

Gordana Gorunović

Pseudomarksizam i protofunkcionalizam u srpskoj etnologiji: Kulišić vs. Filipović*

Apstrakt: U radu se ukazuje na jednu epizodu iz istorije srpske etnologije koja je indikativna za stanje u domaćoj nauci u periodu posle Drugog svetskog rata (1950-te). Polemika povodom funkcionalizma i savremene etnologije između Špire Kulišića, tada vodećeg zastupnika istorijskog materijalizma (struja pseudomarksizma) i Milenka Filipovića, zagovornika perspektive socijalne etnologije i funkcionalnog pristupa (struja protofunkcionalizma), posmatra se kao kritičan momenat u akademskoj etnologiji.

Ključne reči: srpska etnologija, pseudomarksizam, protofunkcionalizam, ideološka kritika, polemika

Uobičajeno je da se marksizam u rekonstrukcijama istorije srpske etnologije opaža kao "dežurni pravac krivac" (Bačević 2006: 98), no da li je postojao ili je reč o fantomu iz disciplinarnog folkora? "Marksizam" ili istorijski materijalizam u etnologiji u Srbiji i Jugoslaviji do sedamdesetih godina prošlog veka predstavljao je hibridni oblik, nastao iz susreta i spoja klasičnog etnološkog evolucionizma i istorijskog materijalizma, s ideološkim marksističkim predznakom. Taj način mišljenja i govora u recepciji njegovog najdoslednijeg zagovornika Špire Kulišića (1908–1989), koji se obično podvodi pod evolucionističko-marksističku teoriju (Pavković, Bandić i Kovačević 1983), može se označiti kao vulgarni marksizam, odnosno "(pseudo) marksizam" (v. Prošić-Dvornić 1997). Konvencionalno prihvaćena oznaka njegove pripadnosti struji marksizma donekle je opravdana time što je Kulišić sebe smatrao istorijskim materijalistom, odnosno što je na taj način predstavljao svoj rad i što su ga drugi u tom svetlu (ili mraku) videli; drugim rečima, postojao je bar minimalni konsenzus u pogledu prirode tog diskursa. On se nije posebno bavio teorijskom formulacijom tog, u posleratnoj srpskoj etnologiji novog stanovišta i

*Ova monografska studija je nastala kao rezultat rada na projektu *Kulturni identiteti u procesima evropske integracije i regionalizacije*, br. 147035, koji u celosti finansira Ministarstvo nauke i zaštite životne sredine Republike Srbije.

pristupa, koji u njegovoj primeni od ranih pedesetih (1953a, 1953b) do sedamdesetih nikada nije odmakao od "doslovne interpretacije" nekolikih Marksovih i Engelsovih teza.

U području pojava i problema domaće etnologije, Kulišić je projektovao odgovarajuću doktrinu sociokulturnog razvoja, kombinujući teoriju jednolinij-ske evolucije sa stanovištem o društveno-istorijskoj uslovljenosti religije, običaja i drugih segmenata tradicijske kulture naroda. U tim opštim koordinatama odvijao se njegov rad na rekonstrukcijama konjunkturalne istorije.

Da li manje-više samostalno, u saglasju sa sličnom i ideološki obojenom strujom u delu italijanske etnologije i folkloristike, ili pod neposrednim uticajem sovjetske etnografije, tek Kulišić je ponudio srpskoj i jugoslovenskoj etnologiji jednu varijantu materijalističkog pristupa u analizi i interpretaciji religijskih pojava, koja počiva na teoriji odraza. Taj pristup se ogleda u tretiranju religije uopšte i posebno narodne religije kao "verske ideologije i prakse određenog društva" (Kulišić 1979: 8), tj. tradicijskog, seljačkog ili seosko-rodovskog društva sa naturalnom privredom; potom, u samom metodološkom (analitičko-interpretativnom) postupku autora, u njegovoj primeni gore pomenutog načela. Shvatanje društvene uslovljenosti religijskih pojava ("krajnja, ali ujedno i najbitnija, suština vjerovanja i običaja", Kulišić 1979: 24) izloženo je u prvoj raspravi iz ove oblasti "Porijeklo i značenje božićnog obrednog hljeba u Južnih Slovena" (Kulišić 1953c). S obzirom na inicijacijski karakter rasprave koja u posleratnu srpsku i jugoslovensku etnologiju unosi novinu – istorijsko-materijalistički pristup u interpretaciji narodnih običaja i verskih predstava, taj tekst se može smatrati uzornim u Kulišićevom opusu još i po stepenu metodološke konzistentnosti i koherentnosti iznete argumentacije. Milenko Filipović je u svom prikazu (1954b: 166, 168) istakao da on predstavlja "veoma ugodnu novinu i dobit", štaviše "napredak" u domaćoj nauci, kao "jedna od retkih i uspehli rasprava rađenih istorisko-materijalističkom metodom", te da ujedno obeležava novu fazu u naučnom razvoju njenog autora.

Ona počiva na shvatanju, koje se u antropološkoj literaturi označava kao vulgarno materijalističko i vulgarno marksističko, o determinističkoj ulozi društveno-ekonomske baze, katkad i samo tehno-ekonomske u oblikovanju nadgradnje. Kao što primećuje Rejmond Firt (Firth 1975: 42), za vulgarni marksizam je karakteristična pre svega težnja ka "doslovnoj interpretaciji Marksa", od čega je dugo patio rad sovjetskih i istočnoevropskih etnografa. Budući da ni sam Marks nije formulisao teoriju religije, premda ju je praktično primenio, i to najpre u *Nemačkoj ideologiji*, a potom i u *Kapitalu* – u odeljcima o fetišizmu robe (Feuchtwang 1975: 61), nekolicina marksista je naprosto ponavljala pojedina njegova aproksimativna određenja, poput onog o religiji kao iskrivljenom odrazu stvarnosti ili "opijumu" naroda i masa. Prema prikladnom Rajhovom određenju (Reich 1981: 13, 20), "najbitnija oznaka" vulgarnog marksizma je "da negira dijalektičko-materijalističku metodu time

što ju ne rabi", odnosno ne razvija je dalje i ne primenjuje u analizi oblika ideologije. Vulgarni marksisti previđaju zavisnost privrede od razvoja ideologije koja poseduje sopstvenu strukturu i dinamiku, te samim tim ne uviđaju problem povratnog delovanja ideologije, još manje njenu istorijsku snagu i ulogu.

Prema tom pojednostavljenom tumačenju, svaki oblik kolektivne, društvene svesti (npr. religija, politička ideologija, psihologija) automatski spada u nadgradnju, koja je, pak, isključivo i neposredno određena "privrednim bitkom". Pri tom se temeljna relacija između tako razdvojenih i suprotstavljenih institucionalnih nivoa (baza-nadgradnja, privreda-ideologija) shvata kao mehanički i jednosmeran odnos i svodi na projekciju materijalnih uslova društvenog života, na njihov neposredan odraz u simboličkim oblicima, poput okrenutog lika u ogledalu. Kulišić je ovu postavku načelno prihvatio u sagledavanju religijskih ideja i oblika u kojima se one praktično izražavaju (običaji i rituali kao vid religijske prakse, odnosno delatne ideologije tradicijskog društva), da bi je konkretizovao na materijalu običaja i verovanja povezanih sa proizvodnjom.

On je, pretpostavljam, težio tome da sopstvenim istraživanjima doprinese, pre svega, proučavanju geneze oblika društvene strukture i narodne religije, a ne razradi ovlaš skicirane materijalističke teorije ideologije; ili bar da u ovom području predstava i simboličke prakse sa ideološkim funkcijama pokaže, kako bi on to rekao, u kojoj meri "društveno biće" u nerazvijenim zajednicama tradicijskog tipa "određuje društveno mišljenje". Na takvu motivaciju i eventualno ambiciju ukazuje, makar indirektno, njegovo apostrofiranje teorijskog i metodološkog značaja "činjenice" (Marksove pretpostavke) – da je u pretklasnim društvima dijalektički odnos između materijalne proizvodnje, društvene strukture i idejne nadgradnje vidljiviji nego u klasnim formacijama, utoliko što su "ovi stari organizmi proizvodnje" jednostavniji i prozirniji (Kulišić 1961: 11; up. Marx 1973: 80). Po toj analogiji, i naše tradicijsko društvo sa svojim starim proizvodnim "organizmom" (autarhičnom naturalnom privredom), strukturom zasnovanom na odnosima srodstva i narodnom religijom kao dominantnim oblikom ideologije, može da predstavlja zahvalan objekat za analizu. Kulišić se možda katkad stihijski, i ne znajući, približavao rešenju do kojeg su došli nezavisno neki francuski i američki antropolozi pod uticajem marksizma (v. Meillasoux 1960 u Eriksen and Nielsen 2001; Sahlins 1972) – zamisli o tzv. domaćem načinu proizvodnje. Pomenute autore on nije čitao; njegove reference, pored klasika marksizma i sovjetskih etnografa, obuhvataju neke radove E. Bloha, R. Garodija, A. Lefevra i K. Kosika, na koje se sporadično pozivao, ali isključivo u svrhu citiranja ili ilustriranja. Međutim, zamisao o marksizmu kao strukturalno-analitičkoj teoriji koja bi eventualno mogla da razotkrije unutrašnji mehanizam uzročnog delovanja, načina povezivanja i funkcionalnog slaganja njegovih "delova", tj. najvažnijih društvenih odnosa i oblika svesti, ne može se pripisati Kulišićevom načinu mišljenja i konkretnoj primeni istorijskomaterijalističkog metoda.

