

Dunja Rihtman-Auguštin  
[Zavod za istraživanje folklor, Zagreb]

Izvorni znanstveni rad  
UDK 39.001.36

Primljeno: 15. 04. 1986.

## TEORIJA O DVIJE KULTURE [Od Radića do Gramscija, Ciresea i Burkea]

Radićevoj teoriji o dvije (odvojene) kulture: *narodnoj* i *gospodskoj* suprotstavljena je Gramscijeva teorija o odnosu kulture vodećih i one podređenih klasa.

Prikazana je razrada Gramscijeve teorije u suvremenoj talijanskoj etnologiji (Cirese, Clemente) i Burkeova hipoteza o *visokoj* i *niskoj* kulturi kao krajnjim točkama između kojih se događaju povijesni kulturni procesi.

Autórica se zalaže za suvremenu primjenu Gramscijeve hipoteze u etnologiji.

Radićeva koncepcija o dvije kulture, onoj *gospodskoj* i onoj drugoj, *narodnoj* u temeljima je naše kulturnohistorijske etnologije. Čini mi se da je ta teorija djelovala vrlo restriktivno na etnološku misao. Po Radićevom, a kasnije, po mišljenju njegovih sljedbenika (v. na primjer Bratanić 1941) u etnološkom pristupu valjalo je konsekventno odvajati svaku pojavu seljačke kulture od one gospodske, pa ih istraživati i interpretirati po mogućnosti odvojeno. Dapače, valjalo je isključivati svaku pojavu u kojoj se osjetio utjecaj *gospodske* kulture na *izvornu* seljačku. Takav je pristup, doduše, samo odjek povjesničara s početka devetnaestoga stoljeća, poput Micheleta, koji je snažno utjecao na Radića (što se vidi iz Radićeva prikaza njegovih pogleda u Zborniku za narodni život i običaje, 1898). Po suvremenoj Burkeovoj ocjeni ti su historičari otkrivali svakodnevnu povijest malih ljudi, prvenstveno seljaka (osim ostalog i zato što su seljaci po njihovom mišljenju *bliži* prirodi), ali sve do Marxa i Engelsa ta se povijest nije povezivala s poviješću društvenih odnosa (Burke 1981. 5,6).

Teorija o dvije kulture tvorila je, stoga, zatvorën krug unutar kojeg se promatrao i istraživao narod. Zato što je bilo potrebno dokazivati *povijesnu* (samo)bitnost naroda odustajalo se od doista povijesnog promatranja kulturnih i društvenih ali i političkih dodira s drugim, ili višim, ili hegemonističkim, kulturnim ili društvenim slojevima; naprotiv valjalo ih je odvajati.

I tako je etnologija za dugo vremena promašila ne samo metodološki, nego je sama sebi ograničila mogućnost spoznaje i interpretacije kulture na našem tlu i naše seljačke kulture napose.

Potkraj dvadesetih godina našega stoljeća, čameći u Mussolinijevim kazamatama, Antonio Gramsci koncipirao je drugačiju teoriju o dvije kulture. Gramscijeve zatvorske bilježnice talijanskoj su javnosti postale poznate tek na početku pedesetih godina, kad su prvi put objavljene. Kod nas su se također rano javili prijevodi Gramscijevih tekstova (o tome v. Mikecin 1984, 6). Ali tek je godine 1984. tiskan prijevod izbora bilješki o književnosti, među kojima i nekoliko onih (još uvijek ne sve) koje se odnose na folklor i neka druga folkloristička odnosno etnološka područja.

Gramscijeve misli o folkloru i o dvije kulture potrebno je shvatiti u okviru njegovog cjelokupnog razmišljanja. Njegove bilješke nastajale su u razna vremena. Novija talijanska kritička izdanja upozoravaju na različite izmjene i ispravke što ih je Gramsci unosio tijekom vremena. One nisu bez značenja jer upozoravaju na tokove njegova razmišljanja. Gramscijeva marksistička misao snažno je označena njegovom ukorijenjenošću u talijanskom (u određenom pogledu u evropskom) društvu i kulturi. Taj političar talijanski je intelektualac koji svoju književnost, povijest i filozofiju dobro poznaje te prati i komentira sva događanja na tom području. Nastoji iznaći marksističku metodologiju za kritiku ne samo društva nego i kulture. Rado ćemo se složiti s talijanskim etnologom lijeve orijentacije Pietrom Clementeom, koji smatra da je Gramscijeva snaga u analizi talijanskog društva i kulture, analizi koja posjeduje izuzetnu dubinu i zauzima "istaknuto mjesto u marksističkoj misli u svijetu, naročito kad je riječ o društveno-kulturnim stratifikacijama, o povijesnom nasljeđu, o odnosima među vodećim grupama, intelektualcima i masi, o složenosti transformacijskih procesa" (Clemente 1979,132).

Sovjetska etnologija još se i danas naziva etnografijom. Ona se pretežno bavi *etnosom* koji "se realizira u dva oblika: jednom kao etnikum a drugi put kao etnosocijalni organizam" (Bromlej 1977,190). Već iz toga vidljivo je uvažavanje ali i ODVAJANJE naroda od odnosa koji tvore njegovu socijalnu strukturu. Doista, po mišljenju istog autora "Komponente etnosa koje imaju etničke funkcije, koje tvore njegovu etničku specifičnost, glavni su kriterij za određenje predmeta etnografije" (isto 192). Odnosno: "Srž područja etnografije tvore u najširem smislu oni slojevi kulture koje nazivamo *etničkima*, tj. u prvom redu tradicijom uvjetovana svakodnevna kultura" (isti 194). Tako socijalna stvarnost naroda ostaje po strani od istraživanja etničkih značajki i istraživanja *kulture i načina života*. Specijalnim pak odnosima bave se druge znanosti...

Ipak, utjecaji te orijentacije na našu etnologiju bili su dosad pretežno marginalni; naročito se nikad nije ukorijenio nikakav dogmatski pristup. Kulturnohistorijska etnologija bila je, naime, do prije dvadesetak godina, toliko autoritativna i zatvorena, da nije dopuštala penetraciju nikakvog drugog etnološkog pristupa, pa tako ni (dogmatsko-)marksističkog. Opća, pak, teorijska neupitanost u humanističkim znanostima s jedne strane i društveno-politička potreba za simbolima iz depoa znakova narodne kulture očito su pogodovale

životarenju kulturno-historijske etnologije.

