



*Interdisciplinarnost
slovsstvene folklore*

MARIJA STANONIK

Marija Stanonik
INTERDISCIPLINARNOST SLOVSTVENE FOLKLORE



Marija Stanonik
INTERDISCIPLINARNOST SLOVSTVENE FOLKLORE

© 2008, Založba ZRC, ZRC SAZU

Tehnična ureditev opomb in priprava kazala: Ana Miklavčič
Prevod povzetkov: Franc Smrke
Oblikovanje in likovno-grafična ureditev: Milojka Žalik Huzjan
Prelom: Brane Vidmar

Založila: Založba ZRC, ZRC SAZU
Ža založnika: Oto Luthar
Glavni urednik: Vojislav Likar

Tisk: Littera picta, d. o. o., Ljubljana
Naklada: 280 izvodov

Tiskano s podporo Agencije za raziskovalno dejavnost RS.

CIP – Kataložni zapis o publikaciji
Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

398(497.4)(04)

STANONIK, Marija
Interdisciplinarnost slovstvene folklore / Marija Stanonik ; [prevod povzetkov
Franc Smrke]. - Ljubljana : Založba ZRC, ZRC SAZU, 2008

ISBN 978-961-254-101-9
242714624

© 2008, Založba ZRC, ZRC SAZU
Digitalna različica (pdf) je pod pogoji licence CC BY-NC-ND 4.0 prosto dostopna:
<https://doi.org/10.3986/9789612541019>

*INTERDISCIPLINARNOST
SLOVSTVENE FOLKLORE*

MARIJA STANONIK

LJUBLJANA 2008

VSEBINA

Uvod: Avtonomija in polivalentnost slovstvene folklore.....	7
A. OKOLIŠČINE	
Prostorski vidik slovstvene folklore	19
Zgodovinski vidik slovenske slovstvene folklore	69
Sociološki vidik slovstvene folklore	139
B. ČLOVEK	
Antropološki vidik slovstvene folklore.....	167
Psihološki vidik slovstvene folklore	215
Terapevtski vidik slovstvene folklore	249
C. NADSTVARNOST	
Mitološki vidik slovstvene folklore	267
Teološki vidik slovstvene folklore	315
Umetnostnozgodovinski vidik slovstvene folklore	351
Namesto sklepa: Povedke kot izhodišče za domoznansko vzgojo.....	413
Summaries	419
Viri in literatura.....	433
Objave.....	459
Razčlenjeno kazalo.....	461

UVOD

AVTONOMIJA IN POLIVALENTNOST SLOVSTVENE FOLKLORE

Od ustanovitve Univerze v Ljubljani 1919 naprej so slovstveno folkloro v svojem strokovnem obzorju posamezni visokošolski učitelji upoštevali zgolj poljubno, priložnostno in praviloma omejeno na le tako imenovano »narodno« / »ljudsko pesem«, medtem ko so bile pravljice in povedke ter folklorni obrazci močno zapostavljeni.

Poglobljene in sistematične tradicije raziskovanja, minucioznih analiz, ki vodijo v povzemajoče sinteze, ni bilo. Bilo pa je veliko entuziastov, ki so po svojih najboljših močeh zbirali gradivo, ga objavljali, ali se zgolj brez premisleka navduševali nad njim. S tem se je v javnosti polagoma krepil vtis, da je bistvo ukvarjanja s slovstveno folkloro le zbiranje in kvečjemu še klasificiranje gradiva. To seveda še zdaleč ni res.

I. AVTONOMIJA SLOVSTVENE FOLKLORE

Posamezna strokovna disciplina si zasluži to ime, ko si je na jasnem o svojem predmetu, terminologiji in metodologiji. Ravno za te cilje si zadnja desetletja – kot ena od naslednic nekdanje filologije (I. Prijatelj) – prizadeva slovenska slovstvena folkloristika. Zaradi pomanjkanja teoretične refleksije so jo v določenem obdobju potiskali v etnologijo. To kritike ne vzdrži. Pač pa je res, da je z njo povezana toliko, kolikor bolj je slovstvena folkloro v primerjavi z literaturo navezana na ravnino konteksta, medtem ko sta ravnina teksta in teksture tudi pri slovstveni folklori izrazito estetski kategoriji. Sinkretičnost slovstvene folklore (V. Gusev) terja, da pri njenem študiju ne spregledujemo kategorialno sorodnih folklornih pojavov (glasbena folkloro, plesna folkloro, scenska folkloro, likovna folkloro).

V javnosti doživlja slovstvena folkloro dvoje med seboj popolnoma nasprotujočih si gledanj, od katerih nobeno ni v prid predmetu in stroki, ki se z njim ukvarja. Pričujoča obravnava se nanaša zgolj nanjo, ker na podlagi dosedanjih zgodovinskih obravnav in teoretičnega premisleka more zastopati svoje stališče le zanjo. Za druge folkloristične panoge so ugotovitve lahko analogne, in v marsičem tudi so, vendar zanje tukajšnja obravnava ne odgo-varja.¹

¹ Razmerje med njimi bi moglo biti kdaj predmet posebne razprave.

1. PREDMET

Slovstvena folkloristika je stroka / disciplina / veda / znanost, medtem ko je slovstvena folklorica predmet njenih raziskav.² Predmet slovstvene folkloristike so, po definiciji Jana Mukařovskega, tisti jezikovni pojavi, pri katerih je poleg drugih *n a v z o ĉ a tudi estetska funkcija* – v nasprotju s pojavi, pri katerih je estetska funkcija *odsotna* (irelevantna) in zato sodijo v etnologijo. Tisti pojavi besedne umetnosti, kjer estetska funkcija vse druge *nadvlada*, spadajo v literarno vedo.³

2. POJEM, DEFINICIJA

Prva in prvotna veja besedne umetnosti je *slovstvena folklorica*. Ta *obstaja po načelu naravne komunikacije* – za razloček od literature, ki obstaja po načelu tehnične komunikacije (K.V. Čistov). To pomeni, da sta pri slovstveni folklorici kraj in čas podajanja (= pripovedovanja, petja) in sprejemanja (poslušanja) hkratna, sočasna, istočasna, sinhrona, medtem ko se pri literaturi čas in kraj podajanja in sprejemanja razcepita. Pisatelj piše kdove kdaj in kdove kje, preden njegovo delo prebere sprejemalec spet kdove kdaj in kdove kje. Kakor je literatura umetnost knjižnega jezika, je slovstvena folklorica umetnost narečij. Vsaj v preteklosti je to nedvoumno držalo. Danes ko se tudi pri nas meja med narečji polagoma briše, je primerneje reči: *slovstvena folklorica je umetnost govornega jezika*. Tako se zajame v definicijo tudi stvaritve v (pokrajinskih) različicah pogovornega jezika.

3. TERMINOLOGIJA

Ideal vsake znanstvene discipline je enotno izražanje. Zato morajo biti izbrani termini natančni, kratki in jedrnat, jezikovno pravilni in sposobni ustvarjati besedno družino. V slovenski slovstveni folkloristici je pregled položaja v preteklosti pokazal veliko zbežanost in poljubnost.⁴ V prizadevanju za sistematičnost se je – nasproti drugim izrazom – tehtnica nagnila v prid folklore. Iz nje je mogoče izvajati vse (stranske) izraze, ki se navezujejo na njen pojem. Raba tega pojma je utemeljena 1. diahrono, 2. sinhrono.⁵

² Razliko se zdi smiselno poudariti zaradi izkušenj, da tudi v okoljih, kjer tega ne bi pričakovali, ne ločijo zmeraj dobro med tema dvema pojmomoma.

³ Marija Stanonik, Modeli razmejevanja slovstvene folkloze in literature, v: *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 20, št. 2 (1980), 53–58. Ista, O razmerju med etnologijo in slovstveno folkloristiko, v: *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 29, št. 1/2 (1989), 10–26.

⁴ M. Stanonik, Terminološke vzporednice slovstveni folklorici, v: *Traditiones* 20 (1991), 79–94.

⁵ M. Stanonik, Slovstvena folklorica kot terminološko vprašanje, v: *Traditiones* 21 (1992), 25–72.

Ad 1: Folklor ima pri nas domovinsko pravico že vse od Karla Štreklja, ki jo je vpeljal v slovensko strokovno obzorje hkrati s tremi udomačenimi različicami: narodno blago, ustno slovstvo, tradicijsko slovstvo.⁶

Za slovstveno dediščino, ki jo dosledno naslavljamo kot slovstvena folklor, se v javnosti še danes sliši že zdavnaj zastarela beseda *narodno blago*. Prevzeta iz srbsčine / hrvaščine se je posebno razširila po časopisih, ki so začeli po pomladi narodov leta 1848 izhajati tudi v slovenščini. Že pred Karlom Štrekljem je besedno zvezo *ustno slovstvo* uporabil Gregor Krek.⁷ Kljub pridržkom⁸ je bil v zadnji desetletjih to najbolj uveljavljen zbirni pojem za slovstveno folkloro v celoti, medtem ko sta za njene posamezne žanre tekmovala med seboj prilastka *narodni* in *ljudski* (narodna pesem, ljudska pesem). Tretjo različico Štrekljeve razlage, *tradicijno slovstvo*, je skušal posodobiti Jože Pogačnik s pojmom *tradicionalno slovstvo*. Prilastek *ljudski* v nekaterih slovenskih narečjih še danes pomeni *tuje, splošno*. Vendar je postopoma postajal domač in po drugi svetovni vojni je prodril v vse pore družbenega življenja in različne panoge,⁹ tako se je Zmaga Kumer odločila za sicer lepo zvoneč, toda vsebinsko ohlapen in terminološko jalov izraz *ljudsko izročilo*.

Prizadevanje po poenotenju, doslednosti poimenovanja in rabi želi premagati neznosni eklekticizem, ki je obstajal v tej stroki pri nas, kar vzbuja pri resnem strokovnjaku, kaj šele znanstveniku, upravičen posmeh. Če se ima ena in ista oseba med drugim za »folklorista«, in je zadolžena za »ljudsko« pesem, tudi »ponarodela« še pride v poštev, piše o »ustnem« slovstvu in celo »ustni« književnosti, vse kaže na ohlapno prevzemanje žargona brez teoretičnega premisleka, doslednosti in discipline.

Ad 2: Folklor torej! Folklor¹⁰ pomeni sodobni literarni vedi praviloma izrecno ravno slovstveno folkloro.¹¹ Tistim, ki bi se utegnili zdrzniti ob tujki, naj zagotovim, da sem tudi sama proti tujkam vseprek, nisem pa za rovtarske Atene (prim. France prešeren, Nova pisarija). Tudi medicina, geografija

⁶ »Kaj pa si mislimo z besedo narodno blago? To, čemur pravijo tudi ustno ali tradicijsko slovstvo [...]. V novejšem času se rabi za narodno blago in učenje o njem pogostoma angleška beseda folklor [...].« K. Štrekelj, Prošnja za narodno blago, v: *Ljubljanski zvon* 7 (1887).

⁷ V naslovu *Važnost ustnega slovstva kot izvornik basnoslovju (mitologiji)*, *Žora* 1872, I, Maribor.

⁸ Valens Vodušek: Saj ne moremo reči: ustna pesem, vsaka pesem je ustna. Avtopsi-ja.

⁹ Veliko od zvez z *ljudskim* je danes že pozabljenih in zastarelih, na primer nekdanj najodličnejši med njimi, Federativna ljudska republika Jugoslavija. Prejkone je tudi to vplivalo na okrepitev zveze *ljudska pesem*, kljub temu da Ivanu Grafenauerju to ni ugajalo in se je temu upirala slovenska etnologija s Slavkom Kremenškom na čelu, ker da ne soglaša z romantičnimi modeli *ljudske kulture*.

¹⁰ Prvi je besedo »folklore«, »posrečeno saško sestavljenko«, kot pravi sam, leta 1846 uporabil angleški arheolog William Thoms v časopisu *The Athenaeum* v priporočilu za zbiranje tega, čemur danes na kratko rečemo folklorno gradivo.

¹¹ Prim. Anton Slodnjak, Boris Merhar, Franc Zadavec, Boris Paternu, France Ber-
nik, Jože Pogačnik, Gregor Kocijan. Glede na kontekst njihovega razpravljanja se zdi razumljivo, da opuščajo vrstni prilastek, saj je jasno, da gre zanjo.

in biologija in navsezadnje literatura so tujke, pa se nihče ne spotika obnje! S končnico -ika se končujejo častivredne matematika, fizika, lingvistika.¹² Za manjvrednostne komplekse torej ni vzroka. V dobi računalnikov je zelo pomembna ne le sistematičnost, temveč tudi sistemskost. Pri tehtanju za ali proti folkloristiki je prevladal omenjeni kriterij. Medtem ko so druge besedne zveze jalove¹³ *folklor*a kot temeljni termin omogoča celo »gnezdo« izpeljav – nastanek in obstoj celotne besedne družine iz enega samega korena: *folklor*a, *folklor*ni, *folklor*istika, *folklor*istični, *folklor*ist/ka, *folklor*izirati, *folklor*izacija, *folklor*iziran, *folklor*izem, *folklor*ém, *folklore*c.

Folklorist/ka je strokovnjak/inja, ki raziskuje slovstveno folkloro. Zaradi praktičnosti sicer opuščamo vrstno določilo, vendar gre v našem primeru za slovstveno folkloro, torej bi bil/a – natančno: slovstveni folklorist, slovstvena folkloristka. Poljudno se rabi ta izraz za člana plesne folklorne skupine. Da bi se temu pomenskemu prekrivanju izognili, bi se zanj bolj prilegalo ime *folklore*c, ki se oblikovno in pomensko ujema s pojmi pev-ec, god-ec, plesal-ec, igral-ec.

Folkloren : *folklorističen* sta prilastka, ki se v nepazljivem pisanju rada pomensko prekrivata. Prvi prilastek se nanaša na folkloro (*folklor*na poetika, *folklor*ni pojavi, *folklor*na pesem) in drugi na folkloristiko (*folklor*istično raziskovanje, *folklor*istična komparativistika, *folklor*istična merila, nezadostnost *folklor*istične klasifikacije).

Folklorizirati, *folkloriziran* sta leksema, ki označujeta proces. Glagol folklorizirati kaže na postopek prehajanja posameznega besedila iz individualne avtorske poetike v folklorno, v kateri se do neprepoznavnosti obrusijo poteze prvotnega besedila. Nekdanjo »ponarodelo pesem« v tem okviru nadomesti sistemsko ustrezna /s/folklorizirana pesem.

Folklorizem je folkloro iz druge roke. To pomeni, da a) folklorni pojav izstopi iz svojega naravnega, pristnega okolja. b) pri tem spremeni funkcijo. c) ob izgubi lokalne pripadnosti mu je dodeljena vloga nosilca širše pokrajinske ali celó narodne istovetnosti. Slovstveni folklorizem je trivialna izpeljava slovstvene folklore.

Folklorem je najmanjša enota (slovstvene) folklore – po ključu, ki se je zadnji čas uveljavil v jezikoslovju in literarni vedi (primeri: fon-*em*, morf-*em*, stil-*em*, mit-*em*).

Kakor je leksem *folklor*a izbran po temeljitem premisleku, tako je tudi s prilastkom. Zakaj ravno *slovstvena* in ne književna ali literarna folkloro? Zato, ker je v pojmu slovstvo upoštevana celotna besedna umetnost, medtem ko je literatura omejena na tisto v knjigah. Ivan Prijatelj, ki je razmejil slovstvo, pismenstvo, književnost in literaturo, je *slovstvu* podelil najširši pomen: »S tem nazivom označujem vse narodno umovanje, ki se poslužuje za svoje izrazilo

¹² V angleščini: Folkloristics, Mathematics, Linguistics.

¹³ Na primer: ljudsko slovstvo. Strokovnjaka zanj je treba opisati, ali pa ga še zmeraj označiti na kratko: folklorist. Podobno je z ustnim ali tradicionalnim slovstvom. Za pojem t. i. ponarodele pesmi ni mogoče govoriti »poljudela« pesem, če bi hoteli izhajati iz temeljnega pojma ljudstvo, ljudski. Prav tako ni mogoče izvesti sorodnega prilastka iz korena usta, ustno.

'besede' (slova) – od preprostega narodnega rekla ali pregovora do zapletenega filozofskega traktata ...«¹⁴ »Slovstvo, pismenstvo, književnost, literatura pomenijo po svojem postanku, ne pa seveda po svojem trajnem obsegu – ob enem tri stopnje v razvoju narodne kulturne zavesti.«¹⁵

Zdaj je razumljivo, zakaj je primerno dodati osrednjemu pojmu folklorja in njenim izvedenkam prilastek *slovstven-a*, če iz okoliščin ubeseditve ni popolnoma jasno, da gre zanjo.

4. METODA

Milko Matičetov je sredi 20. stoletja samozavestno zapisal: »[M]lada znanstvena panoga, ki jo imenujemo folkloristika,¹⁶ si je namreč izoblikovala z združitvijo filoloških, književnozgodovinskih, kulturnozgodovinskih, geografsko-statističnih in drugih prijemov svojo lastno metodo.«¹⁷ Kako si jo on sam predstavlja in razumeva, je razbrati iz njegovih empiričnih raziskav.¹⁸

Slovstvena folklorja je veja besedne umetnosti in že zato v njeno filološko ozadje ni dvomiti. Karel Štrekelj pri naštevanju treh razsežnosti na prvo mesto postavi jezik, na drugo slovstveno folkloro in na tretje literaturo. Iz ocene za »Vrazovo ostalino«, da starejši zapisi »nimajo niti dialektološke niti folkloristične niti leposlovne vrednosti,«¹⁹ se prepozna razmerje: jezik – slovstvena folklorja – literatura. Podobno umešča stroko, ki naj se ukvarja s slovstveno folkloro, vmes med lingvistiko in literarno zgodovino Ivan Prijatelj, ki ima filologijo za zibelko jezikoslovja, literarne vede in tudi slovstvene folkloristike.²⁰ To razlaga s slikovito personifikacijo:²¹ »Idealna grupacija bi torej bila, da bi si podajale

¹⁴ Ivan Prijatelj, Literarna zgodovina, v: *Izbrani eseji in razprave*, Slovenska matica, Ljubljana 1952, 3.

¹⁵ Prav tam, 4.

¹⁶ Že kontekst te izjave kaže, da ima pred očmi ne katero koli, ampak izrecno slovstveno folkloristiko.

¹⁷ Milko Matičetov, *Ljudsko slovstvo/Proza*, v: *Žgodovina slovenskega slovstva I*, SM, Ljubljana 1956, 130.

¹⁸ Prav tam, 628.

¹⁹ Citira Boris Merhar, *Folklorja in narodopisje*, Slovenska matica 1864–1964, ur. France Bernik, Ljubljana 1964, 128.

²⁰ Prijatelj rabi termin narodopisje, s katerim se danes poenačuje mednarodni izraz: etnologija, nekateri pa pod tem razumejo folkloristiko.

²¹ Ivan Prijatelj, n. d., 7, 8: »Prva veda, ki je zrastle povsem pod okriljem filologije in je najprej krenila iz tega duševnoznanstvenega panteona, je bila lingvistika [...] Literarna zgodovina, namreč takšna, kakor jo pojmuje danes, je dokaj mlada veda, zakaj šele v zadnjih desetletjih se je začela samostojno razvijati. Poprej je živela v področju filologije, katerega še danes ni popolnoma zapustila, tako da bi mogli reči o nji, da stoji z eno nogo že na svojih lastnih tleh, z drugo pa še vedno na tleh filologije. [...] Prilagoditev ustanovitelja časovnim tendencam je podaljšala sožitje matere s hčerjo, kljub temu da je medtem že drugo dete (narodopisje) zapuščalo materin dom in se etabliralo samostojno. A prav ta takrat in v taki smeri izvršena preorientacija literarne zgodovine danes povzročuje oziroma daje neposredni

roke hčerke lingvistika in narodopisje [= folkloristika] z literarno zgodovino preko matere filologije.«²²

Slovstvena folklorja je polivalentni pojav. To pomeni, da nikakor ni skren-penel strdek, ampak gibka snov, vedno nova in drugačna, odvisno od tega, s katerega zornega kota se ji bližamo. Rdeča nit njenih raziskav pri Slovencih poteka od mitološko zagledanega Gregorja Kreka (2. polovica 19. stoletja), prek filološko usmerjenega Karla Štreklja (na prehodu 19/20. stoletja), mimo širokih obzorij kulturnozgodovinske šole, ki jo je pri nas zastopal Ivan Grafenauer (1. polovica 20. stoletja), do klasične geografsko-zgodovinske metode, na katero še vedno največ dá Milko Matičetov (2. polovica 20. stoletja). Alenka Goljevšček (3. četrtina 20. stoletja) je uvedla strukturalistično metodo in s tem prebila led za nove, sodobne poglede v raziskovanju slovstvene folklore tudi pri nas.

II. POLIVALENTNOST SLOVSTVENE FOLKLORE

Medtem ko je prva faza v prizadevanju za osamosvojitve slovstvene folkloristike v smislu njene terminološke, fenomenološke in metodološke identitete predstavljena drugje, gre tu za naslednji korak. Osvobodena manjvrednostnega kompleksa se iz trdno zgrajene lastne hiše (*Teoretični oris slovstvene folklo-re*, 2001; *Procesualnost slovstvene folklo-re*, 2006) radovedno ozira po celi vrsti znanstvenih panog, dobro vedoč, da bi ji samovšečna zaprtost škodila. Roko za obisk ponuja najprej najbližjima sosedama, kot sta lingvistika²³ in literarna veda²⁴ (*Slovstvena folkloristika med jezikoslovjem in literarno vedo*, 2004) in po utrditvi slovstvene folkloristike kot samostojne vede je smiselno premisliti njeno interdisciplinarnost.

Slovstvena folkloristika se mora seznaniti s temeljnimi pojmi, metodami in cilji sosednjih in drugih strok, na katere pri svojem raziskovanju zadeva in s tem spodbuja premislek o njej tudi pri njih. Snov je izredno raznovrstna, toda

povod, da se skuša osamosvojiti, ločiti od matere filologije tudi hčerka literarna zgodovina, ne sicer kot sprta, ampak kot ljubeča hčerka. Svoj dom si hoče postaviti mnogo bliže materinega, nego sta to storila prejšnja odišleca: lingvistika in narodopisje, ki domujeta danes v dokaj večji bližini prirodoslovja, nego filologije, kljub temu, da bi zlasti lingvistiki ne škodilo, ako bi se hodila včasih posvetovat k materi filologiji posebno o duševnem elementu jezika, kakor bi bilo v korist narodopisju, ako bi pretresalo umetniške kretnje ljudske psihe skupno s filologijo, ki je o vsem tem marsikaj razmišljala v svoji literarnozgodovinski funkciji. Tudi obratno bi bilo to razmerje plodovito.«

²² Prav tam, 7–10.

²³ Prim. M. Stanonik, Jezik in slovstvena folklorja (v interdisciplinarni luči), v: *Razprave II. razreda SAŽU* 13 (1990), 181–202. Ista, Govorjena beseda na križišču jezikoslovja in etnologije, v: *Slavistična revija/Ramovšev zbornik* 42 (1994), 281–304.

²⁴ M. Stanonik, Modeli razmejevanja slovstvene folklo-re in literature, 53–58. Ista, O razmerju med slovstveno folkloro in trivialno literaturo, v: *Razprave II. razreda SAŽU* 12 (1989), 119–127. Ista, Besedna umetnost: stičišča med slovstveno folkloro in literaturo, v: *Razprave II. razreda SAŽU* 16 (1997), 189–210.

sistematično urejena v tri dele, kar zaznamujejo gesla razdelkov: *okoliščine, človek, nadstvarnost*. Zato je pričujoča monografija razdeljena po posameznih disciplinah, ki se srečujejo s slovstveno folkloro, na troje s po tremi poglavji, in sicer glede na

- a) geografski, historiografski, sociološki,
- b) antropološki, psihološki, terapijski,
- c) mitološki, teološki, umetnostno-zgodovinski vidik.

Glede na pojmovanje, da je slovstvena folkloraznana zarodek znanosti in umetnosti (prim. Teoretični oris, 314 sl.), je za slovstveno folkloristiko samo kakor tudi za panoge omenjenih predmetnih področij slovstvena folkloraznana izjemno koristen raziskovalni predmet, saj razširja strokovno obzorje na eni in drugi strani in ju dela občutljivi za začetke znanosti, ko še ni bila diferencirana kaj šele specializirana v posamezne panoge. Z empiričnega vidika so pomembne ugotovitve o človekovem zaznavanju prostora, časa, družbe in samega sebe v obdobju oblikovanja folklornih pripovedi, ki registrirajo te in druge kategorije.

Slovstvena folkloristika je znanost več strok. Prvenstveno je filološka disciplina, toda tokratna obravnava motri povezanost slovstvene folkloristike z drugimi vedami. Nevarno in škodljivo bi bilo, da bi se po konstituiranju slovstvena folkloristika kot samostojna veda sončila v izolirani samozadostnosti. Tudi tu je vprašanje metode največjega pomena. Kadar se srečuje z mejnimi pojavi iz posameznih strok, je smiselno pokazati na možnosti njenega *interdisciplinarnega* raziskovanja, ki izhaja iz polivalentnosti slovstvene folkloze.

»Interdisciplinarnost v sodobni znanosti postaja čedalje bolj pogoj nadaljnjega razvoja in napredka.«²⁵

Po kodifikaciji avtonomije slovstvene folkloristike, ko je teoretično utrjena njena samostojnost, je smiselno prikazati polivalentnost njenega predmeta, kar je povod za možnosti njenega interdisciplinarnega raziskovanja.

Monografija motri povezanost slovstvene folkloristike z drugimi vedami v želji dvigniti raven novo nastajajoče stroke in utrditi zavest o njeni profesionalnosti.

Prvo poglavje: Teorije prostora in splošna geografska vprašanja so uvod v diferenciacijo slovenske krajine (sredozemska, alpska, panonska plast). Sledijo po/krajinska načela diferenciacije v slovstveni folkloristiki bližnjih vedah (umetnostna zgodovina, glasbena folkloristika, etnologija) in pri tistih človekovih dejavnostih, ki so slovstveni folklori sorodne zaradi njihove ustvarjalnosti in jo s svojimi sestavinami utemeljujejo. Nazadnje so orisani antropogeni vidiki prostora: kako človek posega v prostor. Empirično je prikazan geografski vpliv na slovstveno folkloro z analizo slovanskih pravljic in tako opravljeno analizo gradiva iz Prekmurja.

Drugo poglavje razčišča razmerje med zgodovino in slovstveno folkloro.

²⁵ Igor Vrišer, *Geografija in etnologija, v: O razmerju med geografijo in etnologijo /About the Relationship between Geography and Ethnology*, Oddelek za geografijo in Znanstveni inštitut Filozofske fakultete Univerze Edvarda Kardelja, Ljubljana 1986, 3.

Niti nista pozabljeni vprašanje kolektivnega spomina in interpretacije časa. Razčlenitev nakazanih vprašanj se med drugim ustavlja pri kategorialnem razmejevanju ustne tradicije in slovstvene folklore, zgodovinskega vira in folklorne snovi, pri časovnem zaledju konkretnih dejstev, na katere utegne biti pripeta folklorna motivika.

Tretje poglavje bi bilo lahko zastavljeno nadvse načelno in teoretično, kakor je tovrstno prizadevanje V. Ja. Proppa. Vpliv družbenih sprememb na spreminjanje slovstvene folklore od začetka do današnjih dni je kolikor toliko orisan v eni prejšnjih knjig, toda iz nje je izostal izjemno pomemben pogled, ki ga je gojil in vneto razširjal Slavko Kremenšek, čigar kritična drža do »practicizma« je bila upravičena, toda metodično neustrezno. Prav zagata zaradi hudih strokovnih navzkrižij dveh smeri je bila povod za iskanje tretje poti, ki se je izkristalizirala v konstituiranju lastne, slovenske teorije o slovstveni folklori.

Kakor pri drugih poglavjih gre tudi pri *četrtem poglavju* od splošne razgledanosti po snovi na specifično folkloristično. V tem primeru so antropološka izhodišča za motivno analizo slovstvene folklore razčlenjena na vprašanja: *genius loci* : *genius populi*, *Zoon* : *anthropos*, *kronos*, *topos*, *poesis*. Nazadnje je žanrska problematika slovstvene folklore zarisana z antropoloških izhodišč.

Peto poglavje se najprej ustavlja ob zagotavljanju starejših definicij, da je duhovna kultura sploh in slovstvena folklor z njo najpomembnejše merilo »narodne identitete«. Od tod stereotip »zrcalo narodove duše«. Celó Anton Ocvirk si je prizadeval priti do »sintetičnega orisa slovenske duše« (1931). Na podlagi skromnih slovenskih virov sledi razdelek o motivacijskem zaledju za nastajanje (slovenske) slovstvene folklore in se ustavi pri globinski psihologiji Carla G. Junga, ki je dajal folklorom arhetipom velik pomen.

Šesto poglavje ni zgolj namig, temveč tudi izziv za poglobitev v zdravilno funkcijo slovstvene folklore. Za temeljito analizo bi bilo koristno sodelovanje ustreznih strokovnjakov iz posameznih medicinskih panog. Pri današnjih psihoterapevtskih metodah sta si psiholog in klient v dinamičnem enakopravnem razmerju. Tu najdemo vzporednico s folklorom dogodkom. Pri njem si pevci ali pripovedovalec in poslušalci (lahko) gledajo v oči, medtem ko branje pretrga neposreden stik med ustvarjalcem in sprejemalcem (bralcem). Dobro bi bilo razmišljati o terapevtski funkciji folklornega pesništva.

Odličen primer družinske, rodbinske tradicije iz slovenskega okolja je v slovensko literaturo vnesel Miško Kranjec s svojim romanom *Strici so mi povedali* (1974). Tako pripovedovanje nima le individualne, ampak tudi socialno psihološko prednost. Pripovedujmo otrokom zgodbe o naših prednikih, da bodo začutili, da imajo svoje korenine.

Mitologija ima, že po tradiciji, dvojni pomen; zadrego zaradi njene dvoumnosti praviloma odpravlja sobesedilo término. Prvi slovenski poskusi sintetičnih predstavitev slovenske oziroma slovanske mitologije so že iz 18. stoletja. Iz 19. je od njenih raziskovalcev najbolj temeljito predstavljen doslej zapostavljeni Gregor Krek, ki mu zavedno ali nezavedno sledi slavna dvojica V. V. Ivanov in V. N. Toporov: v želji po rekonstrukciji »prvotnega mita« sta zasnovala metodo podrobnega primerjalnega filološkega študija starožitnih

slovanskih virov in njihove vsebinske analize. O vsem tem in drugem govori *sedmo poglavje*.

Nemara izzivalno deluje *osmo poglavje* o teološkem vidiku slovstvene folklore. Zasnovano je na folkloristični diferenciaciji med naravnim in tehničnim tipom komunikacije. Tipološko, primerjalno in kontrastivno sooča slovstveno folkloro s Svetim pismom stare in nove zaveze, ki zastopa judovsko oziroma krščansko veroizpoved. Na diahroni osi je o njuni tipološki sorodnosti mogoče govoriti v agrafični fazi obstoja svetopisemskih besedil, v kateri jim ni prizanešeno z variantami. S kanoniziranjem dobijo tako rekoč pravno religiozno funkcijo. Temu premisleku sledi empirična analiza o razmerju med svetopisemsko snovjo in (slovensko, hrvaško, poljsko) slovstveno folkloro in krščansko tradicijo svetih bratov Cirila in Metoda, ki povezujeta domala vse slovanske narode.

Deveto poglavje zasluži pozornost zaradi ozaveščenosti ločevanja med »časovnimi umetnostmi«, kamor sodi slovstvena folkloro, in »prostorskimi umetnostmi«, med katere spada likovna folkloro. Toda med njimi obstaja plodno sožitje, kar se kaže v sistematiki problematike od folklornih pripovedi od likovno zaznamovanih pojavov v naravi, prek drugih razdelkov do navezovanja likovne in slovstvene folklore na panjskih končnicah in končno do njenega stika celo v fotografiji in v ilustracijah.

Kakor spredaj omenjene tri knjige se tudi četrta na koncu ozira na mladi rod. *Sklep* je posvečen razmisleku, kako obravnavane interdisciplinarne vidike vključiti v pedagoški proces – morda tudi v državotvorno zasnovanem domoznanstvu.

S pričujočo, četrto, monografijo se zaokroža nad dve desetletji trajajoča raziskava *Položaj slovstvene folklore v 20. stoletju* v okviru dolgoročnega programa, ki ga na Inštitutu za slovensko narodopisje pri ZRC SAZU finansira Ministrstva za znanost, visoko šolstvo in tehnologijo Republike Slovenije.

Besedilo je precej obremenjeno z znanstvenim aparatom. Temu se ni bilo mogoče izogniti, »zakaj vrednost novega znanja, ki ni preverljivo, je kajpak lahko le malenkostna.«²⁶ Za pomoč pri iskanju številnih knjig in dopolnjevanju opomb se iskreno zahvaljujem številnim sodelavcem v ljubljanskih knjižnicah oz. bibliotekah. Vsekakor so med njimi Slovanska knjižnica, bibliotekar Drago Samec iz knjižnice SAZU v Ljubljani in Vanja Huzjan z ISN; enaka zahvala velja sodelavcem pri Založbi ZRC SAZU.

Knjiga je zamišljena predvsem kot navdih oziroma napotek za specialistične raziskave in morebitno priložnost različnih strok za interdisciplinarno sodelovanje s slovstveno folkloristiko. Upa in si želi, da bodo že formirani strokovnjaki s področij: geografija, zgodovinopisje, sociologija, socialna in kulturna antropologija, psihologija, psihiatrija, teologija, umetnostna zgodovina, pedagogika, na katere se nanaša tokratna monografija, in seveda študentje slovenistike in slavistike, primerjalistike, etnologije in na koncu a ne nazadnje slovstvene folkloristike, radovedno posegli po njej in se zamislili nad vsestransko polivalenco slovstvene folklore.

²⁶ Gorazd Makarovič, *Slovenci in čas*, Krtina, Ljubljana 1995, 13.

A.

OKOLIŠČINE

Za vmesni položaj slovstvene folkloristike med etnologijo in filološkimi vedami je umestno poudariti, da zanjo, kot za vsako zgodovinsko utemeljeno vedo veljajo tri temeljna določila:¹

- prostor (*topos*),
- čas (*kronos*),
- družbo (*demos*).

Na slovstveno folkloro se nanašajo nekako od zunaj, pozunanjeno, ekstraverzirano.

Pogledi na slovstveno folkloro kot presečišče treh ravnin: teksta, teksture in *konteksta* ravno z le-tem folklorni dogodek umeščajo v čas in prostor s konkretnimi okoliščinami njegovega poteka in s tem popravljajo doslej zanemarejeno dejstvo, da je kategorija konteksta v vseh njegovih razsežnostih navzoča v folklornih pojavih na način kokona² oziroma maternice – in kot taka enako kot prvi dve ravnini zanje življenjsko pomembna.

¹ Slavko Kremenšek, *Etnološka topografija slovenskega etničnega ozemlja* Skupnost slovenskih etnologov (Uvod, Poročila), Ljubljana 1976, 1.

² Anton Trstenjak, *Človek bitje prihodnosti*, Slovenska matica, Ljubljana 1985, 101.

PROSTORSKI VIDIK SLOVSTVENE FOLKLORE

UVOD

Na hierarhični lestvici se še vedno prisoja najvišje mesto prostorski razsežnosti, saj sta v primerjavi z njo kategoriji čas in družbene razmere veliko bolj odvisni spremenljivki. Po Charlesu De Gaullu je »zemljepis še vedno močnejši od zgodovine«.¹ Na primer Gorenjska skozi zgodovino je veliko manj pregledna in celovita. Drobi jo cela vrsta upravnih delitev in pogosta menjava gospodarstev in gospodarjev.

I. TEORIJA PROSTORA

Glede na obravnavano problematiko bi bili v prvem primeru mogoči tudi varianti: *po/krajinski* ali *geografski* vidik slovstvene folklore. Obstaja toliko teorij prostora, kolikor ved se z njim ukvarja. Matematični ali zgolj geometrični (tudi fizikalni) prostor je zgolj dolžinsko in prostorsko merljiva razdalja.²

1. STATIČNI VIDIK

Od posameznih strok le geografija v prostoru lahko pogreša človeka, antropologija, psihologija, sociologija ga umeščajo vanj kot fizično ali osebno(stno) bitje ter člana kake skupnosti. *Po/krajina* kot prostorska kategorija je v zavesti slovstvene folkloristike hudo zapostavljena. Najlepši dokaz za popolno zanemarjanje prostorskega merila v posameznih plasteh slovenske kulturne zavesti je trditev: »*Geografska segmentacija je nekaj tako samoumevnega, da ji je popolnoma nesmiselno posvečati kakršno koli pozornost.*«³ M. Crnkovič izreče še nekaj grenkih na račun »geografizacije« slovenske literature. Odreka ji vsakršno ustvarjalno funkcijo, obsoja jo na negibnost in otrplost.

Na drugi strani se tenkočutni pesnik približno iste generacije z izkušnjo zdomstva ne boji dati priznanja prostorski kategoriji svojega doživljanja: »*Mislilim na nekakšno – kako naj rečem – duhovno povezanost s kraji odraščanja in mladosti, s prostori, kjer sem se prvič zavedel, da sem postavljen v svet kot smrtno bitje in kot bitje, ki govori (slovenščino) ... Govorim o tisti samoumevni zavezi določenim*

¹ Miha Naglič, Dežela ob gornji Savi, v: *Gorenjski glas*, 11. 2. 1994, 13.

² A. Trstenjak, n. d., 103.

³ Marko Crnkovič, Od Rovt do Aten in nazaj, v: *Delo*, 28. 6. 1990, 10.

pokrajinam geografije in s tem nujno tudi duha, ki je manjkala Travisu iz Wundersovega filma Paris, Texas. Ta manjko ga je gnal, da je vseskozi iskal prostorček, kjer je bil spočet, da bi si tako priskrbel nekaj metafizične gotovosti, varnosti in osebne identitete, ki jih talilni lonec Amerike zaradi specifične zgodovine ne pozna. Tovrstnim zvezam se pri nas posmehujejo [...] praviloma le tisti abstraktni 'svetovljani', ki sami nikoli niso dalj časa živeli v tujini. Prav po strasteh, s katerimi se ti namišljeni državljani sveta odrekajo svoji kulturni in jezikovni dediščini ali pa jo nemara celo prezirajo, lahko dokaj zanesljivo prepoznaš prave provincialce.»⁴

Sociologija opaža presenetljiv paradoks: »[P]rav v času, ko se ljudje najbolj jasno zavedajo vse večje medsebojne odvisnosti v svetovnem merilu, se najbolj krepi tudi regionalna zavest znotraj političnih sistemov.«⁵ Debeljakova izjava pa nam daje slutiti, da se je ta težnja preselila tudi v kulturološko okolje. Problematično je namreč, da »tisto, kar se uveljavlja kot globalno ali univerzalno, izhaja iz ene od partikularnosti, ki glede na zgodovinski potek okoliščin vse bolj prevladuje nad drugimi« in ne »gre za soglasno skupno oblikovanje neke nove identitete.«⁶ Od tod težnja po oblikovanju »tangencialnih koalicij«, tj. takšno povezovanje perifernih enot, ki naj bi se z intenziviranjem tangencialnih komunikacij spopadle s prakso delovanja po načelu »divide et impera« in s prevlado središča.⁷

Za to prizadevanje je zgled »regionalna komparativistika« v slovenski soseščini. Celovška univerza se je med drugim odločila raziskovati literarne pojave na območju stikanja treh velikih evropskih jezikovnih skupin: slovanske, germanske in romanske. Svojo nalogo vidi v tem, da bi čim bolj metodično utemeljeno in obširno opisovala in analizirala pogoje in lastnosti »polifonskega kulturnega prostora v vseh treh časovnih razsežnostih. Johann/Janez Strutz je na podlagi literarnih del Pasolinija, Handkeja in Tomizze definiriral »regionalizem kot estetsko prvino.«⁸

Statičnost prostora pozitivno ocenjujeta antropologija in psihologija. Pomenita jima zavarovanost, zavetje in mir: prva prebivališča človeka so bile jame in še danes imajo njegova stanovanja »karakter votline.«⁹ Prostorske razsežnosti: vzhod, zahod, višina, nižina doživlja tudi simbolično: nekdanja gora Sinaj, Oljska gora, egiptovske piramide, stari templji, vitki zvoniki gotskih katedral, danes visoki televizijski stolpi in nebotičniki vedno znova vzpostavljajo simbolični pomen stika med nebom in zemljo. Višina je zmeraj združena s čustvom veličine.¹⁰

Kako človek v svojem ravnanju zmeraj doživlja omejenost, končnost svojega obstoja, so najlepši zgled meje njegovega življenjskega prostora. Ko ta

⁴ Pogovor z Alešem Debeljakom v: *Naši razgledi*, 14. 9. 1990, 491.

⁵ Zdravko Mlinar, *Individuacija in globalizacija v prostoru*, SAZU, Ljubljana 1994, 118–119.

⁶ Prav tam, 145.

⁷ Prav tam.

⁸ Janez Strutz, Očarljivost regionalne komparativistike (pogovor), v: *Naši razgledi*, 9. 2. 1990, 80, 71.

⁹ A. Trstenjak, n. d., 104.

¹⁰ Prav tam.

postane »*teritorij*«, ni več vsakomur svobodno dostopen, ampak je posamezno geografsko območje obdano z *mejami*, s čimer se uveljavlja nadzor nad njim. Vlogo nadzora lahko prevzame človek; bodisi ograja ali pa znak: »ni prehoda«.¹¹

Sociologija razume prostor kot neločljivo razsežnost družbenega življenja. Najhujši spori med posamezniki ali številnimi med seboj tekmujočimi družbenimi skupinami se pojavljajo prav zaradi prostora, okolja. Kot omejena dobrina postaja vedno pomembnejši. Na eni strani se zmanjšuje razpoložljiv prostor (površine / zemljišča) glede na število prebivalcev: v posameznih državah se povečuje gostota naseljenosti.¹² Po drugi strani so vse večje potrebe po prostoru z vidika izražanja identitete posameznikov in skupin: vsak išče svojo prostorsko-časovno »nišo« glede na zaščitno (»tamponsko«) vlogo: množijo se različni rezervati, ki niso splošno dostopni.

Poroštvo za identiteto posameznega naroda je poleg njegove zavesti o skupni zgodovinski usodi, njegovih živih kulturnih vrednotah in izročilih, ki jih neprestano obnavlja – sem šteje tudi slovstvena folklor – ozemlje, na katerem biva in je njegova last. Narod z lastno državo vred je poglavitna enota v procesu diferenciacije človeške družbe v prostoru. Tako močno je usoda naroda zvezana z določenim ozemljem, da je narod s trajno izgubo le-tega, gledano dolgoročno, ob svojo identiteto. Evropski izseljenci na druge celine so kljub skupnemu jeziku in vsem kulturnim tradicijam, ki so jih vezali na staro domovino, postali nov narodi. Zgodovina naroda je nerazdružno povezana z njegovim ozemljem. Kdor zanika teritorialnost naroda, hkrati zanika njegovega obstoja politične postulate, ki so brez političnih, to je teritorialnih meja neuresničljivi. Kdor prizna, da ni naroda brez narodovega ozemlja, mora tudi priznati, da ima to ozemlje meje, ki so vselej meje neke upravne oblasti, torej politične meje. Čeprav so teritorialne meje sorazmerno obstojne, narod zato še ni stabilen pojav. Noben narod v procesu njegovega razvoja si ne zadošča, absolutne suverenosti naroda ni. Eksistenčno so vsi narodi bolj ali manj odvisni drug od drugega. V ugodnih razmerah se med seboj zblížujejo, sklepajo politične in druge z(a)veze.¹³

Zavračanje *teritorialne avtonomnosti* posameznega naroda pomeni zavračanje realne možnosti njegovega obstoja. Zrel narod ne pozna zunanje rasti, ker so njegove teritorialne meje *stabilne*.¹⁴ Velikokrat se *politične / administrativne meje* ne ujemajo s *pokrajinskimi ali etničnimi in jezikovnimi mejami*,¹⁵ saj obstajajo različne funkcije prostora in njegove razmejitev. Po tej strani se zdijo slovenske meje še celo »naključne, ker razbijajo enotna in hkrati združujejo različna (geografska) območja. S strokovnega stališča je to tudi dobro, saj je

¹¹ Z. Mlinar, n. d., 31, 34.

¹² Prav tam, 31, 34.

¹³ Rudolf Mencin, Kaj je narod, v: *Sodobnost* 12, 1964, 203–205.

¹⁴ Prav tam, 205.

¹⁵ Niko Kuret, Folkloristische Probleme im Grenzland, v: *Südostdeutsche Archiv*, zv. 15/16, 1972/73, 210–219.

takšna Slovenija za raziskovanje »idealen, tako rekoč objektivno izbran prostor, v katerem se srečujejo in merijo najrazličnejše silnice«. ¹⁶

Krajevna zgodovina raziskuje preteklost na ozemlju, ki je manjše od narodnostnega teritorija. »Njeno torišče je kaj različno tako glede na teritorij kot na snov, ki jo obravnava. Teritorij se lahko omejuje na prav ozko področje, npr. na vaško ali mestno naselbino, more pa zajemati tudi dokaj obsežne predele, kot npr. prostrana zemljiška gospodstva ali večje geografsko zaokrožene celote [...]«. ¹⁷

2. DINAMIČNI VIDIK

Dinamika prostora je predvsem predmet sociologije. Kaj njej pomeni prostor, pove pojem *oddaljenosti*. V preteklosti so si zaradi velike oddaljenosti od župnijske cerkve – »nekateri farani so imeli tudi do šest ur hoda k nedeljski maši« – »že zelo zgodaj začeli postavljati kapelice in manjše cerkve. Z njimi so želeli izprositi blagoslov pri delu in življenju«. ¹⁸ Človek kot kulturno bitje se v moči svojega uma ni odprl le v prostor na zemlji, po vodi in v zraku, ampak si je »udomačil tudi actio in distans, delovanje na daljavo«. ¹⁹ Enote prostora in časa niso ustaljene in spreminjajo svoj pomen še zlasti na podlagi t. i. informacijsko-komunikacijske revolucije, ki krči prostor ali ga časovno zgoščuje. Oddaljenost se zmanjšuje glede na potreben čas in stroške ali napor, da jo premagamo. V nekaterih primerih je že popolnoma izgubila svoj pomen, saj so stroški medcelinskega pretoka informacij enaki kot pri oddaljenosti med dvema hišama čez ulico. ²⁰ Krištof Kolumb in njemu podobni so ob premagovanju medcelinske oddaljenosti skoraj izgubili življenje, danes pa nam Kitajska in Amerika (s televizijo) prihajata v sobo.

V sociološki strokovni literaturi se izraza »teritorialno(st)« in »prostorsko(st)« le redko razločujeta. Po enem od subjektivističnih pojmovanj je »teritorialnost akt volje«, ker »da je vedno družbeno konstruirana« in »kaže na dejstvo, da človeško prostorski odnosi niso nekaj nevtralnega«, »temeljna [je] prostorska oblika moči«. ²¹ Glede na pomen v življenju tistih, ki jih posedujejo, sociologija razločuje tri tipe teritorijev:

Primarni so v lasti posameznikov / skupin in drugi jih nedvomno priznavajo za njihove. Njihovi uporabniki se z njimi močno istovetijo in imajo nad njimi popoln in nedvoumen nadzor: npr. v stanovanje le redko kdo vstopi brez izrecnega dovoljenja.

Sekundarni teritoriji so med zasebnimi in javnimi prehodna kategorija in jih – le začasno – lahko uporabi skoraj vsak, ki upošteva temeljne družbene

¹⁶ Lev Menaše, *Marija v slovenski umetnosti*, Mohorjeva družba Celje 1994, 15.

¹⁷ Pavle Blaznik, Pota in vidiki krajevnne zgodovine, v: *Kronika* 3, Ljubljana 1955, 145–150.

¹⁸ Matej Zevnik idr. (ur.) *Župnija Ljubljana Šentvid, 900 let*, Ljubljana 1984, 23.

¹⁹ A. Trstenjak, n. d., 101.

²⁰ Z. Mlinar, n. d., 76–77.

²¹ Prav tam, 34–39.

norme. V primerjavi s primarnimi so manj ekskluzivni, psihološko manj pomembni, pod manjšim nadzorom njihovih lastnikov. Dandanes sodijo mednje gostilna, klub, ulica, hodniki v blokih. Njihova prednost je v tem, da povečujejo možnost nevsiljivega vzpostavljanja stikov, brez takšnega tveganja, kakršno bi sledilo, ko gre za srečanja v primarnih prostorih. Ravno zaradi njihove prehodnosti je te teritorije težje nadzorovati, kar nepridipravi utegnejo izkoristiti.