U sferi proučavanja "društvenog života" do sedamdesetih godina Kulišić je bio prepoznat kao autor "koji podvlači neophodnost istorijsko-materijalističkog metoda, ali, nažalost, izričito insistira na proučavanju isključivo starije tradicionalne kulture" (Rakić 1970: 179-180). Do kraja je ostao veran ovakvoj odredbi etnologije koja njen predmet ograničava na tradicijsko društvo i kulturu, na seosku i plemensku sociokulturnu sredinu. Njegova strategija se svodila na "traganje za sirvivalima i arhaizmima, traženje i nalaženje njihovog mesta u evoluciji i određivanje njihove uloge u narodnom životu" (Filipović-Fabijanić 1970: 158). Insistiranje na "istorijsko-materijalističkom metodu" i "dijalektičkom pristupu", u cilju objašnjavanja porekla arhaičnih ustanova i razvoja viših oblika iz nižih, ostaje u okvirima ove orijentacije koja se usredsređuje na reliktna obeležja narodnog društvenog života i kulture, zanemarujući savremene procese i pojave.

Alternativu takvom opredeljenju, čijem je upornom održavanju Kulišić umnogome doprineo, formulisao je već sredinom 1950-ih godina Milenko Filipović (1902-1969) (1955: 211-215), verovatno najistaknutiji Kulišićev rival u posleratnim decenijama. I to u vreme radikalnih promena, kada je većina etnologa smatrala da treba registrovati one fenomene koji su najugroženiji i "rekonstruisati sliku idealnog seoskog društva", dok su "pitanja transformacija, socijalnog razvoja i aktuelnih problema sa kojima se društvo suočavalo prepuštali sociolozima" (Prošić-Dvornić: 73). Jedna "revolucija", kakvo je "po svom značaju i posledicama" bilo prodiranje novčane privrede u tzv. patrijarhalnu sredinu, nije se bila ni završila, a usledila je "druga, socijalistička, sa još snažnijim uticajima i posledicama" (Filipović 1956: 151).

Za razliku od Kulišićevog pretežno kabinetskog stila rada, Filipović je "polazio od empirije, od utvrđivanja faktografije i postavljanja problema" (Filipović-Fabijanić 158), zastupao socijalnu etnologiju ili etnosociologiju ("ukoliko je ima kod nas", Filipović 1956: 146), funkcionalni pristup u proučavanju savremene kulture i primenu etnoloških znanja u sprovođenju društvenih akcija i rešavanju praktičnih zadataka (npr. unutrašnja kolonizacija, prosvetčivanje i suzbijanje praznoverja, ishrana, uslovi stanovanja). Odatle mogućnost da se, pored spoljašnjih impulsa iz raznih izvora i eklektičnosti, originalni elementi funkcionalnog pristupa u njegovoj istraživačkoj praksi uslovno označe terminom "protofunkcionalizam".

Ova realistična alternativa je bila motivisana objektivnim razlozima teorijske i društveno-praktične prirode: uviđanjem potrebe modernizovanja teorijsko-metodološkog aparata u srpskoj etnologiji i približavanja savremenim tokovima u anglosaksonskoj i angloameričkoj antropologiji, čije je preokupacije Filipović poznavao¹, a neke i delio. Ovu potrebu i neminovnost podupirale su promene u

¹ U predratnom periodu saradivao je sa A. Lordom i F. Mozlijem, da bi kao stipendist Rokfelerove fondacije 1952-53. boravio u SAD-u, na Harvardu i drugim univerzitetima, gde je upoznao Dž. Halperna. Halpernovi će započeti svoje istraživanje Orašca 1953.

globalnoj istorijskoj situaciji i posleratnom jugoslovenskom društvu, kao nove teme koje su se mogle projektovati u epistemološkoj ravni društvenih nauka. Industrijalizacija, urbanizacija, migracije na relaciji selo–grad, širenje pismenosti i drugi procesi zahvatali su, premda neravnomerno i različitim tempom, sve segmente društva i doprinosili transformaciji tradicijskih obrazaca u životu seoskog stanovništva.

Drugim rečima, živa stvarnost je etnologiji nametala i teme i probleme. Ako bi se odazvala njenom "pozivu" i pristupila praćenju dinamike tih procesa, tumačenju njihovih učinaka u seoskoj sociokulturnoj sredini, kao i mehanizama njene adaptacije na izazvane promene i uključivanja u globalni sistem, ona bi ujedno dobila mogućnost da preispita i redefiniše svoj predmet i pristup, da ponudi društveno primenljivo znanje i da eventualno utiče na društveni status profesije u celini. Ali je prethodno trebalo da se oslobodi "ostataka" iz prošlosti – opsednutosti egzotikom i arhaizmima, kao i romantičarski obojenih, idealizovanih modela narodnog, seljačkog života i kulture – i imperativa "ideološke pravovernosti" (Naumović 1999: 58-59) u sadašnjosti. Jedan od ritualnih izraza te pravovernosti i novi "žanr u etnografskom pisanju" (ideološko denunciranje kolega, kako ga naziva Naumović) bila je Kulišićeva kritika funkcionalizma i njegovih propagatora u domaćoj nauci.²

Ideološka kritika funkcionalizma u antropologiji i etnologiji

Ideološko-propagandni napad na funkcionalističku teoriju Kulišić je započeo u članku *Antiistorizam funkcionalne škole u etnologiji* (1955) koji je dopunio u prilogu *Još o funkcionalizmu u etnologiji. Odgovor dr Milenku Filipoviću* (1956). Isti hiperkritički stav on će zadržati i u kasnijim radovima, u članku *Glavni pravci i neka osnovna teorijska pitanja u etnologiji* (1961) u kojem je rezimirao ranije koncipiranu kritiku ovog stanovišta i u tekstu pod naslovom *Zajedno sa marksizmom potiskivana je i napredna nauka* (1973).³

² Poređenja radi: dok je "građanski evolucionist" Erdeljanović (1941: 6–7) tretirao funkcionalizam kao jedan od postojećih, metodološki legitimnih i vrednosno neutralnih "pravaca rada" u etnologiji, njegov student Kulišić je kao "idejno-politički svestan" socijalistički etnolog tragao za prerušenim oblicima i "ostacima" stare metafizike u savremenom mišljenju.

³ Kulišić je i ovde upotrebio svojevrsnu formulu koja stavlja znak jednakosti između kategorija "funkcionalizam", "antiistorizam" i "imperijalizam" u pokušaju diskreditovanja nekih imena u domaćoj etnologiji i arheologiji. Tom prilikom optužio je R. Rakića, D. Antonijevića, N. Pantelića, R. Kajmaković, D. Srejovića i F. Papazoglu da propagiraju pseudonaučna reakcionarna shvatanja i metode buržoaskih teorijskih orijentacija, u prvom redu funkcionalizma.

Usputne reference o britanskom funkcionalizmu sreću se i u drugim Kulišićevim radovima, u članku preglednog karaktera *Mit i religija u etnološkoj nauci* (1972) i u sintetskoj studiji o staroj slovenskoj religiji (1979), u kojima je nešto više pažnje posvetio funkcionalističkom pristupu religijskim fenomenima, pre svega Malinovskijevom tumačenju uloge mita i magijskih obreda u praksi i integraciji primitivnih zajednica.

Kulišić u I delu svog članka (1955: 296–298) razmatra neke teorijsko-metodološke postavke i političku ulogu funkcionalne škole u antropologiji, a potom u II delu (298–302) komentariše i kritikuje ista shvatanja, "funkcionalnu koncepciju" i program etnoloških proučavanja koje "kod nas, u najnovije vrijeme" navodno propagira Milenko Filipović u članku *Etnografski (etnološki) rad u Bosni i Hercegovini* (1955: 211–215).

On situira funkcionalnu školu u političko-ideološki kontekst savremene etnologije na zapadu gde se, po njegovim rečima, vodi "žestoka borba na širokom frontu" protiv svake istorijske, a osobito protiv materijalističke koncepcije društvenog i kulturnog razvoja. Glavni strateški cilj ove škole koju je osnovao B. Malinovski je rušenje tekovina progresivne građanske etnologije, tj. Morganovih,⁴ Marksovih i Engelsovih shvatanja o "bitnim problemima u razvitku prvobitnog društva" (grupni brak, evolucija porodice, matrijarhat). U tom cilju, pojedini njeni predstavnici se, "bez obzira na nebitne razlike u shvatanjima", služe nedozvoljenim sredstvima, "teoriskim falsifikatima i nenaučnim objašnjenjima". U opasnosti se našla Morganova i Engelsova rekonstrukcija istorije porodice, braka i sistema srodstva, koju je Redklif-Braun jeretički proglasio za "pseudoistorijsku".⁵

Nastojeci da prikaže stanovište antropološkog funkcionalizma u neposrednoj vezi sa praksom zapadnih društava u epohi neokolonijalizma, kao prerušeni, "ideološki" oblik njihove političko-ekonomske strategije (imperijalizam kao najviši stadijum kapitalizma), Kulišić se oslonio na tekst⁶ sovjetskog afri-

⁴ Prema Filipoviću (1956: 146), Morgan je, iako evolucionista, pokazivao interes za nevremenske formalno-funkcionalne aspekte kulture: njegova rasprava *Houses and the House Life of American Aborigines* (1881) predstavlja, čak i po oceni sovjetskog autora S. P. Tolstova, "klasično delo" u kojem se kuća proučava u uzročnoj i funkcionalnoj vezi sa privredom i društvenim uređenjem.

⁵ Up. Redklif-Braun (1982: 72): "Ja ne zameram pretpostavljenoj istoriji to što je ona istorijska, već što je pretpostavljena. (...) Da bi se te pretpostavke zasnivale na nekoj verovatnosti, trebalo bi da poznajemo zakone društvenog razvitka, što sigurno nije slučaj i mislim da nikad neće ni biti."

⁶ Filipović je primetio da se Kulišić ne obaveštava direktno, čitajući izvorna dela zastupnika ove i drugih teorijskih orijentacija u savremenoj nauci. Kulišić je na tu kritiku odgovorio (1956: 463), naglasivši da je konsultovao 11 izvornih radova najeminentnijih predstavnika funkcionalizma: A. R. Redklif-Brauna, D. Forda, H. Kuper, M. Vilson, I. Šapera, M. Glukmana, O. Ričards, M. Fortesa, E. E. Evans-Pričarda i Z.

kaniste I. I. Potehina *Funkcionalna škola u etnografiji u službi britanskog imperijalizma* (Потехин 1948; Олдерогге и Потехин 1951), koji predstavlja kritiku primenjene antropologije.