No vratimo se Gramsciju. Njegove zatvorske bilježnice snažno su utjecale na poslijeratni razvoj kritičke misli u Italiji, a njegove bilješke o folkloru izvršile su malu revoluciju u talijanskoj folkloristici odnosno etnologiji. Gotovo bi se moglo reći da njegove ideje ulaze u intelektualnu pozadinu većine suvremenih talijanskih istraživača narodnih tradicija, bili oni marksisti ili ne. A prvak talijanske etno-demologije A.M. Cirese napisao je priručnik folkloristike odnosno etnologije pod naslovom *Cultura egemonica e culture subalterne* (Vodeća kultura i podređene kulture, Cirese 1972, posljednje izdanje 1982). Sam naslov otkriva Gramscijevu hipotezu ili, bolje reći, varira na temu Gramscijeve hipoteze (što je, zapravo, bitno, no o tom kasnije).

Tako nam je blizu Italija i toliko su etnološki i folkloristički fenomeni kao i problemi metodologije međusobno slični, a tako malo znamo jedni o drugima. Sam je Cirese svojevremeno sudjelovao na kongresu Saveza folklorista Jugoslavije i kod nas objavio članak o naricaljkama Moližanskih Hrvata (Cirese 1959). Ipak do dubljih razmjena ideja na razini teorije nije došlo, vjerojatno zato što ni on sam u to vrijeme još nije razmišljao na taj način.

Želim razmotriti Gramscijevo poimanje folkloru nešto potanje, a i Cireseovu interpretaciju toga poimanja, to više što u suvremenoj, novoj okrenutosti folkloristike i etnologije prema povijesnoj znanosti mnogi autori (ne)marksisti vrlo često citiraju Gramscija i oslanjaju se na njegovu hipotezu. Kod nas se, koliko je meni poznato, na Gramscijevo poimanje nacionalnog ali i na njegovu bilješku o narodnim pjesmama osvrnula samo svestrana Maja Bošković-Stulli koja kaže: "Gramsci govori o narodu i njegovoj poeziji bez patosa i apriornih valorizacija, on u toj poeziji točno zapaža vlastito, narodno, pučko shvaćanje svijeta i života, no ako bismo ovo narodno shvaćanje svijeta i života primili kao ključno distinktivno mjerilo kojim se određuje narodna poezija, ostali bismo na kraju ipak bespomoćni" (Bošković-Stulli 1983 (1973), 15).

S tog užeg stajališta doista treba prihvatiti rezervu Maje Bošković-Stulli. No da li je tako i u slučaju kulturološke analize koju zovemo etnološkom?

#### GRAMSCIJEVA KONCEPCIJA DVIJU (ili više) KULTURA

Polazište nam je Gramscijevo poimanje folkloru. Razmišljajući o određenju folkloru (bilježnica 11) on kaže ovako: "Možemo reći da se folklor dosad proučavao kao nešto *pitoreskno* (u stvarnosti dosad se samo skupljala empirička građa a znanost o folkloru se sastojala pretežno od izučavanja sakupljačkih metoda, od selekcije i klasifikacije građe, tj. od proučavanja praktičkih mjera i empiričkih principa nužnih da bi se uspješno proveo određeni aspekt erudicije; time, dakako, ne potcjenjujemo važnost i povijesno značenje nekih velikih istraživača folkloru). Bilo bi, naprotiv, potrebno istraživati folklor kao *konceptiju svijeta i života*, u velikoj mjeri implicitno prisutnu u određenim slojevima društva (određenim u vremenu i prostoru), nasuprot (takoder više ili manje implicitno, mehanički i objektivno) *službenim* konceptijama svijeta (ili, u širem smislu, konceptijama obrazovanih dijelova povijesno određenih društava) koje se susižu u povijesnom razvoju. (Otuda uska povezanost folkloru i *zdravog razuma*, odnosno filozofskog folkloru)" (Gramsci 1976,229; 1985,103).

Danas, kao i u Gramscijevo doba u Italiji, postoje različite upotrebe riječi ili pojma folklor, od folkloru kao posebne vrste stvaralaštva do istraživanja i znanosti o folkloru. No u nekim suvremenim etnološkim i antropološkim pravcima sve je više prisutno upravo ovakvo shvaćanje NARODNE KULTURE kao što to predlaže Gramsci kad kaže FOLKLOR: kao poimanja svijeta, kao koncepcije svijeta i života svojstvene podređenim društvenim slojevima u određeno povijesno vrijeme, ili na određenim razinama društvenoga razvoja.

No u Gramscija je značajno SUPROTSTAVLJANJE. Dakle, nije riječ o pukim koncepcijama svijeta više ili manje povijesno i društveno određenih ljudskih zajednica, nego je riječ o takvim koncepcijama *nasuprot* službenim koncepcijama koje su izraz nadređenih i obrazovanih slojeva društva. To je, dakle, folklor koji je blizak pučkoj filozofiji, onome što se često naziva *zdravim razumom* i što se, naravno, uvijek na određen način, više ili manje javno i vidljivo, aktivno odnosi prema filozofiji obrazovanih dijelova društva, prema religijama i organiziranim ili institucionaliziranim ideologijama.

U nastavku Gramsci to i obrazlaže: "Ta koncepcija svijeta ne samo što nije izgrađena i sistematizirana, jer narod (to jest zajednica podređenih klasa koje su sastavni dio svakog dosad postojećeg oblika društva) po definiciji ne može imati izgrađene, sistematizirane i politički organizirane i centralizirane koncepcije, nastale čak protuslovnim razvojem, nego baš mnogostruke - ne samo u smislu da su različite i suprotstavljene nego i u smislu da su stratificirane od grubih do manje grubih - a možda bi se moglo govoriti i o nesažvakanom konglomeratu fragmenata svih koncepcija svijeta i života koje su se ikad javile u povijesti; tek u folkloru naći ćemo katkad krnje, katkad kontaminirane podatke o većini tih koncepcija" (Gramsci 1976,230, prijevod D.R.A.).