Ĵavni teritoriji so prav tako začasni in kratkoročno uporabni, kdor le upošteva minimalna družbena pravila. Poznajo jih vse kulture, vendar to ne pomeni, da so za vse kategorije prebivalstva enako dostopni (parki, javne plaže, sedeži v avtobusu, gledališču).²²

Po sociološkem prepriĉanju so pretirane trditve, da bo, tako kakor so razdalje, vedno bolj zanemarljiva tudi lokacija. Nasprotno: »Ob vse veĉji razpršenosti interesov in povezav med ljudmi bodo doloĉene lokacije postale še bolj odloĉilne z vidika prav posebnih interesov, namenov, ciljev, programov. Ćim bolj se manjša časovna in stroškovna distanca, tem bolj se množijo razpoloŹljive lokacijske moŹnosti (alternative) in nasploh *lokacijska svoboda*, ki posamezniku /skupini omogoĉa, da uveljavi svoje edinstvene dispozicije (posebnosti) oziroma identiteto. S tem se zmanjšuje verjetnost, da bo kateri koli osebek avtomatiĉno prevzemal danosti konkretnega okolja. Osebnostne razlike in preference lahko postanejo prevladujoĉi lokacijski dejavniki. Ob tem se osvobajamo 'tiranije prostora', toda namesto tega prevzemamo 'tiranijo komunikacije'«. ²³

S širjenjem novih moŹnosti transporta in komunikacij se danes hitreje kot kdaj koli v zgodovini poveĉuje *prostorska mobilnost* ljudi, materialnih dobrin, kapitala, sporoĉil. Vse to in hkratni proces »*dinamiziranja mobilnosti v 'druŹbenem prostoru'*« (glede na funkcionalno in statusno razĉlenjenost) povzroĉa, da se podirajo oporniki »nekdanjih kolektivnih in še zlasti teritorialnih identitet«. ²⁴ Odmiranje nareĉij in brisanje izrazitih posebnosti posameznih oŹjih / nižjih teritorialnih enot (je) poteka(lo) skoraj neopazno, medtem ko so podobni ko-procesi na nacionalni ravni moĉno odmevajo. »Poveĉevanje mobilnosti ljudi v širšem prostoru je z veĉ vidikov izpodkopavalo temelje posebnih lokalnih in regionalnih identitet« in povzroĉilo nekakšno paralizo podeŹelsko-kmeĉkih skupnosti, še posebno, ker so bili tokovi preseljevanja enosmerni. »Ekonomsko, politično, tehnološko moĉnejša središĉa si podrejajo nekdanje samostojne identitete s svoje periferije.« Vse to se je lepo ujemalo s pobudami po *kulturni standardizaciji*, ki jo je najmoĉneje uveljavljal nacionalni sistem izobraŹevanja. ²⁵ Pojem *kulturne sinhronizacije* je iste vrste, le da se navezuje na deŹele tretjega sveta, kjer preŹivetje njihovih avtonomnih kulturnih sistemov postaja »vprašljivo zaradi vse moĉnejšega preplavljanja s kulturo industrijsko razvitih obmoĉij. Vse veĉ je primerov, ko se kulturna ra-

²² Prav tam.

²³ Prav tam.

²⁴ Prav tam, 149–150.

²⁵ Prav tam, 150.

znovrstnost ohranja pri življenju le še na ravni folklore.«²⁶ Čeprav še nikoli ni bila na razpolago takšna tehnologija, ki bi tako kot današnja omogočala medsebojno kulturno izmenjavo, dejstva kažejo, da iz središča nadzorovana tehnologija postaja sredstvo za uničevanje raznovrstnosti, ki jo nadomešča z eno samo globalno kulturo. Hkrati širjenje kulturnega vpliva še nikoli doslej ni potekalo tako rafinirano, brez prelivanja krvi in s prepričanjem sprejemalcev, da do tega prihaja na njihovo željo. Tudi po ukinitvi kolonializma in brez politično-vojaške prisile se zaradi ekonomske odvisnosti utrjuje tuja kultura z mehanizmom kulturne sinhronizacije = množični in enosmerni tok kulturnih proizvodov iz metropole k periferiji; bodisi da se sprejemna kultura za to zavzema, bodisi da gre za vsiljevanje. Zunanji vplivi spodkopavajo ali celo podirajo specifičen sistem lokalne kulturne ustvarjalnosti.²⁷

Sociologija priznava, da njene teorije doslej niso dovolj upoštevale prostorske razsežnosti družbenega dogajanja. Do »takšnega izrinjanja prostora iz družbenih znanosti je pogosto prihajalo zato, da bi že vnaprej odpravili vsak pomislek o njeni morebitni povezanosti z geografskim determinizmom ali 'prostorskim fetišizmom' [...] Prostorskost naj bi se pojavljala v okviru marksizma samo še kot nekakšna postranska nadrobnost in površinski odsev bolj temeljnih družbenih proizvodnih odnosov in prostorsko abstraktnih 'zakonov gibanja'. V stran je bila potisnjena utemeljitev, da je prostorskost inherentna lastnost družbenega življenja.«²⁸

Tudi psihologija definira prostor kot »doživljanje dinamične stvarnosti: prostor iščemo, a se ga tudi izogibljemo, prostor doživljamo kot daljavo in tujino, a tudi kot bližino in dom ...«²⁹

3. PRIMERJALNI VIDIK

Pojmi *prostorske diferenciacije* vsekakor vsebujejo tudi razsežnost primerjave. Vprašanje je, ali se *konvergenca* (približevanje, istosmernost /dveh linij, žarkov/, usmerjenost k isti točki) in *divergenca* (razhajanje, raznosmernost) nanašata neposredno na prostor ali zgolj na pojave v njem.³⁰ Antonimno razmerje je navzoče pri uzaveščanju »makro- in mikrokozmosa«,³¹ kar je slikovito prikazano v naslednji povedi Matije Majarja-Ziljskega: »Slovenski pisavec naj skrbi, da je slovenski (= slovansko – op. a.) izobražen, on ne sme, da bi gledal samo v svoj domači kot, samo v svojo domačo dolino, samo v svojo domačo deželico, kakor krt v

²⁶ Folklor je tu pojmovana slabšalno. Prim. Marija Stanonik, Folklor – grešni kozel slovenske kulture? v: *Teorija in praksa* 31, št. 1–2 (1994), 63–69.

²⁷ Z. Mlinar, n. d., 149–151.

²⁸ Prav tam, 31. Prim.: Vilmos Voigt, Folklore, Dialectology and Geolinguistics, v: *Traditiones* (Slovstvena folklor) 24, (1995), 353–367.

²⁹ A. Trstenjak, n. d., 103

³⁰ Miran Puconja, Uvod v panonilgijo, Tipanje za srednjeevropsko-panonsko identiteto, v: *Etnologija in domoznanstvo*, Ljubljana 1989, 127.

³¹ Marko Pogačnik, *Za zdravljenje zemlje*, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1991, 45–46.

svojo krtovino, na kvišku naj povzdigne svojo glavo, naj pogleda, kaj drugi naši slavjanski bratje lepiga in koristniga pišejo!«³²

»Mikroproblematike«, »mikroobmočja« S. Kremenšek očitno navezuje na regionalno geografijo³³ in s temi prizadevanji se je tudi etnologija približala tistim sociološkim stališčem, ki so uvidela škodo v prevelikem »zavračanju pomena prostorske organizacije« in »geografske diferenciacije«.³⁴

II. ANTROPOGENI VIDIK PROSTORA

Od človeka oblikovana pokrajina je najzanesljivejši zgodovinski dokument.³⁵ Vprašanje človekovega posega(nja) v prostor je v prvi vrsti geografsko téma in izraz »antropogeni«³⁶ prihaja iz geografije. Tu gre le za skop oris, kako človek doživlja prostor na posameznih stopnjah njegovega razvoja: »Pri tradicionalnih kulturah obstaja 'participacijska zavest', to je zavest, da človek kot posameznik ni izločen iz sveta, ampak njegov del. Človek ni le on sam, ampak spada k njemu tudi njegova hiša, prebivališče, pot, ki vodi do hiše, in potok, ki teče mimo, polje, ki ga obdaja, gozdovi s svojim šumenjem, s katerim se človek spoji, ko mu prisluhne, gora, kamor se zazre.«³⁷

»Človek kot biološko bitje živi v telesu, v prostoru, kar mu je skupno z vsem živalskim svetom«: Vsaka živalska vrsta ima svoj naravni biološki kokon. Beseda je privzeta iz življenja sviloprejk, pri katerih je kokon ovojnica, v katero se zabubi ličinka. Izrazu se je razširil pomen za vsak ožji biološki okvir, v katerem živijo živalske vrste: neposredna lupina ali mreža, gnezdo, brlog ali končno tudi širši revir, v katerem se čuti biološko varno, kakor »doma«. Človek pa v svojem biološkem obstoju nima nobenega naravnega kokona, na katerega bi bil navezan in vanj tako rekoč zaprt. Človek je sicer kopno bitje. Toda že zgodaj so začeli naši predniki osvajati reke in morja in prehajati iz enega podnebja v drugo, z ene celine na drugo. Mit o Ikarusu, ki si je naredil peruti, priča o tem, da si je človek že od nekdaj hrepenel po višavah. »Skratka: Človek je odprt v prostor ne samo po zemlji in po vodi, ampak tudi po zraku« in prodira »v globine zemlje.« Tako je človekov naravni kokon vesoljni svet.³⁸

S svojo odprtostjo v svet je spremenil evolucijo v zgodovino. Izkustven ali življenjski prostor je tisti, v katerega prihajamo in iz katerega izhajamo, vedno

³² Matija Majer, Nekaj od Slovencev, v: *Kmetijske in rokodelske novice* 2, št. 45 (1844), 175.

³³ S. Kremenšek v diskusiji: Daša Hribar, Simpozij lokalno-regionalno-nacionalno, v: *Glasnik Slovenskega etnološkega društva*, letnik ni naveden, št. 3–4 (1991), 129.

³⁴ Z. Mlinar, n. d., 32.

³⁵ Prim. Mimi Urbanc, *Kulturne pokrajine v Sloveniji* (Geografija Slovenije 5), Založba ZRC, Ljubljana 2002, 11.

³⁶ Svetozar Ilešič, *Pogledi na geografijo*, Partizanska knjiga, Ljubljana 1979, 289.

³⁷ Edvard Kovač, *Izziv izročila v novi dobi*. Prebrano na radiu Ljubljana, januarja 1990. Avtorju se zahvaljujem za ljubeznivost, da mi je poslal tipkopis besedila.

³⁸ A. Trstenjak, n. d., 101.

je povezan s potjo ven in noter. K. Lewin ga imenuje *hodološki* (grško *hodos = pot*) prostor. Le-ta je antropološko pomemben. Drugačna je začetna, drugačna končna pot in smer. Poti so navadno ovinkaste, vselej gredo v smeri cilja. »Pot človeka vedno prizadeva, sicer ne bi bila pot. Prostor doživljamo vedno kot dinamično stvarnost.«³⁹

Od industrijske revolucije naprej je človek surov do svojega okolja: napad na reko ali gozd je napad nanj samega. Le zavest o človekovi življenjski povezanosti z okoljem, o duhovni povezanosti s svetom, ki ga doživlja kot dar, mu bo pomagala preživeti.⁴⁰

Danes smo soočeni z »izgubo izolacijskega prostora«. Informacijska tehnologija omogoča nekontrolirano poseganje drugih v »osebni prostor« posameznikov ali (glede na prepustnost mej) v identiteto skupine. Z zmanjševanjem »upora prostora«, ki se izraža v izjemnem zmanjšanju ali celo odpravi časovno-stroškovnih razdalj, prostor izgubi vlogo zaščite za družbene skupine / posameznike. Avtonomija posameznika se med drugim izraža v njegovi sposobnosti, koliko obvlada (naključne) pobude iz okolja in nadzoruje dostop drugih do sebe. S tega vidika se lahko proučuje, koliko fizični prostor zagotavlja varovanje določene identitete. »Za toliko, kot je zdaj prostor manjša ovira pri dostopu k drugim, je tudi izgubil svojo zaščitno vlogo.«⁴¹

III. GEOGRAFSKI VIDIK PROSTORA

Prostor v konkretnem, fizičnem smislu, je dosledno element narave. Pojem pokrajina praviloma zaznamuje del posameznega ozemlja glede na njegovo »oblikovanost, obraslost, urejenost«.⁴² Pokrajina je *conditio sine qua non* fizične geografije.

Nekdanje poseganje v naravo je bilo veliko manj surovo kakor danes,⁴³ ko je praviloma njegov edini cilj dobiček. »Podeželje sestavljajo njive in travniki, gozdovi, vasi in poti – vse to je celota, vsaka sestavina je odvisna od drugih.«⁴⁴ Zadnja desetletja pokrajinska identiteta izginja posebno v stavbarstvu. Toda kakor drugo po svetu, se bodo pokrajinske in lokalne težnje prej ali slej začele

³⁹ Prav tam, 103.

⁴⁰ E. Kovač, *Izziv izročila v novi dobi*.

⁴¹ Z. Mlinar, n. d., 86.

⁴² *Slovar slovenskega knjižnega jezika*, II, 466, III, 748.

⁴³ Ivan Sedej, Umetnost ni nobena konjska dirka, spraševal Miha Naglič, v: *Gorenjski glas*, 4. 6. 1993, 12–13.

⁴⁴ »Zato so ranljiva in stroški vzdrževanja in umetnega ravnotežja so vse večji (npr. kemizacija, zato tudi večja poraba energije). Ne le, da razviti vse bolj upoštevajo ekološko znanje pri novih posegih, temveč tudi pri že izvedenih ureditvah popravljajo napake iz preteklosti. Kjer so pred desetletji pri melioracijah posekali vse drevje in grmovje, vodotoke pa spremenili v kanale, sedaj potoke in reke renaturirajo in spet zasajajo drevesa na poljih. Pri nas se na napakah drugih ne učimo, marveč jim z nekaj desetletno zamudo zvesto sledimo v dobrem in slabem (Vipava, Prekmurje).« Breda Ogorelec, Urejanje podeželja pri nas, v: *Naši razgledi*, 4. 11. 1988, 634.

pojavnosti tudi v slovenskem prostoru. Vendar bi bilo napačno, če bi pri tem zašli v skrajnosti. Posebnosti njegovih pokrajin in razlike med njimi se bodo ohranile z upoštevanjem njihovih naravnih danosti ter z njimi in različnim zgodovinskim razvojem pogojenimi načini, s katerimi je človek preoblikoval prostor okrog sebe.

1. PREOBLIKOVANJE NARAVNEGA PROSTORA

Za geografijo je njeno »lastno delovno področje [...] lahko samo kompleksno obravnavanje prostorske stvarnosti, temelječe na regionalnem aspektu.«⁴⁵ Svojo specifikko želi obdržati z »ohranitvijo kompleksnega regionalnega aspekta, v kompleksnem obravnavanju konkretnih regij in njihove razvojne dinamike«. Napačno je 1. »istovetenje 'prirode' s pojmom 'geografskega okolja'«; 2. gledanje, »da je prirodno okolje za razvoj družbe in njenega gospodarstva čedalje manj pomembno. Če je postajala družba manj odvisna od prirodnega okolja, pa se za možnosti njegovega izkoriščanja nikakor ni prenehala zanimati.« Družba, ki je bila na prvotnih stopnjah razvoja zares skoraj sužnja okolja, je postala »v stalnem boju z njim čedalje aktivnejši in vedno uspešnejši partner [...] resnično geografsko okolje, v katerem se razvija današnja družba, [je] že skoraj povsod, ponekod manj, drugod bolj ali celo močno različno od tistega prvotnega okolja, ki so ga nemoteno ustvarili zares samo prirodni procesi.«⁴⁶ V tej luči so resnično geografsko okolje tudi bazeni in akumulacijska jezera, seveda hkrati z naravnimi jezери, ki so s tem tudi »prirodno okolje«. Ob vprašanju »preostankov preteklosti v pokrajini kot elementov resničnega geografskega okolja« po Ilešiču ne štejejo le arheološke, kulturnozgodovinske, turistične znamenitosti, ampak »vse pokrajinske poteze, ki so rezultat procesov v preteklosti, izraz funkcij, ki so ugasnile ali se bistveno spremenile.«⁴⁷ Zaradi graditve novega cestnega omrežja smo priče številnim posegom v okolje, medtem ko se tistih iz prejšnjega stoletja, ko je k nam prihajala železnica, (skoraj) več ne zavedamo. Z njo se je začel odločilno tisti proces, ki ga sociologija⁴⁸ imenuje *časovna geografija*, v okviru katere se uzaveščajo »dnevne ali življenjske časovno-prostorske poti. Te odločilno pomagajo opredeliti nekatere od razsežnosti v konceptualizaciji procesa individualizacije«, ki »na osnovi pripadnosti določenemu geografskemu okolju ne zadeva le posameznike, temveč tudi skupine in celo posamezne lokalne skupnosti ali regije.«⁴⁹ Ne primerjajo se le enkratni časovno-prostorski položaji, ampak celotni vzorci ali profili prostorske mobilnosti v določenem času, s čimer se poveča možnost za zanemarjanje razlik med posamezniki.⁵⁰

Historična geografija si zastavlja vprašanja o vlogi »stare agrarne pokrajine kot elementa podedovanega geografskega okolja v tistih področjih, ki jih je

⁴⁵ S. Ilešič, n. d., 179.

⁴⁶ Prav tam, 285–299.

⁴⁷ Prav tam, 285–299.

⁴⁸ Ali tudi geografija?

⁴⁹ Z. Mlinar, n. d., 20.

⁵⁰ Prav tam.

zajel val hitre in močne deagrarizacije in urbanizacije.«⁵¹ Gre za ustrezno priznanje geografskim zakonitostim na človeka v preteklosti in dandanašnji in ne za kakršen koli *geografski determinizem* ali *prostorski fetišizem*, ki ju zavračajo tako geografi kot sociologi.⁵²

2. GEOGRAFSKI ORIS SLOVENSKEGA OZEMLJA

»Slovenija je majhen kos zemeljske površine.« Kljub temu je presenetljivo raznolika, bolj kot marsikatera veliko večja država. Na Slovenskem se stikajo Alpe z Dinarskim gorskim sistemom. Slovenska zemlja sega na zahodu še do Jadranskega morja v Tržaškem zalivu in severneje do Furlanske nižine, na vzhodu in jugovzhodu do Panonskega nižavja.⁵³ Anton Melik podrobno razčlenjuje relief z opozorili na tiste njegove lastnosti, ki so omogočale »kultivacijo zemljišča« in s tem naselitev prebivalstva. Stičišča velikih geografskih enot: *sredozemskega pasu*, *Dinarskega gorstva*, *Alp in Panonske nižine* ustvarjajo posebne pogoje za podnebje, rastlinstvo, živalstvo in človekovo življenje. »Slovenija je bila izrazito stičišče v gibanju ljudstev ter kulturnih in političnih vplivov kakor tudi gospodarsko-prometnih smeri, kar se je v raznih dobah uveljavljalo v različnih stopnjah in smereh.

V starejši dobi, zlasti za časa preseljevanja narodov, je bilo najvažnejše, da drži tod naravna pot s Panonskega nižavja prek Furlanske nižine v Italijo. Po pravici se naglaša, da je prehod čez Hrušico na vsej dolgi proti od Rhonske doline pa do Bospora najprikladnejša, najkrajša in najlažja pot iz sredozemskega predela čez gorski obod, ki ga obdaja na severni strani. To omogoča široka Vipavska dolina, da se more po ravnem prodreti daleč med kraške planote, ki do njih tudi čez Kras ni težak dostop. V Postojnskih vratih se pas visokih dinarskih planot vse bolj oži, zato je tu najzložnejši prehod iz Sredozemlja v Podonavje. Tod so hrumele neštete bojne trume, se gibale bojevite množice mnogih ljudstev, stremečih proti obljubljeni deželi – Italiji.

Za trgovinski promet je najvažnejše, da se tu, v Tržaškem in Kvarnerskem zalivu, Jadransko morje zajeda najbolj proti severu, najgloblje v celino, kar je bilo v vseh časih za prehod z morja na kopno velikega pomena. Od nekdaj so zaradi tega prek slovenske zemlje stremela pota iz zaledja na obalo, tem bolj, ker se široko Alpsko gorovje ravno tu, v bližini na hitro zniža ter neha ob Panonskem nižavju, ob stikih obeh je že od nekdaj držala pot tudi iz severnejših pokrajin, od Baltika, dežele jantarja, čez Dunajsko–Bratislavsko kotlino na obalo Jadranskega morja. V teh smereh so speljali velike ceste, ki so služile prometu in trgovini blizu dvakrat tisoč let.

V moderni dobi so prav tu med prvimi zgradili važne železnice, ki so vezale široko podonavsko zaledje z velikimi lukami ob severnem Jadranu, po-

⁵¹ S. Ilešič, n. d., 293.

⁵² Z. Mlinar, n. d., 32.

⁵³ Anton Melik, *Slovenija*, Slovenska matica, Ljubljana 1963, 7.

dobno kot so velike vojaške ceste v rimski dobi, potekajoče od Aquileje, ob Vipavi in prek Emone, držale bodisi v zgornjo kot spodnjo ravno Panonijo [...]

Vzhodne Alpe so širok gorski pas, tu prevlada pri rekah in dolinah usmerjenost proti vzhodu, tako da je tu alpski svet [...] najbolj odprt proti Panonskemu nižavju. Toda tudi v prečni meri so Alpe dokaj prehodne [...]. Od vzhoda so sicer Alpe dobile slovansko prebivalstvo, toda od severa, iz osrednje Evrope je polagoma prodrlo nemško naseljevanje, oprto na politično oblast nemške srednje Evrope; samo južni in jugovzhodni predeli Alp so mogli kljubovati. Na jugu se pričinja Balkanski polotok, ki se je po pravici označeval kot most v Prednjo Azijo. Iz Slovenije je vanj prehod po Dinarskem sistemu, ki je zanj značilno, da je prehod najlažje ravno v podolžni smeri, v nizih kraških polj, uval in suhih dolin med planotami, a še bolj po nižinskih predelih v Posavini in Podravini že v robnem panonskem pasu. Tudi iz te smeri so v raznih časih, bodisi v antiki kot v prvi slovanski in zlasti v turški dobi ter v sodobnosti prihajali močni demo-geografski vplivi do slovenske zemlje. Da leži Slovenija na eni od velikih cest narodov, da je bila malodane v vseh časih predel demo-geografskih stikov, pa križanja ter prepletanja in prehajanja vplivov iz navedenih velikih pokrajin ter smeri, se že na prvi pogled najlepše vidi iz dejstev naseljenosti ter iz zgodovine političnih tvorb, ki so še segale na naše ozemlje ali vsaj neposredno v njegovo sosedstvo. Pogled na etnografsko karto nam pokaže, da se tu stikajo vse poglobitve tri evropske jezikovne oziroma narodne skupine kakor nikjer drugje na kontinentu. Od jugozahoda sega do nas romanska skupina kot etnični dedič rimskega imperija z Italijani in Furlani kot neposrednimi sosedi. Od severozahoda, prek vzhodnih Alp sega k nam z Nemci velika germanska skupina, a sami predstavljamo skrajno vejo velike slovanske družine. Pa še več; v Madžarih, slovenskemu sosеду na vzhodu, je ohranjen zastopnik ugrofinskih razredov, ki so v teku zgodovine imeli poleg turško-tatarskih nomadskih ljudstev silno važno vlogo v političnem in kulturnem razvoju narodov, zlasti kar zadeva vzhodno polovico našega kontinenta. Saj je Panonsko nižavje zadnje, najbolj na zahod pomaknjeni člen v ogromnem pasu stepnih planjav, segajočih od tod prav v osrčje osrednje Azije; po njem so se nomadska ljudstva vsejala na zahod ter dospevala ravno še na srednjo Donavo. Ob slovenskih mejah se stikajo še danes zastopniki vseh velikih narodnih skupin, katerih dejanje in nehanje napolnjuje anale vse znane zgodovine Evrope.⁵⁴

Površje je le eden od dejavnikov, ki vpliva na nastanek in razvoj političnih entot. Njihova veljava je nedvomno največja v času, ko je prebivalstvo na nižji civilizacijski stopnji bolj odvisno od narave. Zato je bila veliki razčlenjenosti reliefa ustrezna največja politična razčlenjenost v ilirski in keltski dobi in v prvih časih po slovanski naselitvi. Z napredkom civilizacije se človek izmika odločujočim vplivom narave in zemeljskega reliefa. V poznejšem srednjem veku in v nastopajočem novem veku je bila politična razkosanost našega ozemlja še vedno silna ne toliko zaradi »razčlenjenosti zemljišča« kot zaradi »posebnih historično-političnih razmer v fevdalizmu in igre dinastičnih in drugih sil političnega

⁵⁴ Prav tam, 8–10

okolja«. Na takih osnovah so se razvile dežele, v katere je bilo končno razcepljeno slovensko ozemlje; le njihova jedra so se naslonila na naravne enote širših kotlin ali dolin, »kakor zlasti Koroško in Kranjsko, toda vnanja ozemlja, ki so se jim priključila, ne sodijo nujno zraven. Tako npr. slovenska Štajerska ni geografsko nujno morala spadati k nemški Štajerski, spodnja Dolenjska ne k Ljubljanski kotlini-Kranjski«. Nekatero kotline, npr. Krška kotlina ali Dravsko polje, sploh niso našle svoji naravni enotnosti primernege, političnega odraza. Posebno meje med deželami so bile posledica številnih raznovrstnih, družbenih dejavnikov, in nikakor ne zgolj naravne nujnosti.⁵⁵ Melik poudarja, da so »prirodne osnove«, geografska dejstva samo eden od dejavnikov, ki vplivajo na demografska gibanja, in da nad njimi prevladujejo »činitelji iz družbenega območja«: kolikor bliže so sedanjosti, toliko bolj so močni.⁵⁶

3. (LOKAL)PATRIOTIZEM

Za Frana Zwittera »so deželni regionalizmi historične kategorije. Pred narodnim preporodom predstavlja kranjstvo, štajerstvo, koroštvo itn. najpomembnejšo obliko skupnostne zavesti, kolikor ljudstvo tedaj ni bilo sploh popolnoma pasivno. Do srede 18. stoletja, ko je bila deželna uprava skoraj popolnoma v rokah deželnih stanov, je imel deželni regionalizem tudi poseben organ svoje politične volje. Ob narodnem preporodu pride v tej zvezi do velike spremembe, katere rezultat je, da postane odslej odločilno razlikovanje na Slovence in Nemce in ne več v Kranjce, Štajerce in Korošce. Vendar stari deželni regionalizmi niso popolnoma izginili. Na Kranjskem in Štajerskem je v primerjavi s Koroško, kjer je »regionalizem v čisto pristni in ne narejeni obliki, mnogo bolj močan kakor paralelni pojavi drugod«, veliko bolj šibek. Toda nikjer ni regionalizem – »Kantön-Geist« – tako močan, kot v Avstriji in Švici. »To se kaže celo v decentralističnem značaju političnih uredb teh sicer tako majhnih in homogenih držav.« Seveda je na to delno vplivala »zaprtost alpskih kotlin, ki krepi med njihovimi prebivalci zavest skupnosti«. Toda napačno bi bilo, je prepričan Anton Melik, »koroškemu regionalizmu pripisovati odločilno vlogo za politično orientacijo Korošcev«: »Zemlja sama ni nikak faktum, da bi produciral zavest ljudi.«⁵⁷

Geografsko in zgodovinsko utemeljena pestrost ozemlja, ki ga danes naseljuje slovensko prebivalstvo, s primerjalnega vidika ni kaka izjema. Jan Markarovič navezuje razdrobljenost – kot lastno »arhaičnosti« – na gorski svet in v tej zvezi primerja Alpe s Kavkazom, ker da je v obeh gorstvih »pravi rezervat različnih narodov in narodičev«. Izrecno omenja, da je v mali Švici »kar

⁵⁵ Prav tam, 7–18.

⁵⁶ Prav tam, 14.

⁵⁷ Fran Zwitter, *O slovenskem narodnem vprašanju*, Slovenska matica, Ljubljana 1990, 41, 424.

četvero različnih narodov«. Velikost slovenskega naroda in množico njegovih narečij pogojuje prav z omenjeno »arhaičnostjo« gorskega sveta.⁵⁸

Namesto tarnanja zaradi razdrobljenosti Slovencev in »razmejenega« / »mejnega naroda«⁵⁹ iz takega položaja kaj iztržimo za prihodnost. Kritično gledanje, ki mu slovenska suverenost ni prazna slama, svari pred prehitevanjem s procesi »v duhu novega evropskega regijskega 'rajskega vrta'«. ⁶⁰ Seveda si je na ustreznih mestih treba vedno znova obnavljati zavest o »geopolitičnih koordinatah slovenstva«, kar pomeni, da se tudi v prihodnje ne gre izključevati iz »interesnih silnic *Srednje Evrope, Balkana in Mediterana*«⁶¹ in tudi iz nižinske *Panonije*⁶² ne; hkrati nas pa že Janez V. Valvasor podučuje, da »moramo domovino ljubiti in spoštovati takó kakor starše« in da so mu ravno potovanja po svetu odprla oči, da je doma uzrl »prav take, celó večje naravne čudeže« kakor drugod. Pripomóci k njihovi slavi pred tujci ga je gnalo, da se je lotil svojega impozantnega dela.⁶³ Tako smo prišli od geografskega pojma pokrajine prek njene etnične in nacionalne razsežnosti k aksiološkimi oz. psihološkimi temeljem: »Domovina naša v ožjem pomenu je ona dežela, v kateri smo ugledali luč sveta in v kateri živijo bratje, rodovniki, prijatelji in znanci naši, katerim je z nami vred jeden jezik, jedni običaji. Ona nam daje stanovanje, živež in obleko, varstvo našega imetja in življenja. Skrbela nam je po obitelji naši za vzgojo in še vedno skrbi za vse dušne in telesne potrebe naše [...] Še tica se rada povračuje v gnjezdo, kjer se je izvalila,« z biološko primero zatrjuje Matija Torkar dvesto let po Valvasorju in nadaljuje: »Isto tako človeku najbolj ugaja oni kraj, kjer je ugledal luč sveta in je tekla zibel njegova.«⁶⁴

Ljubezen do domovine isti avtor utemeljuje tudi *teološko*,⁶⁵ kar Edvard Kovač tenkočutno prenese na *etično* raven, hkrati pa problem zastavi tudi *ekološko*. Slovensko identiteto v pričo Evrope brani prav na podlagi slovenske reliefa: »V ospredju je duša naroda, ki je lahko uničena, če ji ugonobimo okolje, v katerem se prepoznava. Potemtakem bi moralo postati vprašanje okolja in njegovega varstva

⁵⁸ Jan Makarovič, O štirih oblikah nacionalizma, v: *Nova revija* 12, št. 134/135 (1993), 123–124.

⁵⁹ A. Trstenjak, *Misli o slovenskem človeku*, Založništvo slovenske knjige, Ljubljana 1991, 85–90.

⁶⁰ Sašo Vovk, Postmoderna Slovenija iz regij, v: *Delo*, 28. 7. 1990, 16, 25.

⁶¹ Peter Kovačič-Peršin, Geopolitične koordinate slovenstva, v: *Revija* 2000, št. 52/53 (1990), 18.

⁶² M. Puconja, n. d., 130: »Panonski življenjski prostor je še danes področje dinamične komunikacije. Mnogi narodi, ki so tu živeli, niso ostali brez sledov, in tisti, ki še živijo, dajejo včasih zgled sožitja. Marsikaj je še danes skrito in nedostopno celo arheologovim očem, etnologom. Mar ni študij zgodovinskih ostankov hoja za lastno podobo in iskanje avtentičnosti panonskega človeka, panonske kulture, panonske identitete, bodisi da jo iščejo Avstrijec, Madžar ali Slovenec? Mar ne zasluti tu vsak zase skupne substance, pratemelja, tal, na katerih moramo stati, če hočemo ostati Evropejci.«

⁶³ Mirko Rupel, *Valvasorjevo berilo*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1969, 9–12.

⁶⁴ Matija Torkar, Sv. Vera – narodnost in domovina, v: *Žbornik na slavo ss. Cirilu in Metodu*, Ljubljana 1886, 124–125.

⁶⁵ Torkar navaja Sveto pismo, Mr. 7, 24–30 / Mt 15,21–28 itd.

ter urejanja poglavitno vprašanje kulture in šele potem tudi ekonomsko vprašanje. V slovenski kulturni zavesti je pokrajina tako močno navzoča, da je ni težko tudi etično ovrednotiti, saj so končno slovenske dežele kraji, kjer je mogoč pristni človeški odnos, o katerem smo govorili pri vprašanju jezika. Človeku, ki je ob nas in mu želimo dobro, je torej treba zagotoviti zdravo okolje, obenem pa mu omogočiti, da bo ostal človek, kar pomeni, da ga bo pogled v naravo oplajal in ga navdihoval. Takšen pogled na naravo presega napad na njegovo kulturo, s tem pa še tudi napad na njegovo osebo. Na podlagi slovenske kulture in njene povezanosti s slovensko deželo bi lahko razširili človeške pravice tudi na varstvo človekovega okolja. Evropa se le počasi prebujala k takšnemu pojmovanju narave in bi ji bil zato slovenski izziv dobrodošel.«⁶⁶

Ob tem Kovačevem razmišljanju si je smiselno uzavestiti etimologijo besede »ekologija«, saj poudarja, da *ekos* v grščini pomeni hiša, dom, gospodarstvo. Pojem domoznanstvo je zaznamovan in etimološko blizu ekologiji, saj ta izhaja iz korena *dom*.⁶⁷ Domoznanstvo po Kremenškemu združuje »družboslovni (etnološki) in geografski zorni kot z naravoslovnim. Združitev teh vidikov v okviru nekega domoznanstva je stvar, ki je zelo blizu določevanju regionalizma.«⁶⁸ Za Štefana Smeja je pojem domoznanstva »primeren za združevanje ekologije in etnologije.«⁶⁹ Tudi poljska etnologija zaznava, da je evropska teorija regionalizma nastala kot uresničitev gesel o patriotizmu. Opirala se je na znanost očetne/domače prirode/narave, geografije, zgodovine in poudarjala etnografske in folklorne izdelke kot regionalne in hkrati splošno narodne vrednote.⁷⁰

IV. SLOVENSKI KULTURNI PROSTOR

Prva sta ga vgradila v svojo univerzalno koncepcijo Ciril in Metod: »*Ža solunska brata vemo, da sta v svet svojega časa vgradila slovensko perspektivo in ji s svojimi kulturološkimi iniciativami, med katerimi je na prvem mestu splošni slovanski knjižni jezik, dala trdno podlago. Univerzalna krščanska (patristična) projekcija zgodnjega srednjega veka ni zatrla njenega čuta za individualne posebnosti okolja, v katerem sta delovala; kjerkoli sta bila (Moravska ali Panonija), vsepovsod se je ob njuni pobudi začela razvijati ne le pismenost, marveč tudi regionalna zavest, ki je koncentrirala etnične značilnosti in jih združevala v poseben kulturno-psihološki sestav. Cirilmetodovska iniciativa ima torej vlogo začetka, na katerem stoji vse, kar se je dogajalo v kasnejši zgodovini.*«⁷¹

Vprašanju slovenskega kulturnega prostora je bilo pred desetletji posvečeno posebno posvetovanje.⁷² Četudi je zamisel izšla morda iz kaj enostran-

⁶⁶ Edvard Kovač, Slovenija kot izziv Evropi, v: *Nova revija* 12, št. 134/135 (1993), 151.

⁶⁷ Š. Smej v diskusiji, v: D. Hribar, Simpozij lokalno-regionalno-nacionalno, 128.

⁶⁸ S. Kremenšek v diskusiji, v: D. Hribar, Simpozij lokalno-regionalno-nacionalno, 127.

⁶⁹ Š. Smej v diskusiji, v: D. Hribar, Simpozij lokalno-regionalno-nacionalno, 128.

⁷⁰ Józef Burszata, *Kultura ludowa—kultura narodowa*, Warszawa 1974, 282–283.

⁷¹ Jože Pogačnik, Slomškova koncepcija kulture, v: *Naši razgledi*, 23. 2. 1990, 102–103.

⁷² Reginald Vospernik, Skupni slovenski kulturni prostor – regionalnost ali utopi-

skih političnih razmer, še zmeraj obstaja možnost, če ne kar nujnost, da ga napolnimo z žlahtno življenjsko vsebino.

V. POKRAJINSKA NAČELA DIFERENCIACIJE V SLOVSTVENI FOLKLORISTIKI BLIŽNJIH VEDAH

Zaradi preglednosti si vede, in to le v interpretaciji slovenskih raziskovalcev, sledijo po načelu koncentričnih krogov tako, da so vedno bližje osrednjemu predmetu tukajšnje obravnave.

1. ETNOLOGIJA

Znotraj slovenskega prostora se »etnološke klasifikacije nihče ni lotil do Matije Murka, ki je v razpravi o slovenski hiši razložil troje kulturnih območij. Naslednji korak v to smer je napravil Josip Mantuani,⁷³ še bolj odločno pa Stanko Vurnik, za katerega trdijo, »da je umetnostno zgodovinsko metodo prenesel v študij ljudske kulture, v 'etnografijo', pozabljajo pa, da mu je pri vživetju v značilnost posameznih slovenskih območij in njih doživljanju – pomagalo tudi njegovo poznavanje ljudske glasbe. Tako je mogel suvereno združevati to, kar je videl in kar je slišal, vse to povezovati z izoblikovanostjo naših tal ter s poznavanjem sosednjih dežel,« pravi Vilko Novak,⁷⁴ ki dodaja, da je Vurnik »s svojim ostrim občutkom za slogovne značilnosti na predmetih ljudske kulture moral kmalu opaziti že na podlagi geografske razlike med posameznimi pokrajinami naše dežele – posebnosti, ki so doma na teh predmetih v posameznih pokrajinah in obenem tudi vrsto značilnosti, ki tvorijo na predmetih stvarne kulture ter zlasti v ljudski glasbi neko sorodnost, enotnost posebno glede sloga.« Kakor v člankih o glasbi je Stanko Vurnik razmejeval med »vzhodom« in »zahodom« na naših tleh ponavljal in karakterno dopolnjeval v pisanju, posvečenem likovni problematiki stvarne kulture.⁷⁵

Za Vurnikom se je v »strukturo slovenske kulture«, kakor je poimenoval svojo razpravo o njeni zgodovinski in zemljepisni diferenciaciji, poglobil Vilko Novak.⁷⁶ Glede na širše geografske enote, ki se srečujejo na slovenskih tleh, avtor ob kompleksni etnološki problematiki ločuje naslednje tri plasti.

a) Sredozemska / mediteranska plast je večinoma omejena na geografsko primorsko področje, v katerem že geološke in rastlinske posebnosti ute-

ja? Marko Kravos, Skupni duhovni prostor ali narodna skupnost Slovencev brez geografskih obzirov, v: *Skupni slovenski kulturni prostor*, Nova Gorica 1985, 57–59, 60–61.

⁷³ Vilko Novak, Struktura slovenske ljudske kulture, v: *Razprave IV. razreda*, Ljubljana 1958, 5.

⁷⁴ V. Novak, Etnološko delo S. Vurnika, v: *Traditiones* 10–12 (1984), 179.

⁷⁵ Nekaj od njih jih Novak citira v omenjeni razpravi.

⁷⁶ V. Novak, Struktura slovenske ljudske kulture, v: *Ljudska kultura* Državna založba Slovenije, Ljubljana 1960, 3–30.

meljujejo razvoj nekaterih materialnih lastnosti tega področja (rastline, živali, ribištvo itd.). Ni več mogoče ugotoviti, kaj vse so prvotni Slovenci prevzeli v novi domovini od Ilirov, Keltov, romanskega ali romaniziranega prebivalstva. V slovenskem folklornem pesništvu so sledovi o stikih z romanskim sredozemskim svetom, kamor so vodile slovenske božje poti, v pesmi o romanju k sv. Jakobu Komposteljskem (Španija). Pesem Mlada Zora pa ima za podlago pripoved o Salomonu in njegovi nezvesti ženi in je prišla k nam iz orientalsko-bizantinskega kulturnega kroga prek »mediteransko vplivnega Balkana«. Najznamenitejša pesem iz tega okolja je Lepa Vida, ki je dobila svojo slovensko obliko že v 11. stoletju. Romanski motivi so še v starejših pesmih Zarika in Sončica, španski kralj, poljska (= španska) kraljica, pesmi o Kralju Matjažu, ki reši svojo nevesto in nemara tudi baladna snov o Rošlinu in Verjanku. Iz Mediterana izvirajo metaforični pregovori in nekatere uganke in morda tudi nekateri verzni vzorci.⁷⁷

b) Alpska plast zajema veliko slovenskega etničnega ozemlja, ki je skoraj vse v geografskem območju Alp in njihovih izrastkov. »Hkrati z geografsko povezanostjo z alpskimi deželami povezuje velik del Slovenije z njimi zgodovina, ki je iz alpskih kulturnih središč usmerjala civilizacijske in kulturne tokove, ki so opazni v likovni umetnosti in v ljudski duhovni kulturi [...] Nekatere od teh sestavin so splošno zahodnoevropske in nam jih je nemški alpski živelj lepo posređoval. Druge, izrecno nemško-avstrijske, a tudi italijanske alpske sestavine, so si bolj ali manj prisvojili. Tretji t. i. alpski pojavi so nastali«⁷⁸ v podobnih talnih razmerah in okolja pri nas samostojno. Tokrat ni slovstveni folklori posvečena nobena beseda, morda sodi sem vsaj »alpska poskočnica«?

c) Panonska plast se imensko nanaša na celo Panonsko nižino z obrobnimi pokrajinami in vso njeno kulturno-zgodovinsko dediščino, a dandanašnji nam »pomenijo panonski vplivi običajno najmanjšo plast kulture na tem področju – madžarsko; nadrobnejše raziskave pa bi pokazale tudi zgodnejše, predmadžarske sestavine.⁷⁹ Tudi tokrat o slovstveni folklori ni rečeno nič.

Na podlagi »analitičnega in genetičnega pogleda« slovenske »ljudske kulture« Novak ugotavlja, »da je na etnično izoblikovanje ljudske kulture, v številni k njej tudi ljudski jezik in vso duševnost, vplival geografski položaj, ki je ločil posamezne pokrajine od ostalega sveta in bil osnova posebnemu razvoju materialne in duhovne kulture; dalje je vplivala na etnični značaj posameznih pokrajin zgodovinska usoda – oboje pa je posređovalo geografsko in zgodovinsko najbližje kulture in jih priličilo domači proobitni osnovi. Žato so se na teh osnovah razvila v naši ljudski kulturi štiri glavna, značilna etnična območja (areali, regije): alpsko, sredozemsko, osrednje slovensko in panonsko območje. Mnoge kulturne prvine so zastopane v dveh, treh območjih: mnoge prehajajo daleč preko splošnih mejá svojega območja, tako da ostre

⁷⁷ Prav tam, 9–18.

⁷⁸ Prav tam, 18–19.

⁷⁹ Prav tam, 21.

meje v delitvi kulturnih provin in značilnostih ni, kar nam jasno kaže tudi prelivanje slovenskih narečij. Prav to dejstvo ustvarja poleg drugega tudi bistveno enotnost slovenske ljudske kulture kot celote.«⁸⁰

»Kakor so zvečine dobrine in vrednote sredozemskega kulturnega območja last več narodov in značilnosti v enakem okolju in zgodovinskem razvoju živečih ljudstev, tako so tudi etnološke posebnosti alpskega sveta skupna last romanskih, germanskih in slovanskih ljudstev, živečih v njem že dolga stoletja pod istimi ali podobnimi pogoji in posredujoči si vzajemno predmete gmotne kulture in duhovne predstave ter pojave. Včasih moremo takemu etnološkemu pojavu določiti njegov krajevni in narodnostni izvor ter smer in način njegovega razširjanja, drugič pa moremo dognati le obseg in čas njegove razširjenosti.«⁸¹

Novak končuje svojo razpravo na račun slovenske etnologije, ki ji je »dodela nepoznana kartografska metoda« z etnološkimi atlasii. Pomembno bi dopolnjevala »zgodovinsko, psihološko in sociološko metodo«, saj nazorno prikazuje krajevno pogojene gonilne sile in pogoje v razvoju ljudske kulture in postavlja posamezne njene prvine in njen celotni organizem. Tako se bo moralo naši vedno bolj poglobljeni genetski analizi kulturnih elementov pridružiti tudi njih prostorno [= prostorsko] prikazovanje, kar pa bo mogoče šele na osnovi nadrobnega zasledovanja posameznih pojavov in smotrnega raziskovanja.«⁸² Ali se je ideja in zasnova *Etnološke topografije slovenskega etničnega ozemlja*⁸³ ozirala tudi na predstavljene Novakove poglede? Težko je reči, da ne!

Geograf Milan Natek pozdravlja topografsko usmeritev Kremenškove etnološke šole.⁸⁴ Poleg drugih vidikov, ki so upoštevanii v *Etnološki topografiji slovenskega etničnega ozemlja*, je med najpomembnejšimi krajevno / pokrajinsko / geografsko oz. prostorsko merilo. Etnologija išče v pokrajini oziroma geografskem okolju predvsem tiste materialne prvine, ki so pomembne za nastanek in preoblikovanje posameznih socialnih skupin in uveljavljajo njihove življenjske interese v prostoru. »Zato je pokrajina oziroma prostor tista materialna in proizvodna dobrina, ki ima s svojimi učinki nenavadno močan vpliv skoraj na vse oblike vsakdanjega sloga življenja.«⁸⁵ Natek je prepričan, da so zgodovinske, kulturološke in tudi najbolj splošne geografske lastnosti

⁸⁰ Prav tam, 24–26.

⁸¹ Prav tam, 19.

⁸² Prv tam, 24–26.

⁸³ S. Kremenšek, Mihaela Hudelja, Marjanca Klobčar, *Etnološka topografija slovenskega etničnega ozemlja – 20. stoletje / Poročilo*, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, Ljubljana 1992.

⁸⁴ Milan Natek, *Etnološka topografija slovenskega etničnega ozemlja – 20. stoletje in geografija*, v: *O razmerju med geografijo in etnologijo / About the Relationship between Geography and Ethnology*, Oddelek za geografijo Filozofske fakultete Univerze Edvarda Kardelja / Department of Geography Faculty of Philosophy University of Edvarda Kardelj, Ljubljana 1988, 27–44. Proučuje način življenja »na ravni sodobnosti tistih krajevnih, socialnih, poklicnih in drugačnih skupnosti (in ne samo kmečkih slojev, kakor je v glavnem prevladovalo do nedavnega), ki so značilne za posamično etnično skupino v različnih (zgodovinsko-geografskih) obdobjih«.

⁸⁵ M. Natek, n. d., 27–44.

še naprej temelj, ki kljub vse bolj izenačevalnim težnjam današnjega preoblikovanja pokrajine ohranjajo prenekatero vrednoto iz preteklosti in specifično vplivajo na spreminjanje posamičnih sestavin vsakdanjega življenja.

Glede na interdisciplinarnost se na stičišču etnologije in jezikoslovja pravzaprav spogleduje z nekdanjo filologijo nova veda, imenovana etnolingvistika. Znotraj nje obstajata poljska in ruska šola. Eden tehtnih rezultatov, ki se dotika našega prostora je knjiga A. A. Plotnikove, *Etnolingvističeskaja geografija Južnoj Slavii* (Izdatelj'stvo »Indrik«, Moskva 2004).

2. JEZIKOSLOVJE

Z vabilom Albinca Lipovec, ki vidi v delu na terenu med etnologijo in dialektologijo veliko stičišč za tesnejše sodelovanje med njimi, prihajamo na naslednjo postajo.⁸⁶

Jezik je sredstvo družbene interakcije, sredstvo za sporazumevanje. Z njim se vzpostavlja komunikacija. V tem okviru narečje najprej določa pokrajino – ustvarja krajevno identiteto – in največkrat tudi socialno plast. Zato ni le zemljepisna in jezikovna kategorija, ampak vse bolj prihaja v zavest tudi njegova socialna funkcija, bodisi pozitivno ali negativno. Možnosti narečnega govora niso odvisne le od obstoječega jezikovnega repertoarja določenega narečja (jezikovni vidik), ampak od ugleda, naklonjenosti, ki ju doživlja (psihološki, sociološki, estetski vidik). Znano je, da so nam nekatera narečja bolj všeč in da se iz drugih norčujemo.⁸⁷

Slovenski jezik je danes razčlenjen na čez štirideset narečij in izrazitejših govorov. »V širšo enoto jih družijo podoben slušni vtis,⁸⁸ »po katerem so razvrščeni v *koroško, primorsko, rovtarsko, gorenjsko, dolensko, štajersko, panonsko* narečno skupino. Med dejavniki, ki so vplivali na njihov nastanek, slovenska dialektologija upošteva tudi zemljepisna dejstva. Za narečno razmejevanje so bile po Tinetu Logarju manj pomembne reke in močvirja od vertikale slovenskega reliefa: »[V]isoke gore in hribi so največkrat postali hkrati upravno-politična in dialektična meja, pri čemer je bil upravno-politični faktor za dialektično diferenciacijo pomembnejši zato, ker je odločneje vplival na smeri gibanja in komuniciranja med ljudmi kot pa sama geografska razčlenjenost slovenskega teritorija.«⁸⁹

»Domnevno enotna alpsko-panonska slovenščina se je zlasti na glasoslovno-oblikoslovni ravnini, glede na prozodijo«, besedišče in besedotvorne težnje, »v dobrih 800 letih razbila na 46 mikrosistemov, narečij, ne upoštevajoč ob teh še ožjih krajevnih govorov«⁹⁰ in »od srede 19. stoletja obstajajo kot

⁸⁶ Albinca Lipovec, Ustno slovstvo kot predmet etnološke, literarne in folkloristične znanosti, v: *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 20, št. 2 (1980), 107–108.

⁸⁷ M. Stanonik, Dialekt als Sprachbarriere (poročilo), v: *Traditiones* 4 (1977), 363–364.

⁸⁸ France Marolt in Janez Bitenc s posluhom glasbenika opozarjata na muzikalne različice slovenskih narečij.

⁸⁹ Tine Logar, *Slovenska narečja*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1975, 5–6.

⁹⁰ Martina Orožen, Narečje in knjižni jezik, v: *XXIV. seminar slovenskega jezika, literatu-*

posledica zgodnje narečne jezikovne cepitve in stare upravno-politične delitve v slovenskem jezikoslovnem prostoru nekdanje Avstrije in Ogrske štiri *pokrajinske dialektalno pisne knjižne jezikovne različice*«. ⁹¹

»Kakor je geofizična struktura slovenske zemlje odločilno vplivala na gibno izraznost slovenskega ljudstva, kar se v ljudskih plesih posebno zaznava, tako se svojiski geofizični moment uveljavlja močno in pestro diferencirano v slovenskih narečjih – nazvočjih. V ljudskem petju se funkcija govora homogeno spaja z melično funkcijo, je pa fiziološko in fonetično tako svojsko sredstvo, da jo je treba analitično posebej obravnavati.« ⁹²

Poleg zunanjih posebnosti kraja, o katerih piše umetnik – pogosto je to kraj, v katerem je oblikoval svetovni nazor – , so že od nekdanj v besedilih pisateljev iz posameznih pokrajin opazne bistvene razlike v načinu, slogu njihovega izražanja. ⁹³ Kolikor so časovno pogojene, se to in individualni razločki med pisatelji kažejo kvečjemu v variantah sicer enotnega načina umetnostnega izražanja.

