

Dunja Rihtman-Auguštin

[Zavod za istraživanje folklor, Zagreb]

Izvorni znanstveni rad  
UDK 39.001.36 (430:497.13)

Primljeno: 11. 11. 86.

## NJEMAČKI POJMOVI "SITTE UND BRAUCH" I POIMANJE OBIČAJA U NAŠOJ ETNOLO- GIJI

Hrvatska je etnologija, prihvaćajući konceptijske okvire njemačke kulturnohistorijske 'Volkskunde', u poimanje običaja unijela konotacije sintagme 'Sitte und Brauch', u smislu dviju razina određenja običaja: normativne i formalne. Naravno, ni u njemačkoj ni u hrvatskoj etnologiji razlikovanje nije dosljedno. U biti istraživanje i interpretacija običaja imali su određenu kulturno-političku, nacionalnu ili socijalnu funkciju. Suvremena kritika koncepcija 'Sitte und Brauch' u njemačkoj etnologiji (Bausinger, Scharfe i nadalje Weber-Kellermann) predlaže se kao moguća metodološka inovacija.

U ovom tekstu govorim o pojmovima njemačke etnologije 'Sitte und Brauch' i o njihovu utjecaju na našu etnologiju. Nisam, međutim, 'nepristrana'. Usput se zalažem za određeni pristup u istraživanju običaja.

U Akademijinom Rječniku osim riječi **običaj** navedene su i riječi: **običajan, običajati, običajiti, običajnik, običajnost, običajni, običajstvo, običavati i običati**. (Recimo usput da riječ običajan u tom Rječniku znači isto što i običan, a nema ono značenje koje joj daju neki naši suvremeni etnolozi, tj. nešto što je običajem propisano). Akademijin Rječnik tumači riječ običaj kao **consuetudo, mos, mores, ritus**; u daljnjim tumačenjima kod pojedinih pisaca **consuetudo, institutum, uso, habito, usanza**; Vuk shvaća običaj kao **Brauch, mos, consuetudo**. Običaj je stoga prema tom Rječniku "navika, navada, adet" [Rječnik, Dio 8.].

Etnologija se odavna bavi običajima. U nekim evropskim etnologijama običaji su u pojedinim razdobljima njihova razvoja središnje područje istraživanja: jedan podatak iz 1806. iz Njemačke govori o našoj znanosti kao **Volkssittenkunde** [Korff 1978, 19]. Pa ako i ne zauzimaju najvažnije mjesto u etnologiji, običaji je ispunjavaju najraznovrsnijim, najatraktivnijim sadržajem. Pri tome sve do druge polovice našega stoljeća nitko od etnologa

nije pokušao odrediti pojam običaj. To, uostalom, i nije čudno, jer, zazirući od teorije, etnologija nije zapravo bila promislila nijedan od pojmova kojima se bavila i na kojima je gradila svoje istraživanje i svoje rezultate.

Suvremeno vrijeme, naravno, postavlja ta pitanja. Stoga sada propitujemo značenja skrivena pod pojmom kojim se služimo u etnologiji. Jer i kod nas su običaji središnje pitanje etnologije: Zbornik za narodni život i običaje i sve ono što je u njemu u tom okviru objavljeno obvezuje i nas.

A obvezuju nas i dvije male, dosad nenadmašene, knjižice o godini dana hrvatskih narodnih običaja iz pera Milovana Gavazzija.

Ponukan da istraži, pribilježi i skupi što više građe o narodnom životu, Gavazzi se ne bavi definicijama. U prvoj rečenici uvoda prve knjižice ipak određuje tip običaja kojima će se baviti: "Običaji narodni, u prvom redu seoski, koji se ovdje prikazuju, imaju svoje jasno određeno obilježje: u hrvatskoj etnografiji oni imaju (počevši od 'Osnove za sabiranje i proučavanje građe o narodnom životu' dra Ante Radića - 1897) naziv *godišnji* običaji, pored toga inače i naziv *kalendarski* pa *periodički* (franc. fêtes de l'année, les cérémonies périodiques, njem. Jahresbrauche)" [Gavazzi 1939,9].