Greška koja se potkrala na ovom mjestu prijevoda Gramscijeva teksta u knjizi *Marksizam i književnost* (1984) pomaže nam da objasnimo njegov stav. U spomenutom, naime, prijevodu ovako je to formulirano: "Takvo poimanje svijeta nije razrađeno ni sustavno, jer narod (to jest sveukupnost podređenih klasa svih dosadašnjih oblika društva), kao što se zna, ne može imati razrađenih shvaćanja, sustavnih i politički organiziranih i usredotočenih u njihovu proturiječnom, dapače mnogostrukom razvoju, i to ne samo po različitosti i juktaponiranosti, nego i po slojevitosti od grubljeg prema manje grubom, ako se čak ne bi moglo govoriti o zbrkanoj hrpi fragmenata svih poimanja svijeta i života što su se izmijenili u povijesti, i od kojih se, a to vrijedi za većinu, samo u folkloru mogu pronaći preostale potvrde, krnje i pomiješane" (Gramsci 1984,103).

Zaboga, nije riječ o tome da narod KAO ŠTO SE ZNA ne može imati razrađeno i sustavno poimanje svijeta, nego Gramsci tvrdi da on PO DEFINICIJI ne može imati sistematizirane i politički organizirane i centralizirane koncepcije (*politicamente organizzate e centralizzate* ne bih prevela kao politički organizirani i usredotočeni nego onako kako to Gramsci misli, tj. centralizirani jer centralizaciju može provesti samo onaj koji ima (nadređenu) moć). U narodu to mnoštvo koncepcija nastalo je, kako Gramsci misli, a i mi s njim, u razvoju koji je nerijetko pun suprotnosti, protuslovan. A među različitim podređenim slojevima takve moći nema; baš zato i jesu podređeni.

Slojevitost podređenih klasa međutim ne mora rađati kaosom a ponajmanje *zbrkanom hrom fragmenata*. "... un agglomerato indigesto di frammenti di tutte le concezioni del mondo e della vita..." u biti je aglomeracija ili konglomerat svih tih raznolikih i šarolikih koncepcija za koje gotovo više ne bismo ni znali da se u folkloru nije sačuvao njihov trag!

Doduše s obzirom na brojne rasprave o ovom Gramscijevom tekstu u Italiji moguće je spomenuti prijevod tretirati i kao vrstu interpretacije Gramscijeve misli. Zalažem se, ipak, za drugačiju interpretaciju i prijevod.

Ako, dakle, narod shvatimo kao ukupnost podređenih slojeva ili klasa, ukupnost koja je instrument (a to bi bio doslovan prijevod) svakog dosadašnjeg oblika društva, onda, naravno, nećemo pretpostaviti da takav narod NEMA zajedničkih ili organiziranih koncepcija svijeta nego da ih PO DEFINICIJI NE MOŽE IMATI, baš kako to Gramsci kaže. Riječ je o s jedne strane centraliziranim (na temelju moći, koju Gramsci ovdje izričito ne spominje ali na koju kao marksist ne može ne misliti), izgrađenim, možda čak institucionaliziranim filozofskim sustavima i s druge strane o difuznim, mnogostrukim i raznorodnim koncepcijama svijeta pojedinih slojeva, i to onih koji su izvan centralne strukture moći. Stoga se njihov pogled na svijet ne mogu organizirati u sustave koji bi odgovarali nekoj logici velikih sistema nego tvore nesažvakane konglomerate koji su pretežno nastajali u suprotnosti prema baš tim velikim odnosno globalnim sustavima.

Proces interakcije koji se ostvaruje kao suprotstavljanje traje i u suvremeno doba (Gramscijevo, ali i naše) pa tako Gramsci spominje kako "neki znanstveni pojmovi i neka mišljenja, istrgnuti iz svog kompleksa (mi bismo možda rekli konteksta, primj. D.R.A.) i više manje izmijenjeni, neprekidno ulaze u narodnu domenu" (Gramsci 1966,216). Ovdje navodi kako narod bizarno asimilira pojmove o Kolumbu. A još bolje to ilustrira primjerom religije "koju je crkvena hijerarhija organski sistematizirala", "religije intelektualaca (ako su religiozni)" i "narodne religije". Čini mu se čak da je izgrađena i sistematizirana religija sa svojom dogmatikom zapravo bitan preduvjet svestranosti folkloru. Folklor se, naime, na premnogo različitih načina određuje prema toj organiziranoj religiji: svaka ljudska grupa oblikuje svoj pogled na svijet u skladu sa svojim povijesnim uvjetima i potrebama ali uvijek U ODNOSU prema nadređenom, na temelju moći institucionaliziranom, sustavu. Zato Gramsci i primjećuje u zagradi: ..." (valjalo bi vidjeti nisu li takva izgrađenost i sistematizacija neophodne da bi folklor ostao diseminiran i mnogostruk: prilike u Crkvi prije i nakon Reforme i Tridentskog koncila i različit povijesno-kulturni razvoj u zemljama reformacije i u onim ortodoksnim nakon reforme i Trenta vrlo su značajne)" (Gramsci 1976, 230, prijevod D.R.A.).

Ovdje ne mogu a da ne upozorim na još jednu grešku u već citiranom prijevodu koja može zbuniti. U tom izdanju "... le condizioni della Chiesa prima o dopo la Riforma e il Concilio di Trento e il diverso sviluppo storico culturale dei Paesi riformati e quelli ortodossi dopo la Riforma e Trento" prevedeno je ovako: "prilike u crkvi (malo c!) prije i poslije reformacije i Tridentskog koncila i različit povijesno-kulturni razvoj u protestantskim i pravoslavnim zemljama nakon reformacije i nakon koncila vrlo su značajni elementi" (Gramsci 1984,104). Riječ "ortodosso" na talijanskom, doduše, uz ortodoksan ili pravovjeran može značiti i pravoslavan, ali ovdje se nije mislilo na pravoslavlje. Iz konteksta se vidi da nije riječ ni o crkvi uopće nego o određenoj Crkvi (tj. katoličkoj), zatim da je riječ o vremenu reformacije i Tridentskoga koncila (1454) a ne o vremenu raskola crkve na istočnu i zapadnu. Osim toga Gramscijeva se analiza kreće u zapadnoevropskoj kulturnoj situaciji, i to u onoj koja još uvijek snažno utječe na suvremeni svijet. Razlike koje u *narodnoj religiji* nastaju podjelom na istočnu i zapadnu crkvu bitne su ali drugačijeg karaktera (značajne su za odnose evropskog istoka i zapada) i mogle bi se također analizirati u okviru ovoga pristupa. Ipak, očito je da Gramsci ne misli na pravoslavlje već i zato što iz razmatranja

folkloru želi isključiti sve što bi moglo biti neobično, a pravoslavlje je fenomen izvan talijanske kulture.