Literarna veda pogosto govori o posebnostih v besedilih umetnikov iz različnih pokrajin. Kljub ugotovitvi o regionalizmi (besede, zveze, značilne za narečje ali narečno skupino), niso pojasnjene podobne oblikovalne težnje v besedilih niti sodobnikov med seboj v isti pokrajini, niti v osnovi enako reagiranje v vseh zaporednih obdobjih. Vprašanje regionalnosti slovenskih umetnostnih besedil se ne nanaša na enotnost slovenskega knjižnega jezika in njegov sistem, temveč je pomembno slogovno vprašanje, ki nam bo omogočilo natančnejši pogled v slovensko besedno umetnost. Že začetna in zgolj orientacijska primerjava proze pod vplivom predstavnega sveta na slovenskem zahodu in proze pod vplivom gibal, ki oblikujejo izraz severnih slovenskih pokrajin, pokaže na razločke v načinu oblikovanja besedil. Besedila iz Gorenjske so v izrazu praviloma zgoščena, skopa, kar kaže na racionalnost. Nasprotno so besedila iz Štajerske in Dolenjske po načinu oblikovanja ekstenzivna.

Svojo tezo B. Pogorelec gradi na sintaktični analizi. Njene ugotovitve »o skupni [ubeseditveni] naravnosti do sveta in stvari se opirajo na način oblikovanja besedil zlasti glede na razvrstitev stavčnih konstrukcij v odstavku in na izbiro drobnega inventarja znotraj stavka«: »distribucija glagolskih oblik, izrazi modalitete, prevladujoča izbira besedišča«. ⁹⁴ »Ravno tako kakor sintaktične zveze so v morfološkem pogledu prilagojeni knjižni normi izrazi, ki so po svoji rabi omejeni na regije, od koder pisatelji prihajajo. Ti izrazi imajo v besedi-

re in kulture (Zbornik predavanj), Univerza Edvarda Kardelja v Ljubljani / Filozofska fakulteta / Oddelek za slovanske jezike in književnosti, Ljubljana 1988, 8.

⁹¹ M. Orožen, Slovenski knjižni jezik in zaton pokrajinskih različic v prvi polovici 19. stoletja, v: *Obdobje romantike v slovenskem jeziku, književnosti in kulturi* (Obdobja 2), Filozofska fakulteta 1981, 421.

⁹² France Marolt, *Slovenske narodoslovne študije / Gibno-zvočni obraz Slovencev*, Glasbena matica, Ljubljana 1954, 9, 12, 16, 20.

⁹³ Breda Pogorelec, Regionalnost jezikovnega izraza v slovenski besedni umetnosti (separat), v: *Seminar slovenskega jezika, literature in kulture*, Ljubljana 1970, 185–197.

⁹⁴ V tej zvezi prim. prizadevanje Alda Černigoja v knjigi *Čas ob zori*, samozaložba, Koper 2006.

lih različno komunikacijsko in stilistično vrednost: 1. označujejo predmete ali pojme, dogajanja in lastnosti z izrazi, ki so na voljo samo v eni skupini govorov in jih drugod ne poznajo, zato jih tudi v skupnem knjižnem jeziku ni. Če so zapisani v besedilih pomembnih piscev, so sicer v slovar sprejeti, vendar označeni kot narečni in s citatom primera.«

B. Pogorelec svoje trditve preverja ob štirih pisateljih s slovenskega zahoda. Za Ivana Preglja, Franceta Bevka in Cirila Kosmača je značilna polna zgradba besedila. Vtis polnosti je dosežen s skrajno funkcionalizacijo vseh izraznih sredstev, kar avtorica povezuje z mediteransko⁹⁵ figuralistično predstavnostjo.

Če je *polna zgradba* bogato prepletanje različnih oblik, učinkuje *intenzivna zgradba* z močjo oblik, ki se ponavljajo v določenem redu, ali s pomočjo besedja. »Praviloma so to izrazi iz krajev, od koder umetnik izvira, včasih ožje lokalizirani. Njihova posebna stilistična vrednost v knjižnih besedilih je dostikrat tako intenzivna, da ostanejo v skušnji bralcev povezani z imenom ustvarjalca, ki jih je uporabil prvi ali najbolj funkcionalno. Če so sprejeti v druga besedila, jih spoznamo za citate. Primer takih regionalizmov je iz Prežihovega Voranca. Beseda *vigred* je regionalizem, čeravno razširjen tudi v ponarodeli pesmi, beseda *les* v pomenu gozd ravno tako kaže na Koroško, beseda *globača* za posebne vrste globel ne kaže samo na kraj, ampak je povezana z našo skušnjo Prežihovih besedil. Zato učinkuje pretirana raba takih besed, prej kot manira, naučena od Prežihovega Voranca, kakor pa funkcionalno oblikovano umetelno besedilo.«

Novo dojetje sveta in način življenja prekrivata temeljno pokrajinsko naravnost, ki posebno v mestu pogosto izpodjeda pokrajinski izraz. Sodobna umetnost se temu ne more izmakniti. Vsaj za najmlajši rod so odločilni dejavniki urbane družbe in podrejanja tujemu, kakor da bi bil dejavnik regionalnosti oz. kakršne koli pripadnosti vsaj pri nekaterih irelevanten.⁹⁶

3. LITERARNA VEDA

Literarni »*narodopisni regionalizem*« (poslovenjen nemški zbirni izraz *Heimatkunst*), se v polemичnem ozračju do *fin de siècle* pojavi na Dunaju šele okrog leta 1900, toda gibanje obstaja »v raznih deželah srednje Evrope vsaj že od leta 1848 kot odporiška drža, vendar na robu, zaradi drugih, aktualnejših polemik o evropeizaciji in modernizaciji« umetniškega ustvarjanja v tedanji Avstriji. Filip Kalan poudarja, da je bila zaradi pretežno kmečkega prebivalstva različnih narodnosti »*malodane nujna v prestolnici in v drugih kulturnih središčih habsburške monarhije*«, da pa so kljub temu »*slutili že ljudje okrog leta 1900, da velja jemati to zdravilo zoper 'velemestno umetnost', opremljeno z učinkovi-*

⁹⁵ Tu ima posebno mesto Boris Pahor.

⁹⁶ B. Pogorelec, Regionalnost jezikovnega izraza v slovenski besedni umetnosti, v: *Seminar slovenskega jezika, literature in kulture*, Oddelek za slovanske jezike in književnosti, Filozofska fakulteta, Univerza v Ljubljani, Ljubljana 1970, 185–197.

*tim napisom 'narodna umetnost', le zelo previdno ali vsaj – cum grano salis. Slutili so, vsaj tisti, ki so se kakor koli že zavedali, kaj pomeni prednost nemškega uradnega jezika v izrazito mnogonarodni monarhiji – da se sleherni regionalizem slej ko prej izrodi ali v provincializem ali v nacionalizem.*⁹⁷

Taras Kermauner vprašanja regionalizma v literaturi ne odpira v razmerju do nacionalnega, ampak glede na univerzalno.⁹⁸ Seveda tudi njemu »regionalno« pomeni geografski pojem, toda Kermauner ga reflektira filozofsko: »gre za krajino, ki ni centralna«, »pokrajina poudarja decentralizacijo«, ki »ni pluricentralizacija, ni razmnožitev enega v mnogo malih centrov«. Decentralizacija v dvojnem pomenu, prvič kot *marginalizacija* in drugič kot *teritorializacija* je izjemno pomembna za slovensko literaturo.

1. Dotlej »je v njenem glavnem toku prevladoval nacionalno skrbno kodificirani, enotni, unitarni, odstopanj ne dopuščajóci jezik. Tudi ko so pisatelji iz obrobnih pokrajin (regij) vnašali vanj svoje posebnosti, so morali paziti, da so se odpovedali dialektom ali pa so jim centralni lektorji (zakonodajavci) jezik popravljali in kodificirali (Prežih itn.).« V šestdesetih letih 20. stoletja pa je bila izpeljana »izjemno pomembna marginalizacija jezika in tém«: *inovativna slovenska literatura [se je] uprla tej praksi, pač v skladu s celotnim uporom zoper centralizme in konvencionalizacijo; vendar se ni vrnila k dialektom, ti so dokument prednacionalne faze, ampak k argotom, slangom, žargonom, ki so znamenje postmoderne nacije, njene postnacionalistične faze ali točneje faze, v kateri se mora nacija pluralizirati, diferencirati, stratificirati, če hoče postati postmoderna družba raznoterih, čimbolj enakopravnih subjektov.*⁹⁹ »Po marginalizaciji – regionalizaciji jezika se je zgodila še marginalizacija tematike. Njena vrata so bila prej 'psevdropolitično zadelana'. Ždaj se je literatura odprla témam Golega otoka, povojnih političnih procesov, stalinističnih preganjanj in spolnosti, kar vse glede na poprejšnjo literarno ideološko normo velja za marginalno.«¹⁰⁰

2. Po drugi strani je regionalizacija *teritorializacija*. Univerzalizmi – že krščanstvo in tudi kapitalizem, socializem kot razredna teorija oz. utopija komunizma in hilializma – težijo v *deteritorializacijo*. »Vsak u-topos je deregionalizacija, raz-zemljitev, je projekcija v brezkrainost, v ne-kraj. Literatura je pod vplivom univerzalizmov začela postajati abstraktna, ideološka ali nacionalno konservativna, ponavljajoča tradicionalno izpraznjene sheme. Človek ne more obživeti, če se ne ozemlji, če se znova ne poveže z zemljo, s krovjo,¹⁰¹ če izročila na novo ne prebere

⁹⁷ Filip Kalan, *Med Trubarjem in moderno*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1977, 123: »Zgodovina jim je dala prav, vsem tistim, ki so vede ali nevede v svojih polemikah nakazovali ti dve nevarnosti, saj je velikonemška različica nekdanje avstrijske Heimatkunst doživela popoln razkroj med dvanajstletno apokalipso Hitlerjevega tisočletnega rajha v rasistično zamračenem območju zloglasne Blut- und Bodenliteratur.«

⁹⁸ Taras Kermauner, *Regionalno in univerzalno v literaturi*, v: *Naši razgledi*, 26. 10. 1984, 581.

⁹⁹ Prav tam, 581.

¹⁰⁰ Prav tam.

¹⁰¹ Kermauner verjetno tu ne misli na teorijo Blut und Boden, čeprav se mu je natanko tako zapisalo v nekem smislu.

in ne odkrije v njem zase nove zemlje. Klasično sistemsko teorijo, ki je centralistično obnavljala en univerzalen supersistem in videla pluralnost sveta le v subsistemih, ki so znotraj vseobsegajočega sistema, je danes zamenjala Luhmanova specifična teorija sistemov, ki so drug drugemu okolje, se lahko povzemajo, lahko pa tudi ne, in pomenijo avtonomne dejavnike v nenehnem prežemanju. Vsak sistem je rob drugega in je pokrajina, iz katere se napaja, jo reducira, formalizira, osmišlja. Torej ni več prave literature, to je tiste, ki se drži pravih – osrednjih, univerzalnih tém, pravih žanrov in pravih postopkov. Eklektizacija sveta danes ni več naključna, gre za vezanje vsega z vsem, to pa ravno pomeni, da robovi ne potrebujejo centra, prek katerega naj bi potekala komunikacija. Univerzum se je regionaliziral [...] Regionalno obeta torej ustrežnejši pristop k literaturi kot univerzalno.»¹⁰²

Regionalna književnost je nasledek posebne volje, statusa in določene izbire; S tem neka pokrajina (regija) kot subjekt ali objekt v zgodovini kulture in umetnosti ustvari svojo podobo. Književni regionalizem se uresničuje v variacijah, ki so rezultat bodisi normalnega razvoja v posamezni regiji ali seštevku zelo spremenljivih in vplivom podrejenih dejavnikov. Dejstvo pokrajine (regije) v njenih spremembah je stalnica, s katero se ukvarja etnična antropologija z obema smerema (etnična karakterologija in etnična psihologija). Njuni rezultati se združujejo v sliki dinamične strukture, ki prevzema kolektivno psiho in jo sprejemalec zelo različno doživlja.¹⁰³

»Regionalizmu gre torej za spoštovanje singularnega (individualnega) kot izvira in osnove za vse, kar sestavlja kulturo in umetnost. Gre torej za posamezno in posebno, kar utegne biti izviren in zanimiv kronotop, toda le tedaj, ko se spremeni v splošno. V umetnosti in kulturi topografija in kronologija veljata nekaj le takrat, kadar postaneta odsev določene ideje, ki ima svoje lastno in prepoznavno znamenje. Na tem področju je 'konflikt heterogenih predpostavk' (L. Kolakowski), vedno navzoč, to pa pomeni, da se tako kultura kot umetnost lahko razvijata zgolj in samo v atmosferi pluralizma interesov in idej.»¹⁰⁴

Analiza slovenske kmečke povesti odkriva glede na prostorsko razsežnost pomenljive lastnosti slovenske literature: »Kmečka povest ni določena le z mikroprostorom (njiva, hlev, gostilna, gozd, kmečka hiša), ampak tudi s pokrajino, v kateri se dogaja.« Največkrat so v njej upovedene osrednje pokrajine: Gorenjska s kranjskim delom Primorske, Vipavo, Štajerska in Dolenjska.

¹⁰² T. Kermauner, n. d., 581: »Klasično sistemsko teorijo, ki je centralistično obnavljala en univerzalen supersistem, ni videla pluralnost sveta le v subsistemih, ki se nahajajo v okviru vseobsegajočega sistema, zamenjuje danes Luhmannova specificirana teorija sistemov, ki so drug drugemu okolje, se lahko povzemajo, lahko pa tudi ne, in pomenijo avtonomne dejavnike v nenehnem prežemanju. Vsak sistem je rob drugega in je pokrajina, iz katere se napaja, jo reducira, formalizira, osmišlja. Torej ni več prave literature, to je tiste, ki se drži pravih – osrednjih, univerzalnih – tém, pravih žanrov in pravih postopkov. Eklektizacija sveta danes ni naključna. Gre za vezanje vsega z vsem, to pa ravno pomeni, da robovi ne potrebujejo centra, prek katerega naj bi potekala komunikacija. Univerzum se je regionaliziral.«

¹⁰³ J. Pogačnik, Možnosti in meje regionalizma, v: *Ponoreli kompasi*, Obzorja, Maribor 1996, 37.

¹⁰⁴ Prav tam, 39.

Notranjske, Prekmurja in Koroške je v njih precej manj. Zato so obrobne pokrajine, npr. Kranjčeve pripovedi iz Prekmurja,¹⁰⁵ z vstopom v kmečko povest doživele sloves »nacionalne eksotike«. Istro pod tukajšnjim vidikom je uvedel v literaturo Marjan Tomšič: »Bralec hkrati občuti notranjo zvočnost, ki jo skriva trska istrska pokrajina in nekako lirična duševnost teh tako posebnih likov, nanjo pa je ubrana tudi zunanja melodičnost, ki jo razkriva Tomšičev povsem samosvoj slog. V slednjem se izvirna metaforika povezuje še s smiselnim in na srečo ne pretiranim vpletanjem narečnih besed... V Kažunih bo ostal živ najbolj človeški pa tudi najbolj posebni in zato morda najmanj razumljeni del Istre in njenega izročila. Jedro vsake pokrajine pa je tako vselej v nečem najbolj drobnem, kar je treba iskati med starodavnimi spomini in nekje na meji med obdobjema stare in nove melanholije.«¹⁰⁶

4. UMETNOSTNA ZGODOVINA

Slovar slovenskega knjižnega jezika ne razločuje med *pokrajino*, ki je prvenstveno geografski pojem, od *krajine*, s čemer navadno umetnostna zgodovina označuje slikarske upodobitve eksteriera. Omenjena stroka opozarja, da je treba »razlikovati med *krajino* kot tako in *kulturno krajino*, kot jo človek naredi s svojimi posegi.«¹⁰⁷

Doživetje krajine je zelo odvisno od tega, kako so v njej razporejene med seboj posamezne sestavine, barve, zgradbe ipd., kar vse ustvarja vtis manjše ali večje skladnosti. Noben stvarni prikaz Slovenije ne more mimo *raznolikosti*¹⁰⁸ kot njenega prostorskega bistva. »Drobna členjenost [...] /n/i opazna samo v reliefni razgibanosti in zemljiško-posestni razdrobljenosti, ampak tudi v poselitvi. Na ozemlju Slovenije je okrog 6000 mestnih naselbin, vasi in zaselkov. Če k temu prištejemo še množico na samem stoječih domačij, cerkva, si ne bo težko ustvariti predstave o tem, kako na gosto je dežela preprežena z graditeljsko dejavnostjo. Ob taki razpršitvi je pač neizogibno, da se razpreda po vsej odprti krajini in krepko sooblikuje njeno podobo.«¹⁰⁹

Emilijan Cevc je med redkimi raziskovalci, ki upoštevajo celo(s)tno gradivo svoje stroke in ne le njene vrhunske dosežke. V članku o »razmerju med ljudsko in stilno umetnostjo«¹¹⁰ ju želi ovrednotiti ravno z vidika poglobitnih pokrajinskih tipov: mediteranskega, alpskega in panonskega, ki se stikajo v slovenskem delu Evrope. Avtor pomenljivo poudarja, da bi s posplošitvi-

¹⁰⁵ Miran Hladnik, Povest, v: *Literarni leksikon*, št. 36, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1991, 71–72.

¹⁰⁶ Marjeta Novak Kajzer, Marjan Tomšič, Kažuni (ocena), v: *Delo / Književni listi*, 19. 7. 1990.

¹⁰⁷ I. Sedej, n. d., 12–13.

¹⁰⁸ Ta izhaja iz bogato razvitega reliefa, ki se v Alpah dviga do skoraj 3000 m in se v več smereh spušča v nižino, vmes pa je večkrat razbit z manjšimi ali srednjimi gorovji.

¹⁰⁹ Dušan Ogrin, *Slovenske krajine*, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1989, 13, 28, 30, 31.

¹¹⁰ Emilijan Cevc, Razmerje med ljudsko in stilno umetnostjo, *Werte und Funktion der traditionellen Kultur*, Görz/Gorica 1968, 5–10.

jo umetnostnozgodovinska dognanja lahko prenesli »na celotno umetnostno ustvarjalnost, laže pa jih osvetlimo v okviru arhitekturne in upodablajoče umetnosti, ker je ta zaradi svoje konkretne 'materialnosti' bolj povezana z življenjskim prostorom kot pa, recimo glasba, besedna umetnost, saj sama živi v prostoru.«¹¹¹

Cevc se zavzema za večje upoštevanje »genija loci in genija populi«, ker da šele tedaj »zaslutimo celotno kompleksnost kulturnogeografskih danosti in značilnosti, ki srednjeevropski prostor povezujejo ali ga dele na manjše enote.«¹¹² Po razlagi sodeč *genius loci* Cevcu pomeni ženski princip, drugače kakor to razume stara mitologija,¹¹³ in *genius populi* moški princip.¹¹⁴ »Šele tako se bomo zavedali tiste globlje harmonije, ki se skriva v geniju loci in geniju populi – iz katere je pognala tudi ljudska umetnost. Računati moramo z njenim gradivom: s kamnom v Mediteranu, z lesom v alpskem svetu, z ilovico v panonski ravnini [...] s kamnito prakulturno ali s kulturno korčasto kritino v Mediteranu, s skodlami v Alpah, s slamo v Panoniji. Računati moramo s prakulturnimi geografskimi prostori [...] z morfološko strukturo tal in z njenim reliefom itd. [...] Za plodno raziskovanje ljudske arhitekture [...] bi se ne smeli opirati samo na etnične meje, ampak na širše meje kulturno-geografskih prostorov.«¹¹⁵

France Stele je s folklorističnih tal prestopil v umetnostno zgodovino in njegov učenec Emilijan Cevc mu sledi v posluhu za interdisciplinarno problematiko, da je s svojim razmišljanjem poglobljaj – ali tudi že prenavljal – tisto »varianto umetnostno geografske metode«, ki jo je zasnoval njegov predhodnik, zasidrano »v intenzivnem doživljanju pokrajinskih naravnih danosti in enkratnega ambientalnega sožitja z likovno ustvarjalnostjo kot izraza primarne kulturne volje – ta pa se v vsej elementarni prisotnosti razodeva že v ljudskem izročilu in v načinu življenja.«¹¹⁶

Na podlagi povedanega ni naključje, da je od vseh humanističnih strok ravno v umetnostni zgodovini zavest o regionalnih variantah likovnih pojavov morda najbolj živa. Nace Šumi jo goji najbolj reflektivno, bodisi ob »varstvenih vidikih kulturne krajine«, ko ima pred očmi »tisto znano razčlenjenost Slovenije kot sistema majhnih deželic z različnimi geografskimi in kulturnimi

¹¹¹ Prav tam, n. d., 5.

¹¹² Prav tam, 5.

¹¹³ Marjeta Šašel Kos, Cestni postaji Atrans in Pretorij Latobikov, v: *Zakladi tisočletij / Zgodovina Slovenije od neandartalcev do Slovanov*, Modrijan in Znanstvenoraziskovalni center SAZU, Inštitut za arheologijo, Ljubljana 1999, 240: »Narodni muzej Slovenije v Ljubljani hrani osemnajst oltarjev, ki jih lahko kronološko razdelimo v dve večji skupini. Na zgodnejših, ki so elegantni in preprosti, so posvetila Jupitru 'najboljšemu in največjemu' (I.O.M.). Večina poznejših je slabše kakovosti, posvečeni so Jupitru, geniju kraja (genius loci) in tudi drugim božanstvom«.

¹¹⁴ E. Cevc, n. d., 9 »Genij loci dominira nad genijem populi in da sta si v podobnem razmerju kot ljudska in stilna umetnost in ne izključuje, da bodo mejniki ugotovljeni na ravni ljudske umetnosti porabni tudi pri geografskem razmejevanju stilnih. Določiti bi bilo treba večje kulturnogeografske prostore, v katerih se je prelival skupni ustvarjalni fluid.«

¹¹⁵ Prav tam, 7.

¹¹⁶ E. Cevc, Steletovo predavanje o narodopisnem zbirateljskem delu, v: *Traditiones 14* (1985), 123–127.

profili, ki jih uteleša dediščina regionalnega stavbarstva in naselij«,¹¹⁷ bodisi ob reševanju specialnih strokovnih vprašanj. Za tukajšnjo obravnavo je izredno koristna njegova ocena razstave o romanski arhitekturi, saj s tem primerjalno sega v sam začetek naše problematike. Poleg drugih zaslug Zadnikarjeve študije Šumi poudarja prikaz »mozaika regionalnih uresničitev«. Poleg izjemne arhitekture cerkva, ki se upravičeno uvrščajo v evropski vrh (Stična, Krka na Koroškem, Žiče), se uveljavlja romanska arhitektura na našem ozemlju »v zelo izrazitih regionalnih različicah, ki se naslanjajo tako na mediteransko kakor na severno in panonsko zaledje. Arhitektura tukaj razločno kaže možnosti posameznih regij z vsemi značilnostmi gradiva in tradicij.«¹¹⁸ Posebnosti Slovenije – kot sestava majhnih regionalnih enot – prihajajo po dotlej opredeljenem gradivu prvič po naselitvi Slovencev do polnega izraza. Zadnikarjeva raziskava o romanski cerkveni arhitekturi je ugotovila 'model', ki je bolj ali manj veljal dolga stoletja tja v barok in v določenem smislu velja še danes,«¹¹⁹ študija o gotski arhitekturi na primer prav tako govori o »pokrajinskih diferenciacijah.«¹²⁰

Slovenski umetnostnozgodovinski vedi sta pojma regionalno in nacionalno domača. Preverljivi izsledki raziskav se nanašajo predvsem na regionalni vidik, o nacionalnem so stališča različna in pogosto tudi vprašljiva. Od vsega začetka, posebej v moderni fazi umetnostne zgodovine je vedno bolj očitni tudi evropski vidik. Tako so zaokrožene vse bistvene ravnine umetnostnega dogajanja glede na prostor, v katerem se pojavlja in iz katerega potekajo pobude oz. stvaritve. Prva razsežnost vseh treh pojmov je torej zemljepisna: določa razširjenost pojavov, tipov, predstav. Pojem regionalnega zajema tudi lokalne pojave. Pojem nacionalnega zajema predvsem celoten slovenski nacionalni prostor in je prvi pogoj za iskanje odgovorov na vsakršna druga vprašanja. Pojem evropskega v slovenski umetnostni zgodovini se nanaša na sodelovanje evropskih mojstrov na slovenskih tleh, z evropskimi spomeniki smo povezani s širšim prostorom celine. Pojem evropskega pa je smiseln tudi kot odgovor na vprašanje, kaj je slovenska likovna umetnost prispevala v evropsko. Na prvi prostorski ravni se lahko zanemarijo druge, vsebinsko ključne lastnosti gradiva: da so umetnostne uresničitve na vseh treh ravneh enakovredne, velja zgolj na ravni geografske znanosti, ne pa več na ravni umetnostnega zemljepisa. Za geografijo so umetnostni pojavi v stavbarstvu in naselbinski kulturi značilni kot dokument geografske razčlenjenosti slovenskega ozemlja: od gradiva, ki ga posamezne regije ponujajo, do podnebnih razmer, ki narekujejo oblikova-

¹¹⁷ Nace Šumi, Varstveni vidiki kulturne krajine, v: *Naši razgledi*, 13. 8. 1982, 431–432.

¹¹⁸ »Regionalne različice dobro ilustrirajo na primerih romanske cerkvice v Istri, v širšem pasu do Drave poznamo mediteranski oziroma zahodni apsidalni oltarni zaključek, s severa, s Koroške se tudi v osrednjeslovenski prostor širijo k nam korni zvoniki ali kvadratni prezbitერი, v Prekmurju pa stoji imenitna opečna rotunda na Selu. To pomeni, da v romaniki ni spregovorila le Evropa z velikimi vzori, marveč tudi domači prostor v variantah, ki so nastale zaradi kulturnogeografskih pripadnosti in zgodovinskih usod.«

¹¹⁹ N. Šumi, Prvo poglavje slovenske arhitekture, v: *Naši razgledi*, 27. 5. 1988, 320.

¹²⁰ Ivan Komelj, *Gotska arhitektura na Slovenskem*, Slovenska matica, Ljubljana 1973, 206 sl.

nje strešin in tudi kot dokumenti geografske razširjenosti izrazito kulturno pogojenih sestavin oblikovnega sveta. Specifično umetnostna merila pa ocenjujejo likovne stvaritve tudi glede na hierarhijo nalog oblikovnega sveta in stopnjo kakovosti. Oba vidika se v celi vrsti lastnosti dopolnjujeta. Slovenska umetnostna zgodovina je od srede 30 let 20. stoletja, ko je France Stele po nemškem vzoru v slovensko umetnostno zgodovino vpeljal umetnostno-geografski vidik kot dopolnilo stilno-razvojnemu, kakor ga je moderno formuliral njegov vrstnik Izidor Cankar, uspešno preiskovala slovensko likovno gradivo z upoštevanjem obeh metod. Množica spomenikov dobro ponazarja bogato razčlenjenost slovenskega ozemlja v zaokrožene regije od Mediterana do ravninske Panonije, od Alp do zadnjih izrastkov dinarskega gorstva na jugu. Največ uporablja lokalno gradivo regionalna (kmečka) arhitektura, najbolj pa se diktatu lokalnega in regionalnega izvijajo izbrani evropski spomeniki, ki so bili k nam presajeni po mednarodnih zvezah.«¹²¹

Prednost regionalnih razlik pred nacionalnimi v umetnostnozgodovinski problematiki priznava tudi Luc Menaše, pri tem se sklicuje tudi na F. Steleta, le da govori o njih bolj abstraktno, saj jih niti ne označuje geografsko, ampak astronomsko, po smereh neba: »severno, srednje in južno« področje. Srečevanje različnih geografskih regij na slovenskih tleh nanj ne napravlja nobene vtisa, to doživlja docela funkcionalno, prav tako slovensko »majhnost«: »*To da so slovenske meje docela naključne, da razbijajo enotna in hkrati združujejo različna območja, pa ima vsaj s strokovnega stališča tudi dobro stran, saj se takšna Slovenija raziskovalcu kaže kot idealen, tako rekoč objektivno izbran prostor, v katerem se srečujejo in merijo najrazličnejše silnice. Še ena prednost Slovenije je, da je majhna, zato se ni potrebno omejiti samo na izbrane kvalitetne vrhunce, ampak je mogoč pregled večine gradiva.*«¹²²

Številne razprave o likovni umetnosti ali njenih posameznih panog imajo za cilj čim bolj natančno tipologijo, ugotoviti kar največ različic in razlik. Prav tako večina raziskovalcev slovenske likovne folklore v svojih delih poudarja njene regionalne razlike. Tako se predstava o slovenski ljudski umetnosti vedno bolj briše in drobi. Tudi nujne raziskave posameznih likovnih panog (slikarstvo, arhitektura, plastika, loški kruhki itd.) razdrobljenost podobe še povečujejo, tako da se vedno manj ve o skupnih lastnostih, zakonitostih, veljavnih za ves slovenski prostor. Le redkim raziskovalcem se je posrečilo najti skupen imenovalc in združiti v enoten sistem različne likovne pojave. Zato se je Ivan Sedej v prvem širšem poskusu sinteze (včasih celo malo nasilno) izogibal klasičnim delitvam in poglavjem o »regionalnih tipih in posameznih reprezentativnih likovnih panogah.«¹²³

Iz teh izvajanj se lepo vidi, kako je likovna umetnost prostorska ume-

¹²¹ N. Šumi, Regionalno, nacionalno in evropsko v likovni umetnosti na Slovenskem (teze), v: *XXV. seminar slovenskega jezika, literature in kulture*, Ljubljana 1989, 177–180.

¹²² L. Menaše, n. d., 16.

¹²³ I. Sedej, *Ljudska umetnost na Slovenskem*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1985.

tnost, medtem ko so besedna, glasbena, ples, gledališče časovne umetnosti, zato so prostorsko ohranjene le sekundarno, v drugem planu.

5. GLASBENA FOLKLORISTIKA

Kakor v člankih, ki so posvečeni likovni problematiki stvarne kulture, je Stanko Vurnik podobno razmejitve med »vzhodom« in »zahodom« na naših tleh ponavljal in karakterno dopolnjeval tudi v člankih o glasbi.¹²⁴ Mladi, nadarjeni, perspektivni Stanko Vurnik, ki je veliko prezgodaj umrl,¹²⁵ zasluži, da je tu omenjen na prvem mestu, saj je v svojem delu na folklorističnem torišču združeval umetnostno-zgodovinsko in muzikološko problematiko. Presenetljivo je že v tridesetih letih 20. stoletja nemara prvi od raziskovalcev v teh dveh disciplinah odkrival daljnosežno kulturološko razmejitve ravno na naših tleh: »*Zdi se, da teče neka meja med evropskim zapadom in vzhodom ravno skozi slovensko zemljo. Medtem ko so namreč obalpski Slovenci, predvsem Korošci in Gorenjci, deloma alpski zahodni Štajerci po svojem mišljenju in estetskem hotenju odločno zapadnjaki, spadajo Prekmurci, vzhodni Štajerci in Belokranjci že na onstran meje zapadno-evropskih narodnih kultur, Dolenjci pa tvorijo tu prehod. To nam potrjuje pogled v stanje arhitekture, plastike, slikarstva, noš, vezenin, ornamentike, šeg, ver, poezije in tudi glasbe [...] Meje ozemlja, v katerih se izživlja določen glasbeno-folklorni stil, se skoro vedno krijejo z mejami razširjenosti določenih noš, hiš, običajev itd. [...] Zapadnjaški Slovenec je močno naturalistično in čutno usmerjen, vzhodni pa je bolj abstraktno misleč in nagiba k idealizmu.*«¹²⁶

Medtem ko so se dosedanja opažanja pokrajinskih razlik nanašala na slovenski prostor bolj ali manj vodoravno, Janez Bitenc pojasnjuje navpično os življenjskega prostora: »*Prav tako kakor družbeni razvoj in socialno okolje, pa kleše v folklori tudi krajevna oblikovitost izrazite poteze. Te soustvarjajo v različnih krajih živečim ljudem – rodnim kolektivom, različno nagiblje (svojskost plesnih gibov), narčje (svojskost govora) in nazvočje (svojskost glasbenega prednašanja).*«¹²⁷

Korošec in Gorenjec sta se prilagodila skopemu goratemu terenu: »*Na*

¹²⁴ Nekaj od njih jih Novak citira v omenjeni razpravi.

¹²⁵ V. Novak, *Etnološko delo Stanka Vurnika*, 173–190.

¹²⁶ Stanko Vurnik, Študija o glasbeni folklori na Belokranjskem, v: *Etnolog* 4, (1930–1931), 167: »En sam pogled na razliko med slovensko-alpsko pa belokranjsko vezeninsko ornamentiko nas takoj pouči o stilni različnosti in posebno različni estetski in sploh mišljenjski konstelaciji obeh tipov. Na vezenini z gorenjske peče so uvezeni čisto naturalistični motivi, kakor grozdje, nageljni, žitno klasje, vrtnice, šmarnice itd. Desna slika pa kaže tipično belokranjsko vezeninsko dekoracijo: polje razdeljeno v paralelne pasove, ki so izpolnjeni s popolnoma abstraktnimi geometričnimi motivi zvezd, križev, rombov itd. nanizanimi v neskončno ritmično vrsto po vzorcu evropskega vzhodnjaškega dekoraterja. Ista razlika se kaže v vseh panogah estetskega, pa tudi obrtnega udejstvovanja obeh tipov, naposled je ista razlika tudi v glasbi in njenem stilu.«

¹²⁷ Janez Bitenc, Kaj je folklor in njen pomen, v: *Mladinska revija* 5 (1949/50), 283–285.

svoji vsakdanji poti mora premagovati strmino, prav tako mu na strmih pobočjih leže gozdovi, travniki in njive. Hišice so razmetane daleč naokrog, težko je namreč najti v gorah za zgradbo primeren raven prostor. Zaradi takšne krajevne oblikovitosti pa se je med razvojem gorjanec tudi fizično priličil potrebam takšnega življenja. Način hoje, dela, skratka življenja je gorjancem vcepilo svojevrsten ritem, ki se kaže v njegovem govoru, pesmi in plesu.» Bitenc glede na geografske razmere loči tri tipe prebivalcev: gorjanca, hribovca, prebivalca sredogorja, in poljanca, kot prebivalca nižin. »Star gorjanec se v hribovitih, še celo pa v poljanskih predelih, ne bi mogel sprijazniti z načinom tamkajšnjega življenja. Prav tako pa tudi v poljansko zemljo uživet poljanec ne bi v gorah pri različnih opravilih imel nikakega uspeha.« Od tod razlike »v govoru, petju in plesu vseh naštetih pri nas v Sloveniji živečih krajinskih tipov«: »teža in neokretnost gibov v gorjanskih plesih«, »kačasta plesna vrsta hribovca, ki si utira pot po gričavih vzpetinicah svojega kraja«, »lahkotno kólo poljanca, ki na svojem terenu ne premaguje tako rekoč nobenih vzpetin, kaj celo strmin.« Kakor na plese pa vpliva krajevni položaj tudi na ritmično razgibanost in tok melodije tako narečja kakor nazvočja.«¹²⁸

France Marolt bistveno sledi J. Bitencu, ne da bi ga (zakaj ne?) navajal. Svoj članek razširja z nekaterimi konkretnimi geografskimi dejstvi in nekaj njegovemu času ljubo, sicer pa samosvojo terminologijo, ko piše: »Svoje pridobitno opravilo je moralo slovensko delovno ljudstvo predvsem prilagoditi geofizični strukturi svojega ozemlja, ki je zelo raznoliko in razčlenjeno. Žadnji grebeni Alp prehajajo v predalpsko hribovje in kraška polja, na severovzhodu se spušča valovito hribovje v Panonsko nižino, proti jugozahodu pa naglo pada proti Furlanski nižini in Jadranskemu morju. Raznoliko ozemlje Slovenije delijo in sekajo vzdolžne in prečne doline Soče, Save, Drave in Mure ter njihovi pritoki. Ta geofizični moment, doslej sploh neupoštevani ali površno opazovan v folkloristiki, je eden odločilnih biogenetičnih faktorjev, ki je izoblikoval troje določno diferenciranih pokrajinskih ljudskih tipov: gorjanca–hribovca–poljanca. Tako diferencirana tipika se je razgibala v hoji, pridobitnem delu in ljudskih plesih ter se oglašala iz dialektično pestro razčlenjenega slovenskega govora–petja–godbe [...] Pod raznolikimi geofizičnimi pogoji se je sčasoma razvila gibnost gorjanca–hribovca–poljanca v pokrajinsko pristni hoji–delu–plesu.«¹²⁹

Tudi Vilko Ovsenik zastopa stališče, da glasbena izvirnost raste iz geografskega in fizičnega okolja, v katerem nastaja. »Naš planinski človek v Alpah se povsem drugače izpoveduje kot, denimo, naš ravninski Prekmurec. Oba pa sta Slovenca in sta zmožna z glasbo izraziti svoje tihe želje, svoja veselja in tudi medsebojne odnose.«¹³⁰

¹²⁸ Prav tam, 285.

¹²⁹ F. Marolt, n. d., 9, 12, 16, 20.

¹³⁰ Bogomir Šefic, Harmonika poje iz srca, Pogovor z Vilkom Ovsenikom, v: *Nedeljski dnevnik*, 14. aprila 1985, 5.

VI. POKRAJINSKI VIDIK V SLOVSTVENI FOLKLORISTIKI

Tudi tu gre za pot od daljnega k bližnjemu, k cilju torej. Po splošnem orisu pridejo na vrsto tudi posebnosti, kolikor so z navedenega zornega kota že zapisane v slovenski slovstveni folklori.

1. GEOGRAFSKO-ZGODOVINSKA METODA

Medtem ko se je literarna veda spočenjala predvsem v zahodnoevropskih kulturnih središčih, se ima slovstvena folkloristika za svoj razvoj zahvaliti najprej znanstvenikom iz severne Evrope. Julius Krohn, finski raziskovalec Kalevale, je pri raziskovanju pesmi, ki sestavljajo omenjeni finski narodni ep,¹³¹ ugotovil, da se pesmi pri svojem potovanju z zahoda na vzhod ali z juga na sever spreminjajo, tudi po zemljepisnih zakonitostih. To ga je napeljalo, da je skušal za vsako pesem določiti njeno prvotno obliko in hkrati domovino.¹³² Sprva se je njegov način raziskovanja imenoval kar *finska* folkloristična metoda. *Antti Aarne* jo je dodelal in predstavil; pod imenom *geografsko-zgodovinska raziskovalna metoda*¹³³ se je z nekaterimi modifikacijami obdržala celo dvajseto stoletje. Zanj je bistven primerjalni postopek raziskovanja. Aarne poudarja: ni nključje, da se je geografsko-zgodovinska metoda prvič pojavila na Finskem, toda metoda sama na sebi je popolnoma internacionalna in tako seveda lahko pride v vsako deželo. V folklorno pripovedništvo je omenjeno metodo prvi uvedel *Kaarle Krohn* pri raziskovanju živalskih pravljic, Aarne mu sledi pri preučevanju čudežnih / čarovnih pravljic in pri tem podaja nekaj temeljnih izhodišč: prvi cilj raziskovalca je iskanje prvotne oblike posamezne pravljice. Le-te se po določenih zakonih mišljenja in fantazije spreminjajo, toda s primerjavo njenih variant jim skuša slediti vse do izvira in dognati njeno prvotno obliko tako, da z njih odstrani vse, kar se jim je v časovno-prostorskem procesu pritaknilo pozneje. Pravljice se pri selitvi iz enega kraja v drugega, iz enega časa v drugega spreminjajo in zato se dve geografsko in zgodovinski bližnji pravljčni varianti ujemata bolj kot tiste, katerih pojavne oblike so si daleč narazen. Prva naloga raziskovalcev je urediti kronološko krajevno dokumentirano snov, kolikor daleč nazaj obstajajo zanjo stari literarni / pisani viri. V primerjalnem raziskovanju pravljic, tako Aarne, je pomembna dolžina prehojene poti, kar daje več povodov za spremembo in pravljica doživi več variacij. S tega vidika so vzroki za spremembe predvsem zunanji. Sčasoma se spremeni tudi tista pravljica, ki obstane na enem in istem kraju.¹³⁴

Pravljica je navadno sestavljena iz različnih prigod. Težko ji je slediti v celoti, zato jo je za raziskavo treba razstaviti na posamezne dele in slediti vsakemu zase. Še to je prezahtevno, zato jih razčlenimo na še manjše enote v njih:

¹³¹ *Kalevala, finski narodni ep*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1991.

¹³² Antti Aarne, *Leitfaden der vergleichenden Märchenforschung*, Hamina 1913, 40.

¹³³ Prav tam, 39–56.

¹³⁴ A. Aarne, n. d., 41.

osebe, predmeti, sredstva, dejavnosti itd. Za vsako posamezno potezo pregledamo celotno zalogo snovi. Iskanje izvirne oblike pravljice je tako iskanje prvotno forme posameznih delov pripovedi. Le s takim postopkom je mogoče prodreti v pisano življenje pravljice. Pri tem A. Aarne opozarja na naslednje:

1. Množica variant lahko ne le odgovori na vprašanje, ampak tudi goljufa. Število variant kaže npr. na intenziteto zbiranja v posameznem okolju in ena od najdenih variant v njem lahko zastopa prvotno formo pravljice, a ta v resnici obstaja v manj raziskovani lokaciji. Tudi literariziranje posamezne variante povzroči, da postane splošno znana v škodo drugih.
2. Na širšem območju obstajajoča forma ima prednost pred tisto na ožjem območju. Poznejše variante marsikdaj dopustijo prvotno obliko izginiti brez sledu.
3. Vprašanje je, ali je splošna smer širjenja pravljic popolnoma zanesljivo ugotovljena, čeprav so bile okoliščine bližnjih, raziskovalcu dostopnih variant natančno raziskane.
4. Ureditev variant. Dobro ohranjena varianta je več vredna kot pokvarjena. Ta okoliščina izhaja iz dejstva, da so deli pripovedi pod nasprotujočimi si vplivi. Nastanek enih potez izzove druge, njim bližnje. Zaradi slabega spomina ima slabše ohranjena varianta kljub temu svoje sestavine med seboj usklajene.
5. Upoštevati je treba različne možnosti širjenja posameznih tako prvotnih kot poznejših zgodb. Take, ki se zaradi svoje prigradnosti, zabavnosti ali iz drugih vzrokov še posebej prikupijo poslušalcem, se bolje ohranijo in se lažje posplošijo. To velja za posamezne odlomke kot za cele pravljice.
6. Pomemben pripomoček za prepoznavanje prvotnosti / izvirnosti pravljic so poteze naravnosti. Kar je naravno, je prvotnejše, čeprav se zdi prvi hip ta dokaz dvoumen, subjektiven.
7. Poleg naravnosti je raziskovalcu pri iskanju prvotne forme v pomoč doslednost. Dvomi se, ali si pravljice sledijo svojemu izviru ustrezno. Vsaka raziskava izhaja iz domneve, da gre pri njej uporabljeno gradivo na račun pametne koncepcije, brez tega, zagotavlja A. Aarne, da ne obstaja nobena znanost. Sijajno je razložiti usodo dolgih, bolj zapletenih pravljic in podatki kot rezultat enotno, usklajeno praformo. Pomote so mogoče, toda z nadaljnjim raziskovanjem se praviloma odpravijo.
8. Paziti je, ali varianta pripada raziskovani pravljici ali spominja na kako bližnjo. Le k eni sami pravljici pripadajoča sestavina je lahko zgodnejša od sestavine, ki se najde drugod. Iz tega sledi, da je prvotno pripadala vsaki posamezni pravljici. Če enako potezo najdemo v več pravljicah, se odpre vprašanje vpliva druge na drugo.
9. Podobnost potez je lahko v posameznih primerih naključna. To pride manj do izraza, če opazujemo variante na ožjem območju. Ali gre za naključje, pokažejo variante v drugih zvezah. Če ni v njih nobenega drugega ujemanja, razen v eni sestavini, gre verjetno za naključje.¹³⁵

¹³⁵ Prav tam, 40–48.

Čeprav je poznanje prvotne oblike pravljice kot take privlačno, to ni končni cilj raziskave, ampak le sredstvo za zadovoljivo ugotovitev o življenju pravljice. S pomočjo njene prvotne oblike lahko natančneje raziščemo domovino, narodnost in poti širjenja pravljice, kar vodi k odločitvi o času njenega nastanka.

O kraju nastanka in poteh širjenja nam primerjalna analiza redkeje daje popolnejše enoumne podatke. Vzrok za težave pri popolnejšem določanju domačega kraja pravljice je njena splošnost. Pravljice zelo malo skrbijo za svoj rojstni kraj. Ne navezujejo se nanj kot npr. povedke. Najpogostejši izraz v pravljici je: »*Bilo je nekoč*«, toda na »*kje*« se nikoli ne ozira. Za določitev domačega kraja pravljice včasih zadošča posamezna okoliščina, toda pogosto se omejimo na podatek o verjetnosti. Pri določanju kraja nastanka pravljice je najbolj praktično pregledati starejše literarne variante, kolikor so znane, vendar so to drugorazredna dokazila, saj gre v njih za poznejše obdelave pripovedi in so pogosto s prevodi prenesene daleč stran od svojega prvotnega kraja nastanka. Bolj zanesljiv način za ugotavljanje, kje se je pravljica spočela, je zasledovanje njenih terenskih variant. Če je znana le na omejenem območju, je njen kraj nastanka morda v njegovih mejah. Ko hočemo take primere bolj zanesljivo določiti ali ko območje razširjenosti pravljic ni tako omejeno, je treba sklepati o tem iz pogostnosti in kakovosti pravljic v posameznih smereh. Če je kako pravljico pogosto srečati v različnih delih Azije in v vzhodni Evropi bolj kot na zahodu – npr. v Franciji, Nemčiji, Angliji sploh ne –, je središče pravljice nekje na vzhodu. Enako je, ko primerjamo azijske in evropske variante s prafornjo pravljic: azijske so bližje praforni in v vzhodni Evropi so njene oblike boljše kot na zahodu. K najdbi rojstnega kraja pravljic pripomore tudi njena vsebina. Lahko so v pripovedi okoliščine, ki same razrešijo vprašanje. Kolorit in razpoloženje čarovnih pravljic je vzhodnjaško. Četudi okoliščine niso odločilne, drugi argumenti kljub temu kažejo na vzhod.

Pravljice se vedno širijo s kraja njihovega nastanka. Njihove poti so poglobitno nakazane že pri iskanju praforne pravljic in posebno potem, ko je določeno njihovo domovališče. Za ozadje širjenja poti pravljic služi vprašanje stikov med vzhodom in zahodom. Od vzhoda na zahod ali narobe sta mogoči dve poti: a) južna prek jugozahodne Azije in Balkanskega polotoka; na jugu je povezava tudi med Azijo in severno Afriko in med severno Afriko in jugovzhodno Evropo; b) severna, ki povezuje vzhod in Rusijo prek Sibirije ali Kavkaza. Poleg teh poti so mogoče še druge. Pri zasledovanju pravljic z vzhoda na zahod ali obrnjenost zaradi pomanjkanja zapisov pogosto pride do napak, npr. z vzhodne smeri naprej na zahod. Nekatere dežele imajo zaradi svoje geografske lege poseben pomen, ker so križišče pravljic, prihajajočih iz dveh smeri. Npr. na Finskem se srečujejo pravljice z zahoda iz Skandinavije in z vzhoda iz Rusije. Zato je ene in iste pravljice opaziti v dveh različnih upoveditvah: na zahodu finske skandinavske variante, na vzhodu ruske.¹³⁶

Leta 1926 je v Oslu izšla knjiga *Die Folkloristische Arbeitsmethode*.¹³⁷

¹³⁶ Prav tam, 48–56.

¹³⁷ Temeljit povzetek iz nje prim.: M. Stanonik, *Slovstvena folkloristika: med jezikoslovjem in literarno vedo*, Založba ZRC, Ljubljana 2004, 98–115.

Kaarle Krohn je v njej t. i. »finsko folkloristično metodo« dodobra poglobil in razširil z novimi, tudi metodičnimi navodili, kakor: naloga je lahko omejena tudi geografsko ali etnografsko: raziskujemo variante na določenem območju, navadno v domovini raziskovalca, kjer je gradivo najlažje dostopno in pod usposobljenim vodstvom se je morejo lotiti tudi začetniki. Medtem ko raziskovanje finsko-ogrskih povedk ni prineslo nobenega rezultata, niti ena primerjava se ni izšla – komaj bolje je bilo s podobno raziskavo na indo-germanskem področju –, se je omenjena metoda čisto drugače izkazala pri vzporejanju živalskih pravljič. Finske o lisici, volku, medvedu se ujemajo z jugozahodnimi in severovzhodnimi, skandinavskimi na eni strani in ruskimi na drugi. Tudi v večini jezikovnih skupin jugovzhodne Evrope najde primere, ki ne le zastopajo eno od določene množice pravljič, ampak so tudi podobno oblikovane.