Hrvatska se etnologija, ne samo u Gavazzijevo vrijeme nego i znatno ranije, oslanjala na razvoj etnološke misli u svijetu, osobito na njemačku *Volkskunde*. Zato je za nas danas značajno ispitati pojam *običaj* ne samo prema objašnjenju iz Akademijina Rječnika nego i prema značenjima u njemačkoj etnologiji.

A ondje ne susrećemo jednu nego dvije riječi, tj. dva pojma. Kad mi kažemo *običaj* u njemačkoj se *Volkskunde* kaže *Sitte* und *Brauch*. Oba se ta pojma često upotrebljavaju zajedno, u paru, ali i naizmjenično. Hermann Bausinger objašnjava izmjenljivost obaju pojmova: jedan označuje vanjske postupke, drugi se povezuje sa silom koja daje značenje. Katkad se u prvom značenju kaže *Sitte* a katkad *Brauch*, ali je moguće i obrnuto. Postoji neposredan odnos unutrašnjega i vanjskoga, biti i pojavnosti, koji se razlikuju uz pomoć tih dvaju pojmova. "Općenito uzevši pojam *Sitte* dobiva neku prevagu; on naime češće označuje bitno, ono unutarnje. To se dovodi u vezu s jezičnim razlozima: *Sitte* je blizak izraz *Sittlichkeit* (*Sitte* = navada, običaj, navika; *Sittlichkeit* = čudorednost, moral, prema Njemačko-srpskohrvatskom rječniku G. Šamšalovića, Zagreb 1968) pa otuda preuzima pretenziju moralnoga. *Brauch* međutim omogućuje jezičku asocijaciju uz uobičajeno i time banalno činjenično..." Bausinger nadalje govori i o tome kako je "posrijedi i razlika u težini: *Sitte* se razumijevalo kao nešto bitno, *substancijalno*, *Brauch* naprotiv, kao nešto što je vanjsko, stoga podložno čudima promjene" [Bausinger 1972,124,125].

*Sitte* und *Brauch* možemo stoga razumjeti kao dvije razine određenja običaja: normativnu i formalnu. Iako ta terminološka podjela, kako kaže Bausinger, nije posve dosljedna ni svjesna, ona se provlači kao crvena nit u etnološkom pristupu njemačkog govornog izraza.

Zanimljiv je i stav Maxa Webera. Veliki njemački sociolog shvaća *Brauch* kao ponavljanje i ustaljenost neke društvene akcije. *Sitte* je za njega dugotrajno ponavljanje ustaljene akcije: ne počiva na pravnom normativizmu nego na nepisanim i nesvjesnim normama. Razlikuje još i *modu*; smatra da joj je novina bitan poticaj i da poput *konvencije* proizlazi iz statusnog prestiža [Weber 1925,20].

Zato se u etnologiji i smatralo da je *Sitte* onaj dio običaja koji manje-više miruje, ne mijenja se, i 'pravi' je izraz tradicije, daje smisao i pridonosi identitetu zajednice

(=Gemeinschaft). Slično je polazište i u Tönniesu, utemeljitelja poznate teorije o zajednici i društvu (Gemeinschaft und Gesellschaft).

No **Sitte** se u njemačkoj etnologiji shvaća i šire tj. ne samo kao neka točka prema kojoj se određuju svi mogući živopisni običaji nego i kao neka vrsta temeljnog i čvrstog moralnog kodeksa koji utječe na sva ostala područja života, na shvaćanje prava, na vjerska shvaćanja, ali i na posve individualna iskazivanja emocija. **Sitte** tako postaje generalni regulator života, i to pretežno pozivajući se na stare, nepromjenljive norme.

Ta ideja o regulativnoj vrijednosti starih običaja sadržana je već kod utemeljitelja moderne njemačke etnologije W. Riehla [1823-1897]. Ovdje nije potrebno citirati Riehla. Njegovo je djelo, naime, neposredno i snažno odjeknulo u nas: Ognjeslav Utješenović gotovo je doslovceno prenio njegove misli o običajima nekoliko godina nakon što ih je sam Riehl napisao: "Obitelj je (po Riehlu, kaže Utješenović) prirodni uzor narodne osobnosti, tj. građanskoga društva. Oboje valja promatrati u isto vrijeme kao prirodne proizvode našeg povijesnog razvitka koji su određeni idejom običaja (=Sitte); država naprotiv počiva na ideji **prava**. Pijetet i moralni (=sittliche) autoritet pokretački su motivi obitelji.