### POLOŽAJ FOLKLORA U OBRAZOVANJU

Razmišljajući o tome čemu služi poučavanje o folkloru i uvođenje tog predmeta u pedagoške obrazovne organizacije Gramsci na izvjestan način anticipira naše suvremene dileme o odnosu folkloru i folklorizma. On upozorava na formativnu djelatnost države koja obrazovanjem želi postići svoje ciljeve. Da li poznavanje folkloru može ili mora poslužiti da bi se suzbijalo koncepcije koje se čine folklorima? Ili pak "folklor ne smije biti shvaćen kao nešto bizarno, nešto čudnovato, kao neki slikoviti element, nego kao vrlo ozbiljna stvar koju treba ozbiljno shvatiti" (Gramsci 1976,231, prevela D.R.A.). Za Gramscija takvo shvaćanje folkloru, tj. folkloru kao poimanja svijeta koje je nastalo u suprotnosti s oficijelnim koncepcijama svijeta, i uvažavanje tako shvaćenoga folkloru moglo bi pridonijeti uklonjanju podvojenosti moderne kulture i folkloru, drugim riječima narodne kulture i vodeće kulture.

Nestanak takve podvojenosti, kako to želi Gramsci, pitanje je, vjerojatno, političke prakse. Ona nas ni u zemljama realnog socijalizma ni kod nas ne ohrabruje da bismo se zasad nadali s Gramscijem. Ali to ne umanjuje značenje i važnost njegove hipoteze. Gotovo bi se moglo reći da je izričući tu svoju želju o nestanku podvojenosti kultura Gramsci bio i pomalo nedosljedan s obzirom na vlastitu hipotezu o folkloru! Sama pak hipoteza ostaje i dalje vrlo djelotvorna.

### NARODNO SHVAĆANJE PRAVA

U nastavku ću komentirati još neke Gramscijeve bilješke koje se posredno odnose na temu koju razmatram.

Rasprave o prirodnom pravu koje su se vodile diljem Evrope, a i kod nas ono je imalo reprezentativne pobornike, zanimale su u vremenu, i nama kao da više nisu važne. A ipak Gramscijevo mišljenje o "mnoštvu pučkih (ili narodnih, ovisno o tome kako smo preveli riječ *popolare*, primj. D.R.A.) *pravnih* mišljenja koja poprimaju oblik *prirodnog prava* i tvore pravni *folklor*..." (Gramsci 1966,219, prijevod D.R.A.) moglo bi potaknuti suvremena razmišljanja. Jasno nam je, naime, da uz institucionalizirano pravo i zakonodavstvo u mnogim, da ne kažem svim sredinama i situacijama, vrlo snažno djeluju napisane *pravne* norme, tvoreći katkad alternativne pravne sustave ili protusustave. Hipertrofija zakonodavne aktivnosti kojoj smo svjedoci u posljednjim godinama i *nepoštovanje* zakona, odnosno postojanje različitih izvanzakonskih *pravnih* normi kao da potvrđuju Gramscijevo upozorenje: "Značenje tog pitanja (pitanja *narodnog prava*, primj. D.R.A.) nije se izgubilo nakon ukinuća narodnih porota, jer nijedan sudac ni u kom slučaju ne može zaobići mišljenja: čak je moguće da će se ono u budućnosti javiti u nekom drugom, širem obliku nego u prošlosti. A to će neminovno izazvati nove opasnosti i nove nizove problema koje će se morati riješiti" (Gramsci 1966,219,220, prevela D.R.A.).

## PROTUSLOVNOST FOLKLORA

Gramsci više puta ponavlja misao o protuslovnosti folkloru. Želim na nju upozoriti. Većina, naime, klasičnih koncepcija i definicija kako folkloru tako i narodne ili tradicijske kulture polaze od toga da su te kulture *kompleksne cjeline, sustavi* i da su članovi tih kulturnih zajednica homogeni. Uvijek se osjeća tendencija da se život i kultura naroda ili primitivnih plemena opišu kao cjeloviti usklađeni načini ponašanja, a folklor kao stvaralački izraz tih međusobno usklađenih vrijednosnih orijentacija koje reguliraju život i odnose ili pak kao splet međusobno usklađenih simbola.

A ni kultura ni folklor nisu i ne mogu biti takvi. U procesu kontinuiranih mijena, u aktivnom odnosu prema prirodi i ljudskoj okolini i napose prema i u otporu i otklonu od vodeće strukture moći - narodna kultura, a naročito folklor prestaju biti *skladni* (ako su to ikad i bili): akumuliraju vrlo protuslovne vrednote, pa i simbole, i nerijetko ih jasno i javno izriču i pokazuju.

Uzet ću nasumce primjer iz male zbirke narodnih poslovice iz Poljica. O doista bitnom čovjekovom stavu dvije uzrečice vrlo jasno izriču posve suprotne tvrdnje:

"Pomozi sirotu, da ti bude na sramotu. Pomozi sirotu da budeš sritan u životu" (Nazor 1984, 110). Nota bene, svaka od tih sentencija funkcionira... Slična protuslovna mišljenja o ženi i njenom položaju u slavonskoj obitelji pokazala je Maja Bošković-Stulli (1982, 75-83). Usmeno pjesništvo potvrđuje dobre i zle snahe i svekrve, skladne i neskladne obiteljske odnose, ljubav i nasilje, sve kao više manje normalne, pa čak i očekivane pojave u seljačkoj zajednici.

Hipoteza o protuslovlju prisutnom u folkloru, koju Gramsci spominje gotovo uzgred, ali je ponavlja, upućuje zapravo na istraživanje koje se nikad ne bi smjelo zadovoljiti analizom kulturnog izraza jednog društvenog sloja, a da se ne upita o takvom izrazu u nekom drugom sloju, konkretno, ne bi se moglo zadovoljiti nalazom *pozitivnog* (na primjer herojskog) izraza folkloru, nego bi uvijek moralo tragati i za drugim, drugačijim ili suprotnim izrazima jer će tek svi zajedno omogućiti razumijevanje i interpretaciju. Misleći na vrijeme i na situaciju u kojoj je Gramsci to pisao čini mi se da je bio vidovit.