Pomembnost in upravičenost geografske delitve je prav doumel šele Julius Krohn ob študiju Kalevale:¹³⁸ ne gre le za to, da ima vsak ustvarjalec folklornega dogodka sebi lasten način podajanja, temveč tudi za to, da so različni krajevni ustvarjalni prijemi neposredno pogojeni z medsebojno krajevno/ pokrajinsko odmaknjenostjo. To se dá razložiti zgolj z upoštevanjem geografske razširjenosti pesmi, pri čemer se krajevne posebnosti ob nastanku pesmi s smerjo oddaljevanja od njega vedno bolj izgubljajo.¹³⁹

Nato se K. Krohn pomudi pri vprašanju potovanja folklornih pripovedi. Nasproti Benfeyevi trditvi, da so se prenašale pretežno z literaturo, poudarja, da je prav geografska razvrstitev variant znamenje pristnosti vseh sporočil z naravnim tipom komunikacije. Sporočilo zunaj kraja njegovega nastanka je lahko nasledek selitve posameznih oseb, posebno porok, tudi na gibanje lovcev, ribičev, rokodelcev, kupcev, trgovcev, mornarjev, vojakov, romarjev in drugih potnikov je treba računati. Daleč največji pomen ima sosodstvo. Do najnovejšega časa je bilo podeželsko evropsko prebivalstvo navezano na zemljo. Širjenje njegovih izročil je bilo v nepretrgani verigi sosedskih stikov navezano dobesedno na človekova usta: od kmetije do kmetije, od vasi do vasi, od župnije do župnije. Kot gre denar iz roke v roke, izročila od ust do ust. Pri mednarodni pravljič ni težko slediti geografski verigi variant. Čim daljša je pot nazaj, tem številnejši so udarci, ki puščajo sledove na njej. Res se najde kaka podobnost celo v variantah daleč med seboj oddaljenih narodov, ki niso med seboj prav nič povezani. Če ne pride v poštev sprejem kake skupne izgubljene predstave, ostaja le možnost samostojne ustvaritve ali spremembe na različnih krajih, kar kaže na enakost človeške fantazije. Tako ujemanje K. Krohn primerja enakozvočnosti onomatopoetskih besed pri popolnoma nesorodnih jezikih. Nasprotno lahko tudi pri bližnjih, sorodnih narodih in v obmejnih področjih naletimo na variante ene in iste pravljič, ki so si zaradi šibkega spomina, daleč razpredene fantazije in predvsem različnega spajanja s snovjo drugih pravljič med seboj zelo različne.¹⁴⁰

¹³⁸ A. Aarne, n. d., 40.

¹³⁹ Kaarle Krohn, *Die Folkloristische Arbeitsmethode*, Oslo 1926, 32–33, 53–54, 56.

¹⁴⁰ Prim. K. Krohn, n. d., Oslo 1926.

Prikazana geografsko-zgodovinska metoda je doživela prvi odmev v slovenski teoriji primerjalne literarne zgodovine, vendar Anton Ocvirk ne navaja omenjenih avtorjev, ko povzema njun nauk: »Folklor se ukvarja posebno s primerjalnim razpravljanjem o izvoru, razširjenosti in preobrazbah pripovedk, pravljic, bajk, legend, basni, pregovorov, izrekov, parabol, skratka, vsega anonimnega ljudskega blaga, ki se je stvarjalo v davni, nejasni preteklosti in se polagoma širilo med narodi.«¹⁴¹

Milko Matičetov ni zgrešil primerjalne razsežnosti geografsko-zgodovinske metode, ko jo slikovito poimenuje kot »folklorna [= folkloristična – op. ms] geografija« ali »primerjalna folkloristika« ali »folklorna [= folkloristična] komparativistika«.¹⁴² Po Matičetovem je ta metoda najbolj koristna za rekonstrukcijo zgodovine kakega motiva ali teme; ob dejstvu, da ni nobenega pisnega pričevanja, so največjega pomena prostorska merila. Na njihovi podlagi je mogoče najti in razložiti veliko podrobnosti in več »redakcij« posameznih zgodb.¹⁴³ Matičetov ne skriva svojega navdušenja nad monografijami z geografsko-zgodovinsko metodo in prav to geografsko-zgodovinsko izhodišče ga je vodilo pri pobudi za ustanovitev svobodne delovne skupnosti etnologov treh dežel »Alpes Orientales«.¹⁴⁴

Nasprotno Maja Bošković-Stulli folkloristično metodo t. i. finske šole predstavlja zadržano: Monografije na temelju podrobno izdelane tehnike dela, s primerjanjem vseh variant pripovednega sižeja in njihovo zemljepisno razširitev, ugotavljajoč med seboj poglobitve poteze pokrajinskih redakcij istega sižeja, skušajo določiti prvotno obliko posamezne pravljice, kraj in čas njenega nastanka in poti širjenja. Avtorica ne odreka omenjeni metodi tudi pozitivnih lastnosti, toda prevlada kritičnost do nje:

1. Razvoj sižejev se po tej metodi obdeluje mehanično, neodvisno od zgodovinskega življenja zgodb in njihove poetične oblike. Zgodovina posameznih pravljic se skrči na selitve sižejev, ločeno od družbeno zgodovinskih in narodnostnih razmer.
2. Zavrača trditve zastopnikov zgodovinsko-zemljepisne metode, da se pravljice prenašajo ustno, tj. s kulturnimi stiki od naroda do naroda (prim. K. Krohn spredaj!). Nasprotno, imajo se za staro dediščino indoevropskih narodov; vse do danes pripadajo samo tem narodom in so se širile z njihovo migracijo.
3. Prav tako je postavljena pod vprašaj praoblika posamezne pravljice (Urform, arhetip), kot skrajni cilj monografij, izdelanih po geografsko-zgodovinski metodi, ne le kot izraz skepse, da bi se praoblika danes še mogla rekonstruirati, ampak tudi kot zanikanje njegovega obstoja že od začetka. Swahn trdi, da nikdar ni obstajal zaokrožen arhetip kake pravljice,

¹⁴¹ Anton Ocvirk, *Teorija primerjalne literarne zgodovine*, Ljubljana 1936, 81.

¹⁴² Prim. M. Stanonik, Slovenska različica primerjalne slovstvene folkloristike, v: *Traditiones* 18 (1989), 19.

¹⁴³ Milko Matičetov, *Sežgani in prerojeni človek*, SAZU, Ljubljana 1955, 9.

¹⁴⁴ Prim. M. Stanonik, Slovenska različica primerjalne slovstvene folkloristike, 28–34.

ampak le splošne izvirne teme, ki že od začetka na različnih krajih niso imele enake oblike.

4. Zadnja pripomba zadeva samo jedro finske šole, saj zanika sam obstoj posameznih tipov pravljic. Povezuje se s strukturno analizo pravljic in sistemom klasifikacije. V. Propp je že leta 1928 poudaril, kako se sižeji pravljic med seboj prepletajo in povezujejo in jih je napačno imeti za trdne organske celote. Sestavine ene pravljice se zlahka premeščajo v drugo, ki se pri tem vsebinsko ne spremeni. Avtorica pojasnjuje, kako se je sama izogibala navedenim pastem pri svoji edini monografiji z zgodovinsko-zemljepisno metodo in zakaj kljub svojim pomislekom do nje priporoča njeno uporabo kot enega od mogočih pristopov v raziskovanju slovstvene folklore.¹⁴⁵

Peter Bogatyrev skuša rešiti vprašanje pokrajinske, prostorske razsežnosti etnoloških in folklornih pojavov s pomočjo *funkcijsko-strukturalne metode*: pri osvetljevanju vprašanja o vzrokih samostojnega nastanka ali sprejemanja folklornega dejstva¹⁴⁶ je treba upoštevati zemljepisne razmere. Te pogosto vplivajo na gospodarstvo in človekovo dušo in pogojujejo tu in tam samostojen nastanek različnih etnoloških, folklornih in družbenih pojavov; po drugi strani sodelujejo ali vplivajo na preoblikovanje tujih pojavov. V posameznih geografsko različnih območjih obstajata različen tempo nastajanja samostojnih pojavov in ritem sprejemanja novih tujih. Tu vidi srž za obogatitev starejših metod v etnologiji in folkloristiki s svojo novo metodo.

Ob repertoarju folklornih pesmi je očitno, da je ta ali druga mestna pesem navdušila podeželje, druge pa ne. To je mogoče razložiti s spremembo funkcije novo prevzetega dejstva v drugem okolju v primerjavi s funkcijami v prejšnjem okolju. Bogatyrev ponazarja navedeno tezo s primerom božičnega drevesca: med mestno in podeželsko inteligenco na vzhodu Slovaške je imelo estetsko funkcijo. Ko so ga prevzeli tudi karpatski ruski vaščani, je prevladala magično-religiozna funkcija drevesca. Primer dokazuje, da je premalo samo ugotoviti dejstvo prevzema tega ali onega folklornega pojava; saj celo pači resnico, če hkrati ne pojasnimo, da je v novem okolju dobil novo funkcijo. Fraza: »Das Volk produziert nicht, es reproduziert« izhaja ravno iz te napake, ker gradi na mehničnem prenašanju dejstev iz enega v drug sistem; brez vrednotenja, kakšno vlogo je imelo dejstvo prej in kakšno ima sedaj. Bogatyrev poudarja: v mestu, v višjih družbenih razredih pogosteje kot na deželi nastajajo nove oblike družbenih dejstev, toda pri njih se redkeje in slabše spreminja njihova funkcija. Na deželi so nove oblike redkeje, toda funkcija novo sprejetih dejstev se spreminja pogosteje in močneje. Bogatyrev ob ruskih bilinah ilustrira, da ob morebitnem vstopu v novo okolje forma ne ostane neprizadeta, skrepenela, ampak se spremeni. »*Forma pogojuje funkcijo in funkcija formo.*«¹⁴⁷

¹⁴⁵ Maja Bošković-Stulli, *Narodna predaja o vladarevoj tajni*, Institut za narodnu umjetnost, Zagreb 1967, 8–12.

¹⁴⁶ P. Bogatyrev sicer govori o narodopisnem dejstvu, kar za tukajšnje rabo zožujem na folklorno dejstvo.

¹⁴⁷ Peter Bogatyrev, *Funkčno-strukturalna metoda a iné metody etnografie a folkloristiky*, v: *Slovenské pogl'ady* 51, 1935, 550–558

Biline s knežjih dvorov in bojarjev je izpolnjevala funkcijo vladne propagande ali propagande ene od strank na dvoru. Kako da je obstala v kozaškem okolju, ki je po svojem okusu tako različno od dvorskega kroga. Vse, kar je bilo namenjeno izpolnitvi propagandne funkcije, je moralo propasti ali je prevzelo nase drugo funkcijo. V novem repertoarju vaščanov je postala sestavina druge slovstvene strukture in se je zato spremenila v soglasju z njo.¹⁴⁸

2. FOLKLORISTIČNI PROBLEMI OB MEJI

Po Bogatyrevu funkcijsko-strukturalna metoda dobro osvetljuje in dopolnjuje tudi metodo etnološke geografije: ko pravimo, da sta ta ali oni vrh hriba, reka zemljepisna in hkrati narodopisna meja, tega ni razumeti dobesedno, kot da je to nekakšna neprehodna stena, ki ne prepušča skozi z enega na drugo področje nobenega etnološkega, folklornega ali socialnega dejstva. Zemljepisne meje so navadno meje dveh območij z različnimi geografskimi strukturami. To pomeni, da sta si različni po vrsti in rodovitnosti prsti, vrsti in množini rastlinstva, gospodarskih razmerah itn. Vse to vpliva na psihološko življenje skupnosti in njenih posameznih članov in tako se oblikuje v vsaki pokrajini različna kulturna struktura. A tudi tam, kjer lahko popolnoma uničimo mejo kot tako, npr. postavimo čez reko, ki je bila prej neprehodna, most, narodopisna meja še lahko ostane.

Podobno je, kadar se državna meja hkrati obravnava kot narodopisna. To ne pomeni, da čez to mejo ne prihajajo ne etnološka ne socialna dejstva. Po Bogatyrevu »funkcijska metoda« pomaga osvetliti, zakaj v določeni geografski enoti napadalnost / ekspanzija tega ali drugega etnološkega, folklornega ali socialnega dejstva, zakaj pa drugo ne morejo prodreti vanjo. Raziskujejoč etnološki zemljevid z omenjeno metodo lahko razumemo, zakaj se v določenih pokrajinah ohranja »ljudska noša«, drugod v na videz podobnih pokrajinah ne, zakaj se je obdržala na majhnih otočkih, hkrati pa izginila daleč naokrog. Odgovarja na vprašanje, zakaj folklorna pripoved ponekod živi, drugod ne. Analiza vseh funkcij pripovedi hkrati z analizo splošnih razmer slovstvene folklore na istem področju nam osvetljuje življenje pripovedi in njihovo propadanje. Raziskave pripovedništva hkrati z zasledovanjem širjenja pripovednih žanrov razložijo, zakaj posamezni žanr ali ciklus sižejev ali en in isti siže v enem območju živi polno, v drugem pa izginja. Podobno, zakaj posamezne sestavine literature ponekod prodirajo v repertoar slovstvene folklore, drugod pa ne.¹⁴⁹

Karel Štrekelj se svoji *Prošnji za narodno blago* noče omejiti na kako posamezno deželo, kjer bivajo ljudje našega jezika, ampak razprostre svoje mreže na vse kraje, koder živi slovenski narod. Oziral se bo na beneške, ogrske in hrvaške Slovence ravno tako, kakor na kranjske, štajerske, koroške in primorske. Pri tem se več ustavlja pri kajkavskem problemu: »Nekaterim seveda ne bo po volji, da narodno blago kajkavsko porivam k blagu drugih Slovencev. Ali s tem še ni-

¹⁴⁸ Prav tam, 556, 557.

¹⁴⁹ Prav tam, 557.

kakor ne zahtevam, da bi opustili Kajkavci hrvaščino, katere so se danes več ali manj poprijeli in z njo pomešali tudi svojo domačo govorico. Saj je kljub velikemu vplivu kajkavski govor vendar ostal do današnjega dne v svoji strukturi še zmerom slovenski. To zadoščuje, da vemo, kako nam je ravnati v tem primeru. Ustnemu slovstvu hrvaških Slovencev ne smemo torej zapirati vrat v naše zbirke, posebno če še pomislimo, da se Hrvatje sami dandanes nekako izogibajo vsemu, kar je kajkavsko in bi se pri bodočih hrvaško-srbskih zbirkah narodnega blaga Kajkavcem utegnilo v tem oziru goditi tako, kakor se jim gode glede jezika pri velikem akademijemskem 'rječniku'.«¹⁵⁰

Kakšni problemi se konkretno pojavljajo na obmejnih področjih v tej zvezi, nam predstavljajo štirje avtorji. Kronološko je prva na vrsti Maja Bošković – Stulli, ki se ustavlja v Istri, kjer je za časa njenega pisanja (1957) po vaseh prevladovalo hrvaško in slovensko prebivalstvo, italijansko pa se je držalo predvsem po mest(ec)ih zahodne Istre. Avtorica obžaluje in z izrecnimi primeri tudi dokazuje, da nekateri italijanski avtorji tajijo tako pisano narodnostno strukturo prebivalstva. Gradivo morda še navajajo kot gol dokument, toda »z načinom citiranja, izbire, komentarji, motnimi in nenatančnimi podatki nekateri italijanski avtorji uporabljajo metode, ki nepošteno prikazujejo folklorno podobo posameznega kraja.«¹⁵¹ Medtem ko istrski Italijan Antonio Facchinetti zaradi svoje človeške in znanstvene poštenosti doživi pohvalo, ravna R. M. Cassar nasprotno. Nikjer ne pove, da je zbiral gradivo tudi med hrvaškim prebivalstvom, da tako nastaja vtis, da gre za italijansko, za nekatere citate se zdi, da so prevedeni iz hrvaščine, vendar to ni nikjer navedeno ipd. Še hujši primer prilaščanja M. Bošković – Stulli odkriva pri Francescu Babudri: Motiv o Polifemu »iz primorskih krajev« je Anton Mailly v svoji knjigi Sagen aus Friaul und den Julischen Alpen prevedel v nemščino, ne da bi navedel vir. Zaradi izvirnega hrvaškega imena »mačić« ni dvoma, kateremu kulturnemu krogu prvotno pripada, Babudri pa je ta že nemški prevod prevedel v italijansko istrsko narečje, zgodbo prilagodil svojemu okusu, jo lokaliziral nekam v okolico Reke, ne da bi navedel vir, ki ga je uporabil. Omenjena hrvaška folkloristka še naprej razčlenjuje krivično in škodljivo pisanje na račun neromanskih istrskih prebivalcev, kar ni v prid ne strokovnemu ugledu človeka, ki tako ravna, ne njegovemu etičnemu dostojanstvu. Vse to vnaša zmedo v resna folkloristična prizadevanja in ustvarja napetost ne le v stroki, ampak tudi med tamkaj živim prebivalstvom samim.¹⁵²

Drugačen primer enostranosti M. Bošković – Stulli odkriva pri Giuseppu Vidossiju, ki v eni od svojih knjig navaja obsežno bibliografijo o vseh drugih manjših skupinah prebivalcev v Julijski krajini, temeljno skupino teh krajev, Slovence in Hrvatje, pa odpravi z dvema nepomembnima člankoma iz nemškega in italijanskega prevoda, kot da ne bi imeli niti lastnega jezika. Kdor si želi raziskovati slovstveno folkloro teh krajev, vseeno ali slovensko, hrvaško ali

¹⁵⁰ Karel Štrekelj, Prošnja za narodno blago, v: *Ljubljanski zvon* 7 (1887), 628.

¹⁵¹ M. Bošković–Stulli, Neka metodološka pitanja u proučavanju folkloru graničnih i etnički mješovitih područja, v: *Rad kongresa folklorista Jugoslavije u Varaždinu 1957*, Zagreb 1959, 201–211.

¹⁵² Prav tam, 205.

drugih narodnih skupin, mora poznati tudi njihove jezike, slovstveno folkloro in literaturo. Brez tega ni mogoče znanstveno raziskovanje slovstvene folklo- re katerega koli mejnega ali etnično mešanega območja. Popolno preziranje temeljnega etničnega okolja, enostransko tolmačenje folklorne tradicije pri- vede do napačnih znanstvenih sklepov. Tudi omejevanje le na svoje kulturno okolje je dopustno le na začetku, medtem ko bi vsak poskus sinteze in sklepi o medsebojnih stikih in razločkih zaradi takšne neuravnoteženosti zameglil resničen položaj na terenu. Poznavanje jezika in folklornih pojavov ne samo enega, ampak obeh ali več narodov mejnega ali mešanega področja je prvi pogoj za znanstveno folkloristiko.

Š tem se vračamo k temeljnemu problemu slovstvene folklo- re v mejnem in narodnostno mešanem območju. Medtem ko so pred desetletji raziskovalci pogosto postavljali umetne meje, češ da določena tradicija pripada samo njiho- vemu narodu, sama (slovstvena) folklor ne pozna ne jezikovnih ne državnih mejá. Zato je absurd, pravi Maja Bošković – Stulli, da se prav slovstvena folklo- ra pogosto izkorišča za skrajne nacionalizme. Njeno življenje v resnici pomeni stalno pretakanje in povezavo med narodi, razbija državne in jezikovne meje in s svojim širjenjem zanika prav te nacionalizme, ki se v njej napajajo. Toda prav v stoletnem prestopanju mej in medsebojnem stikanju dveh sosednjih fol- klornih tradicij se skriva tudi povod za narodnostne spore. Pripadniki enega naroda najdevajo v (slovstveni) folklori sosednjih narodov sestavine, ki so bli- zu njihovi lastni. Ne da bi raziskali raznolične, zapletene, vedno znova prežete sisteme teh v resnici skupnih tradicij, skušajo slovstveno folkloro sosednjega naroda prikazati kot del lastnega: še posebno, če je sosednji narod manjši in šibkejši. V slovstveni folklori vsakega posameznega naroda obstaja nacionalna specifi- ka, četudi je oblikovana z ustvarjalnimi medsebojnimi vplivi in stiki. K folklorni snovi mejnih področij je treba pristopati mirno, brez političnih apri- ornih tez, zares znanstveno, upošteva je moč vsakega posebej in vse vplive, ki se v tej snovi prepletajo, ne da bi jih podcenjevali in tudi ne precenjevali.¹⁵³

Z nekoliko drugačnega zornega kota in s slovensko skušnjo obravnava obmejno problematiko Niko Kuret.¹⁵⁴ Že na začetku poudari, da politična ali administrativna meja ni vedno resnično razločevalno sredstvo in se med dru- gimi tudi (slovstvena) folklor zanj pogosto ne spremeni. V vzhodnih Alpah se srečujejo štiri različne jezikovne skupine iz štirih držav in vendar je mogoče govoriti o enotni vzhodnoalpski kulturi. Etnična ali jezikovna meja ni edini povod za nastanek problemov med sosedi. Etnične ali jezikovne skupine niso edini nosilci posameznih vrednot »ljudske kulture«, ampak praviloma bolj del določenega kulturno-geografskega prostora. Tako npr. en jezikovni pro- stor pripada več kulturno-geografskim prostorom. Slovenski jezikovni prostor je klasičen primer za to. Obsega alpski, panonski, mediteranski, osrednjeslo- venski (prehodni) prostor. Ta območja so si seveda podobna z drugojezičnimi deli teh območij. Življenjski slog Slovencev v alpskem območju je v marsičem podoben drugim jezikovnim skupinam v istem območju. Vprašanje je, ali gre

¹⁵³ Prav tam 201–211.

¹⁵⁴ N. Kuret, n. d., 210–219.

za kontinuiteto starih naseljencev, ali je podobnost posledek podobnih naravnih razmer, etnogeneze ali zgodovinskih razmer. Ne gre spregledati tudi antropološko pogojenih lastnosti.¹⁵⁵

Vsako mejno področje ima lastno folkloristično problematiko. Dejstva so od primera do primera različna in pogojena največkrat politično. Kjer sta dve etnični skupini na enaki razvojni stopnji, svobodno razvijata svojo lastno kulturo in temu ustrezno sledi pozornost in ohranjevanje izročila obeh strani, ne prihaja do navzkrižij. Do napetosti pride, ko številne, pogosto celo kulturno in gospodarsko višje skupine številčno manjše ali tudi manj razvite skupine pritiskajo in vodijo v asimilacijo in jo skušajo akulturirati.¹⁵⁶ Tedaj je mogoče govoriti o genocidu. Če drugega ne, je v zatirani skupini vprašljiv čist, naraven obstoj folklorne tradicije. To sedaj ni več le političen, ampak tudi izrecno folkloristični problem, ki ga znanstvenik ne sme spregledati. Ne sme ga prepušiti zgolj politikom in žurnalistom. Naj posamezne primere znanstveno obdela in s tem akademsko pripomore k reševanju problemov.

Niko Kuret se zavzema za raziskovanje vsega slovenskega obmejnega prostora s folklorističnega vidika, tako da bi konkretna vprašanja aplicirali na načelna. Ugotoviti želi, kje in kako globoko politična ali etnična meja pomeni ločevanje, katere kulturne dobrine so na obeh straneh meje skupne in kako jih je mogoče razložiti. Mogoče je slediti morebitni kontinuiteti, opazovati staro etnično mejo, upoštevati podobne okoliščine ali prevzem kulturnih dobrin. Nova, čisto posebna težava je pomanjkljivo poznavanje drug drugega. Upajmo, da so mimo časi, pravi Niko Kuret, ko je v določenem okolju veljalo geslo: Slavica non legentur! To so Madžari izrazili v pregovoru: »Slovan ni človek.« Temelj vsakega raziskovalnega dela je brezpogojno poznavanje gradiva raziskovanega področja, brez predsodkov do njegovih nosilcev.¹⁵⁷

Milko Matičetov se prejkone zavestno ograjuje od družbenega konteksta slovstvene folklorne in se osredotoča na »notranjefolkloristično« vprašanje zapisovanja slovstvene folklorne na jezikovnih mejah. Iz lastne izkušnje opisuje primere s slovensko-furlanske, italijanske, madžarske, avstrijske in hrvaške meje, iz katerih je razbrati, kaj vse lahko prevara celo strokovnjaka in ga zave-

¹⁵⁵ Prim. tudi M. Matičetov, *Elementi preslavi nella narrativa popolare Slovena, Alpes Orientales* (Dela SAZU, II. razred, 24), 5, 1969, 207 sl.

¹⁵⁶ Kuret govori popolnoma načelno, vendar je za poznavalca razmer jasno, da misli na Slovence v zamejstvu in v nekdanji Jugoslaviji.

¹⁵⁷ N. Kuret, n. d. – T. S. Maškina, *die Besonderheiten des folkloristischen Prozes im Bereich ethnischen grenzen, VIII. međunarodni slavistički kongres, Knjiga referatov II (Povzetki)*, Zagreb 1978, 534: T. S. Maškina iz nekdanje Sovjetske zveze pomembno dopolnjuje omenjeno problematiko, ko vanjo uvršča tudi razsežnost religije. Na primeru ruskega prebivalstva v Latviji ugotavlja, da v procesu etnične utrditve in etnične specifikacije, ki jo najdemo v različnih etničnih in konfesionalnih skupinah, prihaja do izolacije, ki vodi k nekakšni konservativnosti. Tedaj se pri njih srečujemo s slovstveno folkloro in drugimi oblikami folklorne. Skupna religija različnih narodnih skupnosti ima povezujočo vlogo, lajša povezavo različnih narodnih tradicij. Skupaj z drugimi temelji (politični, socialni) vodi k spremembi narodne zavesti. Pri tem ohranja slovstvena folklor in šege kot poglobitveni sestavini, svojo temeljno tradicijo, ki je dopolnjena in obogatena z drugimi lokalnimi tradicijami.

de, če ni seznanjen z vsemi okoliščinami, ki v naravnem okolju (= kontekstu) ustvarjajo folklorno pripoved. Ne gre za snov – bolečine so ob soočenju z ube-seditvijo snovi in njeno obliko. Problemi so tudi etični. Kaj z zapisovalcem, ki zataji, da pripoved izvira od drugojezičnega rojaka, jo pozneje prevede in to zamolči, ali ga diplomatsko pripravi do tega, da že pripoved poteka v ve-činskem jeziku. Matičetov dokazuje: kdor je v praktičnem življenju bilingvist, še ne pomeni, da lahko tudi pripovedi posreduje v obeh jezikih enakovredno. Načenja tudi vprašanje o izdajanju gradiva z jezikovno mešanih področij: či-gava je v resnici pripoved, ki jo je zapisal Slovenec v slovenščini in je bila prvič objavljena v slovenskem časopisu, a gre za hrvaško, kot kaže podnaslov »liburnijska« povest? Z obžalovanjem odbira primere, ki s predsodki in pod-cenjevanjem obravnavajo v svojih objavah slovensko gradivo, se vedejo do njega polaščevalno in tendenčno; svoje stori tudi politična propaganda, tako da marsikdaj in marsikaj iz slovenskega proznega pripovedništva kroži pod tujim plaščem v evidenci tujih strokovnih krogov. Da problema ne izkorišča za ozko etnocentričnost, dokazuje ocena zbirke pripovedi s Korzike, kjer se prav tako zavzema, da bi morale biti objavljene v originalu in mu ni prav, da so le za vzorec zapisane v rodnem jeziku pripovedovalcev, ker jim je franco-ščina pravzaprav vsiljena.¹⁵⁸ Raziskovalec mora vedno upoštevati t.i. »folklorni milje, folklorno ali tradicionalno okolje«.¹⁵⁹

Ob povečanem pritisku močnejših narodov na Slovence, je dobila sloven-ska »ljudska pesem, naša pripovedka še izrazitejši narodno-obrambni značaj. Tu se moramo spomniti naših Drabosnjakov na Koroškem, naših Vodovnikov na Štajer-skem in še premnogih drugih ljudskih umetnikov na Slovenskem. Mož, ki so verno zidali hram naše narodne umetnosti, budili zavest ter s svojo preprosto rimo, s svojo pripovedko pripravljali ljudstvo k samoobrambi. Naše narodne meje bi bile danes na Koroškem, Štajerskem in Prekmurskem zatrdno povsem drugačne, ako bi ne bilo teh zidarjev.«¹⁶⁰

3. STIČIŠČA GEOGRAFIJE IN SLOVENSKE SLOVSTVENE FOLKLORISTIKE

Škoda, da Ivo Brnčič natančneje ni razložil, kaj mu pomeni »folkloristični regionalizem«.¹⁶¹ Ali mu je pojem »triglavske folklore« v zvezi z Mirkom Kun-čičem¹⁶² kategorialno enakovreden?

¹⁵⁸ M. Matičetov, Gefahren beim Aufzidichnen von Volksprosa in Sprachgrenzgebieten. An slowenischen Beispielen dargestellt. *Internationaler Kongres der Volkserzählungsforscher in Kiel und Kopenhagen*; Vorträge und Referate, Berlin 1961, 179–187.

¹⁵⁹ M. Terseglav, diskusijski prispevek: D. Hribar, Simpozij lokalno-regionalno-nacionalno, *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* (letnik ni naveden), 131–133.

¹⁶⁰ Jože Koruza, Prežihov Voranc in ljudska tradicija, v: *Slavistična revija* 24 (1976), 83, 86.

¹⁶¹ Ivo Brnčič, Zagreb kot socialni in kulturni problem, v: *Ljubljanski zvon* 55 (1935), 111.

¹⁶² Stanko Majnik, Idrijski humor, v: *Mohorjev koledar 1990*, 57–59. France Papež, Kjer-

Geograf Ivan Gams je že zdavnaj dokazal smiselnost sodelovanja med dvema strokama s člankom o kraškem podzemlju v slovenski slovstveni folklori.¹⁶³ Iz globin se vzpnemo v višino k skalnim osamelcem, ki sredi zelene narave zbuja bujno domišljijo; praviloma mitološko interpretacijo, je vzel v pretres Tone Cevc v razpravi o okamnelih živih bitjih v slovenski slovstveni folklori.¹⁶⁴

Milko Matičetov je v skladu s svojo zavezanostjo geografsko-zgodovinski metodi lociral številna najdišča dišečih narcis, le da jih na različnih območjih slovenskega etničnega ozemlja različno poimenujejo.¹⁶⁵

Medtem ko se prva izrecno na površje slovenskega ozemlja zasnovana razprava navezuje na gore,¹⁶⁶ je *genius loci v prekmurskih folklorih pripovedih*¹⁶⁷ povezan z ravnino, vodo in močvirjem. Primerjava med njima pokaže smiselnost takega početja ne samo v jezikoslovnem pogledu, saj je očitna diferenciacija tudi znotraj slovstvene folklore same.

Podori so navaden pojav preoblikovanja zemeljske površine. Z vidika kratkega človeškega življenja so veliki podori sicer redkost in če se zgodijo v bližini naselij, lahko pomenijo naravno katastrofo ali vsaj precejšnjo težavo za človeka. Skoraj vedno med ljudmi vzbudijo zanimanje in spoznanje, kako majhen je človek v primerjavi z naravo. Pripovedovanje o tem se je sfolkloriziralo. Največ o tem piše zadnja leta Franc Malešič.¹⁶⁸ Povedka o Rabeljskem jezeru ima realno zaledje v geoloških procesih na naših tleh.¹⁶⁹

Glasovi, zbirka slovenskih folklorih pripovedi, imajo že od vsega začetka tri zemljevide: 1. zemljevid Slovenije z včrtkano označitvijo, od koder so zbrane folklorne pripovedi. 2. podroben zemljevid z vpisanimi kraji na območju, od koder so zbrane folklorne pripovedi. 3. Zemljevid Slovenije z barvno označenimi območji, od koder so zbrane folklorne pripovedi. Tudi zbirka sodobnih slovenskih pravljic *V deveti deželi* iz leta 1995 v zbirki Zlata ptica pri Mladinski knjigi vsebuje zemljevid s kraji, od koder je zbrano sto slovenskih pravljic in prav tako v zbirki *Slovenske povedke iz 20. stoletja* iz leta 2003 pri celjski Mohorjevi družbi. Po vzoru sinhrono prostorske razvrstitve

koli napisana resna beseda veže zdomstvo s srcem domovine, v: *Delo/Književni listi*, 4. 1. 1990, 15, 16.

¹⁶³ Ivan Gams, Pripovedke o kraškem podzemlju, v: *Slovenski etnograf* 8 (1955), 151–152.

¹⁶⁴ Tone Cevc, Okamnela živa bitja v slovenskem ljudskem izročilu, v: *Traditiones* 3 (1974), 81–112.

¹⁶⁵ M. Matičetov, Bedenice, Imena, pesniško in obredno izročilo o tem cvetju na Slovenskem in pri sosedih v hrvaški Istri, v: *Traditiones* 5/6, 1976/77 (1979), 277–300.

¹⁶⁶ T. Cevc, Pripovedno izročilo o gamsih z zlatimi parklji iz Kamniških Alp, v: *Traditiones* 2 (1973), 79–96.

¹⁶⁷ M. Stanonik, Genius loci v prekmurskih folklorih pripovedih, v: *Prekmurska narčna slovstvena ustvarjalnost / Zbornik mednarodnega znanstvenega srečanja*, Murska Sobota, 14. in 15. julij 2005, 322–350.

¹⁶⁸ Franc Malešič, *Spomin in opomin gora* (Kronika smrtnih nesreč), Didakta, Radovljica 2005.

¹⁶⁹ *Delo / Znanost*, 10. 1. 2001, 15.

folklornega gradiva na zemljevidih se ravnao tudi druge sodobne zbirke slovenskih folklornih pripovedi.

Irena Cerar Drašler si je v turistične namene omislila potopisni priručnik za popotovanja¹⁷⁰ na kraje, kamor so umeščene posamezne slovenske folklorne pripovedi.

Od folklornih obrazcev pa so lahko hvaležen predmet interdisciplinarne raziskovanja predvsem vremenski pregovori.

VII. ZBIRKE PRAVLJIC NEKATERIH SLOVANSKIH NARODOV V SLOVENSKEM PREVODU

Kljub časovnim in krajevnim razločkom je mogoče ugotoviti v pravljicah skoraj vseh evropskih narodov sorodnost v zgradbi dejanja in značaju oseb. A ne da bi tajili mednarodnost snovi slovstvene folklore, še posebej pravljic, se zastavlja vrsta vprašanj, kdaj in zakaj smemo reči o njih, da so npr. »slovenske«.¹⁷¹ Kljub naštetemu so namreč v pravljicah tudi domače / narodne sestavine, in to prav tam, kjer bi jih bili včasih najmanj iskali – v doslej zanemarjeni obliki. Jezik, stil, občutje, domačim razmeram prilagojene situacije, razne poante ipd., je tisto, kar dela pravljico ali druge žanre slovstvene folklore domače in – če hočemo – narodne,¹⁷² tj. last določenega naroda.

1. ZAHODNOSLOVANSKE

V lužiških pravljicah so junaki iz istih družbenih plasti kot njihovi pripovedovalci: hlapci, ovčarji, revni bajtarski sinovi, navadni vojaki. Kralji in kraljeviči imajo v njih nepomembno vlogo. Iz tega je razumljiv lužiški praktični smisel za resničnost in zagledanost v smešne situacije.¹⁷³ Podobno označbo najdemo za češke pravljice: iz načina njihovega pripovedovanja in vsebinskih nadržanosti se zrcali vsakdanja resničnost pravljicarjev. Junakov iz plemiških vrst v čeških pravljicah ni, kar pomeni, da so le-ti izšli iz ljudskih vrst. Nagibajo se k satiri in humorju in njihov junak je kmečki mladenič z imenom Honza, dovtipen, ljubeč dogodivščine, toda pošten, dobrosrčen, zaupljiv, vztrajen. Slovaške pravljice s češkimi predstavljajo enoto, ponekod se krijejo tudi s poljskimi in ukrajinskimi. Odlikuje jih izvirna obdelava. Neznani ustvarjalci so jih umestili v slovaško naravo in v značaju upovedenih oseb izpovedali pogled slovaških ljudi na življenje. Gozdovi, ki so nekdanj veliko več pokrivali to deželo, in samotni gradovi so njihovo pogosto prizorišče. V temačne gozdove

¹⁷⁰ Irena Cerar Drašler, *Pravljicne poti Slovenije* (Družinski izleti), Sidarta, Ljubljana 2004.

¹⁷¹ M. Matičetov, *Živa slovenska pravljica*, v: *Novi svet* 7 (1952), 542–553.

¹⁷² M. Matičetov, *Ljudska proza*, v: *Zgodovina slovenskega slovstva*, Slovenska matica, Ljubljana 1956, 138.

¹⁷³ V. Smolej, *Ob slovaških pravljicah* (spremna beseda k zbirki), v: *Slovaške pravljice*, Ljubljana 1956, 175–177.

in prepadne doline je bilo mogoče postaviti vsa bajna bitja; fantastični motivi se navezujejo na gradove, ki so jih že v romantiki postavljali na pomembne obrambne točke nad cestami. Pogosti so v slovaških pravljicah tudi pastirski motivi, saj je bilo pašništvo pomembna gospodarska panoga. V pomanjkanju pisane književnosti je skušalo dati ljudstvo duška svojemu čustvovanju vsaj v folklornih stvaritvah. Neka poteza slovaške pravljice je krutost (veliko krvi, ljudožerstvo). To je lahko usedlina iz pradavnine, a tudi več stoletij trajajoče plemiško in turško nasilje je vtisnilo pripovedim svoj pečat.¹⁷⁴

Poljske pravljice so po svoji tematiki bolj raznotere od drugih zahodno-slovanskih, a tudi v celotnem slovanskem okviru imajo posebno mesto. Resda prevzemajo snovi, ki krožijo po vsem svetu, a jim pridružujejo popolnoma nove motive ali izvirno kombinirajo stare. S tem poljske folklorne pripovedi dobivajo izrazite narodne črte. Poljska ima morje in na tisoče jezer, zato je normalno, da v njih prebivajo po ljudskem verovanju morske dekllice in druga vodna demonska bitja.¹⁷⁵

Pokrajina z gozdovi, jezeri in bližina morja sta vplivali tudi na ustno izročilo Kašubov, ki si niso ustvarili svojega knjižnega jezika. Njihov ljudski pripovedovalec je morje poznal in ljubil, zato so njegovi motivi pogosto navezani nanj. Pod bremenom podložništva se je moglo belorusko ljudstvo zanašati le nase. Gospôde se je balo, tujcem ni zaupalo, bilo je plaho in je najraje živelo na samoti. Dogajanja beloruskih pravljic so pogosto v močvirnih pragozdovih in tako postajajo krajevno obarvane. V njih se družijo realistične poteze (v pragozdovih je na vsakem koraku prežala nevarnost, toda hkrati so bili vir preživljanja) in praslovanska davnina v skladno enoto. Staro poganstvo se je (z)družilo s pravoslavnim krščanstvom.

2. VZHODNOSLOVANSKE

Rusi živijo v velikanskem evrazijskem prostoru. Z nenavadno raznoličnostjo ozemlja se povezuje izredno bogata ruska slovstvena folklor v vseh njenih žanrih, posebno pravljica. V čarovnih pravljicah so se ohranile predstave o mnogih bajnih gozdnih in vodnih bitjih, a tudi podoba, kako je živelo ljudstvo. Posebno vrednost in mik daje ruskim pravljicam sam ruski jezik, kate-rega bogastvo je mogel ustvariti samo narod, ki živi v tako izjemnih širjavah. Tudi Ukrajinci so ohranili prav v čarovni pravljici izredno starinskost, čeprav je nanje vplivala tako ruska kot zahodnoslovanska tradicija.

Tudi litovskemu narodu je slovstvena folklor nadomeščala knjigo in priča o njegovi življenjski biti, modrosti in estetskih idealih. Kakor sleherna folklor so tudi litovske pravljice prežete s stvarnimi zgodovinskimi razmerami, favno in floro severne pokrajine. Litovske čarovniške pravljice ne vsebujejo herojskih epičnih motivov, kot jih imajo nekateri drugi narodi. Njihova po-

¹⁷⁴ J. Horák, Slovani in njihove pravljice, v: *Slovanske pravljice*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1974, 233–236, 236–238, 238–241.

¹⁷⁵ Prav tam, 241–243.

sebnost so verzi, ki izražajo junakova čustva in dajejo pravljicam svojevrsten čar. Mogoče jih je tudi peti, ker imajo svojo melodijo. A obstajajo tudi pravljice, ki so tako melodične, da so cele pevne in jih tudi res pojejo, čeprav so v prozi. To je nekaj posebnega v litovski pravljичni epiki.¹⁷⁶

3. JUŽNOSLOVANSKE

Srbi so bili pol tisočletja odvisni od islamsko-turškega sveta in o boju z njim so ubesedili v svojih najboljših junakih slovstvene folklore vzore poguma in junaštva.¹⁷⁷ Podobno se je godilo Makedoncem in Bolgarom. Medtem ko so mesta in premožni podeželski krogi (posebno trgovci) spreminjali svojo narodnostno in kulturno identiteto, so jo slovanske vasi še ohranjale v jeziku, šegah in slovstveni folklori, vendar so se v njih kazali tudi močni vplivi narodov, s katerimi so živeli v soseščini; posebno močni so bili vplivi z vzhoda. Čeprav je motivika njihovih pravljic splošno slovanska ali drugače mednarodna, jo okolje, realije in način življenja njenih oseb vpenjajo v domače okolje.

Hrvati in Slovenci so stali na braniku, da se Turki niso razlili v srednjo Evropo. Slovstveno izročilo je v življenju omenjenih dveh slovanskih vej ohranjalo skozi stoletja zavest o njuni narodni samobitnosti in skupnosti. V časih nevarnosti in strahot so iskale široke ljudske plasti tolažbo ne samo v krščanski veri, ampak tudi pri bajnih bitjih, od katerih so pri vseh južnih Slovanih zavzemale najizrazitejše mesto bele žene, vile.¹⁷⁸ Razgibanost slovenske pokrajine odsevajo naše pravljice s svojo prostorsko umeščenostjo: gore, gozd, voda, jame. Njihovo povezanost z naravo dokazuje tudi tesno sodelovanje med upovedenimi osebami in živalmi. Le-te (bodisi divje ali domače) redno pomagajo človeku, ki z njimi lepo ravna. Njegova vztrajnost, s katero se loteva zadanih nalog in gre skozi vseh vrst preizkušnje, je bogato poplačana. Gonilna sila v slovenskih pravljicah so stari, revni, betežni ali kako drugače zaznamovani ljudje in zastavlja se vprašanje, ali niso te upovedene osebe avtoprojekcija pripovedovalcev samih. Od rastja ima v tej zvezi posebno mesto sadež: jabolko, zlato jabolko.¹⁷⁹

Toda tudi tu ni mogoče ničesar absolutizirati. Prvotno sorodne pravljичne snovi so dobile v vsakem narodu svojo posebno podobo. Vse češke pravljice se uvrščajo v okvir srednje Evrope, zato njihove izvirnosti ne smemo iskati v snovi, ki je pogosto znana po vsem svetu, ampak v načinu pripovedovanja in vsebinskih nadrobnostih, v katerih se zrcali vsakdanja resničnost.¹⁸⁰ Na razširjanje sižejev iz slovaških pravljic je vplivalo trgovanje in marsikatera izpričuje, da se je ohranila iz »pradavnih dni«, a »naj ima sorodnice v arabskih pravljicah iz Tisoč in ene noči ali v dramah Shakespeare-a, je dobila v slovaškem

¹⁷⁶ Prav tam, 243–246, 243–249, 238–241, 241–243, 243–245.

¹⁷⁷ Prav tam, 246–249.

¹⁷⁸ M. Matičetov, K četrti izdaji slovenskih pravljic, (spremna beseda k zbirki), v: *Slovenske narodne pravljice*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1965, 203.

¹⁷⁹ K. Brenkova, Spremna beseda, v: *Litovske pravljice*, Ljubljana 1970, 215–219.

¹⁸⁰ J. Horák, n. d., 228–233. V. Smolej, n. d., 175–177.

svetu in govorici nove odtenke«. ¹⁸¹ Beloruskim pravljicam dviga pomen za znanstveno raziskovanje dejstvo, da so se v njih bolj kot v pravljicah drugih slovanskih narodov ohranile črte iz njihove skupne praslovanske domovine. Tudi ruskim pravljicam ne manjka starosvetnosti. Prenarejali in pripovedovali so jih ne le priložnostni, ampak tudi poklicni pravljničarji, ki so prevzemali od trgovcev, popotnikov ipd. krožeče snovi in jim dajali ruski značaj, a ustvarjali tudi izvirne in sploh našli zanje obliko, ki je bila samosvoja po jeziku, stilizaciji in vsebini.

Za sklep tega razdelka naj služi naslednje spoznanje: »Jedro pravljice je izrazito človeška in mednarodna dobrina. Menda ni motiva, ki ne bi bil razširjen daleč po svetu. Če kje, potem je to v prvi vrsti na področju pravljic, da si celo narodi dežel, ki so sprte med sabo, podajajo roko in dvigajo svoj glas v obsodbo krivice in povzdigo pravice. Če trdimo o ljudskem ustvarjanju, da je neusahljivo, ker ima svoje korenike globoko v potrebi najpreprostejšega človeka, tudi po takem posebnem izživljanju, to še ne pomeni, da je nesprejemljivo. Nasprotno, kakor se spreminja življenje in mišljenje, tako se nujno spreminjajo tudi oblike, ki to življenje in mišljenje umetniško odražajo.« ¹⁸²

Analiza konkretnih primerov kaže, da so kriteriji določanja narodnega v slovstveni folklori: jezik, lastnosti pokrajine, zgodovinske družbene razmere, sinkretizem v verovanju, značaji upovedenih oseb, kombiniranje motivov in vplivi iz drugonarodne soseščine, vrsta pripovedovalcev (priložnostni, poklicni), razmerje do nosilcev slovstvene folklore in njena funkcija, ki je posebno pomembna tedaj, če obstaja slovstvena folklor kot edina oblika besedne umetnosti.

Plasti starih kulturnih vzorcev se ne dajo tako zlahka odpraviti. Zdi se, da so izginile, a nenadoma pridejo na dan čisto nekje drugje, kot bi pričakovali. So kakor reka ponikalnica. Njihove zakonitosti je treba spoštovati, drugače nam takšno zagodejo, da se jih zlepa ne moremo otresti. S. Freud in C. G. Jung in njuni nasledniki pišejo o tem imenitne razprave.

Kaj je ostalo skupnega slovstveni folklori posameznih slovanskih narodov iz njihove skupne pradomovine? Zgolj koreni temeljnega besedišča ali še kaj drugega?

Slovstvena folklor je umetnost govorjenega, živega jezika. Ne da bi tajili mednarodnost snovi slovstvene folklore, še posebej pravljic, so v njih tudi domače, narodove sestavine, in to prav tam, kjer bi jih včasih najmanj iskali – v doslej s strokovnega vidika zanemarjeni obliki. Kriteriji narodnega v slovstveni folklori so: jezik, stil, občutje, domačim razmeram prilagojene situacije, razne poante, lastnosti pokrajine, zgodovinski položaj, sinkretizem v verovanju, značaji upovedenih oseb, kombiniranje motivov in vplivi iz drugonarodne soseščine, pripovedovalci (ali priložnostni ali poklicni), razmerje do nosilcev slovstvene folklore in njena funkcija, ki je še posebno pomembna, če je slovstvena folklor edina oblika besedne umetnosti (danes le še pri redkih naravnih ljudstvih in v izrednih razmerah pri posameznih, sicer civiliziranih narodih).

¹⁸¹ J. Horák, n. d., 236–238, 238–241.

¹⁸² M. Matičetov, K četrti izdaji slovenskih pravljic, 203.

VIII. EVROPSKI REGIONALIZEM

Eric J. Hobsbawn je brez dlake na jeziku zapisal: »*Geografija je torej vse pre-pogosto nadaljevanje politike z drugimi sredstvi*. Če to velja za Evropo, kako šele velja za 'Srednjo Evropo', za katero sploh ni priznane definicije [...] 'Srednja Evropa' kakor toliko navidezno opisnih terminov javnega diskurza v svojem bistvu sodi med vrednostne sodbe. Bolj sodi v politiko, kakor v zemljepis, bolj k programatiki kakor k resničnosti. Ne označuje tistega, kar je, marveč tisto, kar naj bi bilo, kar je treba zgraditi.«¹⁸³ Avtor na nekaj primerih z evropske celine slikovito in učinkovito ponazori, kako posamezna geografska dejstva izgubljajo v političnih žongliranjih svojo nevtralnost in se spreminjajo v vrednostne kategorije. Meja med Evropo in Azijo po pogorju Ural, Kaspijskem jezeru in Kavkazu ni le to, ampak med dobrim in zlim, med napredkom in zaostalostjo, med kulturo in barbarstvom, med »nami« »onimi« tam. V času blokavske delitve sveta so sploh poskušali vzhodno mejo Evrope prestaviti na Labo in Moravo. Subjektivnost geografskega imena Evropa je bila nedavno zelo pereča tudi na slovenskih tleh, saj je bilo kar naprej slišati, kako moramo v Evropo, s čimer se je neznosno zamegljevala prav naša temeljna, geografska identiteta – kot da nismo že od naselitve na teh tleh bili deležni njene usode v majhnem in velikem.¹⁸⁴

»Evropa regij« ni zgolj geografsko vprašanje, ampak postaja »izziv za oblikovanje evropske kulturne identitete«. Kakor so »duhovne korenine o enotnosti evropskega kulturnega prostora« zrasle iz »skupne usode držav narodov«, tudi regionalizem ni zgolj »prostorsko geografski sindrom različnosti in sorodnosti v razvoju dediščine in tradicije, temveč tudi svojevrstno subverzivno gibalno procesa integracije, ki od znotraj razbija centralizacijo in unifikacijo modernih nacionalnih držav«.¹⁸⁵ Regionalizem je sodobna alternativa tistih narodov, ki so pri ustvarjanju lastne identitete doživeli kulturno asimilacijo in politično izkoreninjenost. Potisnjeni na stranski tir vidijo v regionalizmu možnost za preseganje, če ne kar presekanje meja držav narodov na različne načine: bodisi z upiranjem asimilaciji jezika, z njim povezane in drugih vrst folklore, kar je lahko povezano z bojem za regionalno (kulturno) avtonomijo. Vmesni pomen regionalizma se nanaša na določen geopolitični prostor z zaokroženim institucionalno administrativnim ustrojem javne obla-

¹⁸³ Eric J. Hobsbawn, Srednje Evrope ni, v: *Naši razgledi / Razgledi po svetu*, 9. 2. 1990, 87–88.