Većina je običaja (=Sitten) dobra jer je stara, a najstariji su po pravilu najbolji. Običaj (=Sitte) nije dosjetka pojedinca nego zbir mudrosti mnogih stoljeća. Nacionalne običaje (=Sitten) stvarala je polako i postojano, tijekom stoljeća cijela **narodna osobnost**. Stoga su oni vredniji od običaja (=Brauch: tu se prvi put spominje riječ Brauch!) koje uvodi pojedinac". Zatim Utješenović nastavlja: "Naslijeđene običaje (=Sitten) možemo bistriniti, dalje izgrađivati ili **razarati**, ali naše doba ne stvara više **kardinalne običaje** (=Sitten) nacija. Kad stari običaji (=Sitten) našega naroda ne bi bili tako dobri kao što jesu, morali bismo ih ipak održavati jer u njima je sadržan **autoritet**, pa ako ga jednom slomimo, **nikad ga više nećemo steći**. Nacije se raspadaju kad nestanu njihovi običaji (=Sitten) jer napuštanjem tih običaja (=Sitten) nijeće se i zanemaruje njihova najdublja, unutrašnja kulturna moć. Propast obiteljskog režima povlači za sobom propast državnog režima" zaključuje Utješenović [1859,88,89].

Utješenović preuzima, dakle, od Riehla, pravopovijesnu koncepciju običaja kao vrhunskih pravnih normi, koje zapravo obilježavaju etnos ili naciju. Nadalje, on preuzima i misao o vrijednosti starih, kardinalnih običaja jer "naše doba ne stvara više kardinalne običaje nacija". Utješenovićeva je knjiga objavljena 1859, Riehlovi izvornici potječu iz 1851. ('Die bürgerliche Gesellschaft') i 1855 ('Die Familie'). Utješenović je, za ono doba posve ažuran. Riehlova koncepcija običaja i onoga što će se u nas kasnije zvati običajnim pravom pomaže mu da izradi opisni model zadruge koja će, također u okviru te teorije, biti običajem temeljem nove hrvatske odnosno nove (jedne ili više) južnoslavenskih nacija. Zadruga je za Utješenovića taj **kardinalni običaj**. Čvrst, pouzdan i nepromjenljiv.

Vremenska retrospektiva, koja je danas moguća, pokazuje nam vrijednost i mane Riehlove koncepcije običaja i Utješenovićeve 'slavenske adaptacije'. U pozitivnu aktivnu te teorije svakako ćemo upisati razvoj istraživanja običaja i običajnog prava u nas, koje će uroditi velikim dostignućima poput Bogišićeve ankete i njezina kasnijeg odjeka u Radićevoj 'Osnovi'.

Mane su danas posve očite: iako je vrijeme pregazilo 'kardinalni' običaj zadruge - nacije i nacionalne osobitosti nisu nipošto nestale. Štoviše, mijena 'kardinalnih' običaja - ne samo u obitelji nego i svih drugih značajnih običaja - pridonijela je, pridonosi i pridonosit će ne samo identitetu slavenskih nacija na evropskom jugu, nego sada znamo da je to jedan

od bitnih procesa u povijesti čovječanstva i njegove kulture.

Vratimo se, dakle, pojmovima **Sitte und Brauch** i njihovoj refleksiji u našoj etnologiji. Vidjeli smo da se ono značenje koje se u njemačkoj etnologiji vezivalo uz **Sitte** kod nas djelomično realiziralo i kao 'običajno pravo'. No kao što ni **Sitte** nije uvijek jednako shvaćana tako ne možemo ni ovu tvrdnju postaviti posve kategorički.

Već Radić u 'Osnovi' razlikuje (VII) **pravo**, koje dijeli na privatno i javno i (VIII) **običaje** koje opet dijeli na svakidašnje, godišnje i na skupinu: porod, ženidba, smrt. Detaljna potpodjela običaja u 'Osnovi' upućuje nas na to da je ovdje riječ uglavnom o 'Brauch', odnosno o pojavama, ponašanjima, ceremonijalu, a ne o normativnom 'sadržaju' običaja.