## NAROD NIJE HOMOGENA ZAJEDNICA

Ta je misao sadržana u Gramscijevoj bilješci o narodnim pjesmama (na koju se bila osvrnula M. Bošković-Stulli). Već sam spomenula da je ona značajna za etnološku analizu. Lako ju je povezati s prethodnim razmišljanjem o protuslovljima folkloru. Kaže Gramsci o kriterijima istraživanja folkloru: "... narod sam nije homogena kulturna zajednica nego predstavlja brojne, različito kombinirane kulturne slojevitosti koje nije uvijek moguće identificirati kao posve čiste u pojedinim povijesnim narodnim zajednicama; sigurno je, međutim, da veći ili manji stupanj povijesne *izolacije* tih zajednica omogućuje određenu identifikaciju" (Gramsci 1966, 221, prijevod D.R.A.).

Sada, sredinom osamdesetih godina, misao o narodu kao nehomogenoj zajednici i o kulturnoj slojevitosti ne čini nam se tako originalna (u etnologiji) jer od kraja šezdesetih godina pratimo zahtjeve H. Bausingera (vjerojatno ne bez oslonca na Gramscija, Bausinger 1972) da se u etnološko i folklorističko istraživanje uvede dimenzija socijalne slojevitosti.

S druge strane na to upozoravaju i istraživači i teoretičari etnosa i etniciteta (Barth 1982,79).

No taj je zahtjev lakše izreći kritizirajući staru etnologiju, negoli realizirati na starom ili novom materijalu. Riječ je, dakle, o operacionalizaciji tog zahtjeva u znanstvenom istraživanju.

### VODEĆA KULTURA I PODREĐENE KULTURE

Značajan korak na tom putu nudi Cirese. Sadržana u naslovu Cireseovog etnološkog priručnika ovako formulirana ideja o dvije (i više) kultura postaje osnovicom etnološke i folklorističke analize. Cirese usvaja Gramscijevo određenje folkloru u opoziciji prema idealističkom historicizmu: "Tako se Gramscijeva marksistička pozicija suprotstavila idealističkom historicizmu uspostavivši ponovo vezu među kulturnim i socijalnim činjenicama, koju je Croce, sa svoje strane tako odlučno nijekao; napokon je likvidirano hibridno nasljeđe romantičkog pojma *narod-narodna duša* ili *narod-nacija*, kao vječne i, samo na riječima, nepromjenljive kategorije i uvedeno je precizno društvenopovijesno određenje *narod-podređene klase*, pri čemu je narod očitno shvaćen kao *povijesna varijabla*. Tako je naposljetku isključena svaka mogućnost da se folklor shvati idilično i harmonično; nasuprot tome folklor se shvaća kao mogući način postojanja temeljnih suprotnosti evropskog društva podijeljenog na klase" (Cirese 1982, 218).

Razvijajući dalje Gramscijevu misao u etnologiji odnosno demologiji (kako talijanski etnolozi sada nazivaju svoju znanost; o nedoumicama, teškoćama i stanju u vezi s tim vidi Clemente 1979, 127,128) Cirese uvodi pojam *razlika razine* (*dislivello*). Taj je pojam teško prevesti jednom riječju. Riječi kojima se služim u prijevodu, tj. *razlika razine* nisu posve adekvatne (jer ako postoji razlika razine onda je nešto, zacijelo, na *nižoj*, a nešto na *višoj* razini, a to bi, naravno, moglo izazvati vrijednosne sudove). "Dislivelli" su, po Cireseu "kulturene razdaljine koje nas odvajaju od situacija *drugačijih* od naših, možemo čak govoriti o *vanjskim razlikama razine*, tj. razlikama izvan našeg društva, kad mislimo na etnološka ili *primitivna* društva, i o unutarnjim razlikama *razine* kad mislimo na ponašanja i koncepcije podređenih i perifernih slojeva našeg vlastitog društva" (Cirese,1982, 10).

Unutarnje razlike razine nastale su, po njegovom mišljenju, zbog teškoća u komuniciranju, zbog kulturne diskriminacije što je vodeće društvene grupe provode prema podređenima i zbog otpora perifernih i podređenih slojeva civilizatorskom pritisku vodećih slojeva.

"Kažimo, dakle, da su se demološka istraživanja povijesno konstituirala nalazeći poticaj i predmet u društvenopovijesnim datostima koje bismo ukratko mogli opisati ovako: uza svo uvažavanje iznimaka i posebnih naglasaka u mnoštvu različitih konkretnih situacija, ipak ostaje nepobitna činjenica da u društvima koja nazivamo *višima* SOCIJALNE razlike, podjele, stratifikacije i oporbe nalaze općenito odjek u nekim KULTURNIM razlikama, podjelama, stratifikacijama i oporbama. Koncepcije, ponašanja i kognitivna baština *elita* (tj. *dominantnih* ili *vodećih* klasa ili slojeva) nisu jednaki koncepcijama, ponašanjima i kognitivnoj baštini takozvanog *naroda* (tj. *podređenih* ili *obezvlašćenih* klasa i slojeva): različitosti SOCIJALNOG položaja (političkog, ekonomskog itd.) pridružuje se KULTURNA različitost (tj. osim različitih navika i običaja postoje razlike u znanjima i uvjerenjima, razlike u onome što ljudi poštuju, razlike ukusa i tako dalje), u kojoj se manifestira



NEJEDNAKO SUDJELOVANJE RAZLIČITIH DRUŠTVENIH SLOJEVA U PROIZVODNJI I KORIŠTENJU KULTURNIH DOBARA..." (Cirese 1982,13). "Drugim riječima" nastavlja taj autor, "demološko istraživanje bavi se kulturnom različitosti koja se pridružuje ili odgovara socijalnoj različitosti: među svim ponašanjima i kulturnim koncepcijama demolozi izdvajaju i istražuju one pojave koje su specifično *solidarno* povezane s *narodom* (za razliku od *elita*). Pojam *solidarnost* koji sam ovdje uveo neka ne izazove zabunu: tehnički primijenjen upozorava na činjenicu da dvije ili više pojava *spadaju zajedno*, tj. na činjenicu da kad negdje postoji jedna od njih onda mora postojati i druga ili druge" (Cirese 1982,13).