¹⁸⁴ Prav tam, 87: »Vsak zgodovinar in vsak diplomat pozna takšne, v dejstva maskirane programe. Reke, ki so na zemljevidih videti kakor nedvoumne linije, se ne spreminjajo zgolj v meje, marveč tako imenovane 'naravne' meje. Jezikovne meje se spreminjajo v državne in nasprotno. Vsi poznamo subjektivnost geografskih imen, sama beseda Evropa je že dolgo znana žoga [...]. Že dolgo je tega, kar so po učbenikih potegnili mejo: pogorje Ural, reka Ural, Kaspijsko jezero, Kavkaz. Tako teče med dobrim in zlim, med napredkom in zaostalostjo, med kulturo in barbarstvom, med 'nami' in 'onimi' tam [...].«

¹⁸⁵ Žarko Paić, Evropa regij, v: *Naši razgledi / Razgledi po domovini*, 7. 12. 1990, 685–686.

sti. In končno za še višjo stopnjo samouprave, ki ima ponekod neprikrite separatistične cilje. Po tem pojmovanju regija pomeni kulturno homogen prostor posamezne skupnosti, ki se je izoblikovala na temelju skupne kulturne identitete – jezika, religije, institucij – v zgodovinsko pogojenem času in prostoru. Čeprav avtor predstavlja kar šest vzorčnih oblik regionalizma, zasnovanih z upravno-političnih izhodišč, vpričo njih posebej poudarja: »*Običajna predstava o regionalizmu kot iskanju izgubljene in zapostavljene identitete kultur, ki so bile zaradi modernizacije in tehnološkega razvoja zavržene v korist modela integracije in centralizacije kapitala, se najbolj povezuje s predstavo o oživiljanju regionalizma kot svojevrstne zgodovinske regresije, romantike ali preprosto – provincializma [...] Zato je prav nasprotno vprašanje o kulturni identiteti hkrati vprašanje o posebnem deležu k evropski kulturi / civilizaciji [...] Regionalizem ima v času pomoderne dialogije življenja izrecno kulturalizacijsko funkcijo odkrivanja poti, na kateri se skladno križajo moderne vsebine funkcionalnega tehničnega okvira in zavarovani obrazci izročila, ki se mora pokazati za resnični prostor inovacije.*«¹⁸⁶

Kljub navedenim puščicam »*novi evropski regionalizem*«¹⁸⁷ (p)ostaja dejstvo. Hvalevredno je, da njegove pozitivne razsežnosti dajejo priložnost za enakopravnejše vključevanje vsaj v delno, to je regionalno evropsko zavest tudi narodnim manjšinam in dvojezičnim področjem, kakor nam na primeru

¹⁸⁶ Prav tam: »Vprašanje regionalizma je neposredno povezano z re/kontekstualizacijo ideje kulturne demokracije. Vendar obstala tudi terminološko razlikovanje med neenakim regionalnim razvojem, procesi regionalizacije in regionalizmom. Po mnenju M. Bassanda je to razlikovanje bistveno za načrtovanje okvirov dinamike sociokulturnih sprememb v evropskih regijah. Neenak regionalni razvoj terjaja vzajemno delovanje efektov industrializacije in urbanizacije ter endogenega kulturnega razvoja regij, plansko usmerjenega in odvisnega od omejenih npravnih virov in kvalitete življenja. Regionalizacija pomeni sociopolitični odgovor na krizo državne blaginje in univerzalizacijo trgovine ter blagovne menjave. Je enakega pomena kot zahteve po lokalni in regionalni demokraciji. Gre za poskus premagovanja ovir pri regionalnem razvoju kot dejavniku ekonomske in kulturne stabilnosti nacionalne države. Vendar se regionalizem razlikuje od obeh omenjenih procesov v tem, da je tu glavni poudarek na kulturni identiteti, ki za vsako regionalno skupnost pomeni specifično zgodovino, jezik, vero, okolje, stil življenja in oblike ljudske umetnosti ter tradicije (M. Bassard), zato se socio-kulturna dinamika regionalnega razvoja bistvenih sestavin, ki omogočajo izvedbo koncepta kulturnega relativizma še posebej usmerja v spodbujanje kulturne ustvarjalnosti, kritičnega odpora proti psevdomodernim formam v arhitekturi, negovanju kulturne dediščine, diseminaciji in konzumaciji, skupaj s procesi komunikacije in znanstvene imaginacije. Ker je kultura v okviru koncepta kulturne demokracije začrtana dokaj široko in pokriva prostor elitne umetnosti ter sektor vsakdanjega življenja, je razvidno, da se socio-kulturna dinamika v kontekstu regionalnega razvoja ustvarja kot mozaik tradicije, raznolikih vrednot, simbolov, dediščine, izvedb in sprememb v kulturnem ekosistemu skupnosti. Muzealiziranje in historiziranje regionalnih kultur nam kaže, da ni funkcija regionalizma samo v kompenziranju procesa civilizacije, ki ni v nobenem pogledu destrukcija, temveč tudi v emancipaciji postmoderne kulturne politike od vsesplošne pozabe zgodovinske dediščine [...]«

¹⁸⁷ Johann (Janez) Strutz, Vprašanja ob sečišču nemške, slovenske in italijanske kulture, v: *Delo/Književni listi*, januar 1990, 13–14.

»literarnega regionalizma« posreduje svoje raziskave Johann/Janez Strutz:¹⁸⁸
 »Zavest o manjšinski pripadnosti regionalni kulturi je verjetno tvornejša od občutka manjšinske odrezanosti od matičnega centra.«¹⁸⁹ Od tod k vprašanju razmerij regionalno-narodno oziroma narodno-regionalno-lokalno.¹⁹⁰

Regionalizem je postal ključna beseda v politiki, ekonomiji in umetnostnem ustvarjanju, kar pomeni, da se skozenj kaže določena globalna težnja sodobnega sveta. Toda različni avtorji ta pojem dojemajo različno. V umetnosti in kulturi ga je prepoznati v težnji po poudarjanju lokalnih značilnosti ali posebnosti nekega kraja (npr. lokalni govor).¹⁹¹ Tudi v književnosti 20. stoletja se pojavljajo sestavine regionalizma, ki ni ovira za umetniško ustvarjanje. S svojo navzočnostjo pomembno dopolnjujejo njegovo estetsko vrednost. Med njimi so najbolj opazne [slovstvena] folklor, narečje in jezik ožjih družbenih skupin.¹⁹²

SKLEP

Umetnostna zgodovina v osebi Emilijana Cevca ugotavlja: »Ko sem primerjal mejo med mediteransko in alpsko vplivano arhitekturo in panonsko pogojenim stavbnim tipom, se mi je pokazalo, da se ta meja v glavnem sklada s črto, ki so jo na Slovenskem prvi zaslutili dialektologi – črto najmanjših jezikovnih zvez med slovenskimi dialekti. To pa spet dokazuje, da etnični značaj v umetnostnem življenju res ni tako odločujoč, kot smo mislili včeraj, ali z drugo besedo, da genij loci dominira nad genijem populi skupaj z zgodovinskimi danostmi in s strukturo reliefa je vplival celo na melodiko jezika.«¹⁹³

Pri vprašanju mej je treba imeti pred očmi, da so današnje meje drugačne in bolj goste kot so bile nekdaj. Če samo pomislimo na nekdanjo habsburško Avstro-Ogrsko, je bil v njenih okvirih prost pretok kulturnih pojavov, kar vse znotraj ene meje.

Maja Bošković – Stulli strnjeno predstavlja vprašanja o razmerju med pokrajinskimi, narodnimi in mednarodnimi lastnostmi pravljic pri najpomembnejših evropskih folkloristih sredi druge polovice 20. stoletja.¹⁹⁴ Na podlagi tudi lastnih izkušenj sklepa, da primerjalno raziskovanje posamezne pravljice, njeno monografsko proučevanje ne pripomore k ugotovitvam o nacionalni redakciji posamezne zgodbe; prej pokaže, kako so nacionalne lastnosti kompleksne, neulovljive, skrite za številnimi zelo izrazitimi lokalnimi in širše regionalnimi potezami, ki v različnih navzkrižnih kombinacijah povezujejo tradi-

¹⁸⁸ Prav tam.

¹⁸⁹ Niko Jež, Tebi, Vilno, v: *Naši razgledi / Razgledi po svetu*, 9. 3. 1990, 153–154.

¹⁹⁰ Prim. naslov: Simpozij lokalno-regionalno-nacionalno, v: *Glasnik Slovenskega etnološkega društva*, letnik ni naveden, št. 3–4 (1991), 129.

¹⁹¹ J. Pogačnik, Možnosti in meje regionalizma, 34.

¹⁹² Prav tam, 34, 35–36.

¹⁹³ E. Cevc, Razmerje med ljudsko in stilno umetnostjo, 9.

¹⁹⁴ M. Bošković–Stulli, Regionalna, nacionalna i internacionalna obilježja narodnih pripovijedaka, v: *Filološki pregled*, št. 1–2 (1963), 83–93.

cije nekaj narodov – monografska raziskava lahko dokumentirano predstavi splet teh medsebojnih stikov. Podrobna raziskava vseh variant lahko ovrže, da so katere koli poteze značilne za posamezen narod, ampak obstajajo tudi druge, lahko so tudi manj izrazite, kot se je mogoče zdelo. Če pa se pri več proučenih zgodbah enega naroda katere koli lastnosti ponavljajo, se lahko govori o nacionalnih posebnostih posameznega naroda in njegove kulture. Nacionalne lastnosti pravljic se oblikujejo na temelju izrazitih lokalnih in regionalnih in niso njihova mehanična zbirka. So fluidna in težko določljiva. Posebno zato se na mejnem območju mešajo in stapljajo tradicije sosednjih narodov, prav tako kot se mešajo tradicije sosednjih lokalnih območij znotraj istega naroda. Zato je trden nacionalni oklep, ki bi zapiral pripovedno tradicijo enega naroda, popolna iluzija.¹⁹⁵

Tezo o nadrejenosti geografske soseščine nad etničnimi lastnostmi (rasa, nacionalnost) zastopajo V. Jagić, J. Polivka, G. Ortutay in Max Lüthi. Skupna lastnost, ki je ne razbijeta niti zgodovina niti geografski prostor, je jezikovna sorodnost. Le-ta lajša medsebojno prevzemanje tradicije in ohranja skupne poteze. Tako se lažje prenašajo sižeji, pa tudi stilna sredstva so sorodna.¹⁹⁶ Maja Bošković-Stulli zagotavlja, da bi bilo treba raziskati naslednje regionalne karakteristike pravljic:

1. repertoar tipov (sižejev);
2. tipične pogostejše kontaminacije;
3. preoblikovanje enakih sižejev in lokalno vnašanje v nek siže;
4. jezik in stil;
5. razmerja med posameznimi proznimi žanri in lastnosti njihovih struktur;
6. kolorit, ki poteka iz domačega okolja, družbenih razmer, zgodovine, tal, narave;
7. vključevanje lokalnih verovanj v pravljice in povedke;
8. spremembe, ki se na temelju zapisov iz različnih obdobji opažajo v pravljičah z istega področja.

Pomembno je ugotoviti, kateri dejavniki vplivajo na lokalne in regionalne razlike med pravljičami. Ni mogoče zmeraj spoznati, zakaj je kaka pravljica ponekod tako priljubljena, zakaj se je oblikovala tako in tako. Gre za staro dediščino, vpliv kake izrazite pripovedne osebnosti? Veliko vprašanj o specifičnem oblikovanju se lahko razjasni, če se obdela vsota dejstev, ki pravljičam kakega kraja dajo svoj kolorit: a) tradicije, ki jih je staro ali novo doseljeno prebivalstvo preneslo v sedanje okolje kot etnično dediščino v tradicijo prejšnjega prebivalstva, ki so ga dobili na naseljenem področju; b) vplivi soseščine in različnih drugih stikov; c) odmevi zgodovinskega dogajanja; č) posebnosti narave; d) način življenja in gospodarstva v danem območju; e) skupna jezikovna podlaga. Če se upošteva samo eno navedeno dejstvo, da bi se z njimi raztolmačile specifične lastnosti pravljic posameznega kraja, se posamezni pojavi lahko pojasnijo, toda te razlage so lahko samo omejen in delen prispe-

¹⁹⁵ Prav tam, 87, 90.

¹⁹⁶ Prav tam, 90.

vek k njihovi skupni specifikici. Skupna slika ne more biti homogena in zaprta vase; nekatere karakteristične poteze tradicije se vlečejo v sosednja področja, ene v eno, druge v drugo smer.¹⁹⁷

Von Sydow poudarja, da se pravljice na jezikovni in teritorialno-političnih mejah praviloma ustavijo; če pa jih že prestopijo, se popolnoma spremenijo in ustvarijo se regionalni oz. lokalni novi ekotipi. Etnične meje so zanj neprehodne in trdne. Kadar je en narod razdeljen na več kulturnih con, po Sydowu lahko tudi nastajajo različni ekotipi istih pravljic. On je med prvimi raziskovalci, ki so določili ekotipe lokalnih in regionalnih specifičnih form pravljic. Poznejši raziskovalci se z njegovimi tezami ne strinjajo, kljub temu pa prihajajo do istih sklepov. Zdaj je zrel čas za vprašanje: kateri pojavi v življenju pravljic so odločilni za njihove regionalne oz. nacionalne specifičnosti in kako jih je mogoče bolj ali manj objektivno preiskati?

Na vprašanje o razločevanju lokalnih, regionalnih, etničnih in nacionalnih posebnosti pravljic ni dokončnega odgovora. Nacionalne karakteristike pravljic so abstraktne, težko ulovljive, včasih ne tako jasne kot lokalne in regionalne posebnosti. Zato bi bilo treba raziskovanje začeti s temi drugimi in na podlagi rezultatov sklepati tudi o skupnih nacionalnih potezah. Pri tem etničnih črt kot globlji in zelo zapleten substrat ne bi bilo treba enačiti z nacionalnimi.

Tudi pojma lokalno in regionalno nista jasno opredeljena. Zajemata lahko najozžje, omejene na eno vas, zaselek, pa tudi družinski krog, do zelo obsežnih delov nekaj držav. Maja Bošković – Stulli se odreka definitivnim opredelitvam teh dveh pojavov. Za lokalne šteje tiste lastnosti, ki se nanašajo na manjša homogena območja in v regionalne vključuje posebnosti širših geografsko-kulturnih celot, ne glede na okvire istega naroda ali več narodov. Za ugotovitev lokalnih in regionalnih lastnosti je treba odbrati dve do tri kulturno-zgodovinsko dovolj izrazita sorazmerno manjša območja in z analognim sistematskim načinom raziskovanja. Če popolna analogija v načinu raziskovanja snovi v izbranih območjih ni mogoča, se raziskovalec nasloni na že zbrane pravljice, če jih je le dovolj in so bili njihovi zbiralci relativno resni. Kljub vsem subjektivnostim, prazninam in naključjem so najpomembnejše karakteristike krajevne tradicije ohranjene v boljših amaterskih zbirkah.¹⁹⁸

¹⁹⁷ Prav tam, 194.

¹⁹⁸ Prav tam, 191–194.

ZGODOVINSKI VIDIK SLOVENSKE SLOVSTVENE FOLKLORE

UVOD

Kulturnost vsake družbe zagotavlja tudi njena sposobnost, da se zave(da) svoje zgodovine: da jo premisli in ne ponavlja njenih iluzij – čeprav bo zapadla v nove. In če so nove takšne, da dobesedno ne ponavljajo starih, je učni proces pozitiven. Šele tako poučen narod dobi svojo zgodovino. Brez reflektivne obdelave svoje preteklosti ostaja barbarski in infantilen.¹ Zgodovina je »ne le v zgodovinopisnem, temveč tudi v širšem nacionalno-družbenem obzorju, nepogrešljiva sestavina oblikovanja nacionalne ideologije in identitete«.²

Slovstvena folklorja je prvobitna veja besedne umetnosti, ki je v naravnem okolju svojega obstoja samoumevno včlenjena v vsakdanje življenje in krogotok njegovih prazničnih priložnosti. Glede na to jo je slovstvena folkloristika dolžna proučevati kot umetnostni pojav, in hkrati ne sme zanemariti tistih njenih valenc, ki jo zaradi njene sinkretičnosti povezujejo z življenjem. S tega vidika skuša osvetliti dvoja bistvenih kategorij, ki sta že po definiciji povezani z vprašanjem historičnosti v širšem smislu:

1. Kako je s kategorijo *časa* v posameznih folklornih žanrih, na primer v zgodovinskih povedkah preteklost, prihodnost v raznih prerokbah.
2. Razmerje med zgodovino in slovstveno folkloro in razmerje med resničnostjo in ustvarjalnostjo v okviru slovstvene folklore:
 - a) koliko je *resničnost* zanesljiv vir za posamezne zgodovinske panoge (arheologijo, zgodovinopisje).
 - b) koliko so na videz *zgodovinska dejstva* v njej namišljena (fiktivna), zgolj ustvarjalni pripomoček za historično perspektivo in dójem preteklosti dogajanja.
 - c) vprašanje žanrov, še posebej zgodovinskih povedk.

I. TEORETIČNI PREMISLEK

Prvi dve temeljni kategoriji v tukajšnjem razdelku se nanašata na raziskovanje, drugi dve na predmet raziskovanja.

¹ Taras Kermauner, Etika minevanja, v: *Vladimir Kavčič, Minevanje*, Novo mesto 1984, 518.

² Peter Vodopivec, Nekaj opomb k doseganju razpravi o razmerju med zgodovino in etnologijo na Slovenskem, v: *Razmerja med etnologijo in zgodovino* (gradivo s posvetovanja v Mariboru, november 1984), Ljubljana 1986, 5–17.

1. METODE INTERPRETACIJE ČASA

Za razliko od živali se človek zaveda časa. Kot zgodovinsko in kulturno bitje je oblikovan od njega in ga oblikuje. Njegovo pojmovanje časa je odvisno od kulture, svetovnega nazora, delovanja in življenjskega ritma. Posameznikovo gledanje na čas razkriva njegovo osebnost, spreminjanje gledanja na čas je seizmograf spreminjanja družbe in kulture. Teološke,³ filozofske, zgodovinske, sociološke, etnološke, antropološke, fizikalne raziskave pričajo o zelo različnem pojmovanju, razumevanju in uporabi časa v različnih družbah in obdobjih.

Platon je čas povezal z nebom, Aristotel ga motri *prostorsko*: ni le premikanje, sprememba mesta, ampak predvsem prihajanje v navzočnost. Tudi pri gibanju kot prihajanju v navzočnost loči med *pred-tem in za-tem*. Kolikor ne gre za vselejšnjo navzočnost, tj. večnost, kjer gibanja tako in tako ni. V okvirih Platonovega in Aristotelovega razumevanja časa in njegove navezave na naravo kot nečim gibljivim ostajajo s posredovanjem Tomaža Akvinskega – »čas je mera gibanja« – kljub raznim spremembam tudi novoveški filozofi.⁴

Za stare Grke, srednjeveške menihe in renesančnike je narava časa »še vedno neločljivo povezana in določena s tistim, kar se 'v času' dogaja: čas od zore do mraka je božji, noč je čas hudiča; veliki petek je dan, ko Kristus umira na križu; izrazi kakor matine, prime, terce pomenijo obenem uro *in* molitev, s katero je ta ura neizogibno zaznamovana, tudi če jo menih prespi. Srednjeveški menih 'objektivizira' svoj notranji čas. Rabelaisov Gargantua, kot poosebljenje humanističnih idealov, pa že 'subjektivizira' (zanj neobstoječi?) objektivni čas, vendar je dosledno razlikovanje med objektivnim in subjektivnim značilno za racionalistično mentaliteto, nikakor pa ne za srednji vek in za renesanso.«⁵

Besedna zveza 'gospodar svojega časa' je »simptomatična za miselni sistem, ki se imenuje racionalizem in je bil renesančnemu človeku popolnoma tuj, saj predpostavlja koncept absolutnega in nevtralnega 'praznega' časa, ki

³ Johann Baptist Metz, Čas brez konca?, v: *Znamenje* 24, št. 3–4, (1994), 34, 35, 36: »Tuja razumevanja časa, ki jih je mogoče najti v teologiji: a) ciklični čas – čas, ki ga okvirja pretabiliran kozmos; b) linearnoteološki čas; c) kontinuum napredka, ki lahko raste evolucionistično prazno v neskončnost ali pa je dialektično odložen in prekinjen; č) življenjskozgodovinski psihološki in individualni čas, ki sta ločena od svetovnega in naravnega časa; d) in sploh novomitične časovne predstave: Ali še sploh lahko v tem kontekstu govorimo o Bogu in svetovnem času? Ali ne dopuščamo na tem mestu nekega skritega dualizma? Svetovni čas prepustimo praznemu, anonimnemu evolucijskemu času in poskušamo samo individualno trajanje življenja povezati z Bogom. Vendar, ali nismo s tem – dobro gnostično – že zdavnaj izdali Stvarnika in globoko v svojih dušah častimo ne samo enega domnevnega Odrešenika? Ampak, ali se lahko teologija, ki trdno veruje v Stvarnika, izogne napetosti med kozmologijo in psihologijo, med kozmološkim in psihološkim pojmovanjem časa? Rečemo lahko: Ne individualno življenje, ampak prav čas drugih, ne predtek v lastno smrt, ampak izkušnja smrti drugih zbujajo eshatološki nemir.«

⁴ Tine Hribar, *Kopernikanski obrat*, Ljubljana 1984, 34–35.

⁵ Miha Pintarič, Aktualnost Montaigna in njegovega časa, v: *Celovski zvon* 11, št. 38 (1993), 29–30.

ga človek lahko neodvisno izpolni z njemu ljubo vsebino«. »Sintagma 'gospodar svojega časa' omogoča tudi interpretacijo, ki ne razume časa le kot *posest*, ampak kot *bit*: namesto prepričanja, da je 'moj čas tisti čas, ki ga imam', si je tu treba misliti, da je 'moj čas tisto, kar *sem*, oziroma kar *postajam*. Omenjeno občutenje in razumevanje časa je univerzalno – pripada antiki, renesansi, dvajsetemu stoletju – kakor je univerzalna *želja* 'biti gospodar svojega časa' in s tem lastnega življenja, sebe samega. Pač se na intelektualno-čustveni ravni, s katerim vsako obdobje odreja možnosti uresničevanja omenjene želje, začno cepiti posebnosti posameznih obdobj. In kdo je *lahko* »gospodar svojega časa"? Na univerzalno vprašanje (najprej) univerzalni odgovor: tisti, ki ga zna prav uporabiti. Michel Montaigne zagotavlja: ne gre iskati 'življenjskega smotra v dolžini življenja, ampak v njegovi uporabi', kajti 'kdo lahko *dolgo* živi in vendarle *malo* živi. »V antiki (stoiki), v visokem (ne pa tudi v poznem) srednjem veku, pri Danteju in pri Rabelaisu pomeni pravilna uporaba časa prizadevanje za udejanjanje celostnega jaza, kar verjetno velja tudi še za racionalizem Newtonovega tipa, ki se v marsikateri pameti, ki se ima za intelektualno, nadaljuje še do današnjih dni, čeprav ji njena bivanjska podstat tega že zdavnaj ne more več zagotavljati.«⁶

Friedrich Nietzsche »pod mitičnim vtisom izpuščenega, neobrzanega in samemu sebi prepuščenega časa« čas pojmuje dionizično. Zanj se bojuje z 'najglobljo mislijo' o večnem vračanju enakega. Minevanje predstavlja »kot nenehno nastajanje v večnem vračanju enakega in ga tako narediti 'stalnega'«. Po Nietzschejevem tolmačenju »je čas večnejši od Boga, nesmrtnější od vseh bogov.⁷ To je čas, ki se ne začne in ne konča; ne pozna nobenih rokov«, nobenih nebeških in nobenih zemeljskih ciljev, »nobenih spekulativno razvidnih ciljev kot pri Heglu in nobenih politično uresničljivih ciljev kot pri Marxu. To je čas, ki noče nič, razen samega sebe, čas kot zadnje veličastvo, potem ko so padli vsi metafizično postavljeni prestoli, čas kot edini postmetafizični fasci-

⁶ Prav tam, 30–31: »V tem je bistveno protislovje modernosti (ki tu ni razumljena absolutno oziroma kronološko, pač pa smiselno): izguba skladnosti bivanjskega občutja in njegove konceptualizacije nujno onemogoča celostni zapopadek, osebek pa lahko ostaja 'gospodar svojega časa' le še v provizoričnem smislu ('postajam'), namesto v celostnem ('sem, kar postajam').«

⁷ »Navajal sem argumente, češ da čas ne more biti dokončna bivanjska razsežnost za človeka. Opoj, ki polje v valovih časa, se ne more meriti z grozo, ki prav tako polje v njih. Koliko je v našem spominjanju negrenkega in koliko je v našem slutenju netesnobnega? Preteklost-sedanost-prihodnost – ali ni to naprava, iz kozmičnih brun zbita, za naše križanje? Čas ne more biti zadnja beseda, ki naj bo izrečena nad načinom človekovega bivanja. Človek je vreden višje bivanjske dimenzije, kakor sta je deležna žival in rastlina, prav tako potopljena v čas, kakor on. Če pa te dimenzije ni vreden – in res je vprašanje, koliko je je vreden –, si je vsekakor z vsem bitjem želi. Nietzsche ji je dal ime, ki ga ji v svojem objestnem imanentizmu pravzaprav ne bi bil smel dati: Tiefe Ewigkeit – Globoka večnost. 'Človek potrebuje večnosti, kakor njegova pljuča kisika. Je v vdihavanju časa nekaj dosledno sproščenega in vedro nezavednega?' [...] 'Kaj pa, če pasti v izvirni greh ni bilo nič drugega kot pasti v čas?' je rekel.« Alojz Rebula, *Vrt bogov*, Slovenska matica, Ljubljana 1986, 313–314.

nosum. Tisočletja smo se trudili, da bi definirali pojem nepojmljivega Boga. Zdaj iščemo vedno nove definicije časa, ki ga ni mogoče definirati.«⁸

Nietzsche se v privilegiranju časa vrže po Grkih, ki so ga častili po božje (Kronos), medtem ko sodobna teologija svetuje človeku: »V Bogu naj ima posest, ne v času.«⁹ Vse svetopisemske izjave so zaznamovane s končnim časom. Kot da se svetopisemski Izrael ni sposoben potolažiti in pomiriti z miti ali idejami. Tostransko usmerjen v svet ni doživljal Boga in ga čutil zunaj sveta kot trenutek onostranstva, ampak kot omejen konec časa. »Ta apokaliptika v svojem izhodišču« ni »s katastrofo obsedena domneva o trenutnem koncu sveta; v svojem jedru je bolj poskus, odkriti omejeno bistvo svetovnega časa, je izhodišče za učasovanje sveta pod vidikom omejenega časa.« To je značilno tudi za celotno Novo zavezo in zgodovino krščanstva. Pavel je oblikoval svojo kristologijo v obzorju 'pričakanja skorajšnjega', pri čemer »njegova predstava o omejenem času ne pomeni izpraznitve in ponižanja časa in sveta.«¹⁰

Temelj vseh drugih časov je fizikalni čas, ki je del vesolja. Tok fizikalnega časa ni dražljaj za njegovo opažanje. Časa se zavedamo samo, kadar smo nanj pozorni. Čutila za čas ni. V kratkih, nekajsekundnih presledkih čas opažamo, v daljših le presojamo njegovo trajanje.

Potekanje časa je subjektivno in družbeno oblikovana lastnost zavesti, ki nima sorazmerja v resničnosti. Fizika in filozofija,¹¹ ki se ukvarjata s časom, vplivata posredno na pojmovanje drugih časov, na družbeno rabo časa pa le malenkostno in z velikim časovnim zaostankom.

Vseh vrst časov: *fizikalni, filozofski, psihološki, teološki, vsakdanji* in drugi obstajajo v družbenem okviru, zato so v tem smislu vsi časi *družbeni*. Z ožjega vidika je »družbeni čas način, s katerim globalna družba in posamezne družbene skupine naravnavajo in relativno usklajajo različne ritme in uporabljajo čas kot prvino družbenih povezav, družbenega delovanja in stabilnosti.«¹²

Po novejših raziskavah pri nekaterih majhnih, nedržavno in netehnološko naravnanih neevropskih družbah pojem abstraktnega časa marsikje res ni znan, vendar se domneva so-obstoj vseh časov, le da je navadno *linearni čas*¹³

⁸ J. B. Metz, n. d., 32, 33.

⁹ Romano Guardini, *Gospod* (Življenje in oseba Jezusa Kristusa), Celjska Mohorjeva družba, Celje 2007, 171.

¹⁰ J. B. Metz, n. d., 34, 35, 36.

¹¹ Gorazd Makarovič, *Slovenci in čas*, Krtina, Ljubljana 1994, 8–9; Aristotel, Avguštin, Newton na primer pojmujejo čas vsak po svoje.

¹² Prav tam, 10.

¹³ Franc Rode, Slovenski nacionalni cilj, v: *Nova revija* 12, št. 134/135, Ljubljana 1993, 296: »Poleg občutka odličnosti ima zavest o narodnem cilju med krščanskimi narodi, kot tudi potrjuje zgodovina, še en temelj: to je občutek odgovornosti pred Bogom. Bolj kot o nacionalnem cilju moramo v tem primeru govoriti o nacionalnem poslanstvu. [...] je zavest poslanstva možna samo v linearnem času, kjer je vsak trenutek neponovljiv, vsako dejanje enkratno, vsaka odločitev pomembna za človekovo večno usodo. Medtem ko ciklični čas z večnim vračanjem istega življenju jemlje resnost in težo, daje linearni čas človeku občutek radikalne odgovornosti, s tem pa tudi neodložljivega poslanstva.«

podrejen *cikličnemu*¹⁴ in ne narobe kot v sodobni zahodni družbi. Le-ta razlikuje *premočrtni-nepovratni čas*, ki ga natanko meri, s tehničnimi pripomočki z njim varčuje (kot bi bil nekaj materialnega, kar je mogoče imeti. »Zato živi pod pritiskom: ljudje nimajo časa, da bi imeli čas.«) in *krožni-povratni čas*. Ob izoblikovanih pojmih evolucije, rasti, napredka vlada napetost med premočrtnim časom in krožnim časom; občasne prevlade cikličnih gibanj nad linearnimi se ji kažejo kot krize.¹⁵

Med grškima bibličnima izrazoma za čas *chrónos* in *kairós* je bistvena razlika. Psihološko podstavljena interpretacija ima *chrónos* za čas priprave, ko Bog po dolgotrajni bolečini, trpljenju in krizah obljubi odrešitev, medtem ko je *kairós* čas za duhovno in duševno preoblikovanje in priložnost za odrešenje, odločilni trenutek v zgodovini človeštva.¹⁶ Duhovni učitelji že od nekdaj zelo

¹⁴ Ivan Kosovel, *Pod črto*, Nova Gorica 1994, 102–103: M. Eliade ima Božjo preprečitev Abrahamovi nameri, da bi žrtvoval sina, za prelom med nezgodovinsko v zgodovinsko družbo. Ta poseg pomeni »očitni prelom med arhaičnim krožnim ponavljanjem, prelom med večnim vračanjem enakega, avtomatizmom daritve oziroma ekonomije daj-dam na eni strani in obljubo izhoda, odrešitve, zgodovinskega izhoda iz tega večnega kroga, na drugi. Daritev žrtvovanega ovna tako nesporno ponovi arhaizem večnega kroženja, vendar pa pomeni po drugi strani božji poseg v ritual darovanja človeka, toliko kot iztrganje človeka večnemu krogotoku narave. Človek ki se v božjem (zunajnaravnem) nagovoru prepozna, postane religiozni subjekt, osebno zavezan poti in obljubi, ki jo daje Bog. Ta pot torej ni več prirodno, vase zaprto kroženje po vzoru letnih časov, ampak je pot božanske obljube. Je zgodovinska pot nekakšne iztirjenosti v 'linearni' razvoj, iz brezčasnosti v zgodovino, v prihodnost. Od tedaj dalje sta združeni božja obljuba in človekova zaveza tej obljubi.«

¹⁵ G. Makarovič, *Slovenci in čas*, 10, 11, 22, 23.

¹⁶ Christian Gostečnik, *Drama je biti človek*, v: *Tretji dan* 26, št. 5/6 (1997), 108–110: S tega vidika sta *chrónos* in *kairós* vključena v mehanizem prisile ponavljanja ter projektivne in introjektivne identifikacije. V *chronósu* so udomačene projecirane (moje lastnosti, ki jih pripišem drugi osebi) in introjektivne (znova ponotranjene) lastnosti, ki vedno znova oživljajo in s tem omogočajo ponavljanje starih modelov obnašanja, v *kairosu* pa isti modeli dobijo novo pomenskost in možnost za razrešitev, tj. odrešenje. Psihoanaliza in psihoterapija že od začetka svojega obstoja postavljata hipotezo, da pacienti v vedenjsko najrazličnejših plasteh doživljanja obnavljajo boleča travmatična doživetja. Prisila ponavljanja napak, travm, konfliktov, grehov je utemeljena v upanju, da se bo zapletena dinamika razrešila drugače in bo prišlo do notranje preobrazbe: da se bo dinamika človeške projektivne in introjektivne identifikacije *chronosa* preoblikovala v projektivno in introjektivno identifikacijo *kairosa*, milosti. V dinamiki milosti je mogoče prepoznati spremembo mišljenja do okolja in ljudi. Projektivna in introjektivna identifikacija s svojo dinamiko je silovit operativni mehanizem, saj gre za dinamično igro, gibanje, projeciranje intrapsihičnih vsebin v medosebne, in prenos doživetij iz preteklosti v sedanjost. Travmatična doživetja iz preteklosti se prenesejo v sedanjost, v kateri jih podoživljamo. Biblični izraz *kairos* predvideva srečanje med preteklostjo in sedanjostjo in zato pomeni možnost razrešitve in preoblikovanja, ki jo omogoča milost. Prisila ponavljanja, *chronos*, doseže nov višek, ko privede posameznika do nove krize in mu s tem ponudi možnost, da posameznik retrospektivno, s pomočjo milosti skuša dojeti, kaj ga vodi v vedno nove krize. Z drugimi besedami: to je trenutek *kairosa*, psihološki in du-

poudarjajo pomen časa: »Nobeden zmed vas nikar nikar ne misli, da ni nič ležeče na času, ki se v vne­marnih pogovorih zgubi: *ker zdaj je milostni čas, zdaj je dan zveličanja!* [...] Ves čas imej za ugubljen, v katerim na Boga ne misliš. Vse reči so nekoga družiga, le samo čas je naš.«¹⁷ Skoraj vsi časi postanejo dobri, ko so enkrat dovolj stari.¹⁸

»Čas je dragi zaklad, ki se le na tem svetu dobi, v drugem se ne dobi, ne v nebesih ne v peklu. Kdor pa ta zaklad tukaj na svetu dobiti hoče, ne sme rok križem držati, hitro hitro beži dalje. [...] O naj tedaj sleherni človek skerbi, da mu čas prazen ne odide. Nikar nikoli ne odlagajte ljubi moji, kako delo na poznejši čas, zakaj ne veste, ali bote časa še dočakali, na ktere­ga se zanašate. Kako si moreš pač juterni dan obetati, ker ne veš, če boš še eno uro živel? vpraša sv. Avguštin. Ne odlašaj na jutri, kar lahko storiš danes. [...] Torej ljubi moji, ne bodite s časom zapravljivi, temuč kar je narveč moči, varčni, vsaki nar manjši čas dobro obrnite, in vedno po zgledu sv. Avguš­tina, ktere­ga sem gori opomnil, ravnajte.«¹⁹ Nekoč so ga otrokom prikazovali zelo slikovito in celo teološko vzneseno: »*Tudi nam Bog ta neprecenljivi dar deli kar sam naravnost iz nebes, ne pa kakor druge dobrote po angeljih, ljudeh in drugih stvaréh. Otrokom pošilja po stariših in učeni­kih razne darove in dobrote, a časa jim ne pošilja po tej poti; nobena mati, noben oče ne more ljubljenu­mu otroku le za trenutek življenja po­daljšati. Najmogočnejši vladar, ki svojim prijateljem lahko deli krome in kraljestva, le jedne minute časa ne more dati. Bog je dal mašnikom oblast, da smejo mesto njega grehe odpuščati skesanemu grešniku in druge milosti deliti ljudem, časa pa – tudi najkrajšega – ne morejo nikomur dati; kruh in vino smejo spreminjati v božje Telo in božjo Kri, časa pa le jedne sekunde ne morejo spremeniti v minuto, v uro ali v dan ali celo v leto! Tudi angeli nam časa ne morejo dati, marveč le štejejo one trenutke, ka­tere je Bog v svoji neskončni dobrotljivosti odločil vsakemu človeku. Saj nam je Jezus sam povedal, da celo angeli ne vedo, kdaj bo časa konec, kdaj bo sodni dan. Žato pa tvoj angeljček varih, drago dete, ničesar bolj ne želi kakor to, da bi prav porabil vsak trenutek časa v svoje časno in večno srečo.*«²⁰

V Svetem pismu se beseda čas pojavi 760-krat. Po svetopisemski eksegezi čas ni naša absolutna last, »Bog nam ga je dal tako rekoč v zakup, da ga odkupujemo z dobrimi deli«: »odkupujte čas, zakaj dnevi so hudi« (Ef 5, 16). Če zapravljamo čas, s tem ranimo večnost. Ni mogoče namreč zapraviti čas, ne da

hovni čas ter prostor, v katerem je mogoče razrešiti pretekla doživlja, ki pogojujejo in določajo sedanost. S svetopisemske perspektive pomeni preobrazba čas milosti, čas (prim. 2 Kor 6,2), ko se odigrava najpomembnejša drama človeške duševnosti, ko se ta znebi zavor, ki so doslej zavirale zdrav razvoj in dozorevanje v samostojno, duhovno zrelo osebnost.

¹⁷ [Sveti Bernard], Čas, v: *Žgodnja Danica* 3 (1851), 176.

¹⁸ Eric J. Hobsbawm, Srednje Evrope ni, v: *Naši razgledi / Razgledi po svetu*, 9. februar 1990, 87.

¹⁹ Anonimni, A-B-C pridnim šolarjam h koncu šolskega leta v slovo, v: *Drobtinice* 12, Celovec 1857, 272–273.

²⁰ Anonimni, *Najdragocenejša reč na svetu, Angeljček*, III. tečaj, 1895, 57–58.

bi bila s tem ranjena večnost. Čas nam je dan v oskrbništvu, tako rekoč v fevd, v najem. Vsak trenutek je kakor en korak proti večnosti.²¹

»Večnosti si ne smemo zamišljati po shemi časa, z razlikovanjem med 'prej' in 'pozneje'.²² Večnost je takšen 'danes' in 'sedaj', ki je prav kot 'sedaj' v odnosu do vsakega prejšnjega, sedanjega in prihodnjega časa. Večnost je v vsakem času zmagovita moč sedanjosti in ustvarjalno nosi sleherni čas. Večnost ni brezčasnost, marveč moč nad časom.«²³

Čas sam je sicer 'nerazrešljiva skrivnost, ki je ne more razrešiti nobeno znanje', a omogoča dojeti bivanje samo: živeti čas, minute, ki se rešujejo druga v drugo. To povezovanje časa ni le linearno, marveč se prepleta in ustvarja 'tkanino časa', ki je bivanje samo.²⁴ Odpoved je podvrženost času. Vsi problemi izhajajo iz časa. Za Simone Weil je čas »tragika«, »križ«, »nasilje nad človekom«. ²⁵ Trga nas iz sedanjega trenutka bivanja, »ki je naš edini čas in s tem naša varnost in samorazvidnost, in nas žene v neznano, v prihodnost, ki še ni naša in je ne poznamo. Edino, kar poznamo in posedujemo, je ta trenutek.« Čas je način našega bivanja in hkrati njegova raztrganost. Končna stopnja tega trganja je smrt. »Nasilje časa trga dušo, skozi razpoko vstopa večnost«. Tako je absurdnost bivanja v času dostop do večnosti. Večnost je mogoče dojeti v času kot tisto, kar ni čas, kar je neskončno drugačno od časa. Tako čas, ki je najgloblja absurdnost bivanja prav zaradi te absurdnosti vodi iznad časa, v večnost.

Odgovor na vprašanje, kaj je čas, je skrajno negotov. Na čem temelji pojmovanje, da čas poteka kontinuirano v enakih presledkih, ki jih človek izpolnjuje različno intenzivno in imajo zato opraviti z zgoščenim ali razredčenim časom, nanizanim na močno nit? Ko ocenjujemo čas (kakšni časi so prišli, slabi časi so, čas beži itn.), izražamo sodbo, ga opredeljujemo in smo hkrati tudi nekako zunaj njega. Biti zunaj časa ne pomeni biti zunaj zgodovine. Le-ta je tako kot vsak človekov 'izdelek' nasledek spoznanja o minljivosti. Celotna človeška zgodovina je sestavljena iz poskusov preseči spoznano minljivost.²⁶

Minljivost je izraz človekovih poskusov dojeti čas. Od prvih znamenj, ki jih je človek zavestno pustil kot dokaz svojega obstoja, do sodobnih medpla-

²¹ Jožef Smej, *Posvečena samota*, Maribor 1994, 110–113.

²² Anton Strle, *Vem, komu sem veroval* (Izbrani spisi 1), Družina, Ljubljana 1988, 135: »Mi, ki živimo v svetu zaporednih dogodkov, smo skušani uvajati v svoje pojmovanje življenja Boga samega pojem zaporedja. Ti, moj Bog, pa presegaš dogodke in zgodovino. Ti si večni. Ne da bi tvoja božja večnost bila nepretrgana vrsta. [...] V tebi, Gospod, je totalna navzočnost biti. Celotnost zaporedja v času se zliva v enoto, ki je istovetna z nenehnim 'sedaj', ki presega vse 'prej' in 'pozneje' našega časnega izkustva. Naš človeški čas, o učlovečeni Bog, si odnesel s seboj v nebesa, v božjo večnost. Tvoja večnost vključuje v sebi vsak trenutek človeškega časa, preteklost in prihodnost.«

²³ Anton Strle, *Božja slava, živi človek* (Teološka antropologija), Družina, Ljubljana 1992, 333.

²⁴ Simone Weil, *Trepet in poslušnost / Revija 2000*, Ljubljana 1985, 207–208.

²⁵ Prav tam, 14.

²⁶ Nikola Todorčevski, *Čas kot predvprašanje*, Radio-televizija Slovenije, III. program, 25. 2. 1987 od 16.02 do 16.25. – tipkopis, 4–5.

netarnih misij si prizadeva, na različne načine, premagati minljivost, predvsem s posegi v resničnost. Če se mu to ne posreči, se obrne k duhovnemu. Zato je razmišljanje o času tista oblika odkritega spopadanja z minljivostjo, ki daje izrazito filozofske rezultate. Kako se dojemata minljivost? Z oddaljenostjo izkušnje od sveta in časa. Je dana vnaprej? Njena postavljenost v prostor in čas ne preprečuje nadaljnega razmišljanja o času in minljivosti kot o filozofskih kategorijah. Neposrednost navzočnosti in nenavzočnosti pripeljeta do spoznanja o izvorni minljivosti, kar pri človeku ustvarja vtis, da je drugačen od vseh drugih bitij z vsemi nasledki na filozofskem, verskem, moralnem, praktičnem, čustvenem področju itn. Tako razumljena in doživljena minljivost kot nasprotje rojeva neskončnost, po N. Todorčevskem ne kot pojem, ki bi bil po pomenu in obsegu neodvisen od minljivosti.²⁷

Resnične težave pri definiranju časa se začno, ko se opustijo tiste pozitivne časovne lastnosti, ki se dojemajo neposredno. Pozitivni vidik časa ne vpliva s svojo neposrednostjo ali sploh neposredno ne vpliva na človeka in je tisto, zaradi česar je človek (kakor je družba na veliko načinov funkcija časa, še posebej funkcija duhá nekega časa) resnični udeleženec pogovora o biti. To pomeni, da bo človek takrat – in samo takrat, ko ga bodo obdajale življenjske okoliščine, ki ga ne zadevajo neposredno, – postal nekaj več kot le lepilo za tiste, kar je 'razbil' oziroma strl čas. Temu položaju pravimo kriza.²⁸ Razbija-nje navidezne enotnosti življenjskih sestavin pripelje do položaja, v katerem številne prejšnje življenjske potrebe niso zadovoljene. V kriznih časih, v času razpada, se večina teh potreb izraža kot znamenje človekove minljivosti in ne kot bistvenega pomena zanj kot bitje.

Zunanji znaki nakazujejo, da je največja pozitivna lastnost našega časa sprememba. Toda ali ni glede na človekovo bit poglavitna pozitivna posebnost našega časa začasnost in ne sprememba? Ali se danes bolje razumemo kot so se v drugih časih? Se danes bolje razume pretekle čase kot so jih nekoč? Pri razumevanju časa vlada prepričanje, da se živi v odločilnih časih, kar lahko okrepi iluzijo o izbiranju. Iluzija o možnosti izbire je v prid tistim, ki imajo zares možnost izbirati, še natančneje, tistim, ki so že izbrali. Izbira in pomanjkanje zavesti o njej od človeka oddaljuje problem časa, človeški genij pa od problema, ki je zanj ključnega pomena. Po drugi strani nas zavest o možnosti, verjetnosti in celo neizogibnosti splošne minljivosti spet vrača k temu, da naš čas postane problem vsega človeštva, kajti različice, ki si jih o minljivosti zdaj lahko predstavlja človek, so glede na vse dosedanje dokončne in neponovljive. To nas sili, da razmišljamo o času, v katerem živimo, kot odločilnem vprašanju človekovega obstoja in njegove biti.²⁹

Za človeka je zelo pomembna časovna perspektiva, časovni okvir, ki zajema preteklost, sedanjost in prihodnost. Časovna perspektiva je zelo različna glede na različne osebnosti, starost in situacije. Od jasnosti, strukturiranosti,

²⁷ Prav tam, 5–6.

²⁸ Prav tam, 6.

²⁹ Prav tam, 8.

naravnosti in ciljev, ki jih zajema časovna perspektiva, sta odvisni človekova motivacija in njegova dejavnost.

Ugotovitev o so-obstajanju različnih časov se nanaša na posamezno družbeno strukturo vse od nabiralcev in lovcev in »prazgodovinskega merjenja časa«, ki se navezuje na zaporedje zorenja sadežev in selitev živalskih čred.

Gorazd Makarovič raziskuje, kdaj, kako in koliko se različna merjenja časa uveljavila v raznih družbenih skupinah v slovenskem prostoru; to posredno priča o spreminjanju gledanja na čas.

Stare poljedelske kulture (prim. Heziodovo pesnitev *Dela in dnevi*) so si najprej pomagale z

a) *astronomskimi spremembami*: sonce, zvezde, zemlja, ogreta od sonca. Kako so merili čas alpski Slovani, se dá domnevati iz zadnjih ostankov te vrste v slovenskem kmečkem okolju v 19. in prvi polovici 20. stoletja.

b) *živalsko obnašanje*: petje kukavice so prepoznali kot začetek pomladi. Oglašanje grlic spomladi je bilo klic za setev konoplje. Trgatev so povezovali s prepevanjem čričkov. Selitve ptic so bile prav tako časovno znamenje: »Ko žerjav leti na tuje, brž se zima približuje.«

c) *vegetacijske spremembe*: ob cvetenju lapuha se začne obdelovati zemljo za pomladansko setev (Št. Jošt pri Dobrni). Ko breza ozeleni, se sadi koruza (Bedenj).³⁰

V slovanskih jezikih so imena v tednu narejena s štetjem dni po nedelji in prevzemom imena sobota. To kaže, da Slovanom pojem tedna ali podobne večdnevne enote do pokristjanjenja ni bil znan.³¹

Leta 1466 je Martin iz Loke prvič zapisal imena

Prosynz (januar): prosinec je čas, ko vedno več sončne svetlobe proseva, prosine;

Setszann [februar]: sečen je čas, ko sekajo drevje;

Susecz: sušec [marec] je čas, ko je zemlja posušena, da jo je mogoče obdelovati;

Maly trawen, veliky trawen [april, maj]: traven je čas, ko raste trava;

Bobouczwett (junij),

Maly Serpan, Veliky Serpan [julij, avgust]: srpan je čas žetve s srpom;

Poberuch (september),

[oktober]??

Listognoy: listo(pad)gnoj [november?] je čas, ko odpada listje:

kozowperschk, [november]

Grüden [december]: in gruden je čas zmrznjenih grud ledu ali zemlje (Miklošič, Grafenauer, Stabej).

Štetje let pri alpskih Slovanih ni verjetno. Najbrž so poznali ohlapneocene o nekaj preteklih sezonah o letinah. Ciklično ponavljanje enoletnih sezon so menda poznali, vsaj glede na žetev so ločevali letošnje sezone od lanskih in glede na setev predvidevali sezone prihodnjega leta.

³⁰ G. Makarovič, n. d., 17.

³¹ Prav tam, 20.

Na virih iz germanskega okolja zgrajeno pojmovanje časa v predkrščanski Evropi kaže, da abstraktni pojem časa tedaj ni bil znan: čas so bolj neposredno doživljali kot spoznavali. Obstajala je le daleč v preteklost in prihodnost raztezajoča se sedanost – brez trenutka – razsežnost brez ostrih mej. Najpomembnejša lastnost časa je bila cikličnost oz. neprestano ponavljanje preteklosti v sedanosti. Tudi prihodnost se je pojmovala kot obnovljena sedanost, saj očitne razlike med njo in preteklostjo ni bilo. Čas so pojmovali antropomorfno. Pomembno je bilo merjenje časa z rodovi, »ki tako kot letni časi izginjajo in se spet pojavljajo.« Vsekakor je bila poroka za posameznika zelo pomemben mejnik – vrh življenja³² – ki je razdelil njegov biografski čas na dvoje. V Brižinskih spomenikih zapisana beseda 'ded' nakazuje, da so v zavesti obstajali vsaj trije rodovi; retrospektiva torej ohlapno zajema vsaj polstoletno obdobje, v slovstveni folklori ohranjeni starejši dogodki pa bi sodili v mitičen čas. Umestitev posameznika v rodovno zaporedje je ustvarjala nadaljevanje družbene skupine in zakonitost pravic. To je bil vidik lokalnega, rodbinskega časa, s katerim je bil povezan kult prednikov; ti so se lahko ponovili v potomcu, ki prevzame pokojnikove lastnosti. Tako se preteklost v cikličnem času obnovi. Živeli so v enotnem svetu, v katerem so se preteklost, sedanost in prihodnost kazale vzporedno.³³ V skladu s takimi pojmovanji novo ni imelo lastne vrednosti. Sprejeta je bila tradicija in kar se je ponavljalo. Ob cikličnem časovnem modelu agrarne družbe, ki daje veljavo ponavljanju, in na naravni komunikaciji, ki je pri nepismenih družbah nosilka kulture, obstaja domneva, da je bilo družbeno sprejemljivo predvsem, kar je imelo vzor v preteklosti in se je priznalo kot ponovitev že znanega. Takšno naziranje ne pomeni popolnoma statične kulture.³⁴

Poglavitni način prenašanja kulture je bila rodovna tradicija in naravna komunikacija na krajevni ravni. Naravni cikel poljedelskih del je narekoval letni življenjski ritem. Prebivališča so bila zelo razpršena in zaradi redkih stikov z maloštevilnimi duhovniki so se oblike predkrščanskih verovanj sinkretično ohranjala v sorazmerno površinskem krščanstvu. Še iz 13. stoletja so znani ostanki poganstva v metliškem okraju, na slovenskem Štajerskem in v 14. stoletju češčenje drevesa v Bresternici in na Kobariškem. Krščansko pojmovanje časa se je predvidoma splošno uveljavilo najprej med fevdalci, ki so bili tesno povezani s Cerkvijo – in že pred 13. stoletjem tudi med prebivalci v nastajajočih mestnih naselbinah.³⁵

Skoraj vse romanske cerkve na Slovenskem so bile brez zidanih zvonikov in le redke so najbrž imele zvonove v slemenskem zvoničku na strehi cerkvene ladje. Ponekod na podeželju se zvon ni oglasil opoldne, ampak uro prej ali

³² Prav tam, 44: »Poročil se je lahko predvsem le tisti, ki je lahko ženo primerno vzdrževal. Pri vitezih je to največkrat pomenilo posest ali upravljanje gradu in podložniških kmetij, pri kmetih užitek kmetije in pri meščanih last hiše oziroma obrti.«

³³ Janko Kos govori v navezavi na literaturo v takem primeru o epskem času. – Aluzija na njegova univerzitetna predavanja.