Tijekom etnoloških istraživanja koja su uslijedila prema 'Osnovi', djelomično zahvaljujući i Gavazzijevoj pozitivističkoj preciznosti - naše se etnološko istraživanje sve više usmjerava upravo tome: vanjskoj slici običaja, ponašanju vezanom uz običaje, ceremonijalu, folkloru i ostalim vanjskim znakovima običaja poput nošnje, ukrašavanja i sl. Naravno, istraživači se uvijek bave porijeklom običaja u funkciji utemeljenja nacionalnih vrednota. Konsekventno kulturno-historijskoj metodologiji izostavlja se društveni kontekst običaja; njihova mijena promatra se samo s obzirom na drevnu prošlost, a samim tim normativni karakter običaja ostaje po strani. Naprosto u našim metodološkim ormarima nema 'ladica' u koje bismo ga smjestili.

Zahvaljujući takvom pristupu zasnovanom u godinama između dva rata koji, uz neke iznimke, traje sve do danas, u Hrvatskoj, ali i u ostalim jugoslavenskim etnologijama, imamo znatan broj opisa običaja u pojedinim širim ili užim regijama, imamo dosta više-manje pouzdanih hipoteza o njihovoj daljoj prošlosti i porijeklu, ali prilično malo znamo o njihovim povijesnim mijenjama, a gotovo ništa ne znamo ni o povijesnom a ni o aktualnom kontekstu njihova trajanja (osim najnovijih istraživanja običaja), ni o njihovim funkcijama pa ni o njihovom simboličkom značenju.

Ipak, spomenute mane nisu osobitost samo našega istraživanja običaja. I ovdje nam je opet moguća usporedba s njemačkom etnologijom.

Poznato je da su Riehlove i slične koncepcije običaja i njihova okoštanja ('Beharrung') postupno prerasle u ideologiju koja je taj drevni kompleks kardinalnih običaja, često s dvojbenim predhistorijskim i snažnim mitskim pedigreeom (v. Weber-Kellermann o Mannhardtu) sve više udaljavala od svakodnevnosti. Uzvišeni stari običaji nastupali su s jedne strane kao temeljne oznake nacija i njihove mitologije, koja im je davala ideološki legitimitet, a s druge strane kritike, ali regresivne, svijeta podložnoga modama i otuđenjima industrijske civilizacije. Bavljenje isključivo 'narodnim' mišljenjem, 'narodnim' vjerovanjima, 'narodnim' predajama, 'narodnim' običajima i 'narodnom' umjetnošću odvajalo je etnologiju odnosno folkloristiku od stvarnosti koja je bila siva; to je bila stvarnost industrijskoga svijeta od kojeg je 'narod' bio otuđen, konstatira radikalni kritičar predratne njemačke etnologije Utz Jeggle [1978,91]. U to je doba etnologija bila postala antisvakodnevna znanost.

Kakve li ironije? Riehl se upravo zalagao za statističko bilježenje svakodnevnih stvari i pojava... Između dva rata njemački etnolozi a i naši, nisu na terenu tražili svakodnevne pojave i svakodnevno stvaralaštvo nego ono 'izvorno'. Pozivali su se na Mannhardtove teze o tome kako "danas još živeća narodna tradicija može biti pouzdana obavijest o mitovima prošlosti" [Korff 1978,22]. Mannhardta je ponajmanje zanimao društveni kontekst i ekonomska vrijednost te efikasnost seljačkoga rada; u svemu je vidio demone.