To je još jedno variranje na vječnu temu odnosa kulturnog i socijalnog. Polazeći od marksističke pretpostavke ono se ne spušta u banalnost *baze i nadgradnje*, ali nudi hipotezu za istraživanje kulturnog PROCESA. Taj je proces povijestan i određen strukturom MOĆI. Ali nije riječ o mehaničkom *odrazu* klasnog odnosa ili klasne borbe na kulturu i stvaralaštvo nego je riječ o suptilnijem uvidu u vrlo složenu slojevitost društvenih odnosa i kulturnih fenomena.

Navest ću samo jedan primjer mikrostudije koja polazi od tih hipoteza. U povijesnoj demo/etnološkoj analizi siromaštva u Fagagni u Friuliju (sjeverna Italija). Gian Paolo Gri na temelju arhivskih podataka identificira siromahe po imenu. Raspoložbe, naime, popisom siromaha iz godine 1674. na temelju kojeg je tim ljudima udijeljeno brašno kao milostinja. No etnologu to nije dovoljno, premda bijeda izgleda sasvim drugačije kad, makar nakon tri stoljeća, prepoznamo konkretne gladne ljude. Gri istražuje tu konkretnu bijedu kao kulturnu i povijesnu pojavu. Različiti su stupnjevi siromaštva i bijede, mijenja se i kriterij *praga siromaštva*. Seljačka obitelj, koja je neposredno nakon žetve koliko-toliko imućna ili barem sita, stiže na prag siromaštva u proljeće kad je iscrpila svoje zalihe. "U usporedbi s bijedom siromaštvo može biti trenutno stanje: ono se uvijek može pretvoriti u bijedu i postati strukturalna okolnost, i to među nekim kategorijama ljudi više nego među drugima. Baš ta mogućnost stvorit će daljnju podređenost u već podređenoj situaciji" (Gri 1985,380). Arhivska analiza prilika u Fagagni u osamnaestom i devetnaestom stoljeću pokazuje ne samo tko su seoski siromasi nego i kako se među sobom razlikuju. U podređenom položaju siromaha ipak bolje prolaze siromašni muškarci od siromašnih žena a pogotovu djece; nešto bolje je mladim osobama nego starijim. S vremenom, među siromasima, koji su doduše svi *podređeni*, bolje će proći oni u gradu gdje se osnivaju sirotišta, od onih na selu gdje tih sirotišta nema. Naći će se pojedinci koji će čak umjeti iskoristiti svoj *podređeni* položaj.

U Griovoj analizi odnos nadređeni-podređeni i povijesno-kulturni, to jest etnološki izraz tog odnosa iskazuje se u oporukama (što i kakva odjeća se ostavlja pojedinim vrstama siromaha i slugu), u podacima o dugovanjima i pljenidbama (predmeti kućnog inventara) i sl. Obredi uz pogrebno darivanje hrane (mijenja se i vrsta hrane koju siromasi dobivaju kao milostinju) kao i same oporuke slikaju poseban tip *darivanja* i *uzimanja* i strukturalnu međuzavisnost bogatih i siromašnih. Jer jedni, oni bogati, daju, a siromašni primaju i ne mogu uzvratiti dar. Uzvrćaju ga zapravo prihvaćanjem svoje ovisnosti, odnosno socijalne strukture. O svemu tome svjedoče arhivski podaci.

Analizirajući tako odnose na potki društvenih pozicija konkretnih ljudi, Gri crta živopisnu, realističnu sliku *narodne kulture* u konkretnom povijesnom razdoblju Fagagne.

Gramscijeva hipoteza u čitanju Ciresea i njegovih sljedbenika primjenljiva je ne samo u analizi odnosa klasičnog kapitalističkog društva ili u historijskom istraživanju

podređenih klasa nego je ona aktualna u svakom društvu ali i društvenoj grupi u kojoj postoji odnos moći, dakle i u suvremenim socijalističkim zemljama jednako kao i u nerazvijenim, pa čak i u plemenskim kulturama. Ona, doduše, unosi neku vrstu politizacije u znanost koja se eksplicitno uvijek klonila politike. A zapravo od svog je nastanka bila u funkciji (nacionalnih ili kolonijalnih) politika.

### ŠTO SU, DAKLE, DVIJE KULTURE NAMA

Mogli bismo se sada upitati, što je, dakle, folklor, po Gramsciju i po njegovim sljedbenicima. I što su nama folklor i teorija o dvije kulture, nakon svega?

Clemente upozorava da Gramsci nije uvijek jednako mislio o folkloru. U prvim nacrtima njegovih bilježaka, folklor kao opozicija službenoj kulturi karakteriziran je arhaičnošću. Sjetimo se, Gramsci je Evropejac syoga vremena. Ali kasnije, kad formulira misao o folkloru kao poimanju svijeta, taj folklor više ne smatra rezidualnim, pukim *survivalom*. Označuje ga oporbom prema dominantnoj kulturi. Iz kulturne situacije, koja je uvjetovana podređenošću (položajem u odnosima moći) proizlaze sve one različite koncepcije svijeta koje se jedna na drugu kaleme, međusobno mijenjaju, bujaju ili nestaju. U jednu riječ, one su *narodna kultura* i *narodno stvaralaštvo* i *narodni život* u njegovoj ukupnosti. Možemo čak i prihvatiti rezervu nekih istraživača, koji će reći, da to o čemu Gramsci govori jest lijepo i za kulturnu analizu značajno, ali da uopće NIJE folklor, nego nešto drugo. No to ne znači da bismo si, zbog te eventualne zamjerke, smjeli dopustiti luksuz da i dalje ignoriramo značajne Gramscijeve misli kad istražujemo *narod* i *narodnu kulturu*. Citirat ću ponovo Clementea, koji, zalažući se za Gramscijevu hipotezu kao os etnološkog istraživanja, kaže: "Činjenica što demolog unutar podređenih klasa zauzimalje gledište koje daje prednost ZALAZNICI umjesto PRETHODNICI posljedica je nužnosti da se vlastita STRUKA odredi i kontrolira. Nije to romantički zanos za ponižene i pobijedene (iako to može biti profesionalna deformacija)..." (Clemente 1979,132).

Sličan se problem javlja i pri formuliranju razlika razine. Već sam upozorila na mogućnost vredovanja razina ili identifikacije nižih s podređenima. Ako se poimanje svijeta podređenih oblikuje samo u otporu prema onom vodećih klasa onda je to poimanje rezidualno, nedostaje mu autentičnost. I takvi se prigovori čuju. Valja upozoriti da ni Gramsci ni Cirese ne promatraju vodeću kulturu sa stajališta njezine vrijednosti nego sa stajališta njenog položaja, i to hegemonističkog. U tom slučaju izostaje interes za izvornost ili povijesno prvenstvo pojava i *autentičnost*, otpada i pitanje *survivala*.

Jedna druga, u biti suprotna teorija Gramscijevoj, dala je, međutim, rješenja za takva pitanja. Riječ je o strukturalnim analizama koje su potaknuli Jakobson i Bogatirjov (v. njihov članak preveden kod nas 1971) i njihovim objašnjenjima funkcioniranja usmene književnosti. Zainteresirana za neposredni kontekst, tj. situaciju u kojoj nastaje usmenoknjiževno djelo, ta analiza otkriva putove interakcije kulturnih činilaca i kulturnih tvorevina (na primjer pisane i usmene komunikacije), ali u pravilu ostavlja po strani povijesne procese a među njima odnose moći i utjecaj tih odnosa na folklor shvaćen kao umjetnost ali i na onaj shvaćen kao poimanje svijeta. Ne mislim reći da ona sprečava takvu analizu nego samo to da iziskuje poseban napor radi uvođenja povijesne hipoteze. U praksi, dvije vrste teorijskih koncepcija - s jedne strane povijesne, naročito ove Gramscijeva tipa,

a s druge strane funkcionalističke ili strukturalističke ili pak semiološke - ponuđene su suvremenom etnologu. Nerijetko se služi jednima ili drugima ili pak jednima i drugima da bi pokušao protumačiti kulturni proces kojega je i sam dio. Pri tome jedva da je svjestan njihove suprotstavljenosti.

#### BURKEOVA VARIJANTA

Čini mi se da je u posljednje vrijeme najveće priznanje Gramscijevoj hipotezi dao Peter Burke. Taj povjesničar pisac je nadasve zanimljive knjige o povijesti narodne kulture u Evropi na početku novoga vijeka (1978). Služio se historijskom metodom ali je upoznao i koristio svu relevantnu etnološku teorijsku literaturu i građu o evropskoj narodnoj kulturi i folkloru. Rezultat je plastična slika te kulture u 16. i 17. stoljeću. Pojave, koje je etnologija opisala i klasificirala, smještene su u vremenu i prostoru. Narod i pojave narodne kulture rastvorile su se u društvenoj i kulturnoj slojevitosti. Ono što nam je poznato kao lokalni običaj ili, u najbolju ruku, kao regionalno stvaralaštvo, dobilo je evropske dimenzije. Tvorevine narodne kulture stavljene su u raster povijesti. U Burkeovoj analizi one više ne lebde u zrakopraznom prostoru kao nacionalni mitovi ili bizarni magijski čini, pa čak ni kao dobro ili loše funkcionirajući mikrosustavi. Izloženi su zajedno sa svojim uzrocima i posljedicama u ukupnosti povijesnih interakcija. Gramscijeve "brojne različito kombinirane kulturne slojevitosti" dokazane su na povijesnom materijalu.

Zanimljivo je da Burke spominje Gramscijevu hipotezu, ali je, kako će kasnije ustvrditi, namjerno ostavlja po strani (Burke 1984,7). Nekoliko godina nakon izlaska svoje knjige, koja je imala snažan odjek (ubrzo je prevedena na više evropskih jezika), Burke će sam sebi prigovoriti kako mu studija "nije dovoljno politička, i kad bi pojam kulturne hegemonije postao suptilniji i fleksibilniji, mogao bi biti valjan dodatak koncepcijskom aparatu etnologa i povjesničara kao i sociologa" (Burke 1984,8). U tom kontekstu izričito se poziva na Gramscijevu formulaciju i na teorije o dvije kulture ili o dvoslojnosti kulture. Doista, ako je hipoteza o dvije kulture postavljena tako da ili nastoji odvojiti jednu od druge (Radić!) ili govori u singularu, tj. ako se polazi od siromašne pretpostavke o samo jednoj nadređenoj i samo jednoj podređenoj klasi/kulturi - tada i rezultati kulturne analize ostaju ograničeni i više nego ubogi.

Baveći se 16. i 17. stoljećem Burke zorno potvrđuje Gramscijevu hipotezu kulturnih procesa među nadređenim i podređenim slojevima kulture i društva. Ali upozorava da nadređeni nisu jedinstven blok. Među njima razlikuje i crkvu, i državne vlasti i plemiće; u crkvi opet ortodoksne i reformacijske strukture, pa razlike među elitnom i narodnom crkvom. S druge strane upozorava na razlike i sukobe među plemićima ili državama i crkvom. Nadalje, osim ostalih činilaca koji utječu na kulturni proces, među plemićima razabire nadređene muškarce i podređene žene (koje, na primjer, još uvijek sudjeluju u narodnim svetkovinama u doba kad su se muškarci viših slojeva već iz njih povukli da bi označili svoj viši društveni položaj). Burke prikazuje čitav niz posrednika u kulturi, pokućaraca, putujućih glumaca i pjevača, prenosilaca ne samo kulturnih dobara nego i motiva.

Hipoteza o dvije kulture ili, bolje reći, o višeslojnosti kulture i o ovisnosti kulturnih

mijena o strukturi moći tako omogućuje iznošenje na vidjelo izvanredno složene slike kulture u kojoj dobre stare etnološke kategorije i pojmovi, na primjer narod i puk, običaji i svetkovine, način života ili pak narodna književnost, narodna glazba, ples, ili pak izvornost i posuđivanje i tako dalje - zrače sasvim novim svjetlom. Burke, naravno, upozorava kako se kulturni proces ili proces kulturne interakcije ne događa samo kao utjecaj viših ili vodećih na niže slojeve, nego i obrnuto. Tu se poziva na Bahtina koji je u djelu o Rabelaisu i srednjovjekovnoj narodnoj kulturi pokazao baš taj utjecaj *narodne smjehovne kulture* (Bahtin 1978) na više slojeve. Upozorava i na to da procesi kulturne interakcije ne moraju biti spontani: historijski dokumentira različita nastojanja reforme narodne kulture, uključivši obrazovanje.

Napokon, pokazuje i to kako procesi kulturnih mijena, koji imaju i svoju socijalnopolitičku dimenziju, ne teku mehanički: kulturne tvorevine, i *materijalne* i *duhovne* ne *poniru* (iz grada u selo, od vodećih ka podređenima) ni ne *uzlaze* NEPROMIJENJENE. S jedne strane narodna kultura je otporna, opire se reformama i bira, s druge strane reformatori se adaptiraju da bi proveli mijenu. "Da bi smanjili taj otpor", kaže Burke, "misionari su tradicionalno *prilagođavali* svoje ideale svojoj publici - to je proces u kojem se često na kraju pitamo tko je koga preobratio" (Burke 1984,7). To je uostalom, proces kojemu smo svakodnevno svjedoci.

#### O DVIJE KULTURE NA KRAJU

Što da kažem na kraju o Gramscijevu poticaju. Da bi možda trebalo ponovo pročitati i samoga Radića. Da bi se trebalo složiti s Clementeom, jer je uvođenje Gramscijeve hipoteze nužno kako bi se struka odredila.

Pozvat ću se još jednom na Burkea: on je sklon gledati na kulturu kao na *otvoren sustav* kojeg "ne tvore dva kulturna bloka, učeni i narodni, već cijeli spektar gradacija. Stoga *visoka* i *niska* (kultura) nisu pozicije nego pravci, a svi ostali se nalaze u sredini" ... (Burke 1984,11).

Možda ovaj moj pledoaje za Gramscijevu hipotezu opet jednom nastoji udružiti suprotne teorijske tendencije, kao što me duhovito upozorio jedan komentator moje knjige o strukturi tradicijskog mišljenja (strukturalni i povijesni pristup, Lozica 1985,421). Jer je očito da ovdje citirani Clemente i Burke ne polaze s jednakih stajališta. Upravo zato njihovim se mislima služim pri postavljanju zahtjeva da Gramscijeva hipoteza uđe u intelektualnu pozadinu naših etnoloških istraživanja.

## LITERATURA

- Barth, Frederik,  
1982. *Problems in Conceptualizing Cultural Pluralism, with Illustrations from Somar, Oman*, u zborniku *The Prospects for Plural societies*, Washington 1982, str. 77-87.
- Bahtin, M.,  
1978. *Stvaralaštvo Fransoa Rablea i narodna kultura srednjega veka i renesanse*, Beograd 1978.
- Bausinger, Herman,  
1972. *Volkskunde, Von der Altertumsforschung zur Kulturanalyse*, Berlin und Darmstadt [1972].
- Bošković-Stulli, Maja,  
1982. *Žene u slavonskim narodnim pjesmama*, u zborniku "Žena u seoskoj kulturi Panonije", "Etnološka tribina", posebno izdanje, Zagreb 1982, 75-84.
- Bošković-Stulli, Maja,  
1983. *O pojmovima usmena i pučka književnost i njihovim nazivima*, u knjizi iste autorice *Usmena književnost nekad i danas*, Beograd 1983, str. 5-114.
- Bratanić, Branimir,  
1941. *O smotrama hrvatske seljačke kulture*, Mala knjižnica Seljačke sloge, Zagreb 1941, br. 7-8.
- Bromlej, Julian, V.,  
1977. *Ethnos und Ethnographie*, Berlin 1977.
- Burke, Peter,  
1978. *Popular Culture in Early Modern Europe*, London 1978.
- Burke, Peter,  
1981. *People's History or Total History*, u zborniku *People's History and Socialist Theory*, urednik Raphael Samuel, London 1981.
- Burke, Peter,  
1984. *Popular Culture between History and Ethnology*, "Ethnologia Europaea", 1984,14, 5-13.
- Cirese, Alberto, M.,  
1959. *O naricaljkama u hrvatskim mjestima pokrajine Molise u Italiji*, Rad kongresa folklorista Jugoslavije u Varaždinu 1957, Zagreb 1959,143-151.

- Cirese, Alberto, M.,  
1972. *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palermo 1982, 1.izd.1972.
- Clemente, Pietro,  
1979. *Dislivelli di cultura e studi demologici Italiani "Problemi del socialismo"*, 1979, god.20, br.15, str.127-150.
- Gramsci, Antonio,  
1966. *Letteratura e vita nazionale*, Torino 1966, 1.izd.1950.
- Gramsci, Antonio,  
1976. *Arte e folclore* uredio Giuseppe Prestipino, Roma 1976.
- Gramsci, Antonio,  
1985. *Marksizam i književnost*, prijevod Dubravka Zorić, izbor tekstova i predgovor Vjekoslav Mikecin, Zagreb 1985.
- Gri, Gian Paolo,  
1985. *Ricchi e poveri, morti e minestre, u zborniku "Fagagna, uomini e terra"*, Udine 1985, 379-407.
- Jakobson, Roman i Bogatiriov, Pjotr,  
1971. *Folklor kao naročiti oblik stvaralaštva*, u knjizi Bošković-Stulli, Maja, *Usmena književnost*. Izbor studija i ogleđa, Zagreb 1971, 17-30.
- Lozica, Ivan,  
1985. *Nekoliko opaski o stvarnom i zamišljenom redu*, "Naše teme" 1985, 4-6, 421-422.
- Mikecin, Vjekoslav,  
1984. *Uz zbornik Gramscijevih tekstova*, predgovor u knjizi A. Gramsci, "Marksizam i književnost", Zagreb 1984, 5-18.
- Nazor, Ante,  
1984. *Poslovice i uzrečice u govoru Poljičana*, Zagreb 1984.
- (Radić, Antun), J. Michelet,  
1898. "Le Peuple", (1798-1897), "Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena", 1898, knj. 2, sv.2, 183-202.