³⁴ G. Makarovič, n. d., 21–25.

³⁵ Prav tam, 41.

pozneje, kar so razlagali kot spomin na rešitev pred Turki ob teh urah.³⁶ Toda za eno od vasi v loškem pogorju trdijo, da ob enajstih zvoni zato, ker da je nekoč nekdo umrl zaradi lakote, ker je šla gospodinja prepozno kuhat kosilo. V nasprotju z navedeno okoliščino, ki meri na časovno stisko, meri na njegovo preobilje navzočnost v folklornem dogodku: »poslušanje pripovedk je najbrž bilo pomembna oblika izrabe prostega časa vsaj od poznega srednjega veka naprej.«³⁷ Magične in mitične prvine časa so navzoče v napovedovanju prihodnosti in njenem obvladovanju.

Demetrij S. Lihačov razmejuje slovstveno folkloro in literaturo prav glede na poetiko časa.³⁸ Posamezne folklorne žanre razločuje med seboj glede na umetniški čas. Epsko pesem zastopajo znamenite ruske biline, ki po njegovem nimajo avtorskega časa. Pri folklorni liriki je med izvajanjem in poetiko določena časovna povezava. Kategorija časa je v njej navzoča drugače kot v pravljicah.³⁹ Kako je čas odvisen od osebkovega pojmovanja, se vidi iz zgodbe o menihu, ki misli da rajsko ptico poslušata nekaj ur, toda izkaže se, da je to trajalo 300 let.⁴⁰ Že stara Grčija ima v mitičnem sistemu boga Kronosa. V Reziji pa je bila leta 1974 zapisana povedka, v kateri nastopa grozeče bajno bitje z imenom Čas, ki ne dovoli nočne preje, ker je noč njegova.⁴¹ Prim. pregovor: noč je moja, dan je tvoj!

Čas v literaturi je individualno slogovno sredstvo. Vsaka literarna smer neguje svoje razmerje do časa: kako umetniški čas zaživi v umetniškem delu. Odprt čas je značilen za realizem 19. stoletja. Prikazovanje časa v literarnem delu ni problem gramatike. Navzkrižje med njo in umetniško zamisljivo je samo zunanje. Pri tem je treba računati na banalna psihološka pravila: težko je govoriti o preveč svežih doživetjih, kjer njihova izbira in hierarhija še ni mogoča. Šele polagoma se z vplivom časa ustvarja distanca in možnost interpretacije. Kronološkemu redu zgodovine je postavljena nasproti večna sedanjost zavesti.

Po domnevi G. Makaroviča se problem časa in zgodovine v sledovih in oprt na racionalno-empirične ideje razsvetljenstva v slovenski poeziji prvič pojavi že pri Vodnikovi odi Ilirija oživljena (1811). France Prešeren ga poetično in duhovno razvije v Sonetnem vencu (1834). Da gre za tipično romantično zamisel, kaže tipološko-strukturalna primerjava z ustreznimi pesniškimi besedili evropske romantike (Novalis, *Hymnen an die Nacht*, 1800; Hölderlin, *Brot und Wein*, 1800–1801). Kljub temu da so bile Novalisove *Hymnen an die Nacht* Prešernu morda znane vsaj prek Čopovega branja v časopisu *Athenäum*, po Makaroviču povezava med njimi in Sonetnim vencem ni vzročna in zato

³⁶ Prav tam, 37, 66.

³⁷ Prav tam, 259–285.

³⁸ Marija Stanonik, *Teoretični oris slovstvene folklore*, Založba ZRC, ZRS SAZU, Ljubljana 2001, 144–145.

³⁹ D. S. Lihačov, *Poetika stare ruske književnosti*, Književna misao, Beograd 1972, 251–268.

⁴⁰ Avtopsija.

⁴¹ Milko Matičetov, »Čas«, Un essere mitico dalla Val Resia, v: *Ethnologia slavica* VII, Bratislava 1977, 221–226.

genetska primerjava odpade. Od tod tvega sklep, da je vsebina romantično pojmovanega časa in zgodovine v Sonetnem vencu realnejša in konkretnjša kot pri Holderlinu. Tridelni ritem zgodovine je v Hölderlinivem ciklu izrazi-tejši kot pri Novalisu in zato zelo bližji takšnemu, kakršnega je vgradil Preše-ren v Sonetni venec.⁴²

2. RAZVOJ ZGODOVINSKE ZAVESTI

Čas za apostola Pavla ni nepomemben prehodni, čakalniški čas. Območje omejenega časa ne pomeni razvrednotenje sedanjosti. Nasprotno: »šele tako postane 'sedanjost' empirična na tisti emfatični način, kot je značilen zanj. Njegov dokončen in nepreklicen *vuv*, njegov 'zdaj' je mogoče izreči le v območju omejenega časa; v območju induktivno neskončnega časa ne obstaja nič do-končnega, ampak le hipotetično! [...] V območju omejenega časa se svet spreminja v zgodovinski svet; to specifično časovno izkustvo postaja korenina razumevanja sveta kot zgodovine in s tem uvod v zgodovinsko zavest.«⁴³

Pri povzemanju navedene problematike Arnold Hauser prihaja v naspro-tje s samimi seboj. Najprej trdi, da razsvetljenstvo pojmuje zgodovino kot raz-mah razuma, ki je vedno istoveten sam s seboj in njegov razvoj usmerjen v trden, vnaprej spoznaven cilj. Paradoksalno prav predstava o »premočrtnem nadaljevanju« priča o nezgodovinskosti 18. stoletja. Po drugi strani poudar-ja, da tedanje zgodovinopisje (Montesquieu, Hume, Gibbon, Vico, Winckel-mann, Herder) že ugotavlja »zgodovinski izvor kulturnih vrednot – v naspro-tju z razglašanjem le-teh za razodete« in že sluti »tudi njihovo relativnost«. Tedanja estetika je že sprejela pojmovanje o več enakovrednih tipih lepote.⁴⁴ V predromantiki je bil »zgodovinski čut« gonilna sila razvoja. Šele F. Schlegel je spoznal, da zgodovina ne poteka logično in že Novalis je poudarjal, da je »filozofija že v svojih temeljih protizgodovinska«.⁴⁵

Na slovenskem etničnem ozemlju so od srede 19. stoletja naprej na zgo-dovinske predstave večinskega prebivalstva bolj kot zgodovinopisne knjige vplivala poljudna literarna dela in igre z zgodovinsko tematiko.⁴⁶

⁴² Janko Kos, Čas in zgodovina v romantični poeziji: Novalis, Hölderlin, Prešeren, v: *Razprave II. razreda XI*, Ljubljana 1987, 7–14, 16.

⁴³ J. B. Metz, n. d., 34, 35, 36: »Apokaliptik Pavel tudi ni fanatik propada. Politič-ne pokrajine ne prekriva in ne zastruplja z zelotsko podkrepljenimi predstavami o propadu. Obzorje omejenega časa ne spreminja tistih, ki zavestno živijo v njem, niti v vidce niti v teroriste lastnega propada. Krščanstvo je postalo sprejemljivo za totalnost in agresijo šele takrat, ko je poskušalo popolnoma razčasiiti apokaliptično dediščino: morda s strogim moraliziranjem. To je vodilo k apokaliptičnemu pre-obremenjevanju navnega ravnanja; in tukaj dejansko preži nevarnost fanatizma in vsiljive prakse.«

⁴⁴ Arnold Hauser, *Socialna zgodovina umetnosti in literature II*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1962, 159.

⁴⁵ Prav tam, 159–160.

⁴⁶ G. Makarovič, n. d., 284.

V slovstveni folklori nedoločno oddaljeno preteklost najbolj nazorno opredeljujejo obrazci začetkov v folklornih pripovedih.⁴⁷ V pripovednih pesmih se zgodovinske osebe sčasoma mitizirajo. Sredi 16. stoletja so na Tolminskem v pesmih o Kralju Matjažu najbrž mislili še na resnično osebnost; »prvotno so bile to pač vojaške hvalnice udeležencev Korvinovih bojnih pohodov. Vsebina zapisanih pesmi s tem motivom iz 19. stoletja pa priča le o mitičnem kralju, ki nima razen imena skoraj nič skupnega s tem junakom.« O Pegamu in Lambergarju so peli kmetje na Kranjskem sredi 17. stoletja. Plemič Lamberg ima pomembno vlogo v bojih za dediščino celjskih grofov sredi 15. stoletja. V zapisih od zadnje tretjine 18. stoletja naprej je historično ozadje pesmi zelo zabrisano in postavljeno v nedoločno oddaljeno preteklost. Nič drugače ni pri vojaških pesmih in tlačanskih baladah. Proces odmikanja dogodkov iz sodobnosti v nedoločno preteklost se dobro vidi pri mlajših pesmih – obsmrtnicah. V prvih variantah so omenjena konkretna imena ali splošne označbe kot deklica, kosec, mladenič ipd. Ko lokalni zgodovinski spomin obledi in izgine, v pesmih postane dogodek splošen.⁴⁸

Takšne, mitično obarvane zgodovinske zavesti se vključijo v narodovo kulturo. Šolska zgodovinska izobrazba jih ne izniči, temveč se z njimi preplete, jih spremeni in o preteklosti se ustvarjajo nove mitične predstave. Rezultati zgodovinopisja – ki je znanstveno glede na obravnavo virov, ne pa tudi glede na obča spoznanja, poglede in na utemeljenost izbranih poglavij iz preteklosti, se v zavesti informiranih na raznih ravneh družijo z različnimi, bolj ali manj prikritimi ali predelanimi mitičnimi predstavami. Večina slovenskega prebivalstva vse do 20. stoletja o zgodovinopisnem prizadevanju ne ve skoraj nič. Zgodovinska zavest se v več rodovih vzdržuje neprestano le z naravno komunikacijo in umetnostno strukturiranostjo in mitičnimi sestavinami pripovedi.⁴⁹

Krščanstvo je vzpostavilo pojem zgodovine vsega človeštva in njegov religiozni okvir je nadrejen različnim oblikam zgodovinske zavesti vse do srede 20. stoletja. Zgodovina, v katere središču je Kristus, se začne z Božjim stvarjenjem in konča s poslednjo sodbo in naloga Cerkve je, da se človeštvu pomaga odrešiti. Krščanski mejniki zgodovine so svetovni in absolutni, ob njih se oblikuje posvetna zgodovinska zavest, po krščanskem pojmovanju nižjega reda. Zgodovinska zavest se je oblikovala na obeh ravneh. Srednji vek je gledal na dogajanje predvsem glede na poslednjo sodbo: v preteklih posvetnih dogodkih je iskal sledove Božjega delovanja. Renesanse ni zbegalo zgodovinopisje predkrščanskih, antičnih klasikov. Pojmovali so ga kot umetniške pripovedi z nauki, vzgojo in govorniškimi gradivom. Novi vek je med izobraženci postopno uveljavljal stališče, da je mogoče svet spreminjati, vrednotiti in razlagati tudi glede na zemeljske sile in tostranske človeške potrebe, medtem

⁴⁷ Marija Stanonik, *Kategorija časa v slovenski slovstveni folklori*, v: Irena Orel (ur.), *Zbornik predavanj*, Center za slovenščino kot drugi/tuji jezik pri Oddelku za slovanske jezike in književnosti Filozofske fakultete, Ljubljana, 2000, 191–241.

⁴⁸ G. Makarovič, n. d., 287–289.

⁴⁹ Prav tam, 289.

ko je bila zgodovinska zavest večinskega kmečkega prebivalstva močno prepojena z mitičnimi sestavinami, ki – po Makaroviču – niso povezane toliko z izobrazbo kot z načinom gledanja na preteklost. Uporabnik med številnimi informacijami vedno poišče samo tisto, kar ustreza njihovemu pojmovnemu aparatu, radovednosti in vrednotam. To velja tudi za znanstvene ugotovitve, katerih relativnosti se raziskovalci seveda zavedajo. Toda ko dosežejo manj izobražene, jih ti sprejemajo izberejo in prevrednotijo v skladu z njihovimi iracionalnimi stereotipi, predstavami in željami. Zato so takšne ali drugačne mitične sestavine vedno del zgodovinske zavesti: amatersko zgodovinopisje je srede 19. stoletja začelo razpredati, da so Slovenci na sedanjem ozemlju avtohtoni in so jih Rimljani romanizirali. Podobne znanstveno nevezdržne trditve se ohranjajo še danes.⁵⁰

Upoštevati je treba, da naravno komunikacijo spremljajo neizogibne spremembe, dodajanja in izpuščanja delov predmeta ali vsebine. Pesem / pripoved, ki naj bi bila stara morda celo več sto let, a je bila prvič zapisana pred desetletji, niti po vsebini niti po obliki gotovo ni enaka izvorniku. Zato je treba pri slovstveni folklori in prežitkih nujno kritično pretresti zanesljivost kot virov za način življenja ali življenjskega stila te ali one družbene skupine iz obdobja, ki je predmet raziskave.⁵¹

Tekstologija se pojavlja v humanističnih vedah, v katerih je tekstovno gradivo glavni predmet proučevanja: zgodovinsko raziskovanje virov, literarna veda in slovstvena folkloristika. Od tod prizadevanje za enoten sistem temeljnih tekstoloških pojmov, sprejemljivih tako za slovstveno folkloristiko, literarno vedo in zgodovinopisje. Sodelovanje treh disciplin je upravičeno ne le zaradi izvora in nujnosti vzajemnosti in vsklajevanja virov, ampak tudi zaradi izvora in neredko – enakosti predmeta v konkretnem raziskovanju. Besedilo, ki je po nastanku folklorno, in vključeno v spomenik pismenstva ali preprosto zapisano in v nadaljevanju obstaja kot literarno dejstvo – taki primeri so pogosti v srednjeveški književnosti – postanejo predmet literarne analize in tudi proučevanja zgodovinskih virov. Zelo pogosto se folklorna besedila jemljejo za neposredno zgodovinski vir. Številna dejstva vplivanja literature na folkloro in folklore na literaturo v novejšem času občasno tudi imajo v svoji osnovi čisto tekstovna vprašanja, ki jih preučuje i folkloristika i literarna veda.⁵²

3. HISTORIZEM

Že beseda sama pove, da se historizem navezuje na diahrono os in je eminentna filozofska kategorija, ki »celotno duhovno življenje ljudi podreja zgodovinski sveta in zaporedju kultur ali civilizacij«. Z njim »je duhovno dogajanje v celoti podrejeno zgodovinskemu trenutku, ki narekuje ljudem njihovo mišljenje in občutje

⁵⁰ Prav tam, 291–293.

⁵¹ Slavko Kremenšek, *Obča etnologija*, Ljubljana 1973, 260–261

⁵² S. N. Azbelev, Osnovnye ponjatija tekstologični v primenenii k folklornomy materialy, v: *Principi tekstologičeskogo izučenija fol'klora*, Moskva 1966, 261.

bivanja.«⁵³ Navedena razlaga historizma pristaja na »*zgodovinski relativizem*«, »*onemogoča vsako kritiko in vsako preseganje svojega okolja*«, s čimer človekovi »*razumski postopki*« zgubljajo vsako »*objektivno veljavo*«, zato ni splošno sprejemljiva: »*Ne tajimo zgodovine in naše odvisnosti od nje, odklanjamo pa historizem, ki človeku ne priznava možnosti, da bi se vzdignil nad čas in prostor.*«⁵³

Razsvetljenstvu je bil še popolnoma tuj historizem, kakršnega si je osvojila romantika: »*narava človeškega duha, političnih institucij, prava, jezika, religije in umetnosti se razumeva le ob pomoči njihove zgodovine in njihovo življenje v zgodovini jih kaže najbolj neposredno, jasno in bistveno. Paradoksno zaostrena formulacija Ortege y Gasseta se glasi: 'Človek nima narave, ima samo zgodovino.'*«⁵⁴

Romantika se je zatekala v zgodovino iz strahu pred sodobnostjo. Brez premisleka »o smislu sedanosti se ne bi mogel razviti historizem 19. stoletja, eden od najglobljih prevratov v zgodovini duha«: »*Kljub Heraklitu in sofistom, kljub nominalizmu sholastične filozofije in renesančnemu naturalizmu, kljub dinamičnemu nazoru kapitalističnega gospodarstva in napredku zgodovinske znanosti v 18. stoletju je bil svetovni nazor zahodne Evrope vse do romantike v bistvu statičen, parmenidičen in nehistoričen. Najpomembnejši činitelji človeške kulture, načela nadnaravnega svetovnega reda, moralni in logični zakoni, ideali resnice in pravice, namen človeka in smisel družbenih institucij, vse to je v bistvu veljalo za nekaj povsem jasnega in v svojem pomenu nespremenljivega, za brezčasne entelehije ali za prirojene ideje. V primerjavi s stalnostjo teh načel so se zdeli vsi poizkusi spreminjanja, vsak razvoj in sleherna diferenciacija nepomembni in minljivi; kot da se je vse, kar se je dogajalo v zgodovinskem času, dotikalo le površja stvari. Šele po revoluciji in romantiki so ljudje začeli čutiti, da je narava človeka in družbe v svojem bistvu evolucionistična in dinamična. Predstava, da smo mi sami in naša kultura sredi neprekinjenega toka in brezkončnega boja, misel, da je naše duhovno bivanje proces, ki je le prehodnega značaja – to so odkritja romantike in njen najpomembnejši prispevek k svetovnemu nazoru sedanjega časa.*«⁵⁵

Na podlagi kritične ugotovitve, da se primerjalno-zgodovinska in zgodovinska metoda naravnost izključujeta⁵⁶ in o možnostih kakršnega koli kompromisa med njima nihče niti ne razmišlja, je ruska slovstvena folkloristika že v šestdesetih letih 20. stoletja operirala s pojmom historizma. Ni na razpolago dovolj gradiva za spremljanje omenjene razprave. Zdi se, da gre za nasprotovanje stališč marksistično-leninistično pogojenega *historičnega* (!) materializma in ruskega formalizma (zgodnje ruske različice prihajajočega strukturalizma) kot elegantnega odpora dela ruske inteligence proti ruski politiki, ki je držala svojo roko tudi nad znanostjo. Zakaj sicer bi se B. A. Rybakov, ki je leta 1961 objavil več člankov o historizmu ruskih bilin, vznemiril ravno ob V.

⁵³ Anton Stres, *Človek in njegov Bog*, Mohorjeva družba, Celje 1994, 412, 413.

⁵⁴ A. Hauser, n. d., 159–160.

⁵⁵ Prav tam, 158–159.

⁵⁶ L. I. Emel'janov, O 'edinicah istorizma', v: *Metodolgičeskie voprosy fol'kloristiki*, Leningrad 1978, 164. To, da potiska obe celó v 'antihistorizem'.

Ja. Proppu. Okrcal ga je, da je biline odtrgal od zgodovinskih dejstev, kot da nimajo nobene vloge pri oblikovanju sižejev.

L. I. Emel'janov zatrjuje, da tak sklep ni docela upravičen, tem manj je o popolni »odtrganosti« od zgodovine govoriti ob Proppovi primerjalni analizi bilinskih sižejev.⁵⁷ Kljub podpori se Emel'janov Proppu ne podredi slepo. Emel'janov se zavzema za primerjalno-zgodovinsko metodo, čeprav predstavniki zgodovinske šole načelno niso tajili umetniške narave bilin in njihove vsebine niso imeli za resnično. Primer: v ruskih zgodovinskih pesmih iz 16. stoletja obstaja siže o zaprtem junaku z različnimi imeni: Ermak, Stepan, Razni itn. Položaj omenjenih junakov (razen dejstva zapora samega) v teh pesmih nima nič skupnega z resničnostjo, v kateri so se znašli nekateri od njih. Kaj iz tega sledi? a) /P/rvotna' različica vsake pesmi vsebuje ustrezno dejstvo v vseh njegovih realno-zgodovinskih konkretnostih in se šele pozneje preoblikuje v tekst, s kakršnim razpolagamo danes? b) Ali je pred nami tipičen 'potepuški' siže, le formalno povezan z različnimi zgodovinskimi imeni in se je osredotočiti izključno na pojasnjevanje zgodovinskega 'razvoja' sižeja samega. Tedaj je treba umestiti siže v čas pojavljanja prvih ječ? Obe izvajanji sta napačni! V danem primeru je edina '*sestavina historizma*' pojav zgodovinskih imen, povezanih s popularnimi sižeji. Vedenje o tem nas popolnoma odvezuje nujnosti, da bi dopolnjevali siže z 'manjkajočimi' (od drugod znanimi) sestavinami dejstev. Resnično je tu samó prizadevanje nosilcev pesmi, da izrazijo svoje stališče o junaku. Emel'janov zavrača, da samó to vedenje zadošča za naključno razlago povezanosti 'tipičnih' sižejev in zgodovinskih imen, in trditev, da ima ta v pesmi naključna 'realija' v njenem izvajanju popolnoma drugotno estetsko vlogo. Ne da se analizirati vsebine pesmi brez njenega razmerja do dejstev; le-to ostaja predmet pesmi celo, če se pojavlja v njej zgolj simbolno. Biline ni mogoče izenačevati z zgodovinsko pesmijo. Ali obstajajo pesmi, v katerih se zgodovinska dejstva pojavljajo neposredno in se z njimi načelno lahko ravna tako svobodno kot v bilinah, ki nimajo neposrednih obveznosti do dejstev? Sama oblika, v kateri je navzoče zgodovinsko dejstvo v zgodovinski pesmi ali bilini, dovoljuje govoriti le o posebnostih upovedovanja in nikakor ne o ustvarjalčevem razumevanju teh dejstev.⁵⁸

Druga predpostavka kritikov zgodovinske metode za razloček od dosedanje docela zavrača sámó na sebi pozitivno sprejete '*sestavine historizma*', kakor jih je jasno formuliral V. Ja. Propp. Obstajata dve vrsti žanrov: v enih se zgodovinsko dejstvo pojavlja samo na splošno in brez volje ustvarjalca / izvajalca, v drugih pa popolnoma konkretno, z zgodovinskimi dogodki, položaji in osebami. V zgodnjem srednjem veku ruska besedna umetnost še ni mogla izoblikovati resničnosti. Tako prizadevanje je postalo vodilno šele v 16. stoletju, ko se je začela na široko razvijati zgodovinska pesem. Bilina ne spada k žanrom, katerih cilj je oblikovati dejansko zgodovino. Njihova historičnost je drugačna. Kakih neposrednih dokazov za potrditev svoje misli V. Ja. Propp ni predložil, ker jih preprosto ni imel. Od tod šibkost njegove metodologije,

⁵⁷ Ptav tam, 164.

⁵⁸ Prav tam, 166–168.

je še naprej kritičen Emel'janov, ki se ne strinja s Proppovo analogijo estetskih načel iz zgodnjerskega (ikonskega) slikarstva in specifiko zgodovinske resničnosti v bilinah, češ da Propp, kot velikokrat, meša popolnoma različne reči – odsevanje realne resničnosti z realističnostjo odsevanja samega: 1. umeetniške zavesti na dejansko resničnost, njeno sposobnost, da upodablja resničnost ne 'mimo volje', ampak popolnoma zavestno. Na podlagi te sposobnosti obstajata možnost in nujnost, da se dešifrirajo posamezne 'realije'. 2. načine, kako žanri v posameznih obdobjih posredujejo resničnost.⁵⁹

Navedena problematika nikakor ni nasledek zgolj politično konotirane sovjetske znanosti. Živa je tudi v drugih okoljih. To ne pomeni, da je politično popolnoma brez zveze. Primer: (Nejudovski) kralj sreča lepo judovsko devico, se vanjo zaljubi in se želi z njo poročiti. Ona ponudbo odkloni, saj je zvesta svojemu rodu in kralju njene dežele. Toda novi kralj to sporočilo prezre. Da ji 48 ur za premislek, sicer bodo posledice. Judovska skupnost se zaveda, da kralj misli resno. Zato deklica pobegne, da bi se rešila. Vsebuje ta zgodba resničen dogodek, zgodovinsko poročilo, ali je le lepa in žalostna folklorna pripoved o odvisnosti etno-in religiozne manjšine v tuji deželi, prepuščena na milost in nemilost deželnemu gospodu. Če gre za resničen dogodek, kje in kdaj se je zgodil? Pregled starodavne, srednjeveške in moderne literature, terenski posnetki slovstvene folklore v različnih judovskih skupnosti so dali podobne rezultate. Številne zgodbe na to témo imajo enako snov: deželnega gospoda privlači lepa judovska oseba. Pravkar navedeno zgodbo pripovedujejo Judje iz indijske Cranganore – Jeruzalema na vzhodu. Stoletja je bila glavno pristanišče za vso južno Indijo, tam se je nastanilo veliko tujcev, med njimi judovska skupnost.⁶⁰

Zgodba iz Jemena pripoveduje o kralju, ki je zelo ljubil (judovskega) modreca Shabazi. Njegovo hčer je hotel imeti za svojega sina. Zaradi njune različne religije se je njen oče temu uprl. »Bolje, da umre,« se je odločil, jo lepo opravil in toliko časa med petjem vodil v procesiji, da se je ta srečala s četo konjenikov in je hči umrla. V zgodbi iz Iraka pametna junakinja ubeži svojemu zatiralcu z zvijačo.

Kako žanrsko opredeliti navedene tri zgodbe? Ali gre vsakič za zgodovinsko povedko ali v drugem primeru za legendo, saj modrečeva hči postane žrtev vere? V vseh treh so v ozadju domnevni dogodki iz obdobja propadanja judovskega naroda. Judovska skupnost – pripovedovalčev 'mi', – je v nasprotju s pogansko / muslimansko skupnostjo, opisana veliko bolj podrobno. To pravilo se opaža na več ravneh. Lastnosti judovske deklice so podrobno orisane: lepota, dobrota, imenitna družina. Poganski partner je omenjen brez imena. V indijski verziji so dogodki determinirani s propadom skupnosti. Čas: Shabazi je res živel v 17. stoletju, medtem ko ga pripovedovalec postavi v obdobje nekaj pred uničenjem jeruzalemskega templja. Prostor: pripovedovalcu je dobro znan. Nekoč so Judje res živeli v Cranganore, a so se od tam v umaknili, vzrok

⁵⁹ Prav tam, 168–170.

⁶⁰ Yitzak Avishur, Heda Jason, P. M. Jussay, *The Jewish Beauty and the King: Story and History*, v: *Estudos de Literatura Oral* 1, Faro, Portugalska 1995, 36.

za ta premik v zgodbi ni dokumentiran. Pač pa v zgodbi iz Jemena nič ne zahteva, da bi jo jemali kot realno historičnost. Potrebno je dodatno neodvisno dokumentarno preverjanje, preden se ima lahko folklorno pripoved te vrste za poročilo o zgodovinskih dogodkih. Bolj kot dejansko historično poročilo take zgodbe reflektirajo splošne življenjske razmere pri Judih, preden se je ustanovila njihova država. Bili so etno-religiozna manjšina, odvisna od obkrožajočih jih drugovercev, vedno pripravljene na rešitev z begom. Zdi se, da je v tem kontekstu bistvo zgodb etnična identiteta in skupinska povezanost. Taki problemi se pojavljajo ob vprašanju porok z ljudmi drugih etničnih ali religiozних skupin. Vključitev v 'druge' skupine za manjšino praktično pomeni napredovanje, vendar tako gledanje tukajšnje zgodbe popolnoma odbijajo. Nagovorjene osebe raje izberejo smrt, dokončno pretrganje individualne eksistence (Judovstvo ne veruje v ponovno rojstvo / reinkarnacijo). To je cena za vzdrževanje identitete skupine kot družbene enote. Skupinska identiteta prevlada nad osebno. Take zgodbe so znane tudi drugod in so manjšinam različnih vrst in v različnih položajih za zgled in nadaljevanje njihove notranje družbene povezanosti.⁶¹

S tem razprava o historizmu v slovstveni folkloristiki nikakor ni končana.⁶²

4. KOLEKTIVNI SPOMIN

Za oblikovanje zgodovinske zavesti večine prebivalstva so najpomembnejši kolektivni / skupni in osebni spomini, ki se širijo z naravno komunikacijo. Na njej sloneča tradicija je v vzratni časovni perspektivi na diahroni osi razdeljena na tri časovno zamejena obdobja:

1. *Osebni spomin*. Zanj so značilne osebne interpretacije konkretnih dogodkov in stanj.

2. *Osebni spomini pripovedovalcev, z naravno komunikacijo sporočeni ljudem, ki so jih še poznali*. Zanje je značilno, da še pomnijo konkretne dogodke ali stanja, vendar so trikrat generacijsko in osebno interpretirani.

3. *Časovno nedoločeno preteklost zajema ves čas potem*. Zanj je večinoma značilna mitičnost: konkretni dogodki, na katerih sicer večkrat temelji, so poljubno kombinirani z različnimi predstavami, vrednotenji ali drugimi dogodki in osebami iz različnih obdobij in so predstavljeni kot metaforična ali obča dogajanja. Tako predstavljene mitične pripovedi so napotki za življenje in sredstvo za ponazoritev težko razumljivih reči. Njihova teža je poudarjena z umestitvijo v nedoločno daljno preteklost, ki je empirične nepreverljiva.⁶³

Kolektivni spomin v verigi naravne komunikacije sčasoma izpušča, kar je

⁶¹ Prav tam, 37–41.

⁶² Lutz Röhrich, *Geschichte und Geschichten, Zur Historizität der Volksprosa*, v: *Das Bild der Welt in der Volkserzählung / Berichte und Referate der fünften bis siebenten Symposiums zur Volkserzählung*. Peter Lang, Frankfurt a. M. et al. 1993.

⁶³ G. Makarovič, n. d., 285–286.

na ravnini teksta in individualnega in /o/hrani zgolj eksemplarično. Če posamezne zgodbe 'ohranjajo' t. i. 'zgodovinsko resnico', se ta skoraj nikoli ne nanaša na določene osebe in dogodke, ampak se ta posploši na ustanove, šege, pokrajine. Vendar folklorne pripovedi kljub nezgodovinskosti ne morejo izstopiti iz zgodovine. Celo tip junaka v njih je odvisen od splošnega družbenega razvoja: v klasični antiki je bil »uspešna kombinacija telesne moči in razuma«, v krščanski tradiciji je – z izjemo sv. Jurija – klasični heroj moral oslabeti in uspe z nemočjo, postane mučenec. Zgodovina ne le spodbuja kolektivni spomin, da /o/hrani zgodbo, ampak mu določa obzorje, v katero projicira svojo tesnobo in svoja upanja. Folklorna pripoved se tako dolgo ne spremeni, dokler se temeljito ne spremenijo družbene razmere, v katerih se je izoblikovala.⁶⁴

Najodličnejše merilo sodelovanja v kolektivnem spominu je umetnostna strukturiranost, ki živemu ustvarjalnemu procesu omogoča pomnjenje in trajanje folklorne pripovedi v več rodovih in v (številnih?) različicah omogoča njeno nadaljevanje. Delno se umetnostna kakovost izrazi že v drugem in še bolj v tretjem obdobju. Seveda ga poznamo le iz zapisov in izjemoma iz mlajših pripovedi. Proces folklorne tradicijskega ustvarjanja lahko okamni, se pretrga in prenese v tehnični tip komunikacije. In narobe: Iz omenjenega tipa pri naravnem tipu komunikacije ustvarjalci poljubno vnašajo v pripoved najrazličnejše sestavine.⁶⁵

Posebne zgodovinske okoliščine lahko obudijo na videz že odstranjene, toda v zavesti očitno še obstoječe sestavine kolektivnega spomina. Taka kulturno historična usedlina pri Slovencih, je (bila) beseda 'hlapci', ki je zaživela po zaslugi Ivana Cankarja in za časa tuje okupacije v letih 1941–1945 dobila novo vsebino. Kolektivni spomin je povezan s 'kolektivno percepcijo'. Sprejemanje umetnine je v različnih obdobjih zelo različno. Skoraj redno spoznanje, sprejem in pripoznanje umetnine pri občinstvu precej zaostaja za ustvaritvijo umetnine same. Jovan Vesel-Koseski je primer takojšnje kolektivne percepcije, medtem ko je France Prešeren prej umrl, preden je njegova poezija doživela trajen uspeh.⁶⁶ Od Homerja do danes je v zgodovini književnosti in kulture veliko podobnih primerov.

Kolektivna percepcija utegne biti zelo krivična, »ker pogosto prizna 'prvega' v neki smeri, ki 'kolektivu' zatemni pogled na vse druge, morda prav tako velike sodobnike; niso nič poznejši, nič manj izvorni, nikakor epigoni, in vendar ne dobijo priznanja. Zaradi zaskrbljenosti, da morda ne bi uspel, se umetnik včasih preveč ozira na zahteve kolektivne percepcije. Tako se tudi z negativne strani pokaže, da »čas', 'okolje', 'družba' in njena kulturno-zgodovinska konstelacija tista, ki 'ustvarja' umetniška dela«. Od tod trditev: »Vsako obdobje ima umetnost, kakršno zasluži.« Ob še tako velikih talentih, genialno nadarjenih umetnikih utegnemo ostati brez velikih umetnin, če »je kulturno-historična konstelacija tiste dobe, v katere križišču, vozlišču je živel

⁶⁴ Božidar Jezernik, Zgodovina v zgodbah ustne tradicije, v: *Časopis za kritiko znanosti* 7, št. 33–34 (1979), 250.

⁶⁵ G. Makarovič, n. d., 285–286.

⁶⁶ Ciril Sorč, *Prihodnost sveta in človeka*, Družina, Ljubljana 1987, 82.

umetnik, spačila njegovo osebnost in zavrla njegovo umetniško ustvarjanje. [...] ne ustvarja samo človek-umetnik kulturno umetniških vrednot, marveč tudi doba s svojo kulturno historično višino ustvarja umetnika.«⁶⁷

Zaradi kolektivne percepcije je umetnik še pred drugo preizkušnjo. Muči ga zavest, da umetnina ne bo sprejeta in je sodobna družba ne bo razumela in vrednotila. Nehote se znajde v boju s sodobnostjo, časom, v katerem živi. Če naj kljub temu ustvarja, mora neomajno zaupati vase, v svoje ustvarjalne sposobnosti in umetniško poslanstvo. Živeti mora znati za desetletja in stoletja naprej, pred drugimi. »Umetnik ni ekstatičen v svojem ustvarjanju samo zato, ker živi izven sebe v družbi in za družbo, v osebah, ki jih predstavlja in oblikuje, marveč tudi zato, ker živi izven svojega časa, v prihodnosti in ne v sedanosti. Kdor te dvojne ekstatičnosti ni zmožen, ni pravi umetnik – zato ne, ker mu manjka resnične ustvarjalne sile, ki gre preko individua v družbo in preko sedanosti v prihodnost. Ustvarjalna umetniška sila se preizkuša v družbi in času. Prava dialektika ustvarjanja gre v smeri časa in to ne samo longitudinalno, marveč tudi transverzalno.«⁶⁸

»Prepoved spomina je skrajna točka dezindividualizacije, točka, kjer se neha osebno, onstran katere ni več človeka: sta le še množica in politična koncepcija. Za vse totalitarizme je bilo odrekanje pravice do spomina eno izmed sredstev represije in je v njihovih teoretičnih obdelavah psihologije množic zavzemalo verjetno najpomembnejše mesto. Vse mehanične oblike represije so bile veliko manj učinkovite od psiholoških pritiskov, ki so človeka trgali od individualnosti. Ker so bili totalitarizmi brez moči pred pošastjo individualnega spomina, so polagoma izgubljali sapo, povsem izginili ali pa se zgolj potuhnilo do kakšne nove priložnosti. [...] Laž je kraljica pozabe.«⁶⁹

II. KATEGORIZACIJA DIAHRONIH POJAVOV

Zdi se, da imata zgod-ovina in zgod-ba isti slovnični koren. V prvem primeru gre za dogajanje v resničnosti, v drugem za dogajanje na ravni jezika. Prav razmerju teh dveh pojavnosti je namenjeno to poglavje. Kljub temu da je obsežno, so posamezni problemi v njem samo nastavljeni, ne pa rešeni.

1. ZGODOVINOPISJE – ETNOLOGIJA

Bogo Grafenauer opozarja na tri vidike zgodovine. Ta pomeni, prvič, vse, kar se je zgodilo, drugič subjektivno pojmovanje zgodovinopisja in tretjič objektivni predmet zgodovinopisja.

Subjektivno 'zgodovina' po svoji prvotni vsebini zajema vse, kar se je 'zgodilo', to je veliko več od delovnega področja specialne zgodovinske vede. Za-

⁶⁷ Anton Trstenjak, *Psihologija umetniškega ustvarjanja*, SAZU, Ljubljana 1953, 41–44.

⁶⁸ Prav tam, 44–45.

⁶⁹ Branko Čegec, Na meji, v: *Razgledi*, 1. 4. 1994, 17.

njo obstaja 'objektivna zgodovina' le toliko, kolikor operira s kakršnimi koli dostopnimi sledovi = viri. Zaradi novih vrst virov se ta opredelitev spreminja. Kljub njihovi pomnožitvi ima »svoje meje, kajti vanj ne spada vse, kar se je 'zgodilo'«. Zgodovinopisje dokončno prestopi prag med »mnogoznanjem« in resnično vedo, ko prestopi k pojasnjevanju vzrokov za vsakokratni gospodarski in družbeni ustroj.⁷⁰

Od metodološke usposobljenosti in poglobljenosti vprašanja, ki jih obravnava, je odvisno, ali bo raziskovalec iztrgal virom nove podatke, in ali bo znal najti nove vire zanje. Zasnova problema, odbiranje virov zanj, ureditev dejstev in njihova ocena – vse to »ne kaže zgodovinskega dogajanja neposredno, marveč vselej le zrcalno sliko skozi 'medij' zgodovinarja«. ⁷¹ Njegov najvišji cilj je ugotavljanje zgodovinske resnice o konkretnem človeku oz. ljudeh v preteklosti v krajevnem in časovnem okviru.

V primerjavi s filozofijo, matematiko ali naravoslovjem⁷² je zgodovinska resnica bolj omejena in relativna. »Zgodovinska resnica obstoji v ugotavljanju zgodovinskih dejstev. To so dejstva, ki so pustila za seboj sledove, po katerih jih je mogoče ugotoviti. Glede na relativnost zgodovinske resnice se pojavljajo v dveh oblikah:

a) kot preprosta stvarna dejstva zgodovinskega razvoja;

b) kot mnenja, ki so se ob teh dejstvih oblikovala v historiografiji. Neko dejstvo se šteje za zgodovinsko resnično, če je poročilo o njem prestalo preskus zgodovinske kritike. Le-ta obstoji v »tehničnem postopku, ki se je za preizkus zgodovinskih virov izoblikoval ob samem delu in se postopno izpopolnjeval. Trdnost vsake zgodovinske resnice je torej odvisna od tega, koliko dopuščajo viri uporabo tega tehničnega postopka in koliko je ta postopek dozorel za določeno vrsto virov. Zgodovinska resnica more biti trdna le toliko, kolikor je trdna ta prva kritična preiskava in njen postopek«.

Končno je vprašanje zgodovinske resnice povezano z vprašanjem »objektivnosti« zgodovinarjevega dela. O tem pojmu si sami zgodovinarji niso enotni. Primer: v boju za boljše življenje ima delavec stavko za pravično sredstvo, kapitalist pa za motnjo v vladajoči družbeni ureditvi. Vsakdanje življenje vsebuje številne vzorce »razredne dvojezičnosti«. Bogo Grafenauer zagotavlja resnično objektivnost zgodovinopisnega raziskovanja s pomočjo marksističnih družboslovnih kategorij: »Metodološko načelo, da je potrebno analizirati družbeno celoto po njenih konkretnih razrednih sestavinah [...] je v celoti postavila med svoja načela tudi francoska šola sociološkega zgodovinopisja.⁷³ Primerjalna metoda je odločilna.

Zgolj ugotavljanje golih dejstev ne zadošča. Hierarhizirajo se na podlagi (ne)zavedne teorije, ki je razredno pogojena. Povezovanje dejstev je – zave-

⁷⁰ Bogo Grafenauer, *Struktura in tehnika zgodovinske vede*, Ljubljana 1960, 3–19.

⁷¹ Prav tam, 20.

⁷² Ta je po svojem bistvu drugačna od resnice, ki jo doseže s teoretičnim posploševanjem in logičnim postopkom filozofija in od najpopolnejšega vzora vselej dokazljive deduktivne resnice v matematičnih vedah ter od resnice, dosežene z eksperimenti, ki jih je mogoče ponavljati v prirodoslovnih vedah.

⁷³ B. Grafenauer, n. d., 27–30.

stno ali nezavestno odvisno od ocene o njihovem pomenu za celoten razvoj posameznega pojava, pri čemer se »v rezultatu skoraj neizogibno pokaže tudi zgodovinarjeva teorija«, čeprav nekateri mislijo, da morejo med pomembnim in nepomembnim razločevati brez nje.⁷⁴

Proces od navadnega opisovanja, ki v virih še ne ločuje zanesljivo od nezanesljivega, do sodobnega sociološkega zgodovinopisja metodološko poteka v treh stopnjah:

- a) predzgodovinska stopnja – pripovedujoče (deskriptivno) in pragmatično (poučno) zgodovinopisje.
- b) genetično zgodovinopisje – združitev historične kritike in historizma.
- c) sociološko zgodovinopisje – razrešitev vprašanja kavzalnosti zgodovinskega razvoja.

Današnja znanstvena praksa prestopa nekdanje strokovne meje in terjaja interdisciplinarnе raziskave. »Neki pojav ali neki položaj je treba dojeti v njegovem kontekstu, ki je celotna življenjska in zgodovinska pojavnost, nato pa ga je šele mogoče uvrščati v širše modele, značilne za večja kulturnozgodovinska obdobja.« Claude L. Strauss v knjigi *Divja misel* ugotavlja, da »zgodovina nikdar ni zgodovina, marveč je zgodovina za...«⁷⁵, kar mu »narekuje očitek delnosti in pristranskosti, hkrati pa spoznanje, da je zgodovinopisje zgolj oblika in vsebinski del nacionalne, razredne ali kakršne koli druge mitologije. Ta očitek velja seveda tudi za slovenski položaj, ki je v razpravah o kulturoloških zadevah teoretično komaj kaj reflektiran, v svojih ocenah pa načelno premalo odprt dinamičnemu in genetičnemu mišljenju.«⁷⁵

Problem ustvarjalnega razmerja med različnimi strokami, tudi med etnologijo in zgodovino, je praktično in konceptualno vprašanje. Apriorno hierarhiziranje znanstvenih strok v 'prave' in 'pomožne' ne prepriča. Med najpomembnejšimi nalogami historičnih ved je izoblikovati komplementarno raziskovalno metodologijo, ki bo omogočila kolikor toliko enakovredno primerjavo raziskovalnih rezultatov. Eksistenčnih vprašanj in vsakdanjih življenjskih problemov, npr. v 18. stoletju ni mogoče raziskovati z istimi postopki in metodami (npr. s t. i. 'oralno zgodovino'), kakor človeški vsakdanjik v tridesetih letih našega stoletja, toda etnolog in zgodovinar se bosta pri raziskovanju nekdanjika slovenskega kmeta in meščana srečevala enakopravno in strnila spoznanja in postopke obeh strok v celovito podobo.⁷⁶

Nekdaj so zgodovino imenovali 'mati učiteljica', ker da je med družboslovnimi vedami najširša, najgloblja in vseobsegajoča. Toda teza o samozadostnosti stroke postaja sporna. Vedno bolj je jasno, »da lahko le znanstveni rezultati vseh družboslovnih strok dajo kolikor toliko celovito sliko predmeta družboslovnega preučevanja – človeka in družbe«. Dušan Nečak problema-

⁷⁴ Prav tam, 30–35.

⁷⁵ Jože Pogačnik, *Osnove književnega ustvarjanja v XX. stoletju*, v: *Ponoreli kompasi*, Obzorja, Maribor 1996, 79.

⁷⁶ Peter Vodopivec, *Nekaj opomb k dosedanji razpravi o razmerju med zgodovino in etnologijo na Slovenskem*, v: *Razmerja med etnologijo in zgodovino*, Ljubljana 1986, 5–17.

tizira etnološko pojmovanje načina življenja, da »je ožje od zgodovinskega« in zagotavlja, »da vse družboslovne vede preučujejo način človekovega življenja«. Hkrati priznava, da je slovensko zgodovinopisje »z razmeroma specifičnimi oblikami zgodovinskega raziskovanja, kakor je na primer oralna zgodovina«, ⁷⁷ sicer zaostaja, vendar to po njegovem ne more biti vzrok za lasanje med zgodovinarji in etnologi. Z načinom življenja se ukvarjata njihovi vedi vsaka s svojo znanstveno metodologijo in v želji za čim bolj profiliran prikaz življenjskega stila v zgodovinskem smislu je nujno njuno sodelovanje. »To ne pomeni podvajanje dela, temveč dopolnjevanje.« ⁷⁸ Stanje slovenskega zgodovinopisja in etnologije navaja na tezo, da obstajajo nekateri konkretni pogoji za večjo integriranost obeh znanosti. ⁷⁹

Vprašanje razmerja med zgodovinopisjem in etnologijo se lahko zastavi docela teoretično – ne kot genealogijo ali biografijo strok, temveč kot zgodovino konceptov; epistemologija in zgodovina znanosti sta pravzaprav eno in isto. Avtor teh besed svoje izvajanje konča s prozaično ugotovitvijo, da do razmejevanja med družboslovnimi in humanističnimi strokami prihaja zunaj njih, »na ravni administracije, zlasti državnih organov in organizacij, ki financirajo znanstveno delo in upravljajo z njim«. ⁸⁰

Te besede so odgovor na zamero Slavku Kremenšku, ki izhaja iz podme- ne, da ima zgodovinopisje etnologijo le za pomožno vedo in si ji prizadeva zagotoviti njemu enakopravni položaj. Čeprav sam zastopa »genetično-strukturalni metodološki vidik«, po njegovem za opredeljevanje razmerja med etnologijo in zgodovinopisjem nista odločilni metodika in metodološke usmeritve, ampak raziskovalni predmet. »Etnologija je tudi sistematična disciplina«, ki »/p/ri obravnavi načina življenja in ljudske kulture neogibno teži k ustreznim sintezam. Pri tem uporablja teoretične zaključke o obravnavanem področju, ki jih v teoretičnem delu sama oblikuje.« ⁸¹

Od virov za varno in družbeno kulturo Kremenšek kritično obdela prežitke: »Toda soočenje z viri drugačnega značaja, kolikor le-ti obstajajo, in kompleksna kulturnozgodovinska analiza, ki pomeni kritičen pretres prežitkov glede na splošno kulturno-zgodovinsko podobo časa, ki naj bi ga le-ti dokumentirali, lahko daje zadovoljive in celo odlične rezultate. Dokumentacijsko vrednost prežitkov kot vira za rekonstrukcijo podobe preteklih dob lahko označimo kot pogojno. Prežitki so torej ustrezen vir za čas njihovega nastanka in za kasnejša razdobja v preteklosti, če smo poprej njihovo verodostojnost za

⁷⁷ Očitki, da zgodovinarji ne uporabljajo dovolj intervjuja kot metode zbiranja memorskih virov, ne vzdržijo kritike, saj je prenekatera knjiga izpod peresa zgodovinarja, posebej zgodovinarja NOB, nastala ob uporabi te metode.

⁷⁸ Dušan Nećak, In kje so bile druge družboslovne vede? (Razmišljanje ob /namišljenem/ sporu zgodovina : etnologija), v: *Razmerja med etnologijo in zgodovino*, 37–45.

⁷⁹ Janez Šumrada, Nekaj misli o zgodovini in etnologiji danes, v: *Razmerja med etnologijo in zgodovino*, 31–34.

⁸⁰ Braco Rotar, Marginalija k razpravi o razmerju med zgodovinopisjem in etnologijo, v: *Razmerja med etnologijo in zgodovino*, 51–54.

⁸¹ S. Kremenšek, Etnologija in zgodovinopisje, v: *Razmerja med etnologijo in zgodovino*, 18–23.

te namene kritično pretresli. Kolikor je zavoljo pomanjkanja drugih virov in zato tudi pomanjkljive splošne kulturnozgodovinske podobe razdobij, ki so predmet raziskave, to nemogoče, lahko na temelju prežitkov konstruiramo le hipoteze.«⁸²

2. ETNOLOGIJA – USTNA TRADICIJA

»Etnologi večkrat uporabljajo kot vir tako imenovano ustno tradicijo, ustno slovstvo in sploh sporočila, ki se na usten način prenašajo iz roda v rod. Pri tem seveda ne gre le za pričevanja umetnostnih in drugih pojavov o sebi samem, temveč za izčrpnjša poročila ali tudi le za omembe, ki se nanašajo na najrazličnejše pojave v načinu življenja in kulturi preteklosti.« Kljub teoretični ohlapnosti je navedeni odlomek pomemben zaradi razmejevanja med »ustno tradicijo«: »sploh sporočila, ki se na usten način prenašajo iz roda v rod«, kar se nanaša na vir za etnološke raziskave, in slovstveno folkloro: »ustno slovstvo« – kot prvo/tno vejo besedne umetnosti. Toda v nadaljevanju Kremenšek ne vztraja pri začetni kategorialni razliki in mu ustna tradicija in ustno slovstvo pomenita eno in isto. Razumljiva je Kremenškova zadržanost do zanesljivosti ustne tradicije in še toliko bolj do slovstvene folklore kot ustnega vira za etnologijo: »Upoštevati je namreč treba, da ustni prenos spremljajo neizogibne spremembe, dodajanja in izpuščanja delov predmeta ali vsebine ustnega prenašanja. Neka ljudska pesem ali pripovedka, ki naj bi bila stara morda celo več sto let, a je bila prvič zapisana pred desetletji, prav gotovo niti po vsebini niti po obliki ne ustreza docela izvorniku. [...] Zato velja za ustno tradicijo kot za prežitke poudariti potrebo kritičnega pretresa njene verodostojnosti kot vira za razkrivanje načina življenja ali življenjskega stila te ali one socialne skupine razdobja, ki je predmet naše raziskave.«⁸³

Božidarju Jezerniku »je ustna tradicija pač vse, kar se širi in ohranja po ustni poti«. Toda zaradi terminološke nedoslednosti škoduje pojmovni preciznosti, ko alternira med »ustno tradicijo«, »ustnim slovstvom« in »starosvebnimi literarnimi tradicijami«. ⁸⁴ Ob stavku, da »*predmet raziskovanja nikakor ne more biti omejen na del ustne tradicije, ki je bil 'ljudsko slovstvo'*« nastane vtis, da se avtor zaveda kategorialne hierarhije omenjenih sintagm, toda pozneje spet zapade v nerazločljivo pojmovno zmes, morda tudi zaradi predloge, ⁸⁵ na katero se pri tem opira.

S konceptom spregledovanja kategorialne meje med jezikovnimi pojavi z estetsko funkcijo in tistimi, pri katerih se estetska funkcija zanemarja, ker je zgolj eden od etnoloških virov, prihaja do nesporazuma, ker ni razločka med predmetom etnologije in slovstvene folkloristike z njima ustreznimi metodo-

⁸² S. Kremenšek, *Obča etnologija*, 260.

⁸³ Prav tam, 260–261

⁸⁴ B. Jezernik, Teoretična izhodišča etnoloških raziskovanja ustne tradicije, v: *Časopis za kritiko znanosti* 7, št. 35–36 (1979), 251–252.

⁸⁵ Jan Vansina, *Oral Tradition*, 1973.

loškimi postopki: »*Ker je po tradicionalnem pojmovanju literarno predvsem drugačno, nenavadno, nevsakdanje, je bilo izbiranje snovi iz ustne tradicije predvsem iskanje drugačnega, nenavadnega, nevsakdanjega, vsaj takega v načinu pripovedovanja – [...] Ker ustna tradicija sploh ne pripoveduje samo o sežganih in prorojenih ljudeh, Kralju Matjažu in drugih takih produktih, [...] ampak navadno pripoveduje tudi o navadnem in to na navaden način, so (tradicionalna) folkloristična in/ali narodopisna raziskovanja ustne tradicije nezadostna že glede na sam obseg predmeta svojih raziskovanj. Še bolj problematična pa je njihova nezadostnost v metodološkem pogledu.*«⁸⁶

Zaradi preziranja pojmovne preciznosti je logično nadaljevanje odklanjanje žanrskega sistema slovstvene folklore – ker da ne obstaja sam na sebi, ampak se v procesu naravne komunikacije vsak folklorni proizvod vedno znova definira z vidika sprejemalca: »*Ker se pojem ustne tradicije le delno prekriva s pojmi: tim. Ljudsko slovstvo, ustno slovstvo, popularna literatura itd., se pri spraševanju po dialektičnem razmerju med ustno tradicijo in udeleženci njene re-produkcije veljavnost tradicionalnega razlikovanja med miti, pripovedkami, legendami, pravljicami ipd. pokaže v vsej svoji pogojnosti. Razlikovanje, po katerem je pripovedovanje ali lekcija iz verouka ali zabava je lahko za ustno tradicijo, ki ni in tudi nikdar ni bila zgolj ali religiozna meditacija ali zabava, le Prokrusova postelja. Če namreč sprejmemo takšno razlikovanje, ni prav nič jasno, kaj storiti v primerih, ko pripoved ni ne mit ne kaj podobnega, niti ni resnična, čeprav se verjame v njeno resničnost. Spet se more ob enem in istem primeru zgoditi, da nekdo verjame v resničnost vsega povedanega, da je za drugega resničen le del povedanega, da komu ni resnično ničesar od povedanega, spet komu pa ni resničen le del povedanega itd. Kar se more vse zaradi mnogih faktorjev sčasoma tudi spreminjati, tako da nekdo, ki je verjel v resničnost povedanega, kasneje ne verjame več itd.*«⁸⁷ Vse to je z vidika slovstvene folkloristike⁸⁸ prečiščeno, seveda le za tisti del »ustne tradicije«, ki ima poleg drugih tudi estetsko funkcijo. Zato kritika, da »predmet raziskovanja nikakor ne more biti omejen na del ustne tradicije, ki je bil 'ljudsko slovstvo' po kriterijih tradicionalnih raziskovanj, ne po kakih drugačnih apriornih kriterijih«, udari mimo.

Tudi kategoriji nosilca in sprejemalca slovstvene folklore se je nova slovenska folkloristika izjemno posvetila, pač mimo aktualne politične konotacije, kakor jo zahteva »(etnološko) raziskovanj[e]«, ki se sprašuje »o dialektičnem razmerju med ustno tradicijo in udeleženci njene re-produkcije, kar je vprašanje o družbenozgodovinskih osnovah ustne tradicije«: »*kakšna je njena funkcija in pomen v tem prostoru in času, katere okuse (potrebe) zadovoljuje in v čigavem interesu.*«⁸⁹ Po tem gledanju je ustna tradicija neposredno odvisna od »(družbene) kontrole nad re-produciranjem in pogostnosti re-produciranja«. ⁹⁰ »*Proces re-pro-*

⁸⁶ B. Jezernik, Teoretična izhodišča etnoloških raziskovanj ustne tradicije, 252–253.

⁸⁷ Prav tam, 256–257.

⁸⁸ Prim. M. Stanonik, *Teoretični oris slovstvene folklore*, Založba ZRC, Ljubljana 2001; Ista, *Slovstvena folkloristika med jezikoslovjem in litearno vedo*, Založba ZRC, Ljubljana 2004, *Procesualnost slovstvene folklore*, Založba ZRC, Ljubljana 2006.

⁸⁹ B. Jezernik, Teoretična izhodišča etnoloških raziskovanj ustne tradicije, 253–254.

⁹⁰ Prav tam, 257.

*duciranja ustne tradicije je tako proces nenehnega določanja njene funkcije in pomena, ustna tradicija sama pa odraz estetskih, religioznih, etičnih, socialnih, političnih idr. koncepcij, v katerih luči se interpretira in vrednoti.*⁹¹

Enako kot z etnološke strani se s historiografske ponovi nerazumevanje slovstvene folklore kot specifične veje besedne umetnosti in poljubno terminološko variranje: »Slovenci smo bili do začetka industrializacije in njenega širjenja na podeželju nepismena oz. kasneje zgolj elementarno izšolana agrarna družba, ki ohranja svojo miselnost mentalités), torej ideologijo, književnost in zavest o lastni preteklosti ubesedeno, povečini nezapisano ali zapisano ob koncu ustne tradicije.« To, kar je etnologiji / kulturni antropologiji ustna tradicija, je s historiografskega vidika oralna zgodovina (histoire orale, oral history). Da gre za eno in isto, dokazuje nadaljevanje članka, v katerem »oralna zgodovina« nenadoma ponikne in se brez pojasnila operira z »ustno tradicijo«: »ob širših družbenih prestrukturiranjih, s prenosom iz generacije v generacijo [se] ustna tradicija spreminja;« »tiho in nepovratno zginjajo zadnji raztreseni elementi ustne tradicije«; »zadnja generacija nosilcev oralne tradicije«; »so se seveda bistveno zmanjšale možnosti, da bi raziskovalci mlajših etnoloških generacij še pravočasno zbrali in obdelali zadnje ostanke oralne tradicije.«⁹²

Da se v »oralni tradiciji«, »t. i. 'ljudskem blagu' skriva vsaj delček zgodovinske resničnosti, pa če še tako pervertirane« se že dolgo zavedajo arheologija, klasična filologija, ki pri analizi »družbenega ustroja grške družbe v arhaičnem obdobju izhaja iz Iliade, ali sodobna filologija, ki pod istim vidikom pretresa starofrancoske chansons de geste. Slovensko zgodovino pisje se ni spraševalo, koliko lahko »ljudsko izročilo« dopolnjuje pisane in druge historične in arheološke preostanke. Janez Šumrada si upa »s klasično zgodovinsko metodo« in s pomočjo drugih virov »izčistiti zgodovinsko jedro tradicije«. Pri svojem delu je postal pozoren na tradicijo posamičnih zgodovinskih dogodkov in procesov (Turki, kuga, Francozi). Primerjava med zadnjim členom komunikacijske verige, iz »zgodovinskih« virov znanim, v primerjavi s prvotno varianto nujno kontaminiranim oz. transformiranim dogodkom, kaže »na ustno historično zavest, v kateri je vsaj jedro točno ali so točni posamezni parametri, kaže na kontinuiranost te zavesti in deloma na stvarne vzroke mutacij v vednosti o lastni preteklosti.« Avtor se zavzema za razisko-

⁹¹ Prav tam, 257–258: »Ustna tradicija, ki se hoče ohraniti, mora nosilec svoje re-produkcije nuditi možnosti, da lahko v nji identificirajo svet, kakor ga pač sami vidijo, svoj pogled na svet, hkrati pa jim nuditi možnost, pojasniti si osebna in družbena protislovja dane stvarnosti. Zaradi nenehnega prilikovanja sliki sveta svojih re-producentov, je lahko dejanje oz. nehanje določenega heroja ustne tradicije silno raznoliko in se spomin na neko določeno zgodovinsko dogajanje ali njegove akterje na poti od ust do ust hrani le izjemoma dve ali tri stoletja dolgo. Potem se dokončno nadomesti z obče uveljavljenimi kategorijami in modeli, na mesto individualnega stopi eksemplarično. Če določena ustna tradicija hrani po daljšem času ali večjem številu re-produkcij t. i. zgodovinsko resnico, se le-ta praviloma ne nanaša na določene osebe in dogajanje, ampak na institucije, običaje, pokrajine.«

⁹² J. Šumrada, n. d., 34–35.

vanje »nekaterih sestavin množične družbene zavesti kake lokalne ali celo širše družbene skupine« s tipologijo, ki jo je razvila slovstvena folkloristika, pritegniti pa da bi bilo treba tudi metode in izsledke družbenih znanosti: zgodovin[opisja], etnologije, psihologije, psihoanalize, sociologije.⁹³

Načelo interdisciplinarnosti ni gola akademska možnost, temveč se vedno bolj uveljavlja tudi v praksi. Najprej a) kot teoretično vodilo: »/N/a Kozjanskem, v Beli krajini in Posavskem hribovju so se staroselci verjetno obdržali še po koncu 6. stoletja. Območja so slabo raziskana, saj raziskave zahtevajo tak pristop, ki bi poleg arheologov vključil tudi *folkloriste*, umetnostne zgodovinarje, lingviste, antropologe, muzikologe, geografе in morda še koga.⁹⁴ b) kot strokovna podmena: »*Drobci staroselskega izročila, ki so se ohranili tudi v imenih naselij, rek gora in ledin, v običajih in podobnem* in jih najdemo na nekaterih odmaknjenih hribovskih območjih, še niso v celoti raziskani.⁹⁵ c) kot preverjena ugotovitev: »*O Hunih ljudsko izročilo ne ve povedati nič dobrega*, a je treba priznati, da so Slovanom naredili veliko uslugo. Gote so namreč prisilili k umiku; tako da se je prostor južno od območja kijevske kulture v dobršni meri izpraznil, predvsem pa so dokončno uničili gotsko oblast.«⁹⁶ Mlajši rod slovenskih zgodovinarjev uresničuje zaželjeno interdisciplinarnost s slovstveno folkloristiko ob istem raziskovalnem predmetu, vendar ga ne jemlje estetsko, ampak – v skladu z lastnimi metodološkimi smernicami – zgolj v vlogi (pomožnega⁹⁷) zgodovinskega vira.

3. USTNA TRADICIJA – SLOVSTVENA FOLKLORA

Iz navadnega poročila v zanj ugodnem okolju nastane folklorni dogodek, čigar besedilo vsebuje estetsko funkcijo. – Del ustne tradicije se prelevi v slovstveno folkloro. Ta proces je zelo lepo ilustriran v knjigi o glasbeni družini Ipavcev iz Šentjurja pri Celju. Zgodovinar Igor Grdina na dveh mestih naklonjeno, toda stvarno poroča o znamenitem avstrijskem generalu: »Feldmaršal Radetzky je med podrejenimi in nasprotniki užival spoštovanje – vojaki so ga imeli za pravcatega očeta, delavcem na naših tleh pa se je prikupil s tem, da jih je v Zidanem Mostu nagovoril po slovensko ter jim dal za pijačo – , medtem ko so se generala Haynaua oboji samo bali.« »/Ž/e štiri dni prej pa se je skozi mesto ob Savinji peljal tudi legendarni feldmaršal Radetzky. Kljub visokim letom je bil še čil, predvsem pa je briljantno obvladal 'public relations' (v Zidanem Mostu je npr. nagovoril železniške delavce po slovensko in jim dal nekaj denarja za pijačo!). V Celju je vojskovodja pričakala »/e/na kompanija

⁹³ Prav tam, 35–36: »Že danes pa si ne etnologija ne zgodovina ne bi smeli privoščiti, da prepuščata teren za evidentiranje, zbiranje in pretres preostankov oralne tradicije sicer entuziastičnim, a popolnoma nestrokovnim ljubiteljskim zbiralcem 'ljudskega blaga'« (Misli na Rada Radeščka?).

⁹⁴ Slavko Ciglencečki, Zaton antičnega sveta, v: *Zakladi tisočletij*, Modrijan, Ljubljana 1999, 335.

⁹⁵ S. Ciglencečki, Staroselci – poslednji antični prebivalci, v: *Zakladi tisočletij*, 340.

⁹⁶ Andrej Pleterski, Veliko razseljevanje Slovanov, v: *Zakladi tisočletij*, 367.

narodne straže z bandero in muziko [...] pod zapovedništvom našega verlega gospoda V. Gurnigga.«⁹⁷

Navedena odlomka upravičeno sodita v »ustno tradicijo«. Toda v drugi zvezi je pomenljiv komentar, ki osvetli, kako se folklorizira navaden dogodek in da je pogosto družina tista os, ob kateri se slovstvena folklorizacija vzdržuje v življenju: »Benjaminu Ipavcu seveda ni mogoče zameriti, če je na večer življenja – že več kot osemdesetleten – zgodbi dodal kakšno podrobnost in jo tako naredil še mikavnejšo. Dogodek, ki je njegovi družini omogočil vzpon, je bil nepozaben. Družinske tradicije nastajajo in se prenašajo iz roda v rod prav zaradi takšnih vedno vnovičnega spominjanja vrednih trenutkov, ki naravnost silijo k živopisnemu obujanju davnih znamenitosti. Skozi pripoved o njih se ustvarja čvrsta medgeneracijska duhovna povezanost oziroma zavezanost.«⁹⁸ Družinska tradicija je ohranila še marsikatero pikantno podrobnost o poklicnih podvigih znamenitega šentjurskega ranocelca Franca, prednika znamenitih šentjurskih glasbenikov. »O njem so se spletale zgodbe, ki so včasih dobile značaj pravih legend.«⁹⁹ »Npr. tisto o uporabi elektrike v medicinske namene – kadar je bilo treba zdraviti namišljene bolnike. 18. maja 1845 je Ipavec v svojo ordinacijo namestil 'stroj za elektriziranje', ki je s številnimi steklenimi cevmi in krogli ter kolesom vzbujal tako spoštovanje kot občudovanje in strah. S tehniko 'oborožena' medicina je zagotovo impresivnejša oziroma fascinantnejša od one, ki računa samo na preparate, maže in psihologijo! Nedvomno vz(pod)buja misel, da zdravnik obvladuje skrivnostne sile narave, ki so laiku smrtno nevarne. Morda se je v predmarčni dobi 'stroj za elektriziranje' marsikomu zdel kar univerzalno sredstvo zoper vse tegobe telesa in duše. Prav tako se je iz roda v rod prenašala zgodba o tem, kako je Franc Ipavec nekoč zakrpal pacienta, ki mu je vol z rogom razparal trebuh: siromaka je polegel na klop pred hišo, nato pa mu je skozi okno iz prvega nadstropja nekaj časa zlival toplo vodo na črevesje, ki je sililo na plan... Seveda je bil curek zelo tenak n skrbno usmerjen. Črevesna vsebina je potem baje kar sama zlezla nazaj, ranocelec pa je ponesrečenca samo še zašil. Če stvar ni resnična, je vsaj dobro izmišljena... Franc Ipavec je pač bil legendarna osebnost, okoli katere so se med ljudmi spletale najrazličnejše pripovedi. Vsak kraj potrebuje svoje 'znamenite može. Pa tudi čudake.«¹⁰⁰

III. SLOVSTVENA FOLKLORA KOT ZGODOVINSKI VIR

Predvsem od zgodovinarjeve metodološke usposobljenosti in poglobljenosti vprašanja, ki jih obravnava, je odvisno, ali bo iztrgal virom nove podatke, ali bo znal najti zanje nove vire. Končno odloča prav to ne le pri odbiranju virov in njihovem spraševanju s svojo koncepcijo celega problema tudi na končni rezultat, na ureditev dejstev v končno podobo, na njihovo oceno in na obseg vse podobe. Nobeno zgodovinsko delo ne kaže zgodovinskega dogajanja ne-

⁹⁷ Igor Grdina, *Ipavci*, Založba ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana 2002, 144.

⁹⁸ Prav tam, 46, 53.

⁹⁹ Prav tam, 53. Pojma legenda tu ni razumeti v smislu žanra, temveč spoštovanja, uveljavljenosti.

¹⁰⁰ Prav tam, 63.

posredno, marveč vselej le zrcalno sliko skozi »medij« zgodovinarja.¹⁰¹ In že smo pri eni od ključnih točk, ki povezujeta zgodovino in slovstveno folkloro. Tudi v njenih pripovedih se to, kar se je zgodilo, kaže skozi »medij« pripovedovalca, kot člana v verigi slovstvene folklore.

Z objavami Rada Radeščka¹⁰² se odpira pomembno strokovno vprašanje o razmerju med zgodovino in slovstveno folkloro, med resničnostjo in njeno poetično nadgradnjo, kolikor slovstveno folkloro štejemo za vejo besedne umetnosti, in z vidika jezikoslovja za umetnost narečij. Radeščkovi članki pač niso dognanja v smislu zgodovinopisno preverljive metodologije ali folkloristične minucioznosti, ki sledi posameznim motivom skozi čas in prostor in jo zadolžuje predvsem poetika množine, kot bi lahko dejali z eno besedo številnim variantam enega in istega dela.

1. ZGODOVINA – FOLKLORNA SNOV

Zarodki folkloristike kot znanosti segajo že v 16. stoletje; njenega obstoja sta se zavedala Jean Jacques Rousseau in Michel de Montaigne, prve teoretične osnove ji je dal Johann Gotfried Herder. Danes je že zastarela njegova misel, da »je folklorna pesem zvest odsev zgodovine, verodostojen dokument«, strinjati pa se je, da prestreza mišljenje, čustvovanje, pogled na svet, način izražanja okolja, v katerem obstaja.¹⁰³ Ni primerno vztrajati za vsako ceno pri avtohtonosti slovenskega melosa, saj sta nanj zanesljivo vplivali kvalificirano petje¹⁰⁴ in soseščina, kar seveda velja tudi za druge narode.¹⁰⁵ Ista množična psihologija, ki deluje na nastajanje in razvoj folklorne pesmi, je navzoča pri njenem »krušenju in odmiranju«. Kulturne razmere spreminjajo miselnost

¹⁰¹ B. Grafenauer, n. d., 20.

¹⁰² Rado Radešček, *Slovenske legende*, Bogataj, Idrija 1996.

¹⁰³ Zmaga Kumer, *Ljudska pesem v sodobnosti*, v: *Pogledi na etnologijo*, Partizanska knjiga, Ljubljana 1978, 345: »Res je, da nastaja ljudska pesem med pretežno nešolanimi ljudmi, vendar ne v skupnosti, kar sama od sebe, avtor je praviloma nadarjen posameznik, čeravno praviloma ne vemo zanj.«

¹⁰⁴ »Koreni našega narodnega pesništva iz 20. stoletja tičijo večkrat globoko v preteklih stoletjih, njegova lepota in visoka razvitost nista od včeraj in tudi ne izvirata samo iz 'naroda'. Ljubljana ni imela zastonj italijanske opere prej nego Pariz, Societas Philharmonicum iz l. 1703 je nad sto let starša nego Gesellschaft der Musikfremde in Wien, o visoki stopnji v naših samostanih in cerkvah pa imamo dovolj prič. Tako cerkveno in posvetno petje je prešlo kakor likovna umetnost in naše tudi med 'narod', ki si ga je po svoje prisvojil, iz svoje narodne duše, o kateri v tem smislu smemo govoriti.«

¹⁰⁵ Matija Murko, *Velika zbirka slovenskih narodnih pesmi z melodijami*, v: *Etnolog* 3, Ljubljana 1929, 51: »Slovenci smo čez tisoč let pred vrati germanskega in romanskega zapada ali ostali smo pri tem svoji in Slovani. Površni opazovalci našega kulturnega življenja tega večkrat nočejo ali pa iz neznanja ne morejo videti, še manj pa mislijo na to, da se tudi naši najbližji bratje Hrvati in Srbi ter Bolgari niso razvijali brez silnih tujih vplivov. Seveda bizantinski, turški in sploh vzhodni prvki niso bolj 'slovanski' nego romanogermanski.«

njenih nosilcev in sprejemalcev. Duhovni in družbeni preobrat h krščanstvu je storil številne nekdanje pesmi odtujene novemu kulturnemu krogu. a) V indoevropsko-praslovanskem družbenem redu ukoreninjena balada '*Dražji brat od ljubega*' je postala krščansko mislečemu človeku nerazumljiva, zato se je zlépila z baladami o nezvesti zaročenki ali ženi. b) Osrednji motiv balade 'Osirotela mlada vdova-mati', ki jo očetna družina proti njeni volji in obljubi odtrga od nekaj tednov starega prvorojenca, da bi jo dala drugemu možu, zato ona ob slovesu od žalosti umre, se ob spremenjenih kulturnih razmerah ni zdel mogoč in krivde je obtožena vdova, ki se vabilu nove možitve ne more ustavljati. Tragika dogodka se prenese na zapuščene otroke, kar privede do hudih nasprotij s starimi motivi. c) Po pozabi na maverske plenitve se je maverski pomorski trgovec – plenilec v '*Lepi Vidi*' spremenil v za-morskega gospoda, = z onstran morja; na odpeljano ženo je padla senca nezvestobe ali vsaj nerazumljive lahkomišelnosti; stari, pomembni motivi so odpadali, se vpletali novi; balada je izgubila tragični sklep. Pretresljiva tragična balada se je naposled spremenila v nerazumljiv splet nasprotujočih si motivov.¹⁰⁶

Zaradi pomanjkanja dokumentarnih oporišč se vprašanje nastanka posameznih pesmi rešuje le s hipotezami. Poskusi njihovega datiranja se opirajo na formalne (pripovedni dolgi verz) in vsebinske vidike. Zaradi mednarodnosti številnih obrazcev in motivov se posebej upoštevajo tuje variante, ne smejo pa se prezreti medsebojni vplivi slovstvene folklore in literature. Četudi je ugotovljena možnost nastanka kake pesmi, bodisi že po prevzemu od drugod ali kot obdelava določenega zgodovinskega dogodka, je še vedno vprašanje, ali je res nastala že ob prvi dani možnosti in ne šele precej ali veliko pozneje. Takojšnja upesnitev dogodka je praviloma značilna predvsem za junaško epiko. Potemtakem je upravičena domneva, da je *Ravbar* nastal neposredno po zmagi pri Sisku (1593), in podobno tudi za več drugih pesmi o bojih s Turki, kolikor merijo s svojimi podatki na časovno opredeljive dogodke (npr. obleganje Dunaja, Beograda ipd.).

Pesmi, ki prikazujejo družinske ali občečloveške stike, naj se razpletajo v otipljivo fevdalnem okolju, so lahko nastale v širokem časovnem razponu kadarkoli prej ali pozneje; spesnena pa je lahko domača prozna snov ali je posvojen tuj obrazec ali tudi literarna predloga. Zato ni zelo prepričljiva domneva, »da bi bila slovenska upesnitev starogrške bajke o Ojdipu v pesmi *Sv. Luka (Matija) očeta in mater ubije*, nastala že v prvih stoletjih po naselitvi naših prednikov, še pred pokristjanjenjem Slovencev. Čeprav ni izključena možnost, da so se z njo seznanili že tedaj. Toda od poznavanja zgodbe do nastanka pesmi, zgrajene po njej, je utegnila biti še zelo dolga pot. Nasprotno utegne biti kaka pesem resnično zelo stara in je nastala kot odmev določenega zgodovinskega dogodka ali dolgoletne zgodovinske izkušnje, a je časovno neopredeljiva prav zaradi svoje starosti in številnih sprememb v stoletjih od svojega nastanka. Ob rojstvu taka pesem vsebuje še mnoge podrobnosti, resnična zgodovinska imena, s stoletji pa spomin obledi in v procesu tako imenovane tipizacije se

¹⁰⁶ Ivan Grafenauer, *Narodno pesništvo*, v: *Narodopisje Slovencev* II, Klas, Ljubljana 1952, 26–27.

individualne črte postav stipizirajo, lahko pa se tudi zgodba sama prenese v novo, poznejšim rodovom bližji zgodovinski položaj. Tako se je utegnilo zgoditi z nekaterimi pesmimi bajeslovnega, torej predkrščanskega izvira (npr. Pegam in Lambergar).¹⁰⁷

O zahtevnosti razmerja med zgodovinskim zaledjem in folklorno snovjo priča še do danes nerešeno vprašanje o pristnosti *Zlatoroga*. Prvi je začel dometi vanj dr. J. C. Oblak.¹⁰⁸ Vzroki, ki ga k temu navajajo, »so za naše narodno pesništvo pravcate krivične, brez vsakega pomisleka hladnokrvno zapisane žalitve,« se jezi Joža Glonar: »*Da so Trentarji pozabili Zlatoroga, tega je med drugim lahko krivo tudi zgodovinsko dejstvo, da so izginili vzroki, da je prenehal povod, s katerim je bil obstanek Zlatoroga v zvezi! Kje na vsem božjem Slovenskem je med ljudstvom še znan Mornar, kje Galjot, kje se še pojo ali vsaj recitirajo Španjščice...? In kako velikanski razloček je ravno med onimi pesnimi, ki so jih zapisali naši prvi zbiralci in med tistimi, ki se med Slovenci še danes pojo!*«¹⁰⁹

Kljub svarilu k opreznosti pa slovenski zgodovinar mlajšega rodu brez zadrege priznava, da je v folklornih pripovedih najti »zrno resnice, potem ko jih primerjaš z dejstvi in očistiš romantičnega balasta« in je marsikatero nejasnost razrešil »na podlagi ustnih virov, ki pa jih je treba v znanstveno raziskovanje seveda uvrstiti z dobršno mero kritičnosti in distance.«¹¹⁰

Sledi kolikor mogoče kronološki pregled folklorne motivike, ki je kakor koli povezana z zgodovino.

a) Potopljena zgodovina?

Znameniti pomorski zemljevid iz začetka 16. stoletja, v lasti turškega admirala Piri Reisa,¹¹¹ je morda eden najboljših dokazov za obstoj davno izginulih civilizacij. Omenjeni zemljevid se osredotoča na zahodno obalo Afrike, vzhodno obalo južne Amerike (!) in severno obalo Antarktike (!) iz časa, še preden jo je prekril led. To je še toliko bolj osupljivo, ker je bila Antarktika odkrita šele

¹⁰⁷ Boris Merhar, *Ljudsko slovstvo*, v: *Zgodovina slovenskega slovstva* I, Ljubljana 1956, 58.

¹⁰⁸ Sic! Ne Vatroslav, temveč Josip Oblak.

¹⁰⁹ Joža Glonar, »Monoceros« in »Diptamus«, v: *Časopis za zgodovino in narodopisje* 7, Maribor 1910, 36.

¹¹⁰ Ivo Žajdela, Tudi plemstvo je del naše zgodovine (Intervju z zgodovinarjem dr. Mihom Preinfalkom), v: *Družina* 54, št. 25, 19. junija 2005, 10.

¹¹¹ »Vse do svoje smrti leta 1554 ali 1555 je bil nenehno na preži za novimi zemljevidi, jih zbiral in prerisoval. [Do omenjenega zemljevida] naj bi prišel potem, ko je po neki že pozabljeni pomorski bitki med ujetniki srečal mornarja, ki mu je zatrdil, da je pod Kolumbovim poveljstvom trikrat plul v Novi svet ter da je Kolumb imel zemljevid dežel, v katere je bil namenjen, ta pa se sedaj nahaja pri njem. Kot vse kaže, se je Reis slednjič dokopal do tega zemljevida in na njegovi podlagi še drugih starih dokumentov in narisal zemljevid sveta. Ves srednji vek je krožilo veliko z imenom 'portolani'. To so bili večinoma zemljevidi, ki so opisovali običajne pomorske poti, redki med njimi pa so prikazovali še zmeraj neznane dežele. Te so pomorščaki ljubosumno skrivali kot največji zaklad in enega takih naj bi poznal tudi Krištof Kolumb.«

leta 1818, njeno severno obalo s hribi, dolinami in rekami,¹¹² navkljub dokazom znanosti, da jo že dolga tisočletja prekriva debel sloj ledu, pa je ugledni turški pomorščak zelo natančno zarisal že 1513. Po mnenju raziskovalcev so se nekatere natančne informacije med starodavnimi pomorščaki (Minojci in Feničani) tisočletja prenašale iz roda v rod, zemljevide pa je zbirala in proučevala slavna Aleksandrijska knjižnica v Egiptu. Pozneje so jih prenesli tudi v druga središča učenosti. Med 4. križarsko vojno, leta 1204, so začeli krožiti med evropskimi pomorščaki.¹¹³

Na ameriškemu Hidrografičnemu biroju so Reisovemu zemljevidu priznali tolikšno natančnost, da je bilo treba zanjo opraviti zračne meritve in za risanje poznati sferoidno trigonometrijo, ki ni bila znana do srede 18. stoletja, in imeti visoko matematično znanje.

Zbegani strokovnjaki so na podlagi omenjenega zemljevida celo popravili napake z nekaterih svojih prejšnjih zemljevidov.

Omenjeni zemljevid, ki prikazuje neznane kraje z za tiste čase nemogočim znanjem in osupljivo natančnostjo, ni edini adut v teoriji o davno izginuli napredni civilizaciji. »Dulcert Portolano« iz leta 1339 prinaša popolnoma natančno zemljepisno širino Evrope in severne Afrike, longitudinalne koordinate Mediteranskega in Črnega morja pa so natančne skoraj do polovice stopinje. Tudi *Oronteus Fineus* iz leta 1532 prikazuje Antarktiko brez ledenega pokrova, *Hadji Armad* iz leta 1559 pa prikazuje celo naravni most, ki naj bi bil v davnini povezoval Aljasko in Sibirijo.¹¹⁴

Na obstoj davno izginule napredne civilizacije že dolgo opozarja britanski raziskovalec Graham Hancock. Njene sledi odkriva povsod po svetu: pri vseh starodavnih kulturah opaža osupljivo poznavanje astronomije in izjemno graditeljsko sposobnost, kar je lahko sad le daljšega razvoja. Od tod teza o neki davno izginuli visoko razviti civilizaciji, ki je zapustila sledove v Egiptu, Srednji in Južni Ameriki, na Velikonočnih otokih in drugod po svetu. Po vsem sodeč jo je zalilo morje. Hancock, podobno kot že v šestdesetih letih 20. stoletja znanstvenika Giorgio De Santillana in Hertha von Dechend v knjigi *Hamlet's Mill*, sledi človekovemu znanju in resničnim dogodkom tudi v pradavnih mitih. Čez 600 od njih,¹¹⁵ zbrani po vsem svetu, govori o globalni

¹¹² Dario Svetelj, Bo človeško zgodovino treba pisati na novo?, v: *Katedra (Slovenski akademski in študentski časopis)* 2, št. 2. (marec 2007), 26–27: Ameriški vojaški strokovnjaki so potrdili njegovo pravilno interpretacijo. »Geografske podrobnosti se izredno dobro ujemajo z rezultati seizmičnega profila ledene skorje, ki ga je leta 1949 na Antarktiki opravila švedsko-britanska odprava [...] so mu odpisali in se strinjali z edino logično razlago, da je bil obalni severni del Antarktike gotovo vrisan, še preden ga je prekrila debela ledena skorja. [...] Kasnejše znanstvene študije so ugotovile, da se je zadnje obdobje brez ledu na Antarktiki končalo pred okoli 6.000 leti in danes raziskovalci ugibajo o njegovem začetku med 13.000 in 9.000 leti pr. Kr. Toda vprašanje še zmeraj ostaja: kdo je narisal dela Antarktike pred 6.000 leti?«

¹¹³ Prav tam, 26.

¹¹⁴ Prav tam, 27.

¹¹⁵ Prim. Alan Dundes (ur.), *The Flood Myth*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1988.

katastrofi – o veliki povodnji, ki naj bi prizadela človeški rod. Hancock je prepričan, da dogodek, ki je med drugim snov svetopisemske zgodbe o Noetovi ladji, ne more biti izmišljen. Miti so zagotovo nasledek resničnega dogodka pred približno 13.000 leti. Prepričan je, da obstajajo danes nedvoumni in znanstveno podprti dokazi, da se je ob koncu zadnje ledene dobe res zgodila katastrofa velikanskih razsežnosti. Ledene gmote, ki so prekrivale severno Evropo in Severno Ameriko, so se stalile in Zemljo so prizadele velikanske povodnji. Skoraj vsi miti (tudi o Atlantidi) govorijo o preživelih, starodavnih morjeplovcih, ki so pobegnili pred katastrofo in deželam, kamor so pripluli, prinesli svoja izjemno razvita znanja.¹¹⁶

Številne uganke o davnih graditeljih in njihovih namenih še niso pojasnjene: »Izgradnja tako zapletenega kompleksa, kot je sloviti Stonehenge, kar 7.000 let starega sončnega observatorija v nemškem Gosecku, britanskega New-grangea, francoskega Carnaca ali kakšnega podobnega prazgodovinskega kompleksa, ki zahteva visoko raven znanja astronomije, poznavanje matematike, geodezije in arhitekture, dokazuje, da so njihovi snovalci bili zelo razumni in kulturni ljudje.«¹¹⁷ »Velikost spomenikov, njihova naravnost v soglasju z astronomskimi pojavi, količina potrebnega človeškega dela, stoletja urejanja ter dograjevanja – vse to so dejstva, ki nasprotujejo še nepreseženim teorijam o t. i. 'divjakih' kamene dobe.«

Možnost pomika prvih visokih civilizacij daleč nazaj v preteklost drzni znanstveniki preverjajo tudi ob egiptovski sfingi. Njen nastanek Graham Hancock postavlja v čas okoli leta 10.500 pr. Kr. S to osupljivo hipotezo se strinja neodvisni raziskovalec John Anthony West, ki je z geologom dr. Robertom Schochom z bostonske univerze že leta 1991 zatrjeval, da je egipčanska Sfinga narejena vsaj 8.000 let pr. Kr., torej bistveno pred časom, ko naj bi se po ugotovitvah uradne znanosti sploh začela egipčanska civilizacija. Omenjena raziskovalca sta prišla do teh sklepov na opazovanja površine. »Na Sfingi sta opazila globoke vijugaste sledi, značilne za erozijo, izzvane z vodo. Edini čas, ko so v Egiptu padale obilne padavine in je Sfinga bila lahko poplavljen, je bila lahko le pluvialna doba, ki se je začela pred okoli 14.000 leti in končala pred 5.000 leti.«¹¹⁸

Merjeno z geološko časovno uro so zaradi še nepojasnjenih vzrokov dinozavri izumrli nenadoma. Vzrok temu naj bi bil padec meteorita, po drugi teoriji pa ledene dobe, ki so nastopile čez noč. Še nihče doslej pa ni zadovoljivo pojasnil, zakaj in kako nastopijo ledene dobe, le vsi se strinjajo, da so posledice naglih vremenskih sprememb strahovite.¹¹⁹

Immanuel Velikovsky, eden najkontroverznjših učenjakov 20. stoletja ruskega in judovskega rodu, po osnovni izobrazbi psihiater in psihoterapevt, je leta 1950 izdal knjigo *Trk svetov (Worlds in Collision)*. Z njo je postal izjemno znan kot veliki fantast, ki je v znanstvenih krogih sprožil burne razprave.

¹¹⁶ Dario Svetej, n. d., 26.

¹¹⁷ Prav tam, 26.

¹¹⁸ Prav tam, 27.

¹¹⁹ D. Svetej, Teorija katastrof postaja vse aktualnejša, v: *Katedra* 2, št. 3 (april 2007), 26.

Do teorij, ki so kljub nenavadnosti, drznosti in provokativnosti preživele vse do danes, se je dokopal s primerjalnim proučevanjem mitov in starodavnih literarnih virov (Sveto pismo, Vedski spisi). Izjemno podkovan v poznavanju mitov in tekstov starodavnih ljudstev je trdil, da naš solarni sistem z devetimi planeti ni bil vedno takšen, kot danes in naj bi številne katastrofe doletele Zemljo v času njene dolge zgodovine. Teorije omenjenega učenjaka opozarjajo na znanje, ki se skriva v pradavnih mitih, in na nekatere dogodke v preteklosti, ki so usodno krojili življenje na Zemlji.¹²⁰

Navadno se govori, da so v nasprotju s povedkami pravljice sad domišljije. Ali bi ne bilo primerneje trditi, da smo le izgubili ključ, šifro za njihovo razlago. Marsikateri pravljичni motiv se da docela racionalno razložiti in po analogiji se lahko sklepa, da to velja tudi za druge. V premislek o izgubljenih kulturah: ali se razviti svet danes ne hrani po načelu »mizica pogrni se«. Čudežnim pravljичnim sredstvom, s katerimi si pomaga pravljичni junak so enakovredna današnja prometna sredstva, kot je nadzvočno letalo, bankomat, ki kjer koli natrese denar v roke.

b) Prazgodovina

Načelo: kjer je dim, je tudi ogenj. Ob pripovedih o zlatem teletu arheologi prisluhnejo. Dejstvo se zgodi na enem kraju. Potem se kot zgodba prenaša iz kraja v kraj. Nedvomno je pomemben študij prazgodovinskih preživetkov v evropski ustni tradiciji.¹²¹

Dokler ni pismenosti in literature, je edini vir za spoznavanje preteklosti slovstvena folklor. Njena pesem in povedka, ki se dedujeta od rodu do rodu, sta zvesti spremljevalki vseh pomembnih zgodovinskih dogodkov. Marsikatero iz junaških pesmi ali povedk je čas izbrisal, so pa tudi tiste, ki so se ohranile, velikega pomena. V njih »ne smemo iskati čiste in neskaljene zgodovinske resnice, vendar nam pričajo, kako je ljudstvo pojmovalo in presojovalo dogodke svoje dobe. Kar zgodovina le suhoparno izraža z imeni in številkami, narodna pesem in pripovedka sporočata v pesniški obliki, gorko besedo in živo domišljijo. In kar je tamkaj megleno in nedoločno, postane v pesmi pestro in živo.«¹²²

Je motivika o škratih, vilah, vedomcih itn. res keltski prežitek. V Kuretovem *Prazničnem letu Slovencev I–IV, 1965–1970, Slovenskem ljudskem izročilu, 1980* in v pokrajinskih opisih šeg¹²³ je najti marsikaj na to temo.¹²⁴

¹²⁰ Prav tam, 27.

¹²¹ Čeprav je Van Gennep mislil, da ima večina evropske ustne tradicije v Evropi svoj začetek v srednjem veku.

¹²² Josip Gruden, *Zgodovina slovenskega naroda*, Družba sv. Mohorja, Celovec 1911, 368.

¹²³ Glej: Pavle Zablatnik, *Od zibelke do groba* (Šege in navade na Koroškem), Mohorjeva družba, Celovec 1982; Isti, *Čar letnih časov v ljudskih šegah na Koroškem*, Mohorjeva družba, Celovec 1984; Dušan Rešek, *Šege in verovanja ob Muri in Rabi*, Pomurska založba, Murska Sobota 1983.

¹²⁴ Bogo Grafenauer, Pavel Diakon in njegova »Zgodovina Langobardov«, v: *Pavel Diakon, Zgodovina Langobardov*, Maribor 1988, 374–375.

Tudi samo na Vzhodne Alpe omejena primerjava odkrije neizpodbitne in zelo mikavne preži(ve)tke: tehnični postopki pri ribolovu, pastirstvu, poljedelstvu, starinska orodja in z njimi povezana tehnologija. Šele z industrijsko revolucijo konec 18. stoletja so tehnični postopki zaradi razvoja znanosti začeli postajati odvisni od nje in odtlej podlegali neprestanemu spreminjanju. Tradicionalni prazniki se razumejo kot manifestacija skupnosti in sredstvo za ohranjanje družbenih vezi. Udežene v njih povezujejo z nekim nadčutnim svetom, od katerega je odvisno življenje in blagor vseh. S šegami si prizadevajo izprositi naklonjenost nadnaravnih moči za svoj blagor in dobro letino. Poglavitni namen verskih obredij pri ljudstvih na prvotni stopnji razvoja je navezava stikov z nadčutnimi 'realnostmi', ki za racionalizem civiliziranih narodov ne obstajajo. »Sledovi primitivnega nadčutnega sveta so skriti v ljudskih magičnih verovanjih, ki jih je treba skrbno zbirati in proučevati, saj se silno hitro zgublajo. Kolikor ne gre le za naključno ujemanje, prežitki obstajajo v simboliki likovne folklore. Tudi če je zares prežitek, gre za nezavednega, ki je že izgubil svoj prvotni pomen. V ustni tradiciji se zgodovinski podatki ne obdržijo dolgo. Zato je v povedkah, če niso tesno povezani z določenimi kraji, odveč iskati spomin na zgodovinske dogodke, kolikor ne vplivajo nanje poznejši literarni vplivi.¹²⁵

Sredozimko¹²⁶ ali Pehtro babo je leta 1858 in 1859 prvič opisal Davorin Trstenjak kot bajčno bitje, znano od Tržiča do Pohorja. Prva razprava o njej je iz leta 1913. Do leta 1930 znano gradivo je strnil Jakob Kelemina¹²⁷ in leta 1941, 1951, 1959 (*Lucije*) obdelal Leopold Kretzenbacher 1951 in 1959. O Lucijah na slovenskem (panonskem) ozemlju je zbral Kuret (ali ga je obdelal posebej, kot je bil napovedal, ne vem?).

Kljub temu njeno bistvo ostaja skrivnostno. »Sredozimka je pri Slovencih 1. voditeljica duš, vendar je ta motiv že precej zbledel. 2. varuhinja postave in nravi« – bedi nad dostojnostjo, nezmernostjo, prejo. Kot mitično bitje sploh je v povedkah in šegah zanjo značilna neka dvojnost: hkrati je huda in dobra, kaznuje in obdaruje, strašno je našemljena ali lepo napravljena, podijo jo iz vasi ali obiskuje hiše in jih obdaruje. Izjemoma nastopa kot plodnostni demon, v številnih povedkah se očituje njen propad od bajčnega bitja do navadne čaravnice v gozdu ali votlini, obiskuje ljudi in z njimi jé, in se končno transformira v neprijetno zeliščarico (prim. *Kekec*).

Strokovna literatura o izvoru Sredozimke (Pehltre-babe) je bila enostranska, dokler ni vključila v svoje obzorje gradivo z vzhoda. Odtlej se zagotavlja, da gre za širši evrazijski ali vsaj indoevropski pojav. Potemtakem je živela tako v germansko-bajuvarskih kakor slovansko-slovenskih predstavah. »Še

¹²⁵ Gaetano Perusini, *Sopravivenze protostoriche e tradizioni popolari in Friuli*, v: *Alpes Orientales V*, (povzetek: Prazgodovinski preživetki in ljudska izročila v Furlaniji, prev. Milko Matičetov), Ljubljana 1969, 139–150.

¹²⁶ Niko Kuret: »Bajeslovno izročilo o Pehtri babi, ki bi ji po naše mogli reči 'Sredozimka'.« Sredozemske maske. Poglavlja iz primerjalnega narodopisja. *Etnolog* 5 (56): 13–49.

¹²⁷ Jakob Kelemina, *Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva*, Družba sv. Mohorja, Celje 1930, 107–112.

več. Izročilo o njej je moralo biti znano še staroselcem v Vzhodnih Alpah še pred prihodom Bavarcev in Slovencev. Pehtrino območje na zahodnem in severozahodnem slovenskem etničnem ozemlju: zgornja Soška (Pirta) in Savska dolina (Pehta), spodnja Ziljska dolina, Karavanke ter Rož in Podjuna s podaljškom na Pohorje.« Ime Sredozimke je v 85 primerih Pehtr(n)a baba. Po Kuretovi razlagi ta dvodelni naziv sestoji iz bajuvarskega in slovanskega dela. Slovenci so Sredozimko najprej verjetno imenovali le Baba, ob srečanju z Bajuvari so dodali še epiteton germanski naziv. Pehtra (Pehtrna) baba je torej podvojitve imena za eno in isto bajčno bitje. O dejanskem obstoju Sredozimke v slovanskem predstavnem svetu priča tudi toponim Baba za nekatere »bolj ali manj antropomorfne skale ali vršace«.

Po Kuretovem prepričanju je s Pehtro babo istovetna Torka / Torklja. Ta ženski demon je izgubil vse poteze Sredozimke, razen da je »varuhinja slovenske preje in krščanstvo ji je za nameček namenilo skrb za posvečevanje kvater«. Torka je ne »samo reducirana, ampak tudi pokristjanjena varianta Sredozimke tam v slovenskem prostoru, kjer Pehtra ni znana. Kot da je Pehtrino izročilo na področju Torke oslabilo. Toda Pehtra je v šegah tudi realna obhodna postava, pa se Torka pojavlja le v povedkah. Ohranila je vampirske poteze, pokristjanjena bedi nad posvečevanjem kvater, zlasti kvatrnih sred ali večerov pred njimi (torkov) – odtod tudi njeno ime). Kuret razlaga, da je v nasprotju s Torko na starem karantanskem ozemlju Peht/r/a veliko bolj žilava zaradi prekrivanja treh plasti o Sredozimki: staroselska, slovenska in bajuvarska. Od tod tolikšna tradicijska moč, da je mogla kljubovati petnajstim stoletjem.¹²⁸

c) Zgodovina

Po zaslugi Pavla Diakona¹²⁹ je za številne folklorne motive jasno, da so jih poznali že Langobardi in jih je mogoče šteti njihovo starost vsaj od 8. stoletja naprej. Zgodovinopisje je nujno kritično do njega, saj se ne drži dosledno Aristotelovega napotka, naj zgodovinar 'opisuje, kar se je v resnici zgodilo', temveč se je obnašal bolj kot pisatelj in med drugim ob opise resničnih dogodkov pogosto pristavil povedko ali legendo iz langobardske tradicije.¹³⁰

Že iz nje je motiv cvetočega lanu, ki ga po pripovedovanju hudomušnih sosedov Veržejci zamenjajo za morje: »*Ko pa je vojska Herulov bežala na vse strani, jih je zadela tolikšna jeza neba, da so videli zelena polja lanu in mislili, da so vode, ki jih lahko preplavajo; ko pa so iztegnili roke, da bi plavali, so jih okrutno pobijali meči sovražnikov. Po doseženi zmagi so si Langobardi razdelili velikanski plen, ki so ga našli v taboru.*«¹³¹

Langobardska zgodovina pa je lahko samo vmesna postaja v tradiciji folklorne motivike že od antike in svetopisemske zgodovine naprej. Tak je na

¹²⁸ N. Kuret, Die Mittwinterfrau der Slowenen (Sredozimka pri Slovencih), v: *Alpes Orientales V*, Ljubljana 1969, 209–239.

¹²⁹ Pavel Diakon, *Zgodovina Langobardov*, Obzorja, Maribor 1988, 9, 17, 41, 43.

¹³⁰ B. Grafenauer, Pavel Diakon in njegova »Zgodovina Langobardov«, 303, 304.