Mannhardtovu upitnicu o običajima iz 1865. godine stoljeće kasnije [1965] vrlo pomno analizirat će Ingeborg Weber-Kellermann i pojedine pojave smjestiti u kontekst života. Tako na primjer glasovite žetvene običaje izvlači iz mitske magle kultova plodnosti i izlaže ih "jasnom svjetlu svakodnevnoga života". A kada Mannhardt suradnju muža i žene u žetvenim poslovima, njihov rad u paru tumači isključivo njihovom vezom u kultu plodnosti, Weber-Kellermann trijezno pokazuje kako se u vrlo kratkom razdoblju, u kojemu se žetva mora obaviti, svi ostali poslovi moraju odgoditi, isključiti - a zajednički rad muža i žene postaje nužan, jedino efikasan [v. Korff 1978,23]. Sama I. Weber-Kellermann podsjetit će nedavno [1984] da ćemo, promatramo li žrtvene obrede pri žetvi - o kojima govori Mannhardt - kao socijalne činjenice, otkriti u njima pravne običaje poljoprivrednih radnika-žetelaca u određenoj privrednoj i povijesnoj situaciji. Po mišljenju te autorice običaj nije zasebna, samostojeća pojava nego je uvijek dio ukupnih društvenih okolnosti. Običaj "ne posjeduje neki izolirani vlastiti život niti neku 'biologiju'. Pojedinačni prikazi običaja ne mogu se upotrijebiti za poredbene interpretacije poput pukih usporedbi običaja različitih naroda... Smisljeno istraživanje običaja i njihova 'značenja' pretpostavlja priznavanje kulturnog procesa u kojem su sudionici običaja 'kulturno kompetentni'. Tijek običaja, 'tekstovi' s formaliziranim početkom i završetkom, objektivacije su kodeksa ponašanja određenih socijalnih grupa. Pojedinač koji se njima služi mora kao sudionik ('insider') poznavati pravila u samom temelju kodeksa. Između kulturne kompetencije, tj. ovladavanja kodeksom, i kulturne izvedbe (performanse) postoji model običaja, koji se pomalja kroz mnoštvo varijanata. Vidljiv fenomen običaja što ga promatramo dio je, dakle, složenoga strukturnog sustava društvenoekonomske baze i određene situacije konteksta s jedne strane i formalne objektivacije. Tradicija i inovacije povezuju se također na području stvaranja varijanata. Pri tome svaki 'tekst običaja' u odgovarajućoj društvenoj situaciji stječe vlastitu funkciju" [Weber-Kellermann 1973,III].

"Iste i slične pojave običaja", nastavlja autorica "mogu se odigrati na posve različitim razinama svijesti: na sakralnoj, ceremonijalnoj, na razini društvene regulacije, na razini igre, na razini folklornog prikaza. Za istraživača važna je spoznaja o vezanosti običaja uz socijalno vrijeme i uz socijalni prostor, spoznaja o subjektivnoj ulozi običaja u društvenoj grupi koja se njime služi" [Weber-Kellermann, isto].

U ljudskoj svakodnevicu, u povijesnom tijeku, običaji mogu biti višeznačni. Oni su dinamične pojave: često su stilizirani i primjenjuju se kao formule. U određenim situacijama preuzimaju odgovarajuću funkciju. Promjene njihove funkcije i vrednota koje im pridajemo uvjetuju dinamiku i dijalektiku kulturnih procesa.

Pa ako smo se u prošlosti nadahnjivali pristupima njemačke etnologije spletu fenomea vezanih uz pojam običaja, prihvatimo sada i dio kritike te znanstvene tradicije.

Weber-Kellermann na temelju vlastite kritike (potaknute doduše davnim razmišljanjima njezina učitelja, njemačkog etnologa Adolfa Spamera, koji je u nas s nepravom posve nepoznat) nudi nastavak (teorijskih) istraživanja običaja i to na dvije razine: na funkcionalnoj i na formalnoj ili strukturalnoj.

Običaj je formalizirana akcija s određenom ulogom u kodeksu ponašanja pojedine ljudske grupe. On stoga može regulirati procese socijalizacije, tj. procese kojima je cilj integracija i stabilizacija grupe. Ali on može - tražeći promjenu - destabilizirati grupu. Upravo osporavanjem i odbijanjem običaja te polemikom o kvaliteti običaja često se afirmiraju nove ideje i ideologije [v. Burke 1983].

Na formalnoj ili strukturalnoj razini običaj se javlja kao 'tekst' sa svojim početkom i krajem. Istraživač ga može rastaviti na sekvence i prikazati kao model. No Weber-Kellermann upozorava da se promjena pojedinih elemenata običaja odnosno čitavog modela može shvatiti tek nakon analize onoga što se dogodilo na prvoj razini, tj. na razini društvenopovijesnoj.