Istoričar Ivan Izosimovič Potehin (1903–1964) je bio jedan od osnivača i prvi upravnik Instituta za Afriku Ruske akademije nauka koji je osnovan 1959. godine (v. Бочаров 1998). Dimitrij Aleksejevič Olderog (1903–?), stručnjak za jezike i kulturu afričkih naroda, bio je upravnik afričkog odeljenja Antropološkog i etnografskog muzeja, profesor Lenjingradskog univerziteta i upravnik afričkog odseka Instituta za etnografiju AN SSSR.

Ovi autori ukazuju na političko-filozofska shvatanja Jana K. Smatsa (1870–1950), feldmaršala i premijera Južnoafričke Unije (1919–24; 1939–48), poznatog i po knjizi *Holism and Evolution* (1936), kao jednog od glavnih utemeljivača i ideologa funkcionalističke strategije britanske kolonijalne antropologije. Kulišić apostrofira B. Malinovskog kao osnivača funkcionalne škole u antropologiji, dok bi njeno navodno filozofsko zasnivanje spadalo među Smatsove zasluge.

"Klasna suština" funkcionalne teorije ogleda se pre svega u pragmatičnim zadacima i funkcijama – "da pomogne kolonijalnoj administraciji, kako bi ova što lakše ostvarila sistem indirektnog upravljanja" (Kulišić 1955: 298). Otuda, teorijski naglasak na "fiziološkoj ravnoteži" društva, kao uređenog sistema-organizma u kojem ne sme biti anomalija, i metodološko insistiranje na proučavanju sinhronijskog stanja domorodačkih društava i kultura treba shvatiti kao intelektualno i političko lukavstvo establišmenta, vitalno zainteresovanog za održavanje ravnoteže, *status quo* zatečenih rodovsko-plemenskih i seoskih zajednica u kolonijama. Osnovna motivacija takve istraživačke strategije je političko-ekonomska: nastojanje da se predupredi buđenje nacionalne svesti i da se omogući funkcionalno povezivanje sa kapitalističkim društvom; "drugim riječima, da se obezbijedi kolonijalna eksploatacija." Kulišić sarkastično primećuje da se u tome i ogleda svojevrsna "aktuelnost" i "savremenost" načela i ciljeva funkcionalistički orijentisane antropologije, koja s razlogom poprima predznake "praktična" i "primenjena".

U konačnoj analizi, funkcionalizam je samo novi izraz empiricizma, tehnički vid filozofije pragmatizma. Filozofsku osnovu i "pragmatičku" suštinu ove teorije razobličio je Lenjin kada je u *Filozofskim sveskama* kritikovao shvatanje pragmatista po kojem se "istina određuje u funkciji delanja, tj. u funkciji njenih praktičnih rezultata" (Kulišić 1956: 464, 1972: 809, 811). Na tragu Lenjinove kritike Kulišić potencira razliku između zdravorazumske i empirijske kategorije *funkcije* kao "tobožnjeg" kriterijuma istine, odnosno kao

Nadela (v. Radcliffe-Brown, A. R., Darryll Forde, eds, 1950. *African Systems of Kinship and Marriage*. London. Oxford University Press), kao i prikaz i predgovor E. Martinoa italijanskom izdanju B. Malinovski, *Sex and Repression in Savage Society*.

glavnog izvora saznanja i "konačnog kriterija za određivanje suštine pojava", s jedne strane, i marksističke kategorije *prakse*, s druge. Ovi sporadični ekskursi našeg etnologa u područje filozofije i teorije saznanja marksizma-lenjinizma slabije upućenom čitaocu ne pomažu da shvati "suštinu" naznačene a neeksplicirane distinkcije, tim pre što nigde nije definisao marksistički pojam *prakse* i što je u kritici iznova insistirao na "neistorijskom pristupu pojavama i procesima" u funkciji konzerviranja prošlosti-u-sadašnjosti i ideološko-političkoj kompromitovanosti, kao glavnim karakteristikama funkcionalističke škole u zapadnoj antropologiji.

Kulišić je bio nedovoljno upoznat sa tendencijama i strujama u okviru funkcionalizma i strukturofunkcionalizma, i ignorisao razlike koje su postojale među autorima, smatrajući ih "nebitnim". Kao što Filipović (1956: 144) sugeriše, nezavisno od Malinovskog i eventualno pre njega, osnovne postavke funkcionalnog pristupa koncipirali su austrijsko-nemački antropolog Rihard Turnvald (1869–1954), koji je započeo karijeru u Sarajevu (civilna služba u administraciji), i Marsel Mos⁷ u Francuskoj.

R. Turnvald je rođen u Beču gde je studirao pravo i sociologiju. Pod uticajem L. Gumplovica upoznao se sa američkom sociologijom. Nakon dve godine službe u Bosni, 1900. godine je prešao u Berlin gde je radio kao asistent Museum für Völkerkunde. Potpao je pod uticaj neodarvinističkih struja i Riversove eksperimentalne psihologije. Terenska istraživanja, koja je započeo 1906, sproveo je u Melaneziji, Mikroneziji i istočnoj Africi. U periodu 1913–1915 proučavao je društvo Banaro na reci Sepik na Papua Novoj Gvineji, jednu od retkih grupa u toj oblasti koja posle njegovog terenskog rada nije bila predmet ponovnih istraživanja (npr. Iatmul posle G. Bejtsona, Čambri i Mundugomor posle M. Mid, Kvoma posle Dž. Vitinga) sve do 1989 (Juillerat 2000).

Robert Lovi (1954: 863–867) je Turnvalda smatrao funkcionalistom i jednim od "najplodnijih etnologa njegovog vremena", čije kompleksno delo odražava težnju ka interdisciplinarnosti i holističkom pristupu – ekonomskim, religijskim, etničkim, socijalno-psihološkim i drugim uzajamno povezanim aspektima domorodačkih društava, kao i procesima (etnički kontakti i kulturna difuzija; efekti vesternizacije). Bio je vodeća ličnost na empirizmu i funkcionalizmu zasnovane etnosociološke škole, koja je pored raznih varijanti difuzionizma (etnoistorija), predstavljala drugu veliku "nacionalnu" tradiciju etnologije (Völkerkunde) u zapadnom delu nemačkog govornog područja od početka XX veka do 1950-ih ili početka 1960-ih (Gingrich 2005: 4).

⁷ Gotovo da nije potrebno iznova ukazivati na ulogu koju su Dirkemova sociološka koncepcija i, osobito, višeznačno Mosovo delo, čija tematska aktuelnost i intelektualna "modernost" (Levi-Stros 1982: 11–58) i danas zadivljuju, imali u razvoju društvenih i humanističkih disciplina u Francuskoj, Velikoj Britaniji i Sjedinjenim Državama.

Elementi funkcionalne analize elaborirani su već u radovima osnivača i vodećih predstavnika francuske sociološke škole, čiji su uticaj spremno priznali Redklif-Braun i Evans-Pričard. Obojica pomenutih britanskih antropologa su se, premda iz različitih razloga, ograđivali od Malinovskijeve biologiističke varijante funkcionalizma, smatrajući se u neku ruku antifunkcionalistima. Redklif-Braun je, štaviše, dovodio u pitanje smislenost takvih opštih etiketa poput "škola" i "doktrina", pa tako i "funkcionalne", u socijalnoj antropologiji, koju je smatrao prevashodno prirodnom teorijskom disciplinom o ljudskom društvu. Nastojeći da redefiniše socijalnu antropologiju kao istorijsku i moralnu disciplinu, Evans-Pričard je Redklif-Braunovom pozitivističkom modelu nauke suprotstavljao hermeneutiku. Tako shvaćena, socijalna antropologija proučava "društva kao moralne, a ne kao prirodne sisteme"; zainteresovana je "pre za sastav nego za proces" i traga za obrascima, a ne za naučnim zakonima, i pre tumači nego što objašnjava; "ovo su i pojmovne, a ne samo verbalne razlike" (Evans-Pričard 1983: 61). U revitalizaciji ove perspektive, koja počiva u tradiciji evropskog istorijskog i filozofskog mišljenja, Evans-Pričard je video stvarnu alternativu vladajućem pozitivizmu, funkcionalističkom determinizmu i aistorizmu.

Kulišić je svoj prikaz i kritiku antropološkog funkcionalizma u celini zasnovao na interpretaciji nekoliko kritičkih primedbi Malinovskog i Redklif-Brauna na račun klasične evolucionističke teorije društvenog razvoja, njenih istorijskih premisa i metodološkog postupka. Prema toj kritici (Kulišić 1955: 297), glavnu slabost funkcionalizma predstavlja upravo njegovo osnovno, "antiistorijsko" polazište: ono negira "dijalektiku razvoja", štaviše poriče mogućnost istorijskog objašnjavanja razvoja društva i kulture na opštem planu, a time i teorijsku potrebu za ovom vrstom objašnjenja. Metodološki skepticizam u pogledu mogućnosti da se rekonstruiše stvarna istorijska prošlost recentnih primitivnih društava na drugim kontinentima doveo je do toga da se zapadni funkcionalistički antropolozi ponašaju kao "apstraktni empiričari" koji "metafizički negiraju" postojanje ostataka, prežitaka ranijih etapa razvoja, prevaziđenih društvenih odnosa i oblika kulture. Kulišiću osobito smeta to što neki funkcionalisti kritikuju koncept "ostataka" u metodologiji evolucionističkih etnologa iz XIX veka, smatrajući ga neupotrebljivim ili štetnim.

Takvu kritiku izneo je Malinovski 1920-ih (1971: 286–288, 358) argumentujući da ukoliko "kulturni fosili", "ostaci" uopšte postoje i održavaju se u datom socijalnom i kulturnom sistemu, to je otuda što odgovaraju nekoj aktuelnoj ili, pak, trajnoj društvenoj potrebi. Štetnost pojma "ostatka" iz prošlosti u antropologiji ogleđa se u tome što on figurira kao "lažno metodološko sredstvo u rekonstrukciji stupnjeva evolucije" i ujedno pogrešno usmerava posmatranje na terenu: umesto da traži sadašnju funkciju nekog kulturnog fenomena, istraživač se usredsređuje na njegov prividni arhaizam i zanemaruje stvarni kontekst u kojem taj fenomen ima funkciju i značenje.

Prema Kulišiću (1956: 465), ostaci predstavljaju istorijski dokazni materijal, oni svedoče o "univerzalnosti" pojava i njihovom "zakonitom" javljanju u razvoju prvobitnog društva. Drugim rečima, sirvivali potvrđuju dijalektiku razvoja u istoriji; preobražaj i smena načina proizvodnje, odgovarajućih oblika društvenih odnosa i oblikâ svesti neminovno su praćeni održavanjem izvesnih elemenata prethodne razvojne etape i formacije.

Funkcionalistički stav prema istoriji i razvoju-progresu u njoj on kvalifikuje kao agnosticizam. Afirmativni stav prema historiografiji, koji se u radovima funkcionalista svodi na deklaracije o potrebi korišćenja svih vrsta raspoloživih istorijskih izvora, prividan je: budući da ti antropolozi uglavnom proučavaju tzv. primitivna i tribalna društva u kojima su takvi izvori oskudni i u velikoj meri nepouzdan (npr. oralna tradicija) ili uopšte ne postoje (pisana dokumenta; arheološka svedočanstva), oni u praksi odustaju od ovih načela i svakog rada na rekonstrukcijama, ograničavajući svoj interes na opisivanje sadašnjeg stanja i konstatovanje aktuelne funkcije nekog socio-kulturnog fenomena.

Premda je Kulišićeva kritika funkcionalističke teorije doktrinarna i ideološka, a ne epistemološka, ona sadrži i poneko zdravo zrno. Odbacivanje rekonstrukcije istorije, koje je u antropologiji usledilo kao reakcija na neuspeh evolucionističkog istorizma, može se razumeti, ali ne i opravdati do kraja "jer je sva istorija nužno rekonstrukcija, a stepen uverljivosti određene rekonstrukcije zavisi od raspoloživih podataka" (Evans-Pritchard: 54). Ako su etnolozi iz XIX veka bili odveć nekritični prema sopstvenim rekonstrukcijama i eksplanatornim modelima razvoja (stadijumi evolucije; ciklusi) kojima su, bilo oni sami ili njihovi sledbenici, pridali normativni karakter, ne znači da je svaki napor u tom pravcu unapred osuđen na neuspeh i stoga nepotreban.

Polemika između Kulišića i Filipovića

Prema M. Filipoviću (1956: 143), konkretan povod da Kulišić napiše i objavi ovaj "po sadržini i načinu, neobičan osvrt" predstavljao je njegov članak *Etnološki (etnografski) rad u Bosni i Hercegovini* (1955). U njemu je u opštim crtama i na "način pristupačan i nestručnim čitaocima" dao pregled i ocenu dotadašnjeg etnografsko-etnološkog rada na tlu Bosne i Hercegovine⁸ i izneo svoje ideje o tome kako bi i radi čega trebalo vršiti dalja proučavanja.

⁸ O stanju bosanske etnografije govori i ovaj primer (Filipović 1956: 149): kada je pokrenuta Enciklopedija Jugoslavije, sarajevska redakcija 1953. nije mogla naći stručnjaka koji bi mogao da napiše članak o narodnim nošnjama u Bosni. Sâm Filipović je takvu ponudu odbio, a razlozi su bili "jednostavni": raspoloživi materijal je bio takav da nije bilo moguće dati realan prikaz narodnih nošnji u BiH. "To što je rečeno za nošnju, važi i za sve druge grane narodnog života, jer ima prostranih oblasti ... o čijem narodnom životu ne

"Moj članak je objavljen u časopisu u kome se često vode naučne i stručne diskusije i ja sam bio spreman na diskusiju, pa i želeo je, utoliko pre što u našoj etnologiji, osobito srpskoj, vlada prilična učmalost (...). Koliko treba da se pozdravi inicijativa Š. Kulišića, koji u svom članku tretira neke teoriske probleme, toliko je za žaljenje način na koji je on to učinio." Na istom mestu izrekao je ocene o pomenutom Kulišićevom tekstu: da je pisan "sa velikim pretenzijama na poznavanje opšte naučne i posebno etnološke problematike kao i na poznavanje istoriskog materijalizma", ali su njegove mane: nedovoljna obaveštenost autora o pitanjima o kojima inače piše "veoma autoritativno"; zapadanje u protivrečnosti; netačno prezentovanje Filipovićevih ideja i podmetanje smisla koji one izvorno nemaju (Filipović 1956: 143).

Imajući u vidu mogućnosti koje savremena perspektiva otvara za etnološka proučavanja, kao i plodnost ideja društvenog determinizma, Filipović 1955. formuliše eksplicitan zahtev za posmatranjem fenomena kulture sa socijalnog aspekta (Rakić: 178). Ovaj epistemološki zahtev, koji se eventualno može dovesti u kauzalnu vezu sa zbivanjima u globalnom društvu u početnoj fazi socijalističke tranzicije, implikovao je potrebu za sinhronim proučavanjima aktuelnog stanja u narodnom životu i kulturi, budući da je njegovo poznavanje preduslov za dugoročnije praćenje razvojnih tendencija i dinamičkih procesa:

"Uostalom, posmatrajući savremene pojave u narodnom životu, mi u stvari opet proučavamo prošlost, jer će ono što danas vidimo, već za narednu generaciju biti daleka prošlost, ali prošlost koju će ona bez muke poznavati" (Filipović 1955: 214).

Savremena etnologija, za koju Filipović tada predlaže naziv "socijalna",⁹ po uzoru na socijalnu antropologiju,

"posmatra pojave u narodnom životu u njihovoj dinamici, posmatra i proučava procese, njihove

uslove i posledice, i tome je podređeno svako sakupljanje građe, dok su ranije sabirani predmeti i opisi samo kao takvi" (213–214).

Ukazujući na savremene preokupacije i potrebu redefinisanja domaće etnologije u novom kontekstu, Filipović je, mada teorijski nepretenciozno i možda prerano, domaćoj nauci otvorio širu perspektivu koja nadilazi isključivo fokusiranje na seosku sociokulturnu sredinu (Rakić: 178). On pri tom nije negirao potrebu daljeg rada na istorijskim rekonstrukcijama, štaviše, formulisao je niz problema koji spadaju u područje istorijske etnologije i kulturne istorije (Filipović 1955: 214–215), kao što su: osobenosti kulture i društvenog života Južnih Slovena po doseljavanju; uloga i udeo romanskih etničkih i kulturnih elemenata u etničkom

znamo ništa ili gotovo ništa. (...) Rđavo stanje u tom pogledu je jedan od razloga da se osnivaju posebne ustanove koje vrše sistematska sinhrona proučavanja ili prikupljanje građe na odabranim tačkama u čitavoj FNRJ (ishrana, ekonomija seoskog domaćinstva)."

⁹ Izraz "socijalna etnologija" upotrebio je pre njega Erdeljanović (1921: 68).

sastavu i kulturama Južnih Slovena; proces islamizacije Bosne (infiltracija tursko-orijentalnih elemenata u kulturi i društvenim odnosima; poreklo i etnički status bosanskohercegovačkih Muslimana); pojava etničkog pluralizma i simbioze itd.

U istom radu istakao je da Bosna predstavlja zahvalno područje za etnološka istraživanja elemenata starije tradicionalne kulture – u životu njenog stanovništva očuvale su se mnoge "arhaične crte" koje treba zabeležiti i sačuvati u obliku iskustvene evidencije budući da su osuđene na nepovratno iščezavanje – kao i savremenih procesa i promena. Imajući u vidu realno stanje etnografije (vremenska neodređenost, regionalna neravnomernost i disparatnost etnografske građe), Filipović se tada založio za "kritičko" istraživanje strogo vodeći računa o hronologiji podataka, geografskom rasprostiranju pojave (običaja, verovanja ili artefakta), njenoj ulozi ili "funkcionalnom odnosu".

Tako se na ovom terenu nudi obilje pojava i problema i za one naučnike koji na etnologiju gledaju kao na nauku o živim starinama. Naime, i kod nas ima takvih antikvarskih etnologa (etnografa) koji svu svoju pažnju posvećuju starinskim oblicima oruđa i tehnologije, starinskim običajima i verovanjima kao tobož ostacima i sl. Ukratko, primitivnost, patrijarhalnost i egzotika; toga su se držali prvenstveno muzejski etnolozi, a svi su uopšte poglavito išli u one krajeve gde su ti stariji oblici bolje očuvani

(Filipović: 213)

Pročitavši gornje redove, Kulišić se osetio prozvanim i pozvanim da progovori u ime tih "antikvarskih etnologa (etnografa)" koji tragaju za "tobož ostacima", što je i učinio u tekstu o funkcionalizmu. Podsetiću da je prethodno (1953a) i sâm kritikovao shematizam, formalizam i antiistorizam u radu domaćih muzejskih stručnjaka iz predratnog perioda. Reklo bi se da je bio lično uvređen time što njegov kolega dovodi u pitanje pasioniranu posvećenost "starinskim običajima i verovanjima". Filipović je pokušao da izglati stvar u narednom članku (1956: 148):

Nije antikvarska etnografija ako se neko bavi stvarnim proučavanjem arhaičnih elemenata, pa i 'sirvivala'. Takav se rad svugde ceni. Moj odnos prema takvoj vrsti rada, u kojoj kao da Kulišić želi da se specijalizuje, poznat je i njemu vrlo dobro i iz moje veoma povoljne kritike na njegovu raspravu 'Porijeklo i značenje božićnog obrednog hljeba u Južnih Slovena' (1953)

(v. Filipović 1954b: 166–168)

Ova izjava nije pomogla; došlo je do razdora, prekida saradnje i prijateljstva dvojice vodećih srpskih etnologa iz posleratnog perioda čiji su radovi uticali na mlađu generaciju stručnjaka. Kulišić je (1955, 1956) optužio Filipovića da je u članku o razvoju etnologije u Bosni i Hercegovini ispoljio "totalni antiistorizam" jer se u formi "savremene etnologije" i "prave nauke" ograničava "na sadašnjost i isključivo na sadašnjost", čime propagira "reakcionarna" shvatanja i metode funkcionalne škole koja daje "praktični doprinos problja-

vljavanju kolonijalnih naroda". Potom, da je u radovima koji obrađuju problematiku avunkulata, levirata i sororata kod nekih jugoslovenskih i balkanskih naroda, zastupao "agnosticizam" u pogledu mogućnosti da se ustanovi njihovo poreklo i starost "uopšte". Kulišić je ove ustanove *a priori* tretirao kao ostatke grupnog braka koji potiču iz stadijuma matrijarhata, odnosno prelazne faze matrijarhata u patrijarhat.

Odgovarajući na ove negativne kritike, Filipović (1956: 151–152) je naglasio da se u pomenutim radovima nije ni bavio pitanjem porekla tih ustanova "uopšte"; da mi za sada ne znamo iz kog istorijskog perioda i kulturnog izvora potiču pojave avunkulata na našem području; te da Južni Sloveni nisu nikada ni bili "u fazi prelaza matrijarhata u patrijarhat", na čemu Kulišić neprestano insistira. Filipović iznosi osnovanu pretpostavku da su na održavanje, eventualno i nastanak nekih vidova avunkulata mogli uticati islam i feudalizam. Mora se računati i sa novijim uticajima iz raznih izvora, kao i sa promenama. Kad je reč o leviratu i sororatu – koje je, inače, tretirao kao oblike preferencijalnog braka (Filipović 1954a) – oni su se, na primer, kod Srba u jugoistočnom Banatu javili nakon uvođenja obaveznog građanskog braka u Ugarskoj (1894), te se sasvim sigurno ne može tvrditi da oni predstavljaju ostatke grupnog braka. Kad je reč o "matrilokalnom braku", domazetstvo je u našem tradicijskom društvu smatrano "velikim poniženjem", napominje Filipović, i konstatuje da se u savremenim uslovima ovaj tip braka, odnosno oblik porodice evidentno širi, i to kako u gradskoj sredini, gde se može posmatrati kao adaptibilni odgovor na stambenu krizu, tako i u seoskoj, osobito u jugoistočnoj Srbiji, gde se kćerka jedinica javlja kao naslednica porodične imovine. Filipović se pomalo ironično pita "da li je i to pojava koja je dotrajala iz matrijarhata?" i potom zaključuje da se ovaj i drugi fenomeni u savremenim uslovima, a i inače, ne mogu objašnjavati "nikakvom shemom, nego samo proučavanjima na samom mestu i vodeći računa o mnogim drugim pojavama" sa kojima su u vezi, bez obzira na to kako će to okarakterisati "kritičari kao što je drug Kulišić".

Ovo isto načelo funkcionalnog pristupa on zagovara u području etniciteta, napominjući da se narodi formiraju i žive kao "celine", ali se te "celine" međusobno dodiruju i stupaju u kontakte tokom kojih nastaje niz novih pojava. Uz to, jedan narod se sastoji od manjih etničkih i regionalnih grupa različitog ranga, te se u etnološkom proučavanju mora krenuti od njih kako bi se mogle izgraditi sinteze o narodima. Pošto je konstatovao pojavu etničkog pluralizma i simbioze u pojedinim regionima i naseljima na teritoriji Bosne i Hercegovine, Filipović naglašava (1956: 152):

Samo neposrednim proučavanjima u narodu, stručnim i objektivnim, može se doprijeti naučnom istraživanju etničkog i nacionalnog razvitka naroda koji žive u Bosni i Hercegovini, čiji zajednički život stvara mnoge pojave od interesa za nauku i od posledica u praktičnom životu, od kojih je jedna bila i stvaranje zasebne republike Bosne i Hercegovine.

Polemika između Kulišića i Filipovića bila je povod da oni, respektivno, formulišu ili samo nagoveste izvesna pitanja teorijsko-metodološkog karaktera i praktičnog značaja (pojam "ostatka-arhaizma" iz prošlosti; "uloga" i "funkcija" socio-kulturnih fenomena; primena etnologije i primenjena etnologija). Tako je Filipović problematizovao preterano poverenje u vrednost "pojma i metoda ostataka" koja je za Kulišića bila neupitna. On najpre daje istorijat ovog pojma koji je uveo E. B. Tajlor u početnoj fazi etnoloških proučavanja kada se artikulacija predmeta etnologije odvijala u znaku interesovanja za vanevropska primitivna, "zaostala" i arhaična društva. Filipović potom nastoji da ograniči upotrebu pojma "ostatka" u značenju *arhaizma* u etnoistorijskim rekonstrukcijama, ukazujući na funkcionalne aspekte kulture i potrebu uvažavanja konteksta pri objašnjavanju nekog pojedinačnog fenomena. Na osnovu postojanja mnogih reliktnih obeležja i iz prošlosti nasleđenih elemenata u narodnom životu i kulturi, ne može se *a priori* tvrditi da su oni i "arhaični" samo na osnovu toga što formalno podsećaju na oblike konstatovane u "primitivnim" ili "nerazvijenim" zajednicama. Njihova stvarna vremenska dimenzija, kulturno poreklo i funkcije moraju se ustanoviti u svakom pojedinom slučaju, vodeći računa o mogućim kulturnim uticajima i kontaktima, procesima difuzije i akulturacije, aktuelnom etnografskom i izgubljenom kontekstu.

On sâm, kako kaže, ne operiše terminom "sirvival":

Video sam i vidim elemente koji su živi sastavni delovi narodnog života i kulture i koji postoje, i kada sa našeg ili racionalističkog gledišta, nemaju smisla ili opravdanja. Ali, za onoga koji ih se drži i služi njima, bilo da se radi o predmetu, ustanovi ili nekoj ideji, to su živi elementi"

(Filipović 1956: 149, kurziv G. G)

Ovo su dve veoma značajne rečenice koje u srpsku etnologiju, premda implicitno, uvode distinkciju između dva plana i nivoa *značenja* kulturnih fenomena, između subjektivne i objektivne (eventualno i svesne i nesvesne) dimenzije kulture. Ukazujući na ovu razliku 1956. godine Filipović kao da anticipira teorijski značaj distinkcije koja će posredstvom jednog interpretativnog modela u strukturalnoj lingvistici (tagmemika Keneta Pajka) biti preuzeta u antropologiji i elaborirana u obliku emsko/etskog pristupa.

Pokazalo se da Kulišić, koji i inače nije mnogo mario za etnografski niti kontekst uopšte (Filipović 1956: 144),¹⁰ nije imao sluha za ovu i druge inovacije koje je Filipović ponudio. Možda taj isti nedostatak sluha u komunikaciji s drugima (i u smislu teorijski "drugog") objašnjava njegovu kasniju nezainteresovanost

¹⁰ Prema Filipoviću, Potehin i Kulišić "rado operišu citatima vađenim iz konteksta; Kulišić to svakako čini iz principa, jer on nalazi da za pojedine etnološke činjenice – pa onda i za misli u tuđim delima – kontekst nije od značaja."

i, za etnologa upućenog na metode terenskog rada,¹¹ začuđujuću ravnodušnost prema etnoeksplikacijama, "svesnim modelima" i subjektivnim značenjima koja su pripadnici "dinarskog rodovskog društva" pridavali ili još uvek pridaju sopstvenoj istorijskoj prošlosti, kulturnoj tradiciji, socijalnim ustanovama, običajnoj praksi, verskoj i svetovnoj ideologiji.

U kontekstu rasprave o pojmovima "uloga" i "funkcija", Kulišić je nastojao da predupredi mogući nesporazum i eventualnu pomisao da bi se i u njegovim tekstovima mogla otkriti neka naznaka funkcionalizma, tog "sivog đavola" kojeg je Filipović "radi pravilnijeg obaveštenja čitalaca" iznijansirao – tj. ukazao na razlike u shvatanjima i pozicijama predstavnika funkcionalne škole – samo da bi pokazao "kako đavo nije siv, nego žut" (Kulišić 1956: 464).

Navodeći dva mjesta iz mojih radova, d-r Filipović zaključuje da sam i ja barem ponegdje funkcionalist, odnosno da i u mojim radovima ima funkcionalizma. Ko pročita navedena mjesta može odmah vidjeti da ja stojim upravo na suprotnim principima, da kritikujem formalističke, metafizičke koncepcije u etnologiji sa gledišta istoriskog materijalizma, a ne sa gledišta funkcionalizma, kako to radi d-r Filipović. (...) Ja nisam d-r Filipovića kritikovao zbog toga što se služi terminom *uloga* ili *funkcija* ili što otkriva ovu ili onu funkciju pojedinih pojava, nego zbog onih njegovih principijelnih shvatanja i stavova koji su u svojoj suštini funkcionalistički

(Kulišić: 463)

Napominjući da se u ovom slučaju ne radi o formalnom, terminološkom pitanju (uloga ili funkcija neke pojave), on sugerše da je po sredi suštinsko teorijsko pitanje u kojem se istorijski materijalizam i funkcionalizam razilaze. Naime, istorijski materijalizam takođe priznaje ulogu neke pojave, ali se ona može razumeti jedino "u vezi sa njenom istoriskom, ekonomsko-društvenom uslovljenošću". Na istom mestu Kulišić nastoji da ukaže na suštinsku distinkciju između dveju teorija, ali iz njegove frazeologije i jednog ubačenog, uz to fragmentarnog Lenjinovog citata: "uzajamna zavisnost i najtešnja povezanost svih strana svake pojave... povezanost koja pruža jedinstven, zakonit proces kretanja", nije sasvim jasno u čemu se ona sastoji. Tim pre što je i marksizmu i funkcionalizmu blisko stanovište totaliteta ili bar holistička težnja; obe teorije pretenduju na to da budu teorije sistema i polaze od pretpostavke o uzajamnoj zavisnosti i povezanosti "svih strana svake pojave". Međutim, za razliku od antropološkog funkcionalizma i strukturalno-funkcionalnih teorija u društvenim naukama, marksizam je i teorija istorije, teorija društvenog razvoja (Hobsbawm 1983: 8)

¹¹ Prema nezvaničnom saopštenju i subjektivnom svedočenju njegove saradnice iz Zemaljskog muzeja u Sarajevu: "Kulišić nije bio nikakav terenac. Jednom je posle rata išao na teren u pratnji dvojice vojnika. Ljudi po selima su bili prestrašeni; tada je inače bilo ostataka četnika i ustaša po zabačenim selima, pa je čovek iz grada u pratnji naoružanih vojnika izazivao dodatni strah." (R. Kajmaković, intervju)

koja uključuje ulogu klasne borbe, sled društveno-ekonomskih formacija i mehanizme prelaska iz jedne formacije u drugu.¹² Potom, on se razlikuje od većine drugih strukturalno-funkcionalnih teorija o društvu upravo po modelu hijerarhijski rangiranih nivoa: hijerarhija je "nužna da bi se objasnilo zašto istorija ima neki *pravac*" (Hobsbawm: 14).

Epilog

Pokušala sam da na osnovu tekstova rekonstruišem jednu epizodu iz istorije srpske etnologije čiji su glavni protagonisti bili Š. Kulišić i M. Filipović, a koja je indikativna za stanje u našoj nauci tokom prve posleratne decenije njenog postojanja. Centralno mesto u toj "priči", koja pripada području događaja kratkog trajanja ili "mikroistoriji" (Бродел 1992) jedne nauke i društvenog sistema u okviru kojeg se ona praktikuje, zauzela je njihova polemika o funkcionalizmu i "savremenoj/pravoj" etnologiji. Ona je eventualno poslužila kao povod sukoba između dvojice "junaka" etnologije tog doba, čiji su uzroci dublji i teže dostupni. Sâm način vođenja polemike izneo je na videlo ponešto od retorike i političke atmosfere onih "gvozdениh", "ledenohladnih" i rigidnih 1950-ih, u kojoj se odvijao rad većine stručnjaka u društvenim naukama na istoku i zapadu (up. Murphy 1981: 180), a u srpskoj etnologiji i postojanje dveju koncepcija predmeta i istraživačkih strategija koje ne moraju biti i, u suštini, nisu suprotstavljene i uzajamno isključive već komplementarne.

Rasprava o nekim tendencijama u savremenoj etnologiji i aktuelnim zadacima domaće nauke, koju je Filipović sredinom pedesetih započeo u nameri da pokrene dijalog sa mrtve tačke, brzo se izjalovila i, zahvaljujući Kulišićevom načinu vođenja diskusije metodom ideološko-političke diskriminacije protivnika, izašla iz okvira naučne polemike. Ličnu dimenziju njihovog sukoba, koji je eventualno imao i političku pozadinu, osvetljava nezvanična verzija događaja u tumačenju Kulišićeve saradnice iz Zemaljskog muzeja u Sarajevu:

Kulišić je posle rata, od osnivanja Filozofskog fakulteta u Sarajevu¹³ predavao etnologiju na Katedri za geografiju. Bio mu je postavljen uslov da doktorira. Uzeo je

¹² Prema Hobsbaumu, model prelaza (tranzicija načina proizvodnje) ostao je "u nekim slučajevima, čak i među samim marksistima, mnogo kontroverzniji" nego Marksov klasičan model društvenog totaliteta (baza–nadgradnja). No, i Marksov model društvenog totaliteta je dovoljno kontroverzan, o čemu svedoče brojni pokušaji njegove strukturalne interpretacije i razrade u filozofskoj, ekonomskoj i socijalnoj antropologiji (v. Friedman 1975; Godelier 1982, 1986; Jakšić 1985), u terminima hijerarhije nivoa/instanci/funkcija.

¹³ Filozofski fakultet u Sarajevu je osnovan 1950. godine, a na njegovoj Katedri za geografiju predavala se i etnologija, no samo do 1962, kada je Katedra ukinuta.

temu, rad o božićnim obrednim hlebovima kod dr Dušana Nedeljkovića. Kulišić se inače privatno poznao i družio sa Milenkom Filipovićem; posećivali su se i viđali u porodičnom krugu, i Milenko mu je pomagao. Ali su Milenko i Dušan Nedeljković imali neke 'račune' iz prošlosti, iz predratnog perioda kada su zajedno radili na Fakultetu u Skoplju. Filipović je izgleda zaboravio da Kulišiću pomene jedan mali Nedeljkovićev rad o kravaju, koji je trebalo da konsultuje radeći na doktorskoj disertaciji. Konflikt između Nedeljkovića i Kulišića je nastao kada je Špiro, prgav kakav je bio po prirodi, odbio da to učini i da unese izmene u postojeći tekst doktorske disertacije, nakon čega je povukao tezu.

Posle toga je otišao u Split gde je neko vreme predavao u Višoj pedagoškoj školi. Za to vreme Milenko Filipović je radio na sarajevskom Filozofskom fakultetu na Katedri za geografiju¹⁴ i istovremeno bio konsultant u Zemaljskom muzeju. Špiro se vratio u Sarajevo očekujući postavljenje na Fakultetu, ali za njega tu nije bilo mesta. To je izgleda bio dovoljan povod za njegov lični obračun sa Filipovićem, obračun koji je imao formu 'naučne' polemike oko funkcionalizma. Kulišić je opet morao da radi u školi, bio je direktor neke škole, ali je želeo da se vrati na Fakultet. Tada je uputio pismo Milenku Filipoviću, u kojem mu je kao prijatelj savetovao da se mane zapadne literature i da se okrene sovjetskoj literaturi. Već je bio objavio članak o antiistorizmu funkcionalne škole u etnologiji. Tada je počela hajka na Filipovića.

Kulišić je hteo na svaki način da se vrati u struku, pa je 1956. došao u Institut za proučavanje folkloru na Odsek za etnologiju, gde sam ja radila od 1955. godine. Špiro je postao načelnik Etnografskog odeljenja Zemaljskog muzeja 1958. godine.

(R. Kajmaković, intervju)

Ono što nam danas izgleda kao kratka i relativno beznačajna polemička epizoda može se posmatrati kao kritičan momenat u kojem se obelodanjuju simptomi stanja u tadašnjoj srpskoj etnologiji: vladavina intelektualne učmalosti i ideološke isključivosti; nepostojanje konstruktivnih javnih rasprava i stručnih polemika;¹⁵ zastoj teorijsko-metodološkog rada, čiji su izrazi bili, na jednoj strani, sakupljački empirizam, odnosno, pridržavanje "oprobanih recepata" iz prošlosti (Filipović 1956: 143, 148) – da se slede "utrveni putevi" sakupljanja empirijske građe (opisa i predmeta "kao takvih") i pisanja kompilacija, a na drugoj, dirigovana i shematska primena sovjetskog modela "idejno pravilnog učenja"; ali i pomaljanje alternative u obliku protofunkcionalizma kao rivalske strategije.

Petnaest godina kasnije R. Rakić (179) će napisati:

"Tada je to bilo nepopularno i izazvalo je otpor i dogmatsko etiketiranje iako pok. Filipović, braneći prihvatljive elemente funkcionalnog pristupa, nije branio

¹⁴ M. S. Filipović je u zvanju redovnog profesora antropogeografije i etnologije predavao na Katedri u periodu od 1955, kada je prešao iz Etnografskog instituta SAN na Sarajevski univerzitet, do 1962, kada je penzionisan.

¹⁵ "Ukoliko ima kritike i polemike, ona se često vodi na način koji nema mnogo zajedničkog sa naukom i kulturom" (Filipović 1956: 143).

i funkcionalističku teoriju, koja je ocijenjivana kao antiistorijska i imperijalistička." A Kulišić koji snosi najveću odgovornost za takvo etiketiranje i ocenjivanje¹⁶ tada, a ni kasnije, nije uvideo naznačenu distinkciju – između funkcionalne analize (pristupa) kao neutralne perspektive u posmatranju i objašnjavanju socio-kulturnih fenomena, s jedne strane, i funkcionalističke teorije ili, bolje rečeno, raznih varijanti ove teorije u društvenim naukama, s druge strane. Nakon "sudara" sa tekućom strujom vulgarnog materijalizma i istoricizma, Filipović se izgleda "uzdržavao od teoretskog istupanja", kako primećuje Rakić, ali je na planu konkretnih istraživanja pojedinih tematskih oblasti i problema dosledno sprovodio formulisana načela u području etnosociologije i etnoistorije, kombinujući elemente funkcionalnog i istorijskog pristupa. Premda "nikada u potpunosti nije napustio klasičnu istočno-evropsku paradigmu" (Prošić-Dvornić: 76), njegova teorijsko-metodološka orijentacija je svojevremeno bila modernija od mainstream-a u većini istočno-evropskih etnologija (Halpern and Hammel 1970); njegove etnografije su po bogatstvu detalja i načinu dokumentovanja odudarale od radova drugih etnologa u zemlji i približavale se zahtevima modernog terenskog rada u antropologiji. "Nažalost, malo srpskih etnologa je sledilo njegov primer", rezignirano konstatuje Mirjana Prošić-Dvornić.

U datom vremenu i u kontekstu srpske etnologije Filipovićeve proto ili profunkcionalna orijentacija je predstavljala kontrapunkt i kreativni izazov istorijskom materijalizmu i evolucionizmu, potencijalno oruđe u intenziviranju krize i moguće katarze ili bar izlaska iz stanja letargije i stagnacije. Možda su njegovi kritičari u tome prepoznali ili naslutili "subverzivni" potencijal nove paradigme – "opasnost po sopstvenu disciplinu i predmet njenog istraživanja", da parafraziram reči M. Prošić-Dvornić, ili samo po sopstvene akademske i stručne pozicije. Njima je išao na ruku Filipovićeve politički status *persone non grata* koji mu je zatvarao vrata Beogradskog univerziteta i mogućnost da oformi svoju etnološku školu. Demon (ili đavo) funkcionalizma je tako bar za neko vreme bio neutralizovan magijskim formulama da bi ugrožena malobrojna zajednica pravovernih mogla da učvrsti svoju veru.

Kadrovski slaba, ali povremeno agresivna marksistička struja u srpskoj etnologiji ignorantски se odnosila prema razvoju samog marksizma u inostran-

¹⁶ Kulišić je imao običaj da tok teorijskih i metodoloških rasprava sa svojim oponentima skrene u ideološke vode, posežući za "ubojitim" citatima iz delâ "klasika marksizma-lenjinizma" i negativno konotiranim etiketama iz arsenala vulgarno-materijalističkog diskursa i političke propagande. Ovaj manir je bio prepoznat i dobio etiketu "špirinizam" (v. napis V. Đurića, "Još o mitu i religiji", *NIN* 26. V 1974, kao odgovor na Kulišićev tekst "Putevi i stranputice etnologije", *NIN* 19. V 1974). Svojevremeno je nešto slično konstatovao Manojlo Gluščević (1966: 331), premda u oštrijem tonu, uočivši kod Kulišića "netrpeljivost prema svemu što prevazilazi njegov krug mišljenja i ugrožava njegov konzervativni katihizis" (v. Kulišić i Barjaktarović 1964: 349-358).

stvu, kao i prema njegovoj filozofskoj i naučnoantropološkoj recepciji kod kuće. Kao reakcija na njene maneve, napadačke istupe i žargon (Kulišić i Barjaktarović 1964), usledilo je u 1960-im njeno otvoreno prozivanje zbog zastupanja vulgarnog materijalizma, nepoznavanja i nerazumevanja klasičnog marksizma, tj. Marksovih antropoloških shvatanja i "mogućnosti koje je Marks otkrio za antropologiju" (Gluščević 1966: 343)¹⁷.

Uprkos kontaktu sa inostranom literaturom, znanju francuskog i italijanskog, i kraćim boravcima u inostranstvu,¹⁸ Kulišićev (1961, 1973) otklon od antropologije i sociologije bio je drastičan.¹⁹ Dovodio je u pitanje koncepte socijalne i kulturne antropologije i samu mogućnost postojanja antropologije kao globalne nauke. Ovakva rigidnost i konzervativizam "marksističkog" ogranka srpske etnologije delimično objašnjava nepopularnost i neuspeh istorijskog materijalizma u njoj samoj; odatle sporadična pribegavanja Filipovićevoj alternativni ili prebegavanja u "suprotni tabor" socio-kulturne antropologije, informisane humanističkim marksizmom, filozofijom praksisa i psihološkim konfiguracionizmom, koju je početkom 1960-ih promovisala prof. Zagorka Golubović (Ковачевић 2005). Nesvestan sopstvenog udela u tome, Kulišić (1974: 26) je krizu srpske etnologije ("prazninu" i "autarhičnu zatvorenost") na svoj način interpretirao kao rezultat više faktora: nedostatka naučnika kapaciteta J. Cvijića, T. Đorđevića i J. Erdeljanovića, nepostojanja "jasne i dosledne teorij-

¹⁷ Manojlo Gluščević, koji je 1960. odbranio doktorsku disertaciju (*Kuvada. Etnološka rasprava*, obj. 1964) na Filozofskom fakultetu u Sarajevu kod M. Filipovića, objavio je članak *Etnografija, etnologija i antropologija* (1963: 21–50), jednu od prvih eksplicitnih kritika Erdeljanovićeve koncepcije etnologije kao nauke o narodima, etničkim karakteristikama i etnogenezi. To je i rani pokušaj antropologizacije domaće discipline: autor definiše etnologiju u antropološkom smislu, kao proučavanje čoveka u svim aspektima njegove egzistencije (biološkom, socijalnom i kulturnom). Povodom tog članka Kulišić i Mirko Barjaktarović, tada profesor Beogradskog univerziteta, napisali su polemički pamflet (1964: 348–358), čija se retorika uglavnom svodi na odbranu stare dobre etnoistorijske perspektive etnologije i primenu univerzalne formule "antiistorizam" u pokušaju diskreditovanja protivnika.

¹⁸ Početkom septembra 1957. Kulišić je proveo deset dana na studijskom putovanju po Italiji, nakon čega je objavio članak "Utisci iz rimskih etnografskih muzeja" (*Pregled* 10, Sarajevo 1957).

¹⁹ Prigovorio je, na primer, (Kulišić 1961: 8) da Levi-Strosovo shvatanje antropologije (v. Lévi-Strauss 1989 [1958]: 343) uključuje "sasvim nepotrebno i one pojave i zadatke koji prirodno spadaju u domen sociologije, kao posebne naučne discipline". U istom tekstu (1961: 21) ispoljio je skepsu i prema "jednom od najaktuelnijih zadataka" sovjetske etnografije, proučavanju savremenih socio-kulturnih fenomena i kulture radničke klase ("ukoliko se tu pod imenom etnografije ne radi o sociološkim ispitivanjima"), zaključivši da "spajanje etnoloških i socioloških problema i metoda može samo da komplikuje sadašnje teškoće istraživanja."

ske orijentacije i metodološke osnove" i diskriminacije discipline usled administrativno-političkog "tutorisanja" drugih struka. Smatrao je pogubnim

što su generacije studenata mogle diplomirati, a da, u stvari, nemaju pojma o stvaralačkoj primeni istorijskog materijalizma. Na isti su način etnolozi sticali doktorsko i magistarsko zvanje, a neki i značajne pozicije u etnološkim ustanovama...

Pitanje s početka ovog teksta o fantomskoj prirodi domaćeg "etnomarksizma" nije samo retoričko sredstvo u započinjanju niti je besmisleno kada se ima u vidu snažna ostavština klasičnog evolucionizma inkorporirana u istorijskomaterijalističku doktrinu (sovjetski model) i potonje redukovanje i apsolutizovanje ove doktrine. Te se, uz opasnost da bi me neko mogao smatrati ljubiteljem "antikvarske" tematike ili čak proglasiti kripto-marksistom, pitam da li se u srpskoj etnologiji ikada ozbiljno razmišljalo o/u marksističkim kategorijama (up. Suppek-Zupan 1976) ili se naprosto radilo o jednoj simulaciji – "ritualnim invokacijama formula iz bazičnog repertoara" Morgana i Engelsa (Naumović 1999: 59) i manipulaciji obesmišljenim pojmovima koji su izgubili skoro svaku relaciju sa onim što je stvarno, i u mišljenju i u spoljašnjoj empirijskoj stvarnosti? Neko sa strane mogao bi se zapitati da li se u našoj disciplini uopšte dogodio susret sa marksističkom antropološkom, sociološkom i filozofskom tradicijom.

Kulišićev pokušaj, koji ostaje usamljeni i neslavni primer instant primene istorijskog materijalizma na domaćem etnografskom materijalu, navodi na razmišljanje: da li je ikada postojao autentični interes za marksizmom kao strukturalno-analitičkom i kritičkom teorijom? Post festum, reklo bi se da nije. Tome su svakako kumovale prezasićenost zvaničnom ideologijom i poslovična ateoretičnost u domaćoj tradiciji discipline do 1970-ih, nesklonost promišljanju predmeta i pristupa etnologije, njenog odnosa prema drugim naukama (up. Rihtman-Auguštin 1970), kao i izbegavanje skoro "svakog dodira" sa filozofijom i sociologijom (Glušćević 1963: 21, 1966: 343; Prošić-Dvornić: 76). Kulišićev dogmatizam, hiperkritičnost prema etnološkim i antropološkim teorijama i ignorancija prema razvoju samog marksizma u zapadnoj nauci, čiji se razlozi nalaze u ideološkoj isključivosti, intelektualnoj netrpeljivosti i ksenofobiji, mogli su samo dodatno da odvrte od svakog ozbiljnijeg računanja na marksizam kao teoriju koja bi mogla nešto novo da ponudi.

Literatura

Vačević, J. 2006. Honour and Shame: prilog alternativnoj istoriji srpske etnologije.

Етноантрополошки проблеми, н.с. год. 1, св. 1: 95-100.

Большая Советская Энциклопедия. Internet dokument

<http://www.ezi.ru/d/1200.htm>

- Бочаров, В. В. 1998. Политическая антропология и общественная практика. *Журнал социологии и социальной антропологии* 1, 2.
Internet dokument <http://www.soc.pu.ru/publications/jssa/0998/2/9bochar2.html>
- Бродел, Ф. 1992. *Списи о историји*. Београд. Српска књижевна задруга.
- Ђурић, В. 1974. Још о миту и религији. *НИН* 26. V 1974, 1220: 27-28.
- Ердельановић, Ј. 1921. Неке црте у формирању племена код Динарских Срба. *Гласник Географског друштва* V. Београд : 67-79.
- 1941. Етнологија и социологија. *Етнологија* 1. Скопље. Етнолошко друштво: 1-20.
- Eriksen, T. H. and F. S. Nielsen. 2001. *A History of Anthropology*. London, Sterling, Virginia. Pluto Press.
- Evans-Pritchard, E. E. 1983. *Socijalna antropologija*. Београд. Prosveta.
- Feuchtwang, S. 1975. Investigating Religion. U: *Marxist Analyses and Social Anthropology* M. Bloch (ed.) ASA Studies 2. London. Malaby Press: 61-82.
- Филиповић, М. С. 1954а. Левират и сорорат код Срба, Хрвата и Арбанаса. *Раđ Војвођанских музеја* 3. Нови Сад: 139-146.
- 1954б. III. Кулишић: Поријекло и значење божићног обредног хљеба у Јужних Словена. *Зборник Матице српске* 8. Серија друштвених наука. Нови Сад: 166-168.
- 1955. Etnološki (etnografski) rad u Bosni i Hercegovini. *Pregled* 10. Sarajevo: 211-215.
- 1956. Savremena etnologija ili etnografija. Osvrt na članak Š. Kulišića: "Antiistorizam funkcionalne škole u etnologiji". *Pregled* 3-4. Sarajevo: 143-152.
- Filipović-Fabijanić, R. 1970. Kratak pregled i karakteristike rada u BiH u vremenu 1945-1969. *Radovi II. savetovanja etnologa Jugoslavije*. Zenica: 155-159.
- Firth, R. 1975. The Sceptical Anthropologist? Social Anthropology and Marxist Views on Society. U: *Marxist Analyses and Social Anthropology* M. Bloch (ed.). ASA Studies 2. London. Malaby Press: 29-60.
- Friedman, J. 1975. Tribes, States and Transformations. U: *Marxist Analyses and Social Anthropology* M. Bloch (ed.). ASA Studies 2. London. Malaby Press: 161-202.
- Gingrich, A. 2005. Changing Contents in Shifting Contexts. Ann essay on the status of socio-cultural anthropology in the German-speaking countries. Internet dokument:1-13. http://www.wittgenstein2000.at/publikationen/russ_artikel_gingrich_ethnographic_review.pdf
- Глушчевић, М. 1963. Etnografija, etnologija i antropologija. *Sociologija* 3-4: 21-50.
- 1964. *Kuvada. Etnološka rasprava*. Београд, Etnološka biblioteka 6.
- 1966. Kritika između neobjektivnosti i proizvoljnosti. *Pregled*. Sarajevo: 331-345.
- Godelier, M. 1982. *Markizam i antropologija*. Zagreb. Školska knjiga.
- 1986. Baze, društva, istorija. U: Francuska antropologija marksističke orijentacije danas. *Marksiistička misao* 5. Београд: 13-27.
- Halpern, J. M. and Hammel, E. A. 1970. "Milenko S. Filipovic". *American Anthropologist* 72 (3): 558-60.
- Hobsbawm, E. J. 1983. Doprinos Karla Marxa istoriografiji. *Markizam u svetu* 12. Novi Sad: 1-19.
- Jakšić, M. 1985. *Teorija načina proizvodnje*. Zagreb. Centar za kulturnu djelatnost.

- Juillerat, B. 2000. Do the Banaro really exist? Going back after Ričard Thurnwald. Internet dokument
http://www.findarticles.com/p/articles/mi_qa3654/is_200009/ai_n8911817/pg_2
- Radmila Kajmaković, penzionisani muzejski savetnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu. Intervju, 8. jul 1996. Filozofski fakultet, Beograd.
- Ковачевић, И. 2005. Из етнологије у антропологију. У: *Етнологија и антропологија: стање и перспективе*. Зборник ЕИ САНУ 21, Драгана Радојичић (р.). Београд: 11-19.
- Кулишић, Ш. 1953а. Идејна и теориска основа у развиту наших етнографских музеја. *Зборник Етнографског музеја 1901–1951*. Београд. Научна књига: 27-31.
- 1953b. Порijeklo i značenje božićnog obrednog hljeba u Južnih Slovena. *Glasnik Zemaljskog muzeja VIII*. Sarajevo: 7-47.
- 1955. Antiistorizam funkcionalne škole u etnologiji. *Pregled 12*. Sarajevo: 298-302.
- 1956. Još o funkcionalizmu u etnologiji. Odgovor d-r Milenku Filipoviću. *Pregled 7-8*. Sarajevo: 463-466.
- 1961. Главни правци и нека основна теоријска питања у етнологији. *Гласник Етнографског музеја 24*: 5-24.
- (i M. Barjaktarović) 1964. Povodom jednog napisa o etnografiji, etnologiji i antropologiji. *Pregled 10*. Sarajevo: 348-358.
- 1972. Mit i religija u etnološkoj nauci. *Delo 7*. Beograd. Nolit: 787-815.
- 1973. Zajedno sa marksizmom potiskivana je i napredna nauka. *Delo 12*. Beograd. Nolit: 1658-1680.
- 1974. Путеви и странпутице етнологије. *НИИ 19*. V 1974, 1219: 26.
- 1979. *Stara slovenska religija u svjetlu novijih istraživanja posebno balkanoloških*. Djela LVI. Monografije. Sarajevo. Akademija nauka i umjetnosti BiH, Centar za balkanološka ispitivanja.
- Levi-Stros, K. 1982. Uvod u delo Marsela Mosa. U: M. Mos *Sociologija i antropologija I*. Beograd. Prosveta: 11-58.
- 1989. *Strukturalna antropologija*. Zagreb. Stvarnost.
- Lowie, R. H. 1954. Obituary: Ričard Thurnwald, 1869–1954. *American Anthropologist 56*: 863-867.
- Малиновски, Б. 1971. *Магија, наука и религија*. Београд. Просвета.
- Марх, К. 1973. *Kapital*. Kritika političke ekonomije I-III. Beograd. BIGZ/Prosveta.
- Murphy, R. F. 1981. Julian Steward. U: *Totems and Teachers. Perspectives on the History of Anthropology* S. Silverman (ed.). New York. Columbia University Press: 171-206.
- Naumović, S. 1999. Identity Creator in Identity Crisis: Reflections on the Politics of Serbian Ethnology. *Anthropological Journal on European Cultures 8*, 2: 39-128.
- Ольдерогге Д. А., Потехин, И. И. 1951. У: *Англо-американская этнография на службе империализма* (сборник статей). Труды Института этнографии, новая серия, XII. Москва.
- Pavković, N., D. Bandić i I. Kovačević. 1983. Тежње и правци развоја етнологије у СР Србији (1945-1983). *Zbornik I. kongresa jugoslovenskih etnologov in folkloristov*. Knjižnica Glasnika Slovenskega etnološkega društva 10/1. Ljubljana: 107-122.
- Потехин И. И. 1948. Функциональная школа в этнографии на службе британского империализма. *Советская этнография 3*: 33-49.

- Prošić-Dvornić, M. 1997. Susret dva sveta: odnosi američke kulturne antropologije i srpske etnologije. U: *Susret dva sveta* (1492-1992). Zbornik radova naučnog skupa. Beograd. Filozofski fakultet, Centar za etnološko-antropološka istraživanja: 67-77.
- Rakić, R. D. 1970. Zajednička i granična problematika etnologije i sociologije: proučavanje društvenog života. U: *Radovi 11. savetovanja etnologa Jugoslavije*. Zenica: 175-190.
- Redklif-Braun, A. R. 1982. *Struktura i funkcija u primitivnom društvu*. Beograd. Prosveta.
- Rihtman-Auguštin, D. 1970. Neka pitanja odnosa sociologije i etnologije. U: *Radovi 11. savetovanja etnologa Jugoslavije*. Zenica: 199-208.
- Reich, W. 1981. *Masovna psihologija fašizma*. Beograd. Mladost.
- Sahlins, M. D. 1972. *Stone Age Economics*. New York. Aldine.
- Supek-Zupan, O. 1976. Od teorije do prakse i nazad. Mogućnost marksističkog shvaćanja u etnologiji. *Narodna umjetnost* 13: 57-74.

Gordana Gorunović

Pseudo-Marxism and Proto-Functionalism in Serbian Ethnology:
Kulišić versus Filipović

This paper discusses an episode in the history of Serbian ethnology, which I take to be indicative of the conditions in domestic disciplinary production in the first decade following WWII. The debate on functionalism between the then-leading representative of "vulgar materialism" (a form of pseudo-Marxism), Špiro Kulišić, and Milenko Filipović, who advocated an innovative social and functional perspective in ethnology (as a form of proto-functionalism), is viewed as a critical example that reveals the condition of academic ethnology at the time. Its characteristics were: the rule of intellectual inertia and ideological exclusivity; absence of constructive public discussions, debates and critical consideration of the subject, methods and aims of ethnology in the period of socialist transition; arrest of theoretical and methodological thought, exemplified by collector's empiricism and designed, schematic application of the Soviet model of "ideologically correct study". Proto-functionalism occurred in this setting as a rival strategy. Aware of the stagnation of Serbian ethnology and the need to innovate it, as well as of the complexity of the social and cultural milieu of the time, Filipović – in a theoretically modest and perhaps premature way – offered an alternative to the dogmatic views according to which ethnology was a study of rural surroundings and survivals; to the schematic application of methods and abstract concepts of evolutionism; and to the pretentious discourse of vulgar materialism, with its ideological and propaganda-serving functions.

Gordana Gorunović

Le pseudo-marxisme et le proto-fonctionnalisme
dans l'ethnologie serbe: Kulišić *versus* Filipović

Dans ce travail, je me penche sur un épisode dans l'histoire de l'ethnologie serbe qui me paraît illustrer la situation caractéristique de la science nationale après la Seconde Guerre mondiale (les années 1950). La polémique engagée entre Špiro Kulišić, représentant principal du matérialisme vulgaire (courant pseudo-marxiste), et Milenko Filipović, défenseur de l'ethnologie sociale moderne et de l'approche fonctionnaliste (courant proto-fonctionnaliste) peut être considérée comme le moment crucial, révélateur de l'état où se trouvait l'ethnologie académique à l'époque: règne de l'inertie intellectuelle et du dogmatisme idéologique; absence de débats publics et de polémiques pertinentes; inexistance de toute réflexion critique sur le sujet, l'approche et les objectifs de l'ethnologie pendant la période de la transition socialiste; blocage de travaux théoriques et méthodologiques, illustré par la prédominance d'un empirisme collectionneur et une application schématique du modèle soviétique de "la doctrine idéologiquement correcte".

Une alternative ou, plus précisément, une stratégie rivale a émergé sous forme de proto-fonctionnalisme. A la différence de Kulišić, Filipović était conscient de la stagnation ambiante et de la nécessité de réinventer l'ethnologie serbe sans perdre de vue la complexité de la situation socioculturelle. Il a proposé ainsi, sans aucune prétention sur le plan théorique et de manière peut-être prématurée, son alternative à une interprétation dogmatique de l'ethnologie, comprise comme une science sur le milieu socioculturel rural et ses antiquités vivantes. Cette approche lui a permis d'écarter les concepts abstraits et les principes méthodologiques de l'évolutionnisme; elle lui a permis, aussi, de s'éloigner d'un discours prétentieux qui, ancré dans le matérialisme vulgaire, avait pour fonction d'assurer la propagande idéologique.