¹³¹ P. Diakon, *Zgodovina Langobardov*, 23.

primer motiv velike ptice, ki prinaša hrano svetemu možu: »Nosil je vran mu voljan v svojih krempljih poklonjeno hrano, / jed strupeno pa proč nosil je vran mu voljan.«¹³² Tradicijsko se pojavi motiv povodnji, »*kakršne menda še ni bilo po Noetovem času*« in zmaja. *Nebesna znamenja* kot napoved hudih bojev – so obveljala za tipično slabo znamenje tudi v historiografiji do začetka novega veka, v ljudskem mišljenju in različnih prerokbah pa vse do dvajsetega stoletja.¹³³ Število *tri* kot sveto število in *kopanje zaklada*¹³⁴ se prav tako prelevi v folklorni motiv. Kot zgodovinsko dejstvo se obravnava motiv živalice, ki pride iz spečega človeka in se nato vrne vanj. Miroljuben kralj Guntramn je šel nekoč v gozd na lov in ko se je njegovo spremstvo razkropilo, »*položil je glavo na kolena svojega spremljevalca in zaspal. Iz njegovih ust je prilezla majčkena živalca podobna črvu in skušala priti čez majhen potoček, ki je tekel mimo. Zdaj je ta, ki je v njegovem naročju kralj spal, potegnil meč iz nožnice ter ga položil čez potoček; mala živalca je po njem prešla na drugo stran. In ne daleč je nato zlezla v neko luknjo goré, in čez nekaj časa zopet zlezla ven, šla po istem meču čez omenjeni potoček in spet nazaj v Guntramnova usta, iz katerih je prilezla. Ko se je Guntramn nato prebudil iz spanja, je pripovedoval, da je imel čudovite sanje. Pravil je, kako se mu je sanjalo, da je po železnem mostu prišel čez neko reko v goro, kjer je zagledal veliko kopico zlata. Ta, v čigar naročju je držal glavo, ko je zaspal, mu je po vrsti pripovedoval, kaj je videl. Kaj še več? Razkopali so ono mesto in našli neizmerne zaklade, ki so bili tja položeni pred davnimi časi. Iz tega zlata je kralj sam naredil trden, čudovito velik in zelo težak ciborij, okrašen z mnogimi najdragocenejšimi dragulji, ter ga je hotel poslati v Jeruzalem na Gospodov grob. Ker tega ni mogel, ga je dal položiti na truplo svetega mučenca Marcela, ki je pokopan v mestu Kavalonum in kjer je bila njegova prestolnica.*«¹³⁵

Novice o »*pasjeglavicah*«, ljudeh s pasjimi glavami, so tipične lastnosti, ki se pripisujejo barbarskim ljudstvom že od antike. Plinij, *Naturalis hist.* VI 30 jih omenja pri Indijcih, srednjeveške povedke so jih povezovala s Huni, kar se je ohranilo tudi pri Slovencih, čeprav so jih prenesli na turške vpade iz Bosne.¹³⁶

Srednjeveška kronistična in druga zgodovinska rokopična dela o zgodovini slovenskih dežel že prepričljivo kažejo, da so njihovi sestavjalci med drugim upoštevali razna pripovedovanja, saj opisujejo tudi dogodke, ob katerih jih ni bilo zraven in dogodke, za katere niso imeli avtorskih zapisov.¹³⁷

Razen pridižnega zgleada o knezu Ingu iz 9. stoletja v srednjeveškem pismenstvu ni ohranjena nobena pripoved niti ne poznamo drugega sledu o tem, da bi med slovenskim ljudstvom krožile kakršnekoli pripovedi. Na gostiji je sužnjem – kristjanom¹³⁸ dal postreči v pozlačenih posodah. Njihovih

¹³² Prav tam, 33.

¹³³ Prav tam, 119, 65, 87.

¹³⁴ Prav tam, 92–93, 109.

¹³⁵ Prav tam, 129, 131.

¹³⁶ Prav tam, 15, 45.

¹³⁷ G. Makarovič, n. d., 286.

¹³⁸ Večinoma so bili potomci in pripadniki prvotnega avtohtonega prebivalstva, ki so ga Slovani ob svojem prihodu zaslužnili. Od tod tudi poznejša slovenska oznaka

gospodarjev, ki še niso bili kristjani, ni povabil k mizi; v neuglednih posodah jim je dal kruha, mesa in vina zunaj hiše. Na vprašanje, zakaj tako ravna, je Ingo odgovoril: »Niste vredni, da ste v družbi tistih, ki jih je že očistil krst, marveč zauživajte jed kot psi«. Nato so se dali podučiti v veri in krstiti.¹³⁹ Raziskovalci so kneza Inga potisnili v galerijo bajčnih osebnosti, vendar ne zmeraj docela prepričljivo.¹⁴⁰

Jakob Unrest je ob koncu 15. stoletja izrecno zapisal, da mu je bila za Koroško kroniko 'splošna govorica' pomemben vir za podatke.¹⁴¹

Stvarna in psihološka podlaga za 'uspeh' Kralja Matjaža v ustnem izročilu je pač v poslabšanih razmerah po smrti Matije Korvina, ko si je preprosto ljudstvo želelo nazaj starih 'boljših' časov. In kakor so se v 16. stoletju npr. uporni kmetje potegovali za vrnitev k stari pravdi, tako je Kralj Matjaž mogel postati idealen vladar, tu in tam celo narodni junak.¹⁴²

Konec 16. stoletja so se pojavili na Goriškem pobegli hudodelci iz Benečije, ki so z drznimi napadi vznemirjali meščane in kmete. Plemstvo je rado jemalo v službo nevarne tujce: »Kolikor več oboroženih slug (bravi) je kdo imel, toliko imenitnejši je bil.« Propadal je javni red, oblast ni imela nobene veljave in sodniki se niso upali izvrševati svoje dolžnosti. Beneški roparji »so še leta 1787 vznemirjali kranjsko okolico, jemali staršem sinove in hčere in jih dajali nazaj le proti visoki odkupnini. [...] Sploh je imel vsak del Kranjske svoje nadležne goste. Na Notranjskem so bili istrski in čiški roparji, na Gorenjskem rokovnjači, ki so bili večinoma domačini, na Dolenjskem pa Uskoki.«¹⁴³ Na podlagi povedanega je lažje razumeti, od kod roparske povedke.

Sredi 17. stoletja se kmetje razen Turkov nikogar niso bolj bali kakor 'Hudega Kljukca' (< Janez Košir). Že zgodaj je izgubil starše, služil pri nekem krčmarju in se izučil zdravilstva. Pridružil se je ciganom in kmalu zbral okrog sebe poleg njih pokvarjene dijake in druge zanikrneže ter z njimi goljufal, kradel in ropal po Kranjskem, Koroškem in Štajerskem. Nazadnje se je z njimi sprl in dva od njih ustrelil. Oblasti so ga zaman zasledovale, zdaj pa se je obljubil poboljšati, če se mu ne bo nič zgodilo. Res se je brez kazni naselil v vasi Jama za Savo (sedaj župnija Mavčiče pri Kranju), kjer je odprl krčmo in začel zdraviti. Leta 1680 se je oženil s kmetiško hčerjo iz Smlednika. Kot rano-celnik si je pridobil še večji sloves kakor nekdaj s svojimi lopovstvi. O njegovih

krščenica = dekla. Spreobrnjenje Bavarcev in Karantancev, v: *Sveta brata Ciril in Metod v zgodovinskih virih (ob 1100-letnici Metodove smrti) / Acta Ecclesiastica Sloveniae* 7, Teološka fakulteta / Inštitut za zgodovino Cerkve, Ljubljana 1985, 21–22.

¹³⁹ Milko Kos, *Conversio Bagoariorum et Carantorum*, Ljubljana 1936, 61–63.

¹⁴⁰ M. Matičetov, *Ljudska proza*, v: *Žgodovina slovenskega slovstva* I, Ljubljana 1956, 129.

¹⁴¹ G. Makarovič, n. d., 286.

¹⁴² Milko Matičetov, *Kralj Matjaž v luči novega slovenskega gradiva in novih raziskavanj*, v: *Razprave SAZU*, II. razred, 4, 1958, 101–156.

¹⁴³ J. Gruden, *Žgodovina slovenskega naroda*, Mohorjeva družba, Celje 1992 (reprint), 1082–88.

drznosti in prebrisanosti so nastale cele »pravljice«, tj. folklorne pripovedi in spomin nanj ni zamrl.¹⁴⁴

V času Marije Terezije so bili dejavni domači razbojniki, imenovani rokovnjači, ki so bili po zaslugi odlične žandarmerije izkoreninjeni šele v petdesetih letih 19. stoletja. »Ta nadloga je vsebovana v cesaričinem patentu z dne 12. julija 1775, da naj *berače*, ki so osumljeni ropanja in kraje ter sodijo k mavharjem, plajšarjem in steklačem (pogosta imena za rokovnjače), obravnava deželno sodišče.« Rokovnjači segajo po nastanku torej veliko dlje v preteklost, kot se je domnevalo. Čeprav je proti *tihotapcem*, *švercarjem* in podobnim ljudem izdala ostre ukaze, je v njenem času deloval *švercer* Štempihar (močan kot Štempihar), ki še zdaj živi »v ljudskem izročilu« kot *ljudski Herkulom*, zaradi katerega so graničarji, brž ko so ga zagledali, izvlekli orožje.¹⁴⁵ Zaradi izgredov ljudstva je morala cesarica uvesti predpise, ki so prizadeli stare šege. Razglas iz leta 1758 je odpravil pojedine, ki so jih podložniki prirejali ob poroki, krstu in smrti, iz leta 1759 je svaril pred streljanjem ob cerkvenih slovesnostih, porokah in drugih posvetnih praznovanjih in določil kazen 3 dukatov za vsak strel. Odredba iz leta 1772 je nasprotovala koledovanju ali božičnemu prepevanju. Drugi razglasi so prepovedali streljanje proti toči (1773), kresove pri hišah (8 dni ječe), plese, zlasti ob letnih sejmih na javnih trgih in ulicah (1770), medvedarje (1769).¹⁴⁶ Že iz teh razglasov je razbrati snov, ki se je folklorizirala: Štempihar, medvedar, odpravljanje toče.

Po koncu turških vpadov je bilo konec večnih obmejnih bojov in uskoške slave. Tedaj je v 17. in 18. stoletju zacvetelo hajduštvo. Tudi v 19. stoletju hajduški roparski pohodi niso prenehali. Poleg domačih hajdukov so ropali včasih tudi hrvaški in turški. Po Žumberku in okrog Kostela so se po gozdovih osnovali roparske trume, njihov poglavar »harambaša ali vojvoda« je imel neomejeno oblast. Njegovi zaupniki so ponoči trkali na okna samotnih hiš: »Ajdm na hajduštvo!« Pogosto celo domači niso vedeli, kaj pomeni ta klic. Iz te ali one hiše je za nekaj dni izginil gospodar, nihče ni slutil kam. Namesto da bi hodil po sejmih ali kupčijah, je hajdukoval. Po vaseh in trgih so podkupljeni berači, posli, kmetje, krčmarji vohunili za hajduke, kje bi se splačalo ropati in kje preti nevarnost. Pri nočnih vlomih so bili preoblečeni in našemljeni za vodnike po skrivnih in neznanih potih. Tedaj sosed ni sosedu zaupal, boječ se, ali ni zaveznik hajdukov. Kdor tudi je pri vlovu spoznal domačina, se ga ni upal ovaditi, da bi ga ne ubil ali zažgal bivališča. Po končanem ropanju je vojvoda / harambaša delil plen, najrajši v cerkvi na samotnem kraju.¹⁴⁷ Ali je potemtakem tu realno zaledje za povedke o napadih ravbarjev na kmete, ki se vračajo s semnja po opravljeni kupčiji in razbojnikih, ki si delijo naropani denar.

Na slovenskem zahodu praznik ob posvetitvi cerkve imenujejo *opasilo*. Na

¹⁴⁴ Prav tam, 1084–1085.

¹⁴⁵ Peter Berglar, Peter pl. Radics, *Marija Terezija in Slovenci* (Izbrana besedila in podobne), Ljubljana 1992, 164, 176.

¹⁴⁶ Prav tam, 178–180.

¹⁴⁷ J. Gruden, n. d., 1085–88.

dan posvetitve so namreč cerkev opasali z volneno nitjo, platnenim trakom in menda tudi z železnimi verigami. S takim *pasom* so hoteli navzven zaznamovati in omejiti prostor, ki je s posvetitvijo dokončno ločen od posvetnosti. Ta 'obred', ki se je ohranil na slovenskih tleh in ni bil znan niti po Furlaniji, se je najbrž ponovil na obletnico posvetitve cerkve, ko so cerkev spet obdali s kakim *pasom*. Iz zapisa kanonika Missia je znano, da je bila leta 1601 cerkva sv. Kancijana nad Gorenjim Barnasom 'opasana' z (železnimi) verigami, ki jih je kanonik ukazal odstraniti, saj ni poznal verskega pomena tega 'opasila' in ga je imel za navadno vražo. Za kanonika Missia so bile 'sumljive' tudi železne verige, ki so obdajale cerkve sv. Lenarta, zavetnika jetnikov. Zato jih je prav tako leta 1601 ukazal sneti s cerkve sv. Lenarta pri Roncu. Tudi drugi kanoniki čedajskega kapitlja so v 17. stoletju ob cerkvenih vizitacijah po Tolminskem zahtevali, naj se takoj odstranijo verige, ki so obdajale cerkve, posvečene sv. Lenartu v Starem Sedlu pri Kobaridu, Volčah, Bukovem nad Cerknom, Cerovem v Brdih. Verniki so te cerkve 'opasali' z verigami, ki so postale simbol suženjstva in ujetništva, ker so na ta nenavaden način želeli izkazati hvaležnost svetniku, ki jih je rešil od Turkov, od 'galeje' in podobnih težav. Navadno so ti ukazi malo zalegli, saj so bile opisane šege globoko zakoreninjene. Zato se razume, zakaj je še danes obdana z verigami cerkev sv. Lenarta v Cerovem v Brdih. Ta stara navada je bila živa še leta 1750, saj se je ohranil zapis, da je 'kamenar' oz. ključar na praznik cerkve ('opasilo') sv. Arneja [= Jerneja] plačal večerjo delavcem, ki so pomagali 'opasati cerkev po stari navadi'.¹⁴⁸ Spet zgodovinsko ozadje včasih legendnih drugič šaljivih povedk o opasanih cerkvah.¹⁴⁹

Zaradi hude nalezljivosti kužnih bolezni je ob času kuge veljalo glavno pravilo, da se je treba čim bolj ogibati kužnih mest in ljudi. Od tod je med ljudstvom nastal pregovor: »*Če kuga pride v deželo, kupi si par novih čevljev in beži tako daleč, da se ti strgajo podplati.*« Plemiči so se res brž umaknili iz mest in se pozaprli na svojih gradovih, kamor niso zlepa pustili tujca. Če se je gradu približal berač prosit miloščine, so ga prepodili s streli.¹⁵⁰

Dokler ni bil Dvornem arhivu na Dunaju leta 1996 najden izvorni dokument o usmrtitvi 11 tolminskih puntarjev na Travniku v Gorici od 20. do 23. aprila 1714, so vsi pisatelji, ki so doslej literarno prikazovali veliki tolminski punt, opirali na »ljudsko izročilo« in nekaj sto listin v Pokrajinskem arhivu v Gorici.¹⁵¹

Leta 1861 je grof Hanno s Turjaka sodeloval v bojih proti Garibaldiju in bil blizu Neaplja smrtno ranjen. Pokopali so ga v Italiji, njegovo srce pa prenesli na Turjak, kjer počiva v kapelici na tamkajšnjem pokopališču. Približno 35 let pozneje je njegov nečak z enakim imenom storil samomor, domnevno zaradi nesrečne ljubezni. Ljudska domišljija je zgodbi povezala v eno in še

¹⁴⁸ Božo Zuanella, Cerkev sv. Arneja nad Hlasto, v: *Dom* 27, št. 20 (1992), 3.

¹⁴⁹ Prim.: Marija Stanonik (ur.), *Slovenske povedke iz 20. stoletja*, Mohorjeva družba, Celje 2003, 280/527, 528.

¹⁵⁰ J. Gruden, n. d., 1076.

¹⁵¹ Janez Dolenc, Končno najden dokument o usmrtitvi tolminskih puntarjev, v: *Dom* 31, št. 21 (1996), 3.

danes na Turjaku pripovedujejo (žal napačno) zgodbo o srcu, ki je nekoč bilo v prsih nesrečno zaljubljenega grofa.«¹⁵²

Redko se zgodi, da se folklorni pripovedi pride do dna z zgodovinsko zanesljivostjo. Res, da časovni lok do njenega izhodišča ni silno dolg. Razen če niso ozko povezani z določenimi kraji, je v povedkah odveč iskati spomin na zgodovinske dogodke ali osebnosti, zelo pogosto ga je treba pripisati bolj ali manj poznim literarnim vplivom.¹⁵³ Medtem ko so v folklornih pripovedih zgodovinarji včasih iskali zgodovinsko resnico, nove postmoderne teorije gledajo na zgodovinsko znanost kot na fikcijo, ki briše razliko med zgodovinopisjem in literaturo. S skritimi povezavami med zgodovinopisjem in folklornimi pripovedmi se pohvalijo Hrvati. Stare kronike in zgodovinski spisi so ohranjale »priče« na način, kot da so zanesljive zgodovinske informacije: o prihodu Hrvatov v današnjo domovino pod vodstvom petero bratov in dveh sester. Letopis popa Dukljanina »*prepričava*« o vojnih zvijačah, imenih lokacij, kot da so zgodovinska dejstva. Dogaja se tudi narobe. Da se rodbinske zgodbe (»*predaje*«) iz pisanih kronik – npr. o Čehu, Lehu in Mehu v interpretaciji Ljudevita Gaja – v romantičnem duhu prikazujejo kot večstoletne folklorne pripovedi. Že razsvetljenec Ivan Lovrić je vedel, da njegovi rojaki pripovedujejo resnične zgodbe, 'ki se tičejo zgodovine naroda, a da se spreminjajo glede na tistega, ki jih pripoveduje'. Zgodovinarji iz bližnje preteklosti so se ukvarjali s pripovedmi in svetniškimi legendami iz starih kronik samo glede na njihovo morebitno zgodovinsko jedro. Avtorji priljubljenih domoljubnih knjig nediferencirano predelujejo besedila iz literarnih in zgodovinskih del kot da so folklorna, da z njimi povečujejo nacionalno preteklost.

Zgodovina se vse bolj obravnava kot pripovedovanje, in njeni viri kot interpretacija interpretacije, tj. fikcija. Maja Bošković-Stulli se poskuša lotiti zgodovine, ki se je vrasla v folklorne pripovedi, kakor se vidi iz njih samih, a ne z realno faktografijo, čeprav ta vsekakor v zgodbah obstaja, ampak predvsem z ocenami, stališči, mišljenjem o zgodovinskem dogajanju, nezavednimi odtisi zgodovine, kot se kaže v folklorni pripovedi na kreativen posreden način. Obstajajo sledovi zgodovine v vseh folklornih pripovednih žanrih, a največ jih je v zgodovinskih povedkah in pripovedih o realnih dogodkih, v spominih in avtobiografiji.¹⁵⁴

Folkloristi so že zdavnaj opazili zgodovinskost v folklornih pripovedih ob hkratnem spominu na osebe, dogodke, čas. Izza psevdozgodovinskih in anahronističnih povedk se pogosto skriva zgodovinsko jedro kot tudi 'velikanska moč spominjanja v ljudski tradiciji'. Arheološka izkopavanja so bila marsikdaj uspešna tam, kjer se je po pripovedkah skrivalo zakopano tele, kraljev grob ali kak star grad.

Maja Bošković-Stulli v svoji razlagi o razmerju med zgodovinopisjem in

¹⁵² I. Žajdela, n. d., 10.

¹⁵³ G. Perusini, n. d., 150.

¹⁵⁴ Maja Bošković-Stulli, O pričama i povijesti, v: *O usmenoj tradiciji i o životu*, Zagreb 1999, 11–13.

slovstveno folkloristiko sledi Petru Burke-ju.¹⁵⁵ Posamezne povedke, čeprav niso zgodovinsko natančne, predstavljajo čas in razmere, so slika zgodovine. S pojavom novih značilnih znanstvenih smeri v t. i. novem zgodovinopisju, zgodovine mentalitet, mikrozgodovine, pozornost do obrobni skupin, malega človeka in njegovo vsakdanjost, ustno zgodovino, gledano od spodaj, povezovanje zgodovine z antropologijo in etnologijo se je začelo novo zanimanje za zgodovinskost folklorne pripovedi tudi zunaj slovstvene folkloristike. Kadar se mikrozgodovina in človekov vsakdanjik pa tudi videnje velike zgodovine ne obdelujejo z opisi in podatki o preteklih dejstvih, ampak se jo išče posredno iz pripovedi, sploh če v formaliziranih povedkah ali osebnih spominih, je zgodovinar bliz slovstvenemu folkloristu. Vendar se njuni izhodišči zelo razlikujeta. Ko zgodovinar obdeluje primere folklorne pripovedi, ga ne privlačijo kot forme in kreacije, variante ipd., ampak od njih zahteva odgovor na vprašanje o zgodovinski situaciji. Natanko vidi, da se imena posameznih osebnosti v pripovedi ne ujemajo z njihovo močjo in ugledom v življenju. Ni docela pravilno, kadar pravijo, da se folklorist ne sprašuje, zakaj se je kak pripovedni obrazec kristaliziral ob posameznikih in zakaj je prav ta in ta odbran za junaka, kaj ga dela mitogenega (< mitologija). Zgodovinarjev cilj je, da iz pripovedi razbere zgodovinsko jedro in latentna stališča, folklorist pa se še kako sprašuje, kako se izbrani zgodovinski lik spreminja v tradiciji in v kakšnih oblikah se izkazujejo njegova notranja stališča.

Peter Burke obdeluje biografije priljubljenih, osovraženih ali prezrtih likov 'pučke' kulture in interpretira njihove položaje, prikazane (ne)posredno. Tu so poleg drugih dobro znani liki v folklorne pripovedih – vladarji, duhovniki, trgovci, uradniki, razbojniki, kjer se iz pripovedi razbira družbeno ozadje, izkazujejo se kmečka stališča do oblasti, klera, izkoriščevalcev itn. – Vladar je pogosto pravičen, moder, zahaja preoblečen med ljudi, da bi videl, kako žive: ljudstvo veruje, da ni umrl, in se bo nekega dne vrnil in kaznoval sovražnike, osvobodil narod tlake, in vzpostavil red. Imena vladarjev so različna, med njimi je tudi Matjaž.

– Duhovniki so v pripovedih simpatično neuki, vedri, uživajo v hrani in pijači. So tudi oholi, leni, pohotni, (posebno pod vplivom literature iz reformacije).

– Sovraštvo kmetov se kaže tudi v njihovem razmerju do odvetnikov, služabnikov, trgovcev, zdravnikov, npr. v lakomnem odvetniku, ki ga je odnesel vrag.

– Podoba družbe se razbira svojstveno v tradicijah o raznih izobčencih, kjer prevladujejo balade in povedke o plemenitih razbojnikih, ki jemljejo bogatim, dajejo revnim, s čimer so zadovoljevali skrite želje in navadnim ljudem omogočali, da so se v domišljiji maščevali oblasti, ki so ji bili sicer v resničnem življenju pokorni.

– V pripovedih se odražajo pokrajinske posebnosti, pogojene z etničnimi in ekološkimi potezami posameznega kraja. Potovaje so se pripovedi spremi-

¹⁵⁵ Peter Burke, *Junaci, nitkovi i lude*, Školska knjiga Zagreb 1991.

njale in vključevale lokalne poteze. Toda, regionalna črta nikakor ni edina v raziskovanju narodne kulture.

O zapletenem odnosu do Franca Jožefa govori pripoved z mednarodnim sižejem o vojaku, ki je v gozdu srečal neznanega kralja in ga rešil pred razbojniki, pri čemer je Franc Jožef dober kralj in svojo vojsko je dobro poučil, a je tudi poniževan, mora čistiti konjska kopita kot to dela vojska Fr. Jožefa.¹⁵⁶

Ali so dogodki inspirirali pripoved ali se je pripoved prilagodila zgodovinskim dogodkom, je podobno vprašanju o kokoši in jajcu. Vendar ne popolnoma. Namreč, pripovedovanje o enem resničnem dogodku se lahko postopoma fikcionalizira, ali se bi spominjanje več dogodkov težko moglo osredotočiti okrog iste fabule, če bi obrazec te fabule ne obstajal več v zavesti ali podzavesti tistih, ki so pripovedovali. A ta obrazec obstaja: to so pripovedi o kolektivnem uboju gospodarja in oprostitev kazni zaradi solidarne obrambe na sodišču. Taki primeri razen na Kastvu še na nekaterih hrvaških otokih ob jadranski obali.

Rečeno je že bilo, da se pri raziskovanju povedk lahko srečata folklorist in zgodovinar. Spominom o osebnih doživetjih so blizu tudi pripovedi o resničnih nedavnih dogodkih, ki so zapomnjeni po pripovedovanju prič ali njim bližnjih oseb. S formo se take pripovedi ne vključujejo v klasične folklorne žanre. Zasedenena so s fakticiteto, a vendar nezavedno odprta tudi za domišljijo.¹⁵⁷

Ob delnem vplivu etnologov so se zgodovinarji začeli zanimati za »lastne razlage resnice posameznih človeških skupin, ob misli, da morda obstaja ravna pot do zgodovinske resnice na temelju pripovedovanja onih, ki so jo doživeli. Toda o resničnosti pričevanj, o resnici do pripovedovanja udeležencev obstajajo mnoge kontroverze. Skromne avtobiografije ne morejo govoriti objektivno o zgodovini, ker jim manjka širši pogled na osebnosti, dogodke in splošno ozadje. Zajema zgodovino 'v svojem lastnem malem svetu hiše, dvorišča, vasi, staršev, zakonskega tovariša in del, šole, delavnice in gostilne. Njena slika sveta je omejena in skrajno osebna, a ima prednost, da je ulovljiva, dojemljiva. Te privatne resnice morejo zastopati veliko širšo realnost.¹⁵⁸

Čeprav po Sergiju Vilfanu slovstvena folklorja navadno ne vsebuje zgodovinske resnice, pomaga odkrivati vpliv pravnih uredb na narodovo življenje in ugotavljati stališča do njih. Prav tako odkriva narodovo pojmovanje o dobrem in slabem, pravici in krivici, pravne ideale in pravno logiko, »v ljudski perspektivi opazovano pravno zgodovino«. ¹⁵⁹ Predmet njegove razprave je predvsem pravna sistematika na podlagi slovenskih povedk in pripovedne pesmi, dveh folklornih žanrov, v katerih so ohranjeni najštevilnejši pravni spomini. Njegov cilj je ugotoviti nekaj najznačilnejših sporočilno sorodnih pravnih motivov: temeljne poteze pravnih spominov in nazorov v slovstveni folklori.

¹⁵⁶ M. Bošković-Stulli, n. d., 13–17.

¹⁵⁷ Prav tam, 22.

¹⁵⁸ Prav tam, 22–23.

¹⁵⁹ Sergej Vilfan, Pravni motivi v slovenskih narodnih pripovedkah in pripovednih pesmih, v: *Etnolog* 16 (1944), 3.

Kolikor so na razpolago zanesljivejši zgodovinski podatki, opozori na zvezo med pesniškimi motivi in pravnim življenjem. Povedke, ki so predmet njegovega pregleda, imenuje 'pravne (pri)povedke', »ker obravnavajo pravno pravilo ali pravni odnošaj, pravni spomenik ali za pravo pomembno osebnost«. Pri natančnejšem razvrščanju pravnih povedk se Vilfan naslanja na Francoza Gaidoza in Nemca Walterja Schillerja in Künssberga. Prva dva izvajata pravne povedke od orientalskih narodov, tretji nasproti temu opozarja na pravno vsebino germanskih sag (Saga). Med pravnimi povedkami loči tri skupine: pravno aitiološke (pri nas povedke o kosezih, razne razlage svoboščin itd.), povedke o pravnem spomeniku (npr. o krvavem znamenju pri Kamniku) ter povedke o zločinu in kazni.¹⁶⁰

a) Motivi o državnem in družbenem ustroju.

Predstave o najstarejši državni organizaciji se rade mešajo z mitologijo. Pravljični 'kraljič' v pesmi o kresnicah utegne biti bajčno bitje Kresnik, ki v nekaterih drugih pripovednih motivih že dobiva konkretne poteze nekakega slovenskega vladarja. Vendar se močno sumi, da je prav na ta mesta posegala romantika.¹⁶¹ Lik idealnega vladarja v predstavah slovenskega ljudstva je Kralj Matjaž, čigar ime kaže, da so ga Slovenci prevzeli od Kajkavcev, je osrednja oseba slovenske folklorne tradicije o državi in njenem vodstvu. Zlasti po dveh znamenjih se po ljudskem mnenju odlikuje dober vladar. Obe znamenji sta združeni pri Kralju Matjažu, ki deli bogatinom in revežem enako pravico, ker kuje same zlate novce. Pomembno je drugo znamenje, ki kaže, kakšen pomen so pripisovali kovanju dobrega denarja. Drugih realnih predstav o vladanju Kralja Matjaža v slovenski slovstveni folklori ni. Slovenci niso izrabili priložnosti, da bi si ob kralju Matjažu ustvarili slovensko epsko snov, ker so jim bile tuje stvarne predstave o kralju. Na Kralja Matjaža so navezali bajeslovno pričakovanje o idealnem odrešilnem kralju. Motivov, ki bi bili resnično primerni za kralja, se ni domislilo. Na realnejša tla nas postavi povedka o knezu Ingu,¹⁶² prva zapisana slovenska povedka o slovenskem družbenem ustroju v

¹⁶⁰ Prav tam, 3–4.

¹⁶¹ Prav tam, 5.

¹⁶² Andrej Fekonja, Razširjava kristjanstva med Slovenci, v: *Letopis Matice slovenske za leto 1884*, Ljubljana 1884, 130–131, 189: »Tako je torej krščanstvo v Karantaniji med narodom precej se utrdilo, in le posamezni slovenski plemiči so mu še nasprotovali. Pa tudi té Ingo, poslednji znani vojvoda slovenski, kterega je Karol 'Veliki', podvrgši z Bavarsko vred tudi Karantanijo l. 788, po Waltungovej smrti nad Karantanijo postavil o. 790, – napotil, da so se pokrstili. O tem vojvodi Ingu pravi Anonymus Salisburg, da je bil 'jako drag narodom in ljubljen zaradi modrosti. Ves narod mu je bil tako udan, da, ako je komu le nepopisan papir od njega bil poslan, le nikdo ni se upal ukaza njegovega zanemariti. Napravil pa je tudi nekaj jako čudnega (pripoveda isti Anton S.). Prave robove, ali že kristjane je s seboj povabil k mizi, njihove gospode pa, ali še nekrstjane pustil je zvenaj kot pse sedeti, postavivši pred nje kruh in meso in prosto posodo, naj bi tako obedovali; robovom pa je iz zlatih kupic si napivati velel. Sedaj so prvaki od zvenaj povprašujoč rekli: 'Zakaj nam tako delaš?' On pa: 'Niste vredni neumitih teles družiti se sprerojenim v svetem studencu, nego zvenaj dóma, kakor psi zaslužite obdelovati (sic! = obedovati).' Na to so se dali v svetej veri poučiti in tekmujoč hiteli so k svetemu krstu. Tako pa je po tem kristjanska vera ojačala.

8. in 9. stoletju, torej v času, ko sta se med Slovenci hkrati z vero začela bojevati stari in novi pravni red. Strokovna literatura se vedno znova sprašuje, kakšen je pravni značaj 'kneza' Inga, kakšne narodnosti je bil in kaj je zgodovinsko jedro povedke. Po Milku Kosu je staroslovenska doba v resnici poznala poleg drugih nekake privilegirane stanove (plemiče), ki so bili pogani, in sužnje. Ti so bili večinoma kristjani (prvotni prebivalci slovenskih dežel –Vlahi), ki so ohranili krščansko vero še iz prejšnjih časov ali so bili vsaj dovtetnejši za pokristjanjevanje, ter vojni ujetniki. Verjetno pa se je tudi slovensko prebivalstvo nižjih stanov prej oprijelo krščanske vere kot velikaši, ki so se že iz političnih vzrokov upirali krščanstvu. Ta povezanost verskih in stanovskih bojev je po Kosu jedro povedke o knezu Ingu.¹⁶³

Spomin na suženjstvo se je ohranil v pesmi Zarika in Sončica. Turški car (prvotno Saracen) ukrade Sonco, ki pride na trg kot sužnja. Prav tak spomin tiči verjetno tudi v pesmi o onečaščeni sveti hostiji. Ko je prenehalo saracensko plenjenje, se je kmalu začelo turško. Motivov o turških ugrabitvah v folklornih pesmih ne manjka. S stanovskim ustrojem so povezane tudi nekatere mlajše povedke, ki razlagajo nastanek in značaj svoboščin teharskih kosezov. Zgodovinsko jedro vseh teh povedk utegne biti kvečjemu nemoralno življenje celjskih grofov, o katerem nam ve sploh slovstvena folklorika veliko povedati. Tem povedkam se lahko pridružijo še druge razlage svoboščin, zlasti povedka o tem, da je Friderik III oprostil davka nekaj hiš v Motniku, ker so mu prebivalci pomagali v bojih za celjsko dediščino. V družbi z drugimi kmeti so leta 1457 namreč napadli Vitovca na vrhu Kozjaka in razbili njegovo vojsko. To izročilo sloni na globoko ukoreninjeni misli, da mora biti vsaka svoboščina nekako zaslužena, najbolje z vojaškim dejanjem. Pretežno se povedke o družbenem življenju nanašajo na položaj slovenskega kmeta v dobi tlačanstva. Motivi niso stari, nekaterim se pozna, da so nastali šele za časa Jožefa II ali celo pozneje. Iz njih se vidi, kako je slovstvena folklorika spreminjala nam že znane pojave. Hkrati nazorno slikajo čustva, s katerimi je ljudstvo prestajalo svoj družbeni položaj. Kljub temu, da so motivi velikokrat izmišljeni in prevzeti od drugod, vsebujejo zgodovinsko jedro in osvetljujejo zgodovinsko znanje o tlačanski dobi. S podložniškim položajem sta bili združeni predvsem dve

(op. 59: Nekteri imajo to povest o Ingovem obedu za pobožno pravljico, vendar Huber jo, kot verjetno v onej dobi, zagovarja (IV, 192 193). V spomin, da je prosto ljudstvo vero Kristovo preje sprejelo nego li plemstvo, uvel je bajda Ingo znano svetčanost pri ustanovljanju karantanskih vojvodov na Gospe-Svetskem Polji pod Krnsko Goro; a bi morda tudi oni pomenljivi napis na tamošnjem t.i. vojvodskem prestolu, po našem Jarniku glaseč se: VERI MA SVETI VERI PRAVDO Bra.NY VDOVE, bil uprav Ingov. Nekteri mislijo, da je vojvoda Ingo pri krstu dobil ime Domicijan, in po tem sklepajo, da bi uprav Ingo bil oni 'Domitianus dux, o katerem govori nagrobni napis v Millstadtu, da je prvi utemeljil ono cerkvo in ljudstvo pokristjanil: 'Hic requiescit B. Domitianus Dux, primus fundator huius Ecclesiae, qui convertit istum populum ad Christianitatem ab infidelitate.' Drugim zdi se to neverjetno. Dr. Kos meni: 'Mogoče, da je Domicijan v tistem času živel, kakor Ingo, in da je bil vojvoda na zapadnem Koroškem; morebiti pa še vojvoda bil ni, temveč samo vojskovodja ali vojašk poveljnik, kat tudi pomenja beseda 'dux'.«

¹⁶³ S. Vilfan, n. d., 6–7.

dolžnosti: dajatve in tlaka. Obe sta zapisani v črni knjigi slovenske slovstvene folklore. S povedkami o kmetovem tlačanstvu so povezani motivi o zlobnem graščaku, med katerimi motivi o dobrem graščaku kar izginijo. Vsa našeta motivika – večinoma zgodovinske anekdote in lokalni spomini – so vsebinsko stvarni; podložništvo, ki je z njihovo pomočjo orisano, utegne znatno ustrezati resnici. Motiv o hudobnem graščaku nas povede na področje, na katerem se je ljudska domišljija bujno razbohotila. V opisih trpinčenja se mešajo tudi predstave iz kazenskega prava. Ljudski čut pravičnosti zahteva, da zlobnega graščaka zadene kazen. Tudi spomin na pravno reformo, ki je napravila konec tlaki, je zapustila sledove v povedkah. Tudi Jožefove samostanske reforme so ponekod ostale v ljudstvu v prijetnem spominu.¹⁶⁴

b) Motivi iz osebnega in rodbinskega prava.

Kakor prevladuje med povedkami s področja javnega prava proza, so nam ohranjeni spomini na osebno in rodbinsko pravo skoraj izključno v vezani besedi. Motivi te vrste ponavadi niso vezani na kraj, da bi se v zvezi z njim prenašali iz roda v rod. Zato pa jim daje stalnost – verz. V nevezani besedi se tak motiv, razen kolikor gre za pravljичni ali legendni motiv z izrazito svojevrstno vsebino – silno spreminja in laže zapade pozabi. V vezani besedi pa je izredno trdoživ in, po raziskavah Ivana Grafenauerja, preživi stoletja in tisočletja kot skrivnosten, večkrat do nerazumljivosti izmaličen preostanek prastarih pravnih oblik. Rodbinsko življenje je tesno povezano s človekovim čustvovanjem, zato so ti motivi za pesništvo posebno hvaležna snov. Zato ne preseneča, da so v folklornih pesmih številni sledovi rodbinskega prava. Nekateri teh spominov segajo še nazaj v obdobje materinskega prava: mati proda otroka, mati daje hčer v zamož, sin uboga mater.

Obsežna skupina motivov se nanaša na ženitno pravo. Nekateri od njih segajo celo v bajeslovje: poroka z lastno sestro je dopuščena le med bajčnimi bitji, in sicer v povedkah o Kresniku, ki ugrabi sovražniku svojo lastno sestro Devo ali Vesno in se z njo poroči. Toda tudi tu prihaja – verjetno kot novejši vrinek – do izraza mnenje, da to ni prav. V nekaterih bajkah srečamo spomine na eno najstarejših vrst sklenitve zakona, na otmico. Kot ugrabitelj se omenjajo: kraljevič, volkodlak, povodni mož. V drugih pesmih sta ugrabitelj in ugrabljenka človeški bitji. Razen navadnih ugrabitev brez sklenitve zakona je te motive razdeliti na štiri skupine:

– pesmi, v katerih ugrabi Turek krščansko deklico. Ni izključeno, da je Turek prišel v pesem kot tuj element šele pozneje, ko se je motiv pesmi – otmica – odtujil narodovemu življenju in ko je začel v slovstveni folklori zavzemati Turek večino manj simpatičnih ali nerazumljivih vlog.

– pesmi o nasilni ali zvijačni otmici, ki je ne izvrši Turek, marveč kdo drug. Valvazor poroča o nasilni ugrabitvi gospodične Gall po zadnjem gospodu iz rodu Sschnitzenbaumov na dveh mestih, obakrat kot o zgodovinskem dejstvu. Morda je snov teh poročil resnična, okoliščine pa so gola povedka, kar se najboljši vidi iz dejstva, da so v vsakem od obeh opisov bistveno različ-

¹⁶⁴ Prav tam, 7–12.

na. Po eni verziji se je ugrabljena gospodična iz obupa zastrupila, ugrabitelj pa je od žalosti umrl, po drugi verziji si je ugrabitelj zlomil tilnik pri padcu s konja. V obeh primerih je ljudsko pojmovanje imelo ugrabitev za nedovoljeno in sledila je kazen; najbolj priljubljene pa so kazni, ki so nekako skrivnostne. – Valvasorjevi poročili sta zgled, kako se iz zgodovinskega poročila razvijajo motivi povedk.

– motivi o dogovorjeni otmici, to je ugrabitvi, ki je sporazumna med ugrabiteljem in ugrabljenko. Zgodovinski viri dokazujejo, da je bila v slovenskih krajih šega, da so fantje ugrabljali dekleta, ki so jih starši drugemu obljubili v zakon (otmica obljubljenih nevest).

– Na kup(ovanje) neveste v folklornih pesmih skoraj ni spomina, pač pa na pravico staršev, da odločajo o zakonu otroka, zlasti da dajo hčer v zamož. Na splošno torej folklorne pesmi poznajo oblast staršev, da odločajo o poroki otrok, zlasti hčera. Grajajo jo navadno le zaradi možitve v daljne kraje. V teh mestnih folklornih pesmih je slediti ostankom starega prava, ki je v srednjem veku veljalo sploh po vsej Evropi in pri nas vsaj do 16. stoletja. O pravnih formalnostih pri sklepanju zakona nam pripovedne pesmi povedo le malo. Žena je po pojmovanju teh pesmi dolžna možu zvestobo: nezvesto ženo in zapeljivca zadene kazen. Pesmi o moževi nezvestobi dajejo manj enotno sliko. Zakon je od pokristjanjenja nerazvezljiv. To pravilo je obveljalo tudi pri preprostem ljudstvu. V tej zvezi obstaja pravni problem motiv o vrnitvi moža na ženino svatovščino¹⁶⁵

c) Motivi iz imovinskega in dednega prava.

Imovinsko pravo ne daje slovstveni folklori veliko privlačnih motivov. Eden najznačilnejših je šaljiva bajka o Pustu, ki ga sveti Peter ne pusti v nebesa. Pust je zato vrgel skozi vrata v nebesa klobuk in si izprosil dovoljenje, da gre ponj. Ko pa je bil že znotraj, je sedel na klobuk in izjavil: »Bog je dal to pravico, da sme vsak na svojem sedeti.« In ostal je v nebesih. Težko bi se dalo načelo o nedotakljivosti imovine drastičneje izraziti.¹⁶⁶

č) Motivi o zločinu in kazni.

»Narodno izročilo ne loči zločina od greha, zato sega tudi opis ljudskega naziranja o zločinah na področje ljudske morale. Zločinca zadene v povedkah le redko kazen svetne oblasti; skoraj vedno je kazen nadnaravna: zločinca kaznuje Bog ali duhovi. Včasih zadene človeka nadnaravna kazen za dejanje, ki sploh ni ne greh ne zločin, na primer okamni, če se dotakne neke vode; otroka ugrabi Trdoglav, ker ga ne prekrizajo. V takih primerih gre za navadno praznoverje. Navadno pa je iz pripovedovanja prav jasno, da je zlo prizadejano kot povračilo za greh ali hudodelstvo, torej kot kazen. Iz cerkvenega življenja je prišla v ljudsko moralo predstava, da so trije najhujši grehi malikovanje, umor in nečistovanje. Slovenska folklorna pesem je naštevaje kvalificiranih grehov še nekoliko prikrojila po slovenskem moralnem in pravnem pojmovanju.

¹⁶⁵ Prav tam, 12–18.

¹⁶⁶ Prav tam, 20.

nju, pozneje pa sploh uvedla nove tipe kvalificiranih grehov. Posebno hudi so v raznih variantah te-le »'duše': 'kera je na Bogi cagala': 'ker boter z botroj pregreši'; dušo, ki ni hotela botra biti; 'ker družo družo umori'; na veke so pogubljene matere, ki otroka umore, pa tudi otroci, ki s starši slabo ravnajo, jih preklinjajo ali pa 'čez prag psujejo'. Med posebno hude grešnike šteje pesem tudi ljudi, ki vodo v vino devljejo.«¹⁶⁷

– motivi kazni. Jedro ljudskega izročila o izvrševanju starega kazenskega prava se najbolj natančno opredeli z besedami nedolžno obsojenega kmeta. 'Gospôdi malo zaupaj!'

– Motivi o hudodelstvu, ki mu po pravu sledi zaslužena kazen. Najstarejša oblika povračila za zločin je krvna osveta, ki je bila v srednjem veku razširjena na področju germanskega prava (fajda) in imela kot posledico tudi prepoved poroke med člani obeh sovražnih si rodbin. To pravilo se je ohranilo v povedki o Cerkniskem jezeru: o mladeniču in dekletu ki se nista mogla poročiti, ker sta bili njuni rodbini v sovraštvu.

d) Motivi iz sodnega postopanja.

Obsojenec si v času med obsodbo in usmrtnitvijo včasih reši življenje zlasti s tem, da opravi kako težko delo. Celó zaradi lepe pesmi ga sodišče pomilosti. Če se na smrt obsojena ženska poroči z rabljem, se ji odpusti smrtno kazen. To pravilo iz folklorne pesmi je v resnici veljalo. Najznačilnejša vrsta pravnih povedk je o modrem sodniku. Kakor pokaže zgled iz okolice Motnika (Gašper Križnik–Podšavniški), jih med Slovenci ni bilo veliko in niso bile priljubljene. Jedro te povedke je pravno vprašanje, ali je darilo veljavno, če obdarovanec zanj ni ničesar dal. – Pravda pride pred sodnika. Namesto da bi rešil vprašanje, stavi sodnik tri uganke, ki z zadevo nimajo noben zveze. Uganke reši obdarovančeva hči. Povedka se vedno bolj razpreda in sploh pozabi na njen začetek. Sodnik vzame pametno dekle za ženo, slabo z njo ravna itd. Ta zvođenela verzija neke prvotne pravne povedke kaže, da za pravne probleme naše ljudstvo ni imelo veliko smisla. Morda je na to, da motiv modrega sodnika med ljudstvom ni vzbudil simpatij, vplivalo dejstvo, da je bila predstava o sodniku preveč blizu predstavi o graščaku in gospodi. Ljudstvo je bilo na splošno pri izrekanju sodb v novem veku le redkokdaj udeleženo, zato je do njih rezervirano. Zopet isti pojav ob tukajšnjem pregledu folklornih motivov: slovenski kmet je bil pri vodstvu države: sodstvu in upravi le malo udeležen, zato se z motivi s tega področja njegova misel ni toliko ukvarjala kot z osebnim življenjem posameznikov.¹⁶⁸

Petdeset 'salomonskih' sodb, ki jih je zbral Saintyves iz raznih časov, krajev in narodov, kultiviranih in divjih, je veliko več ko zbirka petdesetih mikavnih povesti. Najprej opozarja, kako pomemben in odločilen je v otroški duši čut za pravičnost. Enako je moralo biti tudi v prvotnem človeštvu, saj vemo iz Herodota in sv. pisma, kako pomembna je bila v starih časih pravičnost, ki je bila večkrat prva in edina legitimacija za podelitev kraljevske časti. Popol-

¹⁶⁷ Prav tam, 21.

¹⁶⁸ Prav tam, 26–29.

noma umljivo je, da je na prvo mesto postavil znano Salomonovo sodbo med dvema ženama, ki se pulita za istega otroka, saj je najslavnejši pravičnež, ki je zaslovel med vsemi narodi in verami, med Židi, kristjani in moslimi, postal prav Salomon, ob katerem so se nazadnje zbrale najrazličnejše povesti o posebno pravičnih sodbah, ki so prav po njem dobile svojo označbo, da so 'salomonske'. Te povesti gredo od ust do ust kot priča vedno budnega občudovanja pravičnosti in zavesti, kako zelo je taka pravičnost potrebna. Ta zavest, ki zveni v vseh teh prelepah storijah, se je nazadnje utelesila celo v moderni socialni zakonodaji, ki bi bila brez te nepretrgane tradicije sploh nemogoča. Zato njih študij ni pomemben samo za 'čistega' znanstvenega folklorista, ampak tudi za jurista in sociologa, za vsakogar, ki se zanima za 'narod' ali se z njim kako peča in zato mora poznati njegovo mišljenje in čustvovanje. Medel odsev po svoji zunanji obliki, tega tipa ljudskih povesti je Jurčičeva 'Kozlovska sodba v Višnji gori'. V ta okvir spada tudi Pametni sodnik, priobčen v zbirki Sto povestic, Berilo za otroke, Trst 1852, 30.¹⁶⁹

Prešernov 'Ponočnjak' je spoznavi vir ljudske pravne šege. Vrsta dejstev: sam motiv in posebej omembe konkretnih krajevnih imen (Radovljica, Mošnje, most na Savi) opravičujejo mnenje, da gre tu dejansko za literarno obdelavo lokalne ljudske povedke, kar velja – mimogrede povedano – tudi o ljubljanskem Povodnem možu, ki je po svoji glavni osebi Uršiki v nekem smislu ženska partnerica našega gorenjskega Ponočnjaka. Vendar se želi ozreti na dva kratka verza v uvodnem opisu 'ponočnjaka', ki estetsko nista ravno mojstrovina: '*je bil skopan, pod koš je bil /djan, obložen s kamnjam –*' Bistveno dopolnilo temu zgoščenemu pasusu dajejo cenzurni akti o Kranjski Čbelici, ki ji je pesnik izročil balado za tisk. Ker je pesnikov iskreni način izražanja izzval pri cenzuri dvom o primernosti objave, je v aktu dodan nemški prevod v prozi, »Auf diese Art sucht man in Oberkrain den tollen Muth ausgelassener Burschen zu kühlen oder Rache an ihnen zu nehmen«. Izražanje v sedanjiku kaže, da gre za tedaj še živo šego. Pri tedanji stopnji razvoja rednega pravosodja in uprave je izključena misel, da bi šlo za kake ukrepe oblasti, tem bolj ker je izrečno govor o maščevanju. Gre torej za ljudsko kazen, ki je še v prvi polovici 19. stoletja bila v navadi med gorenjskimi kmeti.¹⁷⁰ Podobno Gašper Križnik: vdovec nima pravice, da bi s fanti po vasi vasoval in k dekletom v vas hodil; 'vdovca smejo fantje po blatu povaljati, pa še na drug način zmočiti, kar ima nekaj vsak sam pri sebi.' Če bi šlo pri vsem tem le za naključni in lokalni pojav, bi ga mirno lahko imeli za vulgarno šalo veselih vaških fantov. Toda gre za šego fantovščine kot vaške organizacije, ki je ugotovljena na najmanj štirih krajih in prvič dokazana okrog l. 1830 prav v citiranem pasusu Prešernovega Ponočnjaka. Fantovščine so v novejšem času vse bolj fantovske družbe zaradi zabave, v preteklosti je bil njihov pomen veliko resnejši: nekakšen način varovanja javnega reda v vasi in med vasm, posebno pa način urejanja predzakon-

¹⁶⁹ J. Glonar, Saintyves, En marge de la légende dorée. Les cinquante jugements de Salomon, v: *Časopis za zgodovino in narodopisje* 33, Maribor 1938, 123–124.

¹⁷⁰ S. Vilfan, Prešernov 'Ponočnjak' kot spoznavni vir ljudskega pravnega običaja, v: *Rad kongresa folklorista Jugoslavije* VI, Bled 1959 (Ljubljana 1960), 33.

skega življenja vaške mladine, ki prav