Etnolozima, koje više ne zanima uzaludna potraga za porijeklom običaja i za njihovom mitskom prošlosti, ova će hipoteza biti produktivna. Svaki tradicionalni ali i svaki suvremeni običaj rastvara se pred nama pogledamo li ga sa stajališta njegova značenja u konkretnoj društvenoj situaciji u kojoj smo ga našli. Što obitelji znači proslava svadbe ili promocije, što kastavskim selima a što 'gastarbajterima' iz Kastavštine ophod zvončara, što znači izražavanje sućuti i odlazak na pogreb: u konkretnom mjestu, selu, u konkretnom krugu ljudi koji su srodnici ili zajedno rade ili stanuju u susjedstvu ili ih veže neki drugi interes ili emocija. Upravo odlazak na pogreb i izražavanje sućuti otkrit će taj interes i dinamiku društvenih veza. Odricanje od običaja ili prijanjanje njima svakodnevni je proces.

Ne samo onim što slave nego i onim što **ne slave** ljudi označuju svoju kulturnu pripadnost i društvenokulturnu situaciju u kojoj su se našli i koju sami oblikuju. Ali i istraživanje običaja kao 'teksta', a to bi otprilike odgovaralo našoj etnološkoj istraživačkoj tradiciji, bit će djelotvorno na posve nov način ako taj tekst ne vezemo samo uz radoznalost o porijeklu, ili ako u variranjima i varijantama ne tražimo samo i jedino ljepotu folklornog izraza, nego ako cijeli tekst, sve što se dogodilo u pojedinom slučaju/običaju pokušamo razumjeti još i u okviru aktualnih društvenih i povijesnih okolnosti.

U tom slučaju svaka, na primjer, gradska svadba, u kojoj su izostali i snuboki i zaruke i većina tradicionalnih svadbenih funkcija, a zadržao se možda samo okrnjeni dijalog na ulazu u kuću ili stan, ili samo skupljanje novaca za kuharice ili pak za glazbu, svadba koja je darivanje svela na puke koverte s novcem - postat će relevantna i zanimljiva ne samo po tom rudimentarnom tekstu (ili možda po inovacijama teksta) nego i po znacima vremena i simbolima društvene grupe u kojoj se događa.

To znači da istraživanje običaja vraćamo u svakodnevnicu, onu svakodnevnicu iz zanimanja za koju je etnologija bila potekla. U njoj ćemo susresti subjekt i objekt spoznajnog procesa. "Nemoguće je istraživati tuđu svakodnevnicu ako u isto vrijeme **ne istražujemo i svoju**" tvrdi Utz Jeggle [1978,88]. "Metaperspektiva istraživača", kaže on, "iziskuje da istraživač odgovori na ista pitanja koja postavlja svakodnevici drugih; dakle ne samo: što istraživači istražuju i zašto? nego također: što oni **ne istražuju i zašto?**" [Jeggle, isto].

U našoj etnologiji bilo je baš suprotnih mišljenja. Etnologija se određivala uz pomoć onoga što ona **nije** ili čime se **neće** baviti. U tim određenjima sustavno se izbacivala svakodnevica, pa tako i suvremeni, osobito gradski, običaji. No istraživanja običaja izvan svakodnevice, i to izvan odnosa s **našom** svakodnevicom ne može nam pomoći da razumijemo ni svoj narod u prošlosti a ni svoju suvremenu kulturu.

'Smještavanju' običaja u svakodnevnicu nerijetko se opire njihov blagdanski karakter. Praznički i svečani običaji ipak na izvjestan način strše iz svakodnevice pa se pitamo: jesu li oni doista svakodnevni?

Vraćajući se još jednom suvremenoj njemačkoj **Volkskunde** citirat ću Helge Gerndta koji istražuje običaje i suvremenu 'blagdansku' kulturu (Festkultur). "Blagdanska kultura", kaže on, "označuje kompleks pojava koje ne treba shvatiti kao suprotnost nego kao sastavni dio svakodnevne kulture. U isto vrijeme 'blagdanska kultura' sadrži osobit

kontrastivni naglasak: u život prožet radom svetkovine se ne uklapaju ni jednakoobrazno ni jednakomjerno: one ritmiziraju svakodnevnicu i povremeno joj daju određenu boju" [Gerndt 1981,85]. "Naš se svakodnevni život gotovo ne može predstaviti bez blagdanskog nadvisivanja bitka u pravilnim razmacima" tvrdi Gerndt. "Rokovi godišnjeg protoka običaja, među njima velikih blagdana kao što su Božić i Uskrs, ali i važnih osobnih datuma poput rođendana, imendana, godišnjice braka, prožimlju našu svakodnevnicu. Ne možemo živjeti u kratkom trenutku sadašnjosti a da se uspomena ili očekivanjima ritmički ne povežemo s tim događajima u prošlosti i u budućnosti" [Gerndt 1981,25].

