«, prema tome, kod njega označuje »ljudsko«. Time u isto vrijeme uključuje pojam kulture u teoriju sustava, ali je i isključuje. Isključuje, naime, statični, jednom zauvijek definirani pojam kulture a uključuje pojam dinamičnog, procesnog, ciljnog, konfliktnog društveno-kulturnog sustava koji rješava probleme.

Buckleyev model sustava, koji nije ni mehanički ekvilibrij, ni organiciistička homeostaza, samo djelomično sadrži mogućnost istraživanja s jedne strane promjenljivih odnosa i procesa u čovjekovu svijetu, a s druge strane konceptualizacije tih procesa i njihovih ciljeva, odnosno simbola.

Njemački etnolog Günter Wiegelmann polazi od postojeće etnološke i kulturno-antropološke teorije pa predlaže da kulturne sustave shvatimo kao relativnu invarijantu strukture sustava i granica sustava nasuprot promjenljivoj okolini. Okolinu pojedinog kulturnog sustava, prema Wiegelmannu, tvorit će »drugi kulturni sustavi (drugih vremena, regija, društava) kao i

<sup>4</sup> »Usmjerena je riječima kao sredstvu, a ne kao cilju. Krajnji je cilj razumijevanje vrednovanja, emocija i vjerovanja koja se knju iza upotrebe riječi.« (Colby, 1966, 3)

izvankulturne okolnosti, privredni i društveni položaj, državne, crkvene i druge prilike» (Wiegelmann, 1972, 205).

Takva primjena teorije sustava spotiće se na dvije bitne propreke. Kultura je, naime, definirana kao mnoštvo raznovrsnih fenomena (znanje, norme, običaji itd): sustavno gledano ona prije sadrži niz podsustava negoli tvori sustav. Kultura bi se, dakle, mogla shvatiti kao interakcija djelomičnih ili različitih sustava. Može li stoga ona uopće biti analitičkim pojmom u okviru teorije sustava?

Drugo se ograničenje takvog pristupa krije u dosadašnjem statičnom i djelomično postvarenom načinu mišljenja u okviru tradicionalne etnologije pa i kulturne antropologije. Kultura je obično nešto dato: istraživanje promjena i odstupanja u biti ne mijenja koncepciju te datosti.

Napokon, koliko god moderne teorije sustava (Buckley, 1967, *passim*) ili Luhmann (prema Artus, 1973, 1—18) naglašavaju procesnost sustava, kritičari upozoravaju na nedostatak dijalektičnosti tih teorija, pogotovu s obzirom na kulturu (Artus, 1973, isto). Čak ako smisao sustava ne tražimo u ravnoteži, kako to čini Parsons, nego u rješavanju problema, kako to čini Luhmann, ili u adaptaciji, kako predlaže Buckley, to još uvijek ostaje teorija za analizu postojećih sustava. Ona ne omogućuje uključivanje prakse, bitnu izmjenu sustava.

I za strukturalizam se mirne duše može reći kako je ograničen na zadani okvir društvenog sustava. Pa ipak, makar je već pomalo izišao iz mode avangardnih teoretičara, čini mi se da je u etnologiji i socijalnoj antropologiji to još uvijek teorija koja daje određene šanse uvidu u čovjeka, u kompleksnost njegova svijeta. Ovdje treba spomenuti da se obično smatra kako se strukturalizam odrekao pojma kultura. To je djelomično točno, jer Lévi-Strauss zapravo operacionalizira taj pojam, dajući mu drugačiju analitičku dimenziju. Po njegovu je mišljenju... »pojam kultura fundamentalan za etnologiju i posjeduje jednaku heurističku vrijednost kao isolat u demografiji«. Odnosno: »Zovemo kulturom svaki etnografski skup koji sa stajališta ispitivanja pokazuje, u odnosu na druge, značajna odstupanja«. Prema tome, »krajnji cilj strukturalnih istraživanja su **konstante** vezane uz takva odstupanja; stoga pojam kultura može odgovarati objektivnoj realnosti ostajući funkcijom tipa razmatranoga istraživanja. Isti skup pojedinaca, pod uvjetom da je objektivno dat u vremenu i prostoru, relevantan je u isto vrijeme za više kulturnih sistema: univerzalni, kontinentalni, nacionalni, provincijalni, lokalni itd. i obiteljski, profesionalni, vjerski, politički itd.« (Lévi-Strauss, 1958, 325).

Na kraju ovog »ponovnog« razmatranja pojma kulture možemo se složiti s Lotmanom koji kaže da se problem definiranja tipologije kulture javlja periodički u određenim trenucima znanstvenog i općeg kulturnog razvoja. »Može se reći da svaki aspekt kulture stvara vlastitu koncepciju kulturnog razvoja, tj. vlastitu kulturnu tipologiju«. (Lotman, 1975, str. 97)<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Lotman vidi dva najčešća pristupa tipologiji kulture: jedan koji vlastitu kulturu smatra jedinom i drugi koji uvažava povijest čovječanstva kao povijest više međusobno neovisnih tipova kulture. A pogled na svijet neke kulture izražava se preko »kulturnih tekstova« kao najapstraktnijih modela realnosti sa stajališta neke kulture. Kulturni tekstovi su konstrukcije dobivene konačnom analizom vanjantija koja daje invarijantu. (Lotman, 1975, 100—101)

Ovdje je dat kraći pregled shvaćanja pojma kultura u teoriji etnologije i kulturne, odnosno socijalne antropologije. Taj pregled ima za cilj samo to da pomogne određivanje prema ovom pojmu uopće i prema Radićevoj koncepciji posebno. No ovo posljednje neće biti moguće dok se ne odredimo i prema drugom ključnom pojmu Radićeva pristupa. To je pojam narod.

## 2. Narod ili socijalna struktura kao odrednica predmeta

Pojam narod nije moguće posve razumijeti dok se ne podsjetimo na njegovu novovjeku povijest. Pošto je u francuskoj revoluciji »narod« dobio suverenitet, ne može se osporiti ni to da je u građanskoj demokraciji došlo do političke trivijalizacije samog pojma koji se u određenim trenucima pretvarao u demagošku frazu. Možda se to dogodilo i zato što je vrlo teško, gotovo i nemoguće, čak i u suvremenom svijetu osloboditi taj pojam njegove mnogoznačnosti (narod-nacija, narod-jezik, narod-kultura, narod-društvo, narod-politička moć itd.). A možda nevolja potječe iz doba romantizma u 18, odnosno 19. stoljeću. Bausinger, (1972, 31) upozorava da je Herder personalizirao narod, govorio o narodnoj duši i o narodnom karakteru, ali sam pojam nije društveno definirao.

Narod je zapravo uvijek subjektivna kategorija, ovisna o poziciji onih koji je definiraju. Znanost se toj subjektivnosti nije otrgnula. Na prijelazu stoljeća, u doba industrijalizacije u Njemačkoj, A. Dietrich definira narod kao sloj neobrazovanih »koji nije duhovno formiran ni preformiran određenim obrazovanjem« (I. Weber-Kellermann 1969, 52).

U vrijeme te definicije Njemačka se iz agrarne zemlje naglo pretvorila u industrijsku, ali »vladajuće društvene predodžbe ostale su agrarno-korporativne. Pojam narod služio je kao integral tih predodžbi, koje su dobivale sve više karakter obračuna« (Bausinger, 1957—65, 1435). Poznat je nacional-socijalistički politički finale te koncepcije. Zato je 1934. Brecht protestirao, opet ekstremnim stavom: »Tko u naše doba mjesto narod kaže stanovništvo a mjesto zemlja zemljišni posjed (Volk-Bevölkerung, Boden, Landbesitz), već samim tim prestaje podržavati mnoge laži. On riječima oduzima njihovu lažnu mistiku«. (I. Weber-Kellermann, 1969, 83)

Služila sam se nešto više ovim njemačkim izvorima zato što se naša znanost dugo razvijala pod utjecajem znanosti u Njemačkoj. Dugo smo se ugledali u njemačke uzore, pa su tako putovi i stranputice pojma narod i kod nas bili slični. Ali to nije bilo samo zbog ugledanja u literaturu nego i zbog sličnog, ali u nas nešto retardiranog, društveno-ekonomskog razvoja.

Vrlo iscrpnu analizu pojma narod s obzirom na teoriju usmene književnosti izvršila je Maja Bošković-Stulli. Govoreći o pojmovima usmena i pučka književnost, ona je prikazala reviju definicija i koncepcija vezanih uz pojam narod u kontekstu s književnošću ili kulturom i navela autore počevši od Montaignea, Herdera, zatim braće Grimm, Vicoa, pa Gramscija, Richarda Weissa, Hultkrantz, Bronzinija i napokon Gorkoga i Lenjina da bi zaključila kako se »ne samo sadržaj pojma narod nego i sam pristup tom pojmu mijenjaju zavisno o povijesno-društvenim okolnostima...«. Stoga autorica preporuča da je potrebno uvijek znati na kakvim se sve shvaćanjima temelje pojedine definicije koje taj pojam uključuju (Bošković-Stulli, 1973,

154). Govoreći o genezi pojma usmena književnost kod nas Maja Stulli kaže: »Kada su i gdje po prvi put u nas upotrijebljeni nazivi narodna književnost, usmena književnost, narodne umotvorine i sl., ne bih mogla posve pouzdano utvrditi, ali je kraj šezdesetih godina proteklog stoljeća bilo razdoblje kada su ti pojmovi i neki njihovi nazivi već bili usvojeni u hrvatskoj i srpskoj književnoznanstvenoj literaturi«. (Bošković-Stulli, 1973, 243)

U socijalnoantropološkoj ili etnološkoj primjeni pojma narod kod nas moglo bi se Radićevu mišljenju suprotstaviti ono Vladimira Mažuranića.

Za Mažuranića narod je nosilac tradicije, ali on vidi i njegovu sociološku mnogoznačnost. »U književnosti zapadnoj i u izvorih nekih opaža se često nastojanje, da se rieči narod poda obsežno značenje: ljudi jednoga jezika ili porietla, koji imaju jednu domovinu, ili barem zajedničke tradicije. Obuhvaća rieč pri tom razne stalce, od najviših do najnižega...« (Mažuranić, 1914, V, 715).

Radić, međutim, koncipira narod kao subkulturu na način koji će njegovim sljedbenicima omogućiti idealiziranje: »Što je narod? Ne misli se tu na čitav narod ili hrvatski, ili srpski, ili slovenski, ili bugarski, već se misli na onaj veći dio naroda, koji — recimo za sada — živi po selima, rukama radi, koji u velikoj većini ne nosi francuskog odieła, koji nije učio nikakih ili gotovo nikakih škola. I ovo su istina, razlike koje dijele narod od gospode, inteligencije, no ni svaka za se, ni sve zajedno nijesu, kako ćemo vidjeti prava razlika, po kojoj bismo mogli prepoznati čovjeka iz naroda od gospodina. Prava je razlika — druga kultura. Gospoda imadu svoju, narod svoju kulturu«. (Radić, 1897, 1)

Industrijalizacija u nas, u vrijeme te definicije, jedva da je bila želja nekolicine, pa zato ni pojam narod nije tada doživio političku evoluciju svoga njemačkog uzora, premda se to moglo dogoditi kasnije. Odnosno, možda se upravo zbog društveno-ekonomskih razloga u našoj etnologiji ipak još dugo održao pojam narod, uvijek jednako jednostrano i nedovoljno definiran (»Jedna je — premda ne jedina — takva ljudska zajednica, koja ima naročito veliko značenje za postanak i razvijanje kulture, **narod**, što i etimološki opravdava naziv, etnologija«. — Bratanić, 1957, 12).

U anglosaksonskoj etnologiji pojavio se godine 1846. pojam folk. Industrijalizacija u Engleskoj historijski je prethodila onoj u Njemačkoj, a da o našoj i ne govorimo. Socijalna antropologija stoga, kad je postala značajnijom, imala je pokraj sebe seljačku kulturu koja više nije izolirana i koja se sve više integrira u opći društveni sustav. (Drugim dijelom svojih interesa ta je socijalna antropologija bila vezana uz ekspanziju u kolonijama. Bavila se »primitivnim« plemenima, pa se u vezi s pitanjem koje nas zanima ondje javljao problem plemena kao nosioca političke moći, odnosno potencijalno buduće nacionalnosti ili pak kao nosioca kulture. Malinowski osjeća mogućnost nesporazuma pa pledira za odvojene tretmane svakog od tih fenomena. — Malinowski, 1971, 371).

Premda i u pojmu folk i svim njegovim izvedenicama prijeti slična bolest ideologiziranja i idealiziranja, odnosno neadekvatnog definiranja, navedene okolnosti pružaju dobre razloge da se on shvati i tretira društveno.

Bausinger stoga upozorava na razliku među pojmovima »narod« (odnosno njemački »Volk«) i »folk«: »Dok se anglosaksonskim pojmom »folk«

može označiti društveni segment (Sozialer Teil) između čisto seljačkog i posve industrijaliziranog sloja — prijelaznu kulturnu fazu, u pozivanju na narod (Volkstum) uvijek se krije pretenzija na društvenu cjelinu i kulturno trajanje. To ideološko značenje pojma narod (Volkstum) posve je narodnjačko (vokstümlich), i to u smislu nacionalne osobitosti kao i u smislu popularnosti. Nasuprot tome etnologija, kojoj je predmet narodna kultura, oslobodila se fikcije kulturnih oblika koji traju izvan povijesti. Ona se danas mnogostrano bavi pojmom temeljni sloj (Grundschicht), koji se može uzeti društveno kao donji sloj i psihološki kao dubinski sloj, i ona ne traži više narodnu kulturu samo u predindustrijskim izrazima nego i usred tehničkog svijeta«. (H. Bausinger, 1957—65, 436)

Naš pojmovni okvir, kako vidimo, znatno mijenja poimanje kulture. Prihvaća kulturu pretežno u komunikacijskom smislu, zazirući od reifikacije, i svaki put je iznova definira u svakom istraživanju.

Taj isti pojmovni okvir nalaže dezideologizaciju pojma narod, odnosno predira za uvid u sve one društvene slojeve koji tvore taj konglomerat.

A ako idemo tim putem, onda ćemo se najprije osloniti na teorije o seljačkim kulturama, upravo zato što je u etnološkim pristupima »narod« često zamjenjivao pojam »seljaštvo«.

Određeni pečat teorijama o seljačkim kulturama zacijelo je dao Redfield. On polazi od toga da seljačko društvo i kultura predstavljaju nešto generičko i da se radi o ljudskom uređenju koje nalazimo, s dosta sličnosti, svuda u svijetu (Redfield, 1965, 17). Seljak je vezan uz određeni komad zemlje a poljoprivredom sebi dobavlja prehranu. U isto vrijeme poljoprivreda njemu znači način života a ne posao radi profita (Redfield, 1965, 18). Seljak je ekonomski, društveno i kulturno vezan uz civilizacijski viši sloj, plemstvo ili grad, u koje se ugleda, koji na njega utječu i na koje on utječe. Naglašavajući komuniciranje i povezanost seljaka s tim civilizacijski višim slojem, Redfield usvaja Kroeberovu misao o »parcijalnim društvima s parcijalnim kulturama« (Redfield, 1965, 21).

Komuniciranje seljačkog društva i kulture s onim koje je na višoj civilizacijskoj razini (feudalno ili građansko) i koje je stratificirano (sadrži elite) po Redfieldu rezultira nastajanjem dviju tradicija: velike i male. Možemo ih zamisliti kao »dvije struje misli i akcije, koje se međusobno razlikuju ali se i stalno isprepleću« (Redfield, 1965, 43). Tijekom razvoja u zapadnoeuropskoj civilizaciji dolazi napokon i do njihova potpunog odvajanja. Velika tradicija, koju njeguju elite i gradovi, postaje znanošću i institucionalizira se u crkvenoj i profanoj moći. Mala pak tradicija ostaje neformalnom i ispoljava se kao magija, praznovjerja, narodne mudrosti i spomenuta »narodna kultura«.

Neki definiraju seljačku kulturu kao subkulturu. Tako Halpern smatra da je bitna značajka te subkulture »prostorno zasnovan odnos između obiteljskih jedinica, nuklearnih ili proširenih, i zemlje koju obrađuju, pretežno vlastitim radom. Taj odnos ima vremenski kontinuitet. Pojam seljak pretpostavlja također udruživanje tih obiteljskih jedinica u političke, društvene i ekonomske jedinice zvane sela. Nije nužno da se svi pripadnici tog društva bave poljoprivredom kao osnovnim zanimanjem, niti je potrebno da trajno žive na selu, sve dok ondje traju njihove glavne društvene i eko-



nomske veze... Jedna od osnovnih crta seljačke subkulture jest njena povezanost s nekom nacionalnom državom. Seljaci su obavezni pridonositi usluge u radu, u naturi ili u gotovom, i oni primaju kao neki minimum, neku vrstu zaštite života i vlasništva u slučaju vanjske ili unutarnje ugroženosti» (Halpern, 1968, 290).

Kod Redfielda i kod većine antropologa koji se bave seljačkom kulturom zemlja fungira kao bitna odrednica.

Po mišljenju Erica Wolfa, međutim, seljaci se razlikuju od primitivnih naroda prvenstveno po renti i po raspodjeli rente. Ako primitivni narodi proizvedu neki višak iznad minimuma egzistencije, oni to izravno međusobno razmjenjuju, bilo pojedinci, bilo grupe. Seljaci pak svoje viškove razmjenjuju uz posredništvo dominantne grupe vladalaca koja se koristi tim viškovima radi održavanja vlastitog standarda i redistribuirati ih onim društvenim grupama koje hranu izravno ne proizvode. U tom smislu seljaštvo je onda asimetričan odnos proizvođača poljoprivrednih viškova i onih koji tim viškovima upravljaju. (Wolf, 1966, 10)

Wolf upozorava na različite tipove seljaštva. U suvremenom svijetu seljaštvo može imati primarni položaj u stvaranju bogatstva, kad ono proizvodi rentu koja održava cijelu društvenu strukturu. Ali ono može imati i sekundarni položaj u stvaranju bogatstva i u društvu, kao što je to većinom slučaj nakon industrijske revolucije u Evropi (Wolf, 1966, 12).

Kao pojedinac seljak sudjeluje u radu jedne ekonomske jedinice koja je u isto vrijeme njegova obitelj. Mjesto proizvodnje i potrošnje, kao i mjesto najužih bioloških, rodbinskih veza, identično je. A to seljaka dovodi do kritične dileme u ekonomskoj akciji i u društvenom ponašanju.

Seljak se, naime, trajno nalazi u podređenom položaju spram nosilaca ekonomske i društvene moći. Zato će on uvijek nastojati nekako uskladiti zahtjeve tih grupa za viškom, odnosno rentom, s jedne strane, i zahtjeve svoje obitelji, koja je ekonomska i potrošačka jedinica, s druge strane. Želi li se prilagoditi općem društvenom sustavu, on će imati dvije alternative: povećati proizvodnju (npr. kulaci) ili smanjiti potrošnju.

Stoga »postojanje seljaštva ne uključuje samo odnos među seljacima i nseljacima nego i **tip adaptacije, kombinaciju stavova i aktivnosti** (potcrtala D. R. A.) usmjerenih ka održavanju poljoprivrednika i njegovih napora da održi sebe i svoje u jednom društvenom redu koji to održanje neprestano ugrožava« (Wolf, 1966, 17).

### 3. Etnološki pristup problemu sukoba

Taj isti društveni red ne samo da ugrožava ekonomsko održanje seljaka nego dovodi u pitanje i njegov pogled na svijet, vrednote. A ako je tako, onda strukturalni model seljačke kulture i društva nagrizi hipotezu o seljačkoj idili, o skladu odnosa i o jedinstvenim vrijednosnim obrascima seljačkih zajednica.

Upravo ovo posljednje sadržano je u teorijskim pretpostavkama većeg dijela etnologije i kulturne pa i socijalne antropologije. Na više ili manje jasno deklarisan način u etnologiji se probijaju osnovne ideje onog modela

društva koji je Tönnies (Tönnies, 1912) okarakterizirao kao dva tipa zajednica — Gemeinschaft, organska zajednica koja je stvorena prirodnim putem, i Gesellschaft, društvo koje je umjetno izgrađeno.

Etnologija polazi od zamisli o organskoj zajednici i prirodnim odnosima u njoj, uključivši emocionalne povezanosti koje spajaju takve zajednice. To i ne bi bilo posve promašeno, jer tip autentičnih odnosa, takvih odnosa u kojima vezu među ljudima ne uspostavlja posredan nego izravan odnos, ne pisana riječ nego ona izgovorena u osobnom dodiru, i u budućnosti će vjerojatno određivati bit odnosa u zajednicama koje su predmet etnološkog istraživanja.

U teoriji i u istraživačkoj praksi, međutim, pokazalo se slijedeće: bilo da je Gemeinschaft-zajednica shvaćena kao primitivno društvo, bilo kao seljačka zajednica koja koči razvoj — ona je uvijek zamišljena skladno, u ravnoteži i bez konflikta. Zato nije ni čudno da ta koncepcija deproblematizira minule društvene oblike i dopušta da u njih projiciramo vrednote nekih kasnijih (svojih) društveno-kulturnih sredina. Bausinger je pokazao kako su građanski etnolozi u Njemačkoj u etnološko istraživanje seljačke obitelji projicirali vrednote koje su se tek mnogo kasnije razvile u porodici građanskog društva. Tek, naime, u urbanom, građanskom društvu razvija se ona vrsta emocionalne povezanosti u obitelji kakva je i danas model obiteljske ljubavi, i to jednostavno zato što je načinom privređivanja i života ta obitelj stjerana u sve uže okvire. Seljačka proširena obitelj, koja nesumnjivo rješava neke neriješene probleme suvremene obitelji (briga o djeci, koju preuzima jedna žena dok ostale majke rade na polju; brigu o nemoćnim starcima, koja se distribuira na više članova obitelji) ne mora biti emocionalno povezana na jednak način kako je to u građanskom i postgrađanskom društvu potrebno i poželjno (Bausinger, 1972, 89). Ta ista obitelj također ne mora, premda može, živjeti bez sukoba.

Sukob na različitim razinama, u obitelji, među obiteljima i susjedima, među selima i među različitim društvenim slojevima (koji se susreću na selu) latentan je i u našim seljačkim zajednicama i lijepo se razabire čak i u monografijama sastavljenim po Radićevoj *Osnovi*.<sup>6</sup> Očito je, stoga, da adaptacijskom modelu egzistencije odgovara model konkurentnih vrednota i konflikta u seljačkim zajednicama. Sukobi i suprotne vrednote označuju i našu tradiciju. Štoviše, oni kulturi i folkloru daju specifičnu boju i ton.

#### 4. Još jednom o historiji

Kulturno-historijska etnologija, koja se prihvatila skupljanja dokumentacije za kompletnu kulturnu povijest čovječanstva, bila je lišila »narodni život« socijalne stvarnosti i socijalne problematike i pretvorila ga u genre sliku. Zanimljivo je da se u toj etnologiji obično stavljaio znak jednakosti između povijesti i kulturno-historijskog pristupa. Vjerovalo se da jedino kul-

<sup>6</sup> Ne radi se samo o sukobu koji se konačno razrješuje raspadanjem zadruga. Sukob u seljačkim zajednicama može se pratiti u našoj prošlosti najmanje unatrag dvjesto godina. O tome sam pisala u doktorskoj disertaciji: *Ekonomске vrijednosne orijentacije i modeli odlučivanja tradicijskog kulturnodruštvenog sustava*. No o tome ima malo riječi u etnološkoj literaturi. Treba čitati druge knjige neromantički orijentiranih pisaca da bi se došlo do podataka koji daju nešto drugačiju sliku o »plešućim seljacima«, njihovu položaju, standardu i odnosima.

turno-historijski pristup omogućuju historijsko etnološko istraživanje. A kad bi netko prišao povijesti s točke gledišta kojoj je polazište u sadašnjosti, onda se tvrdilo kako to nije historijski pristup ni etnologija (Bausinger 1970, 156). Dosadašnji kulturno-historijski pristup zapravo počiva na kanonu (Scharfe, 1970, 74—84); **narod, izvornost, starina**. Taj kanon početak je i kraj istraživanja; o njemu se ne raspravlja, nego se on prikupljanjem nove i nove građe dalje potvrđuje.

Ovdje je pokazano što donosi kritika pojma narod, odnosno, čini mi se dokazanom potreba uvođenja socijalne stvarnosti u etnološko istraživanje.

U novijoj hrvatskoj etnologiji postoji jedan naivni pokušaj da se odredi pojam izvornosti uz pomoć sličice o čistoj vodi s izvora. No to naravno ne znači ništa. Obično se pod »izvornim« misli na neke oblike seljačke kulture, za koje se nije uspjelo dokazati da podliježu kontaminacijama, utjecajima »tuđe« ili kako bi Radić rekao »gospodske« kulture. No i to je posve relativno, jer gotovo i nema pojave u bilo kojem društvu i bilo kojoj kulturi za koju bi se moglo reći da se razvijala, ili da je u nekom trenutku povijesti (ne samo sadašnjem, premda sada zacijelo još manje nego nekad) egzistirala posve neovisno o svim tokovima društva i bez interakcija s društvenom i kulturnom okolinom. U najmanju ruku zakonodavstva triju imperija koja su dijelila naše zemlje i tri svjetska religijska sustava nisu dopuštali »izvornost« kulturi i folkloru. To međutim ne znači da pisac ovih redaka želi osporiti autentičnost vlastite kulturne tradicije. Upravo adaptirajući se i birajući među različitim utjecajima, pritiscima i modama mogu se stvoriti i stvarale su se pojave koje jesu i ostaju značajkama naše<sup>7</sup> kulture ili folkloru. Vrijedilo bi još bolje i svrsishodnije istražiti posredničke uloge plemenitaša i njihovih »dvorova« u prenošenju i posredovanju evropskih moda od renesanse nadalje na naše »narodne« seljačke nošnje, glazbu, plcs. Interakcija pisane književnosti i usmene već jest predmet istraživanja i pokazuje mogućnost autentičnog stvaralaštva, makar opovrgava »izvornost«.

S modelom izvornosti koji je formulirala znanost dogodilo se međutim to da ga je, kao stereotip ili klišej, javnost prihvatila. O izvornosti danas pišu novine i o njoj govore organizatori folklornih priredbi više negoli znanstvenici koji se ozbiljno bave istraživanjem folkloru. A budući da je klišej prihvaćen, on i djeluje na stvarnost, živi u njoj i realizira se u svakoj novoj koreografiji »izvorne« folklorne grupe, potkrade se i u podatku s terena ili se čak ostvaruje u revitaliziranom običaju. A kao takav taj klišej opet djeluje na znanost i time se zatvara krug. Istraživač koji traži izvornost odlazi onamo gdje će je i naći, ne misleći koliko je ta i takva izvornost povratni odjek znanstvenoga modela (v. o tome N. Ritig-Beljak, 1976, u tisku).

Treći član kanona odnosi se na **starinu**, a usko je povezan s prva dva. Snagu i moć tog trećeg člana kanona treba tražiti u povijesti same znanosti. Građanska historijska etnologija, kao što je poznato, razvijala se zajedno s razvitkom građanskih društava. Njena uloga u tim društvima je stabilizirajuća: u prošlosti ona je nalazila potvrde i opravdanja sadašnjem stanju. U obranu te etnologije i njena poimanja starine treba reći da je zaista

<sup>7</sup> Misli se na folklor i kulturu u Hrvatskoj a i u cijeloj Jugoslaviji.

takvo poimanje neizbježno, da ne kažem nužno, u vrijeme građanskih revolucija, a u našim krajevima u vrijeme razvoja nacionalnih pokreta, uključivši nacionalno buđenje i izlazak iz podređenosti velikim silama. U takvim trenucima doista nije svejedno može li se ili ne može dokazivati davno ili još davnije postojanje nacionalne kulture. Međutim, i to dokazivanje ima svoje granice, koje se kasnije mogu očitovati kao više ili manje jalova trka za početkom ili kao mitologiziranje. Kad kažem jalova trka za početkom, mislim na ona etnološka istraživanja kojima je jedini cilj skupiti detalj do detalja u nizu koji vodi unatrag prema prošlosti (naravno, uvijek nedostaje građe da se taj niz dovrši). Mitologiziranje, opet, ima uvijek ideološku pa i političku svrhu (bez obzira na to završilo li ono vašarski primitivno ili pak oprermljeno ambalažom suvremene tehnologije kao što je na primjer sintetska proizvodnja glasa).

U okviru kulturno-historijskog pristupa u etnologiji, koji polazi od utvrđivanja spomenute starine pojava, određenu važnost ima i uvjerenje o vrijednosti zabitnih područja u kojima se, navodno, najbolje čuvaju najstarije i najvrednije kulturne tvorevine. Pri tome se zaboravlja da ta zabitna područja, dakle područja izvan ključnih komunikacija, ostavljaju spomenute krajeve u isto vrijeme i bez bitnih impulsa razvoju. Samo kontakti društava i kultura potiču ljudsko stvaralaštvo, pa tako i folklorno. A ono što ostaje sačuvano u zabitnim područjima uopće ne mora biti ni najstarije ni najbolje niti relevantno za povijest kulture, premda to može biti. Neka slučajno zalutala moda može ondje, s obzirom na nedostatak komunikacija, odigrati sasvim drugačiju ulogu nego u nekom drugom kraju koji prihvaća impulse komunikacija s različitih strana. Kako jedan dio svijeta na nas i na našu kulturu još uvijek gleda kao na zabitno područje ili primitivno društvo, odnosno kao na eldorado za folkloriste (Oinas, 1966, 398), što zvuči znatno ljepše ali je u biti isto, možda bi bilo dobro razmisliti i o ulozi tih zabitnih krajeva kao nosilaca tradicije. Poznato je da su suvremeni istraživači našli vrijednu usmenoknjiževnu građu npr. u Dalmaciji (uz more i na otocima) ili u Hrvatskom zagorju, dakle u krajevima koji se ne mogu smatrati zabitnim, nego su, dapače, odavna, da ne kažemo oduvijek, izloženi različitim prometnim, trgovačkim i kulturnim utjecajima.

Vraćajući se sada odnosu spram historije i historijskom istraživanju, podsjetit ću na jedan pedoaje H. Mosera, star već više od dvadeset godina. Govoreći o etnološkom povijesnom pristupu, on kaže: »Želja da se dođe do početaka svih stvari je shvatljiva, ali ćemo se ipak morati pitati može li doista biti tako važnom zadaćom historije iznaći elementarne misli, praoblake i prasmisao predmeta koje istražujemo. Hipotetski se to može ostvariti, ali što je time postignuto?... Ne bi li bio hitniji i bliži zadatak kad bi se nastojalo spoznati razvoje koji se mogu pratiti... U etnologiji, u kojoj se uvijek pitalo za povijesnost fenomena, često se više radilo na istraživanju porijekla negoli razvoja, pa bi bilo potrebno i korisno kad bi ovdje jednom došlo do odlučne promjene«. (Moser, 1954, 217)

Pitanje o povijesti pitanje je i smisla etnologije. Jer ako se smisao etnologije ne iscrpljuje u traganju za porijeklom (da bi se tako opravdala sadašnjost), nije li taj smisao u spoznaji čovjeka i odnosa u kojima živi. U tom slučaju moguće je drugačije shvaćanje povijesti.

Povijest se, kako tvrdi Katičić, može shvatiti geometrijski ali i kibernetički. Geometrijski shvaćena prošlost sadrži prošlost, sadašnjost i budućnost na istoj liniji, pri čemu je sadašnjost točka bez vremenske dimenzije na kojoj se prošlost i budućnost susreću. Po kibernetičkom poimanju »prošlo je... sve ono što nema budućnosti, što je isključilo sve svoje mogućnosti osim jedne. Ta je prošlost doista mrtva jer u njoj nema otvorenih situacija ni zbivanja. Tu se uvijek zna što je bilo dalje. Budućnost je pak ono što još ni jednu svoju mogućnost nije ostvarilo, što je sve mogućnost i samo otvoreno«. (Katičić, 1971, 255).

Ako, dakle, ne istražujemo liniju prošlosti do njena nikad vidljiva početka, nego ako analiziramo onu jedinu varijantu koju je prošlost iskoristila da bismo je stavili u odnos prema svim mogućim varijantama sadašnjosti i budućnosti, onda etnološko istraživanje mijenja smisao.

U tom slučaju ne mogu se više pisati etnološke studije na temelju modificiranih zahtjeva Osnove ili Cvijićeve metodologije, domećući poglavlje o »suvremenim promjenama« ili o »društvenom karakteru neke folklorne pojave« (kao da se folklor ikad i igdje mogao realizirati bez svog društvenog konteksta). U tom slučaju i procesi promjene i cjelokupni društveno-kulturni kontekst neodvojivi su dio svakog etnološkog istraživanja, bez obzira na to bio mu predmet situiran u prošlosti ili sadašnjosti, radilo se o oračim spravama ili o ophodima gradskih maturanata.

No ni u tom se, s obzirom na ovo razmatranje, još ne iscrpljuje problem povijesti. Radi se o odnosu pisane i nepisane povijesti.

Pretežno se smatra da arhajska<sup>8</sup> društva (primitivna društva pa donekle i seljačke zajednice) koja nemaju pisane povijesti ulaze u okvir etnološkog istraživanja da bi se uz pomoć kulturno-historijske metode došlo do pouzdanih podataka koji će zamijeniti one pisane. Etnologija u tom pogledu bilježi određene uspjehe, pa neki čak dijele društva i kulture na pismene — grafične i nepismene — agrafične.

No, zar doista društva koja imaju pismo i služe se tim tipom komuniciranja bilježe cjelokupnu svoju povijest? Mislim ovdje i na moderna društva koja su zatrpana pletorom pisanih ili elektronskih informacija.

Želim, naime, reći ovo: uz velike historijske procese, ratove i revolucije, krize i poletna razdoblja društava, uz značajne ličnosti i heroje — historiju tvore i milijunske ljudske sudbine, njihova ukrštanja, sitna, da ne kažemo banalna, ljudska sreća i nesreća. U trenucima nacionalnih slavlja ima pojedinaca koji gladuju, trpe, mrze se i vole, ubijaju iz kriminalnih pobuda ili zato što ne znaju drugačiji izlaz iz zapletenih životnih prilika. Historijski procesi koji potresaju društva, koji im omogućuju progres ili ih bacaju u regresiju ne moraju jednakom intenzivnošću djelovati na ljudske grupe ili individualne sudbine. To ne znači da tvrdim kako nema korelacije među povijesnim procesima u oba tipa društvenih asocijacija. Upozoravam samo na to da se uz utjecajne institucije u društvima stvaraju (i razilaze) veće ili manje grupe ljudi koje su povezane radnim ili stručnim ili rodbinskim ili nekim drugim odnosima i koje u svojim više ili manje ograničenim sredi-

<sup>8</sup> Pojam arhajski upotrebljavam ovdje u smislu koji mu daje Cazeneuve u Gurvitchevoj Sociologiji (Cazeneuve 1946—1966, 447—457).

nama imaju određenu moć i smisao. U kibernetici povijesti moguće je zamisliti koegzistiranje nebrojeno mnogo subsistema različite veličine, snage i trajanja. Neki od tih subsistema nerijetko funkcioniraju na rubu banalnosti. Oni zbog toga gotovo i nisu predmet znanosti. Tek kad neki od njih »doraštu« do ozbiljnog poremećaja, koji u nekom trenutku ugrozi društveni red, oni postaju predmetom istraživanja društvenih znanosti.

Postoje različita mišljenja o utjecaju veličine društvene grupe na njezinu kulturu. Konceptija društva i kulture koja način komuniciranja smatra bitnom specifičnom razlikom ne odbacuje značenje veličine socijalne grupe.

## 5. Značenje komunikacija: konkretna znanja o ljudima

Ako je za kulturu i društvo bitan način kako se ljudi sporazumijevaju, tj. da li osnovne obavijesti i odluke donose u neposrednom usmenom kontaktu ili preko posrednika, onda nije isto žive li oni u populaciji od nekoliko stotina ili čak tisuća ljudi ili u milijuskom gradu. »Mislim«, kaže Lévi-Strauss, »na postojanje međuljudskih odnosa na razini samoga društva. Malobrojna populacija tih društava (tzv. primitivnih zajednica, o. D. R. A.) znači u stvari, ili u najmanju ruku teorijski, da je svakom pripadniku društva moguće upoznati sve ostale pojedince, dok je to, kad populacija premaši određeni broj, naravno posve nemoguće«. (Charbonier, 1969, 53).

Ljudi tada raspolažu s »konkretnim znanjima o drugima«, što omogućuje autentičan odnos i kompetentno odlučivanje.

U modernoj civilizaciji, po Lévi-Straussovom mišljenju, »i u zapadnjačkim društvima, naravno, ima razina autentičnosti u obliku institucionaliziranih ili neinstitucionaliziranih grupa u kojima individualni članovi raspolažu s konkretnim znanjem o drugima. Ali neautentične razine su u porastu: mislim na načine kako su suvremeni ljudi jedni od drugih odsječeni ili su povezani samo preko posrednika ili prijenosnim sistemima kao što je administracija ili ideologije« (Charbonier, 1969, 54).

Može se raspravljati o ovome: da li porast neautentičnosti, dakle općih društvenih institucija, posredničkih komunikacija itd., u isto vrijeme znači i nepovratni nestanak autentičnosti.

Vjerojatno unutar društava u kojima dominiraju neautentični odnosi egzistiraju grupe u kojima su odnosi i komuniciranje autentični. Njihovo trajanje varira jednako kao i njihov utjecaj. Neka profesionalna skupina ili poduzeće ili pak neki školski razred mogu imati vlastitu kulturu i ostvariti autentične odnose ali time neće biti obuhvaćeni npr. rodbinski ili svi rodbinski odnosi. S druge strane, neka srodnička grupa u suvremenom društvu (u gradu i na selu) nije više povezana proizvodnim vezama premda je može vezivati zajednički ekonomski interes. Stoga se autentičnost grupe unutar civilizacije i kompleksnog društvenog sustava ne može izjednačiti s autentičnošću nekog plemena pa čak i prošlostoljetnog sela. Pleme, naime, u okviru svoje kulture i društvene grupe (koje se poklapaju) autentičnim odnosom rješava sve svoje probleme — od održanja egzistencije do produžavanja vrste. Na neki način to čini i seoska zajednica, premda je ona ovisna o ekonomskim i klasnim odnosima cijeloga društva. Tako je, na primjer, naša tradicionalna obiteljska zadruga odlučivala samostalno ali ipak u okvirima

feudalnog i postfeudalnog zakonodavstva, a svaki gospodar bio je do određene mjere ovisan o feudalcu ili kasnije o općinskoj »gospodi«. Podsjećam da su neki narodni običaji djelomično funkcija feudalnog sistema.<sup>9</sup>

Ove tvrdnje donekle odudaraju s jedne strane od idiličnih opisa samosvojnog narodnog života i običaja, a s druge strane od čuđenja nad seljačkom neracionalnošću i prekomjernim trošenjem. Na svaki način, ovaj tip podataka upozorava na značajne i u svakom slučaju dvosmjerne utjecaje dominirajućeg društvenog sustava i njegovih institucija i »izvorne«, odnosno autentične seljačke kulture i društva.

Uza sve to mislim da se model dinamičkog etnološkog istraživanja može locirati u domenu autentičnih grupa, dakle u grupe ljudi koji žive, komuniciraju (i odlučuju) o svom životu imajući **vrlo konkretna** znanja o svima onima s kojima dijele (dok je dijele) sudbinu grupe i koji se pri komuniciranju ne služe nikakvim posrednikom. To ne znači da u takvim grupama ne postoji pisana riječ i da takve grupe ili pojedinci u njima moraju biti izolirani od složenih procesa koji se odvijaju na razini kompleksnoga društva. Upravo impulsi velikih komunikacijskih sistema jednako kao i autoriteta, odnosno načina kako se moć ostvaruje, te povratni utjecaji specifičnih grupa na opće sustave predmetom su etnologije.

Krugu ovih kritičkih razmišljanja koja prethode formuliranju pristupa istraživanja transformacija dodat ću jedan malo duži citat H. Bausingera:

»Dosadašnju struku Volkskunde (etnologija, primj. D. R. A.) po mojem bi mišljenju trebalo iznova koncipirati kao **kritički** shvaćenu **empirijsku znanost o kulturi** (potcrtao H. B.). Slično kao empirijsko društveno istraživanje, i orijentirana prema njemu, empirijska znanost o kulturi morat će izoštriti i usavršiti instrumentarij za obuhvaćanje stvarnosti. Ali takvo obuhvaćanje zbilje tvori, gledano shematski — samo srednji dio njezine zadaće. Najprije, pri izboru predmeta i metode te pri utvrđivanju okvira, a zatim pri interpretaciji utvrđenog stanja, ona mora, u duhu kritičke teorije, usmjeriti pogled prema ukupnom društvu, njegovim uvjetima i mogućnostima. Theodor Adorno je više puta naglasio 'kako je rakurs na 'grupu' irrelevantan naspram rakursu na industrijsko društvo'. Ta tvrdnja, koja relativira svako detaljističko istraživanje, mora biti prisutna i u pojedinačnim etnološkim istraživanjima — i to ne kao dogma, nego kao **pitanje**. Odnos među **subkulturama i ukupnom kulturom**, među **parcijalnim sustavom i ukupnim sustavom** (potcrtao H. Bausinger) pripada centralnim pitanjima struke, jer odgovor na to pitanje odlučuje o mogućnostima promjene društva«. (Bausinger, 1972, 272—273).

U isto vrijeme istraživački model može se zamisliti i kao odnos pisane povijesti, odnosno tradicije nekoga društva i bezbroj nepisanih povijesti grupa.

<sup>9</sup> »Što god spahija nije mogao upotrebiti, čega se god htio da riješi, silom bi narinuo kmetu: i smrdljivo meso iz spahijske mesnice, i cinkuto vino, i pokvarenu mast, i maslac, i matoru kljusad, i marvu s griješkom, sve je to kmet imao da potroši ili da dalje rasturi. Vrhunac je nemorala bio prisilno trošenje kod svih vedrih i tmurnih dana u kmetovu životu. Kod svatova, krštenja, ukopa, moralo se trošiti spahijsko vino i rakija. Neke su općine upravo dužne, da na svećane dane (vašar, crkveni god) preuzmu i rastoče određenu količinu pica.« (Bösendorfer, 1950, 58)

## 6. Vrednote, norme i stvarni život

No ako smo ovako odredili demografsko-sociološki i povijesni problem našeg istraživanja (uz komunikacijsko poimanje kulture), ostaje nam još uvijek neriješen odnos normativnog i stvarnog. Taj je odnos izvanredno značajan ne samo za istraživanje folklora nego i za etnološku analizu uopće. Ne bi se moglo reći da se etnologija u nas odlikovala velikom oštromnošću u tom pogledu, upravo zato što je polazila od prije analizirane koncepcije, koju je na terenu potvrđivala ili je nije potvrđivala, a svako odstupanje od koncepcije — kanona (narod — izvornost — starina ili: pisana povijest — bez povijesti) tretirano je više-manje kao neetnologija. Na taj način iz korita je izbacivana ne samo voda (opis i analiza nekog dosad nepoznatog fenomena i sl.) nego i dijete (etnološka mogućnost percepcije kulturnih i društvenih struktura).

U životu se, pak, redovito zapaža raskorak među strukturama mišljenja i objektivnom stvarnosti. O tome govori svakodnevno terensko iskustvo etnološkog istraživanja: etnolog redovito nailazi na nekoliko razina svakoga fenomena koji promatra. Istraživač običaja, na primjer, naići će na terenu vrlo često na prilično konzistentan model, dok će suprotstavljajući tog modela objektivnoj stvarnosti u slučaju svakog kazivača pokazati drugačiju varijantu te stvarnosti. Z. Rajković ilustrira takvu situaciju primjerom iz svoje prakse: »Kada sam 1968. godine ispitivala o običajima pri sklapanju braka u selu Carevo Polje kraj Jajca, u kući Marka Ladana okupilo se pet-šest žena. Sve su sudjelovale u kazivanju nastojeći što potpunije opisati sve detalje običajne svadbe. Kad sam zapitala koja je od njih imala takvu svadbu, a sve su bile udate i znatnih razlika u godinama, nastao je smijeh i ustanovilo se da nijedna nije dovedena sa svatovima, nego da su sve bile 'kradene' — kako oni kažu«. (Rajković, 1974, 133) Ostvareno, proživljeno iskustvo redovito se razlikuje od normama propisanoga, vrednovanoga, zamišljenoga.

Ima tome već dvadesetak godina otkad je Lévi-Strauss upozorio na usporedno postojanje apstraktnih struktura i konkretnih činjenica kao i na međudnose tih pojava. Postojanje »zamišljenoga« i »ostvarcnoga« potiče tog teoretičara na istraživanje.

Na istim društvenim činjenicama, kako preporučuje Lévi-Strauss, istražiti ćemo pojedine pojave »konkretno i individualizirano«, a usporedo ćemo tražiti, »apstraktno i formalno«, za skrivenim unutarnjim strukturama. Radi se, dakle, o dvije razine istraživanja: »Na razini promatranja glavno je pravilo — moglo bi se reći i jedino — da sve činjenice budu egzaktno zapažene i opisane, ne dopuštajući teorijskim predrasudama da izmijene njihovu prirodu i njihovu važnost. Ovo pravilo implicira još jedno, i to sa stajališta posljedica: činjenice moraju biti proučene same po sebi (s pomoću kakvih su konkretnih procesa nastale?) ali također u odnosu s cjelinom (to znači da će svaka promjena zapažena u jednoj točki biti stavljena u neki odnos prema globalnim okolnostima svog pojavljivanja)« (Lévi-Strauss, 1958, 307).

Prema tome, između istraživača i predmeta njegova istraživanja, ako su taj predmet unutrašnje društvene strukture ili sustavi odnosa ili nesvjesni modeli, uvijek će se naći evidentni, svjesni modeli. Što su ti svjesni modeli jasniji, evidentniji, to će biti teže prodrijeti do dubokih unutarnjih struktura. »Etnolog će stoga uvijek morati razlikovati dvije situacije u kojima bi se



mogao naći. Morat će možda konstruirati model koji odgovara fenomenima a da taj model društvo koje on istražuje nije percipiralo.« (Lévi-Strauss, 1958, 309) To je ipak donekle jednostavnija situacija. »U drugim slučajevima, međutim, etnolog ima posla ne samo sa sirovinama nego također i s modelima što ih je kultura koju razmatra prethodno konstruirala u obliku svojih interpretacija.« (Lévi-Strauss, 1958, 309)

Ali i te, nazovimo ih uvjetno, sekundarne modele, potrebno je istražiti jer mogu biti, kako kaže Lévi-Strauss — dobri, a ako i nisu, njihove greške ili nizovi grešaka upozorit će na tendencije date kulture.

U daljoj razradi ove ideje Lévi-Strauss želi iznaći neke povezanosti modela, skupine struktura koje odgovaraju različitim tipovima reda. Takvi su tipovi reda, na primjer, sustav srodstva, društvena organizacija, socijalna ili ekonomska stratifikacija. Pomoću njih se ljudi povezuju ili svrstavaju na temelju datih pravila. Tipovi reda nalaze se u međusobnim odnosima, pa jedni reagiraju na druge. Načini tih reagiranja mogu otkriti totalni model društva.

Ovdje se javlja značajan istraživački problem: »Ovi pokušaji formulacije totalnog modela nekog datog društva suočavaju etnologa s teškoćom s kojom smo se već susreli: do koje točke način kako neko društvo koncipira različite svoje strukture reda kao i odnose koji ih sjedinjavaju odgovara realnosti? Već sam upozorio da je moguće više odgovora, već prema funkciji građe koju razmatramo. Ali mi smo dosad promatrali samo 'proživljene' redove, tj. redove koji su i sami funkcija jedne objektivne realnosti i kojima se može pričati izvana, neovisno o predodžbama što ih ljudi imaju o njima. Sada će se primijetiti da se takvim 'proživljenim' redovima uvijek pretpostavljaju drugi, o kojima treba voditi računa da bi se shvatile ne samo pretpostavke nego i način kako ih svako društvo pokušava integrirati u jedan sređeni totalitet. Te strukture reda koje su 'zamišljene' ali nisu 'proživljene' ne odgovaraju izravno nijednoj objektivnoj realnosti; za razliku od prvih, one nisu podložne nekoj eksperimentalnoj provjeri budući da se pozivaju na neko specifično iskustvo, s kojim se opet katkad miješaju. Jedina provjera kojoj bismo ih mogli podvrgnuti radi analize jest provjera redova prvoga tipa ili 'proživljenih' redova. 'Zamišljeni' redovi odgovaraju domeni mita ili religije. Možemo postaviti pitanje nije li ta kategorija relevantna za političku ideologiju suvremenih društava?« (Lévi-Strauss, 1958, 347, 348)

Usporedo s utjecajem kibernetike i lingvistike u modernu se etnologiju probio, od vremena kad su prvi put izrečene ove misli, znanstveni postupak koji uvijek ima na umu te dvije razine egzistencije pa polazi od toga da konkretne činjenice (ispitane do detalja) analizira u odnosu prema zamišljenom redu neke zajednice, prema njenim vrednotama i normama.

Poseban poticaj razvoju analize ovoga tipa daje i suvremena marksistička etnologija. Za razliku od pravca koji je, ukinuvši etnologiju, razvijao etnografiju kao dogmatsku apologiju nekih Marxovih ili Engelsovih postavki, suvremena marksistička etnologija potiče kritičku misao na razini teorija — praksa, teorija—terensko iskustvo. Kako se kod nas uvijek sa zakašnjenjem javlja interes za inovacije u ovoj znanosti, tako se jedva i čuje glas marksističke etnologije. (Osim prikaza nekih marksističkih etnoloških djela jedan od prvih priloga na tom području u nas je rasprava O. Supek-Zupan »Od teorije do prakse i nazad«, str. 57 u ovoj knjizi.) Može se čak reći da, s obzirom na

jalovost dogmatskog etnološkog pristupa u prošlosti, postoji određena skepsa u pogledu mogućnosti marksističke etnologije. Istina je, doduše, da u jugoslavenskoj etnologiji nije ni bilo značajnijih orijentacija marksističke etnologije. (Na prste se mogu nabrojiti pojedinci koji su pokušali marksistički pristupiti etnologiji.) To s jedne strane donekle olakšava situaciju i omogućuje da se bez prethodnih dogmatskih opterećenja priđe marksističkoj etnološkoj analizi.

U svakom slučaju, i strukturalna i marksistička analiza u etnologiji otkriva jedan posve novi svijet, različit od onoga o kojem je etnologija, baveći se »narodnim« životom, dosada govorila. Umjesto romantične Bauernkunde etnologija počinje razotkrivati konkurentne vrednote tradicijskoga društva, socijalnu slojevitost sela i seljačke kulture, etnološke pojave u prošlosti izvan sela, odnosno usporedo u selu i gradu.<sup>10</sup>

Nastojeći očuvati neku imaginarnu objektivnost, tvrdeći da izbjegava vrednovanje, etnologija, i ne samo naša, sustavno se klonila socijalne stvarnosti. Tako se događalo da u »našim« knjigama pišemo o lijepim, starim i izvornim stvarima, pretežno bez ljudi, dok su se podaci o ljudima i o njihovoj nerijetko teškoj socijalnoj situaciji nalazili u drugim knjigama, koje smo mi možda čitali, ali se njima nismo koristili radi »objektivnosti« etnološkoga materijala. »Etnologija bez ljudi« prisutna je i u suvremenim etnološkim istraživanjima; to je zapravo sastavni dio orijentacije.

## 7. Obrisi suvremenog teorijskog pristupa

Kritika etnologije i njenih osnovnih postavki, o kojoj je bilo riječi u ovoj raspravi, nije sama sebi cilj. Ta je kritika bila neophodno potrebna da se još jednom promisli o dosadašnjim osnovicama i rezultatima ove znanosti kako bi se zacrtali obrisi suvremenog teorijskog pristupa istraživanju.

Jasno je iz svega o čemu je bilo riječi da su dvije bitne točke tog pristupa:

- a. trajno kritičko preispitivanje teorijskog okvira
- b. etnološko empirijsko istraživanje.

Ad a. Preduvjeti kritičkog preispitivanja teorijskog okvira jesu:

**1. Praćenje etnološke teorije u svijetu i kod nas.** Može se reći da naši etnolozi na različite načine pristupaju etnološkoj teoriji u svijetu. Osim čistih empiričara koji se gotovo i ne osvrću na razvoj teorijske misli, postoje orijentacije koje se oslanjaju na kulturno-historijsku i njoj srodne etnologije kao i na kulturnu antropologiju. Među nekim mlađim etnologima, pogotovu među najmlađima (mislim na one koji su prije nekoliko godina diplomirali na zagrebačkom, beogradskom i ljubljanskom sveučilištu) razvijen je prvi put u ovom stoljeću takav interes za razvoj etnološke teorije koji obuhvaća njene najsuvremenije tokove. Naglašavam prvi put u ovom stoljeću zato što je u prošlom stoljeću u nas bilo etnologa koji su pratili, i to vrlo ažurno, razvoj etnologije; Bogišić npr. spominje Tylora neposredno nakon izlaska Tylorove

<sup>10</sup> Etnologija je, na primjer, dobro izučila seljačku svadbu; ta ista znanost ne zna gotovo ništa o građanskoj svadbi i običajima koji je prate u posljednjih stotinu godina, a da i ne govorimo o povezanostima gradskih i seljačkih običaja prilikom svadbe.

knjige (Bogišić, 1874, XIV). Taj interes već rađa određenim rezultatima, bilo u stručnim publikacijama, bilo na stručnim sastancima i kongresima.

## 2. Kritika postojeće teorije i rezultata koji su postignuti na temelju te teorije, kritika osnovnih pojmova

S obzirom na razvoj naše znanosti, koja je često nicala iz nesebičnih i požrtvovnih ali amaterskih pobuda ili su se etnologijom bavili pravnici i drugi stručnjaci, došlo je do nedovoljno znanstvenih pristupa, do pogrešnih interpretacija i površnih objašnjenja etnoloških pojava i procesa. Studija Z. Rajković o pokusnom braku (Rajković, 1975) dokazala je osnovno nepoznavanje i nerazumijevanje života u seljačkim zajednicama u pisaca koji su se bavili tim etnološkim problemom. A to je urodilo i formuliranjem jednog pojma koji ne može izdržati temeljitu i pedantnu znanstvenu analizu. Studija strukture tradicijskoga mišljenja (Rihtman, neobjavljeno) nakon istraživanja monografija koje su napisane po Radićevoj **Osnovi** i objavljene u »Zborniku za narodni život i običaje« otkriva idealnu, zamišljenu razinu seljačke zajednice (egalitarnost i kolektivna imovina kao dominantna vrednota; neovisnost gospodara; sloga; apsolutna podređenost žena) uz usporedno postojanje realne razine seljačkog života i mišljenja (razlike u imovinskom statusu čak i u zadruzi, komplementarna uloga osebunjka uz kolektivnu imovinu; ovisnost moći gospodara o široj društvenoj zajednici, feudalcima, gospodi; nekoliko razina sukoba u seljačkoj obitelji, među obiteljima i susjedima, među seljačkim zajednicama; uz formalnu podređenost žena njihova neformalna ekonomska i radna nezavisnost i utjecaj na odlučivanje).

Može se gotovo sa sigurnošću reći da svaka značajnija tema tradicionalne etnologije doživljava bitne korekcije nakon suvremene kritičke znanstvene analize. Te korekcije pridonose s jedne strane teorijskoj misli a s druge strane omogućuju spoznaju jučerašnjega i današnjega čovjeka, ovdje i kod nas (»obuhvaćanje stvarnosti«).

Mislim da je kritičko praćenje etnološke teorije u svijetu, i to na svim područjima i svih teorijskih pa i idejnih usmjerenosti, usporedo s kritičkom analizom dosadašnjih i sadašnjih naših teorijskih pretpostavki (čak kad su one samo implicitne) trajan izazov naše suvremene etnologije koja će konačno dati znanstveno i društveno relevantne rezultate.

**Ad b.** Empirijsko etnološko istraživanje u sadašnjem trenutku stoji ispred dvaju problema: to su problem terena i problem metode.

1. **Problem terena** postavlja se u obliku pitanja: ostaje li selo jedinim terenom etnološkog istraživanja ili taj teren postaje i grad. Na ovo je pitanje zapravo već u osnovi odgovoreno nizom urbanih etnoloških istraživanja (Ljubljana, Beograd, Zagreb). No upravo odgovori na to pitanje u obliku provedenih istraživanja upozoravaju na potrebu detaljnijeg i finijeg planiranja i izvođenja takvog istraživanja. Posve je jasno da je grad po svojoj socijalnoj, ekonomskoj, demografskoj strukturi i po tipu i grupiranju naselja vrlo kompleksan društveni i kulturni fenomen, koji iziskuje pluralistički pristup. Postavlja se pitanje obujma i obuhvata gradskih etnoloških istraživanja: da li istraživati kulturu određenog grada ili kulturu pojedinih promjenljivih društvenokulturnih skupina u tom gradu. Po mišljenju Abrahamsa »strukture komunikacija

neke kulture, kad se te komunikacije ponavljaju, po definiciji, postaju tradicionalne«. Odnosno »svaka grupa s osjećajem zajednice najavit će taj osjećaj posuđujući ili razvijajući tradicionalne komunikacijske uzorke ili obrasce. Obrasci u stvari definiraju grupu i postaju njen folklor« (Abrahams, 230).

Hoćemo li čekati signale koje će grupa najaviti prije ili kasnije (npr. maturanti u svojim ophodima) ili ćemo na neki drugačiji način izabrati urbanu ili seljačku društvenokulturnu zajednicu da bismo je etnološki istraživali? Hoćemo li istraživati sami (etnolozi) ili ćemo osnivati kombinirane istraživačke timove?

I u jednom i u drugom slučaju vjerojatno je moguće oboje. Ako se radi o čisto etnološkom problemu i o grupi koja je »najavila« nastajanje svoje tradicije, etnolozi će možda moći istraživati sami; radi li se o kompleksnoj situaciji cijelog cijelog naselja, gdje su mogući pluralistički društveni i kulturni utjecaji, i tim istraživača morat će biti kompleksan i obuhvatiti više struka.

Na svaki način, već je naša suvremena istraživačka praksa pokazala da se ne radi o problemu istraživanja sela ili grada. Ako naš predmet odredimo tipom komunikacije i socijalnom grupom, onda nam se odnos selo-grad ne javlja više kao Redfieldov geometrijski kontinuum. Kontinuum možemo zamijeniti složenim međuodnosom komunikacijskih grupa koje se oglašuju kao varijante kulture. Vjerojatno je kultura uvijek samo zamišljeni model, apstrakcija prihvatljiva mnogima. Svaka pak grupa svojim stvaralačkim potencijalom i konkretnom iskustvom modelira svoju posebnu varijantu.

Ta je varijanta naš teren.

2. **Problem metode** sadrži također dva bitna pitanja: da li je dosadašnja etnološka metoda istraživanja (dubinsko istraživanje s potpunim ili djelomičnim ali višekratnim sudjelovanjem) dovoljna da bi se došlo do građe koja nam je potrebna?

Ne ulazeći ovdje dublje u problem metode, jer se time bavi poseban tekst u ovoj knjizi, pledirat ću uvijek za dubinsko, minuciozno i individualizirano etnološko istraživanje, koje je, uza svu teorijsku nedorečenost naše znanosti, u prošlosti i u sadašnjosti uvijek osiguravalo etnologiji znatne prednosti pred nekim drugim metodama istraživanja u društvenim znanostima. Ali ovdje želim upozoriti na još jednu mogućnost.

Ako, naime, dinamički istražujemo kulturne procese, nećemo se moći zadovoljiti dijakronijskim uvidom koji obuhvaća neko kraće razdoblje prošlosti. Čini mi se, zapravo, da se problemi naše kulture i društva ne mogu znanstveno analizirati uvidom u razdoblje od početka ovog stoljeća, nego da je vrlo često potrebno posegnuti za podacima unatrag, do sredine prošlog stoljeća (ukinuće kmetstva, početak industrijalizacije), a ponekad i u znatno ranije doba. S obzirom na to da postojimo kao civilizirano društvo, sa svojom pisanom ali i s mnogo nepisane povijesti, imamo tu sretnu mogućnost istraživanja u arhivima, u starijoj literaturi te uspoređivanja pisane i usmene književnosti i zakonodavstva, propisa, religijskih odredbi i sl. Istraživanje kulturnih i društvenih procesa ali i mogućnosti uvida u konkretna znanja o ljudima kriju se u tim i takvim materijalima. Polazeći prema njima iz današnjice, s kritičkom znanstvenom akribijom, saznat ćemo iz takve građe vrlo mnogo o ljudima prošlosti, ali i o nama samima.

## 8. Zaključak

Ovaj rad imao je za cilj formuliranje konceptijskog okvira za dinamičko etnološko istraživanje. Zbog toga nisam mogla, a nisam ni željela, izbjeći znanstvenu kritiku dosadašnjih koncepcija i pojmova kojima se služila naša etnologija.

U ovom trenutku svoga znanja sklona sam odrediti taj konceptijski okvir na temelju strukturalne i komunikacijske definicije kulture, koja se međutim ponovo određuje u svakom konkretnom istraživanju. Odbacujući romantički zamišljen pojam narod, smatram potrebnim usporedno istraživanje društveno-kulturnih procesa pojedinih društvenih klasa, slojeva i grupa. Napokon, naglašavam relevantnost takve analize koja uzima u obzir obje razine reda — zamišljeni i ostvareni, kao i njihov međuodnos.

Polazim od konstantne kritike etnološke teorije, kako one koja je nastala u prošlosti, tako i one koja se stvara u suvremenosti.

Interes za teoriju, po mom mišljenju, stalno rezultira korekcijama teorije na temelju istraživačkih rezultata. Susret s konkretnim ljudima, s njihovim željama i potrebama, s njihovim vrednotama, s njihovim krizama i sukobima i napokon s njihovim stvaralaštvom jedini je valjani test teorije.

Kako je etnologija kod nas donedavno išla jednostranim pravcem neuvažavanja teorije, ne bi bilo korisno kad bi naredno razdoblje (koje ne može a da ne bude reakcija na prethodno) i generacija etnologa koja dolazi razvijala teoriju bez toga testa.

## Citirana literatura

- Abrahams, Roger, D.  
— **The Negro Stereotype**, »Journal of American Folklore«, 83, 1970, No 328, 229—249.
- Artus, Helmut, M.  
— **Kultur als System**, »Zeitschrift für Volkskunde«, 69, 1973, I, 1—18.
- Balandier, Georges  
— **Sociologija, etnologija i etnografija**, 111—126, u knjizi Gurvitch, Georges, **Sociologija**, Naprijed, Zagreb 1946—1966.
- Bausinger, Hermann  
— **Volk und Volkstum**, u **Die Religion in Geschichte und Gegenwart**, 3. izd. Tübingen 1957—1965, sv. 6, stup. 1434—1435.  
— **Zur Problematik historischer Volkskunde**, 155—172, u zborniku **Abschied vom Volksleben**, Tübingen, 1970.  
— **Volkskunde, von der Altertumsforschung zur Kulturanalyse**, Berlin und Darmstadt (1972).
- Bogišić, Valtazar  
— **Grada u odgovorima iz različitih krajeva slovenskoga juga**, Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, Zagreb 1874.
- Bošković-Stulli, Maja  
— **O pojmovima usmena i pučka književnost i njihovim nazivima**, »Umjetnost riječi«, 3, 1973, 149—184; 4, 1973, 237—260.
- Bösendorfer, dr Josip  
— **Agrarni odnosi u Slavoniji**, Izdavački zavod JAZU, Zagreb 1950.
- Bratanić, Branimir  
— **Regionalna ili nacionalna i opća etnologija**, »Slovenski etnograf«, X, 1957, 7—18.

- Buckley, Walter  
— **Sociology and Modern Systems Theory**, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1967.
- Cazeneuve, Jean  
— **Pojam arhajskog društva**, sv. 2, 447—457, u knjizi Gurvitch, Georges, **Sociologija**, Naprijed, Zagreb, 1946—1966.
- Charbonnier, Georges  
— **Conversations with Claude Lévi-Strauss**, J. Cape, London, 1969.
- Colby, B. N.  
— **Ethnographic semantics, a preliminary survey**, »Current Anthropology«, vol. 7, 1 (veljača), 1966, 3—32.
- Geertz, Clifford  
— **Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight**, »Daedalus«, 101, No 1 (zima), 1972, 1—37.
- Goudenough, Ward, H.  
— **Cultural anthropology and linguistics**, u Hymes, Dell, H., **Language and Culture in Society**, Harper, New York 1964. (citirano prema M. Singer).
- Halpern, Joel  
— **Peasant culture and urbanization in Yugoslavia**, 289—311, u knjizi Peristiany, J. G., **Contributions to Mediterranean Sociology**, Mouton, Paris 1968.
- Katičić, Radoslav  
— **Jezikoslovni ogledi**, Školska knjiga, Zagreb 1971.
- Kroeber, A. L., Parsons, T.  
— **Concepts of culture and of social system**, »American Sociological Review«, 23, 1958, 582—583.
- Lévi-Strauss, Claude  
— **Anthropologie Structurale**, Plon, Paris 1958.
- Lotman, Ju. M.  
— **On the Metalanguage of a Typological Description of Culture**, »Semiotica«, 1975, 14:2, 97—123.
- Malinowski, Bronislaw  
— **Magija, nauka i religija**, Prosveta, Beograd 1971.
- Mažuranić, Vladimir  
— **Prinosi za hrvatski pravno-povjestni rječnik**, Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, Zagreb 1908—1914.
- Moser, Hans  
— **Gedanken zur heutigen Volkskunde**, »Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde«, 1954, 217, citirano prema Assion, Peter, **Zur Kritik einer Parapsychologischen Volkskunde**, »Zeitschrift für Volkskunde«, 7, 1975, II.
- Murdock, G. P.  
— **Culture and Society**, Univ. Pittsburgh Press, 1965.
- Oinas, Felix  
— **The Study of Folklore in Yugoslavia**, »Journal of the Folklore Institute«, III, 1966, 3, 398—418.
- Parsons, T., Kroeber, A. L.  
— vidi Kroeber, A. L., Parsons, T.
- Radić, Antun  
— **Osnova za sabiranje i proučavanje građe o narodnom životu**, u **Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena**, Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, Zagreb 1897, knj. 2, 1—88.
- Rajković, Zorica  
— **Obilježja etnografske građe i metode njezina terenskog istraživanja**, »Etnološki pregled«, 1974, 12, 129—134.  
— **Tradicijski oblici nevjenčanog braka kod Hrvata i Srba u svjetlu pojma »pokusni brak«**, Institut za narodnu umjetnost, Zagreb 1975.
- Redfield, Robert  
— **Peasant Society and Culture**, Univ. of Chicago Press, Chicago—London, 4. izdanje, 1965.

- Rihtman-Auguštin, Dunja  
 — **Neka pitanja odnosa sociologije i etnologije**, u knjizi **Radovi XI savjetovanja etnologa Jugoslavije**, Zenica 1970, 199—208.
- **Ekonomske vrijednosne orijentacije i modeli odlučivanja tradicijskog društvenokulturnog sustava**, doktorska disertacija, neobjavljeno.
- Ritig-Beljak, Nives  
 — **Istraživačeva i kazivačeva pjesma**, referat na kongresu Saveza udruženja folklorista Jugoslavije, Slavonski Brod 1976, **Narodno stvaralaštvo**, u tisku.
- Scharfe, Martin  
 — **Kritik des Kanons**, 74—84, u zborniku **Abschied vom Volksleben**, Tübinger Vereinigung für Volkskunde, Tübingen 1970.
- Singer, Milton  
 — **The concept of culture**, 527—541, u **International Encyclopedia of Social Sciences**, knj. 3, Macmillan and Free Press, 1968.
- Tönnies, Ferdinand  
 — **Gemeinschaft und Gesellschaft**, Berlin, 2. izdanje, 1912.
- Tylor, Edward  
 — **Primitive Culture**, Gloucester 1871.
- Weber-Kellerman, Ingeborg  
 — **Deutsche Volkskunde zwischen Germanistik und Sozialwissenschaften**, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1969.
- Wiegelmann, Gunter  
 — **Theoretische Konzepte der Europäischen Ethnologie**, »Zeitschrift für Volkskunde, 68, 1972, II, 196—212.
- Wolf, Eric  
 — **Peasants**, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1966.

Dunja Rihtman-Auguštin

## ASSUMPTIONS FOR MODERN ETHNOLOGICAL RESEARCH

## Summary

This paper intends to formulate a conceptual framework for dynamic ethnological research. The author, therefore, neither wished nor could afford to avoid a scientific critique of the concepts used by Yugoslav ethnologists in the past. This refers in particular to the concepts of 'folk culture' and 'folk life'. A comparison is thus made between the different approaches to the concept of culture (from Tylor's approach, through the joint statement by Kroeber and Parsons, to Murdock and Lévi-Strauss, and to the systemic and semantic approaches to culture). In agreement with the criticism of the concept of 'folk' (Volk) by some German ethnologists (H. Bausinger, I. Weber-Kellerman) and with the critical analysis of the concept of «folk literature» given by Maja Bošković-Stulli, the author expresses the view that 'folk' is a subjective category in ethnology (whose definition depends on the position taken by the one who defines it) which also remains undefined sociologically. Furthermore, the author rejects as unsuitable the concept of *Gemeinschaft* (Tönnies) — a harmonious, conflict-free community — which, together with the concept of 'folk', has established deep roots in Radić's view of 'folk culture' and in the greater part of contemporary Yugoslav ethnology.

In the present state of her knowledge, the author is inclined to determine the ethnological conceptual framework on the basis of the structural and communicative definitions of culture. A model of dynamic ethnological research may be located in the domain of authentic groups, that is, groups of people who live, communicate and make decisions about their lives relying on very specific knowledge about all those whose fate they share (as long as they share it) in the group, and who resort to no intermediaries in their communication with others. This is not to say that written communication does not take place within such groups and that such groups, or individuals belonging to them, are necessarily isolated from the complex processes characteristic of society as a whole. It is precisely the impulses coming from the large communication systems, as well as from authority and from the manner in which power is exercised, together with feedback effects of specific groups upon global systems, that form the subject matter of ethnology.

Rejecting the romantic notion of 'folk', the author makes a case for parallel investigations of socio-cultural processes within certain social classes, strata and groups. She emphasizes the relevance of the analysis which will account for both levels of order, the ideally conceived order and the actually realized order, the norm and the reality, and their mutual relationship.

Permanent criticism of ethnological theory, both the one dating from earlier periods and the one developed at the present time, will enable us to correct the theory and each new correction will lead to new research. Encounters with



living people, their needs and desires, their values, their crises and conflicts, as well as with their creative achievements, represent the only valid test of ethnological theory. Since ethnology in Yugoslavia has until recently developed one-sidedly, in a neglect of theory, it would be anything but ideal if the new generation of ethnologists, in a period which cannot but be a reaction to the preceding period, developed theory without that test.

(Translated by Vladimir Ivir)