Na izvjestan način kultura nas, uz pomoć običaja, osposobljuje da ovladamo svakodnevnicom. Označujući običajima svakodnevnicu prožetu radom i trpljenjem, svaka epoha i svaka ljudska grupa kreativno se odnosi prema onome što bi moglo postati banalnim.

Još se nisam osvrnula na jedan pojam vezan uz razmatranje običaja. To je pojam obred, odnosno ritual, koji u nas postaje sve utjecajniiji zbog prodora Turnerove teorije. Moram reći da Akademijin Rječnik pozanje obred samo kao "crkveni, vjerski običaj, način kako se što čini u službi božjoj, ruski obrjad,... ceremonie, ritus".

Akademijino objašnjenje te riječi ne mora nas obvezivati, no ono upozorava da je, prije suvremenoga uvođenja pojmova ritual i obred u našu etnološku teoriju, potrebno cijelu stvar dobro promozgati. Jer i običaj se ne mora shvatiti samo kao *consuetudo* ili *mos* nego i kao *ritus*, rekoše stari.

S druge strane, ne manje značajan je odnos cijeloga ovoga kompleksa prema onim navikama i običajima koji su zapravo svakodnevne rutine i pomažu u obavljanju redovitih poslova, a pretežno su lišene simboličkih funkcija. Postoje tendencije da se i takve, svakodnevne rutine uz pomoć strukturalne analize 'uzdignu' do rituala. Ne osporavajući latentnu mogućnost da rutina počne funkcionirati kao simbol ili da doista postane ritual, zasad, zajedno s Hobsbawmom glasam za oprez [Hobsbawm 1983,3].

Istraživanje običaja kao teksta i istraživanje konteksta običaja, jednako kao i istraživanje liminalnih faza u običaju pokazuje da ukupni tekst običaja nema i ne mora imati uvijek jednaku težinu, odnosno da radnje i tekstovi od kojih je običaj sazdan ne moraju biti jedanko obvezatni, nepromjenljivi, čvrsto propisani ili pak svjesni. Taj strože propisani dio običaja, ta ceremonija koja podliježe strožoj (društvenoj) kontroli, ili koja je svjesna i namjerna, razlikuje se od mnoštva difuznih tekstova ili njihovih dijelova, ponašanja ili zbivanja u cjelini običaja ili blagdana. To bi moglo biti označeno kao obred ili ritual.

No nisam posve sigurna bi li to pridonijelo jasnoći (teorijske) misli, odnosno snazi naše interpretacije. Više vjerujem u potrebu jasne percepcije s jedne strane teksta i metateksta (onog normativnog, 'Sitte'), a s druge pojedinih sekvenci običaja i njihove interakcije u svakoj konkretnoj realizaciji. To više što se danas bavimo običajima koji su izgubili agrarno (magijsko?) značenje u klasičnom smislu toga pojma, a prevagu stječu različita druga (nama, suvremenicima i sudionicima katkad teško dostupna, nerazvidna) značenja i funkcije običaja. U tom svjetlu komplicira se pitanje simboličkog značenja svakodnevnih rutina.

Zaključujem, dakle, ovo:

Pojmovi *Sitte* i *Brauch* označavali su običaje kao navike ili uobičajene radnje, usko vezane uz moralne, nepromjenljive zakone ili norme; mislilo se na postojane 'narodne običaje' skladnih zajednica, jedinstvenog morala, homogene kulture.

Kritika takvog pristupa pokazala je da skladne seljačke zajednice u biti kriju

mnoštvo konkurentnih normi. Stoga običaji, njihov vanjski, manifestacijski ili ceremonijalni dio, ne počivaju na vječnim normama ili vrednotama, nisu postojani i mijenjaju se ovisno o odnosima među različitim grupama (i vodećima i podređenima). U tim povijesnim zbivanjima događaju se interakcije i sukobi vrednota, uobičajene radnje i ceremonijalna i ritualna ponašanja, rađa se kreativnost. U stvarnom životu granice među običajem i obredom kao i njihovi konflikti nisu uvijek razvidni. Zato i nije lako interpretirati običaj: kakav je njegov odnos prema društvenoj strukturi, postoji li neka 'solidarnost', kako bi rekao Cirese [1982], podržava li običaj društvenu strukturu ili je osporava, razara li identitet pojedinca i zajednice ili ga stvara; obnavlja li tradiciju ili pod živopisnim 'tekstom' krije neki metatekst, neke druge društvenokulturne ili povijesne sile. I, napokon, je li doista običaj, obred ili puka rutina.

U svakom slučaju, predlažem da u budućem istraživanju običaje shvatimo kao složene, strukturirane cjeline različitih 'tekstova'. Da ih promatramo ne samo u funkciji skladna života zajednice u kojoj se događaju nego i u funkciji sukoba i mijena. Da ih ne promatramo samo u današnjici ili samo u prošlosti, nego u ukupnosti povijesnih procesa. A to znači da je potrebna kritičnost prema starijim autorima, njihovim pogledima i pristupima, njihovoj građi i izvorima. S druge strane, koristilo bi nam, također, da običaje ne promatramo samo iz užeg 'etnološkog' ugla, tj. kao dio načina života i kao simboličko ponašanje nego da obraćamo pozornost specifičnoj kreativnosti koju potiču, koja je u njima sadržana ili ih prati, a možda je prisutna upravo zato da bi prikrila njihovo pravo značenje i ublažila normativnu prisilu?

## LITERATURA

Bausinger, Hermann

1972. *Volkskunde. Von der Altertumsforschung zur Kulturanalyse*, Carl Habel Verlag, Darmstadt-Berlin 1972.

Burke, Peter

1983. *Repudiation of Ritual*, Predavanje održano u Etnološkom institutu Mađarske akademije znanosti, listopada 1983.

Cirese, Alberto

1982. *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palumbo ed., Palermo 1982.

Gavazzi, Milovan

1939. *Godina dana hrvatskih narodnih običaja, 1. Od poklada do jeseni, 2. Oko Božića*, Matica hrvatska, Zagreb 1939.

Gerndt, Helge

1981. *Kultur als Forschungsfeld. Über volkskundliches Denken und Arbeiten*, Verlag C.H. Beck, München 1981.



Hobsbawm, Eric, Ranger, Terence, ur.

1983. *Invention of Tradition*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1983.

Jeggle, Utz

1978. *Alltag*, u knjizi: H. Bausinger, U. Jeggle, G. Korff, M. Scharfe, *Gründzüge der Volkskunde*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1978, 81-126.

Korff, Gottfried

1978. *Kultur*, u knjizi: H. Bausinger, U. Jeggle, G. Korff, M. Scharfe, *Gründzüge der Volkskunde*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1978, 17-80.

Rječnik hrvatskoga ili srpskog jezika

1917-1922. Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, Dio 8, Zagreb 1917-1922.

Radić, Anton

1897. *Osnova za sabiranje i proučavanje građe o narodnom životu*, Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena, knj.2, Zagreb 1897, 1-88.

Šamšalović, Gustav

1968. *Njemačko-hrvatskosrpski rječnik*, Zora, Zagreb 1968.

Tönnies, Ferdinand

1887. *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Prvo izdanje 1887.

Utješenović, Ognjeslav M.

1859. *Die Hauskommunionen der Südslaven. Eine Denkschrift zur Beleuchtung der volkstümlichen Acker- und Familienverfassung des serbischen und kroatischen Volkes*, Wien 1859.

Weber, Max

1925,1976. *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1925.

*Privreda i društvo*, preveli Olga i Tihomir Kostrešević, Prosveta, Beograd 1976.

Weber-Kellermann, Ingeborg

1965. *Erntebrauch in der ländlichen Arbeitswelt des 19. Jahrhunderts, aufgrund der Mannhardtbefragung in Deutschland 1865*, Marburg 1965.

Weber-Kellermann, Ingeborg

1973. *Brauch und seine Rolle im Verhaltenscode sozialer Gruppen*, Marburger Studien zur vergleichenden Ethnosoziologie, knj.1, Marburg 1973.

Weber-Kellermann, Ingeborg

1984 *Die Sprache der Brauche*, Zeitschrift für Volkskunde, godište 80, 1984/1, 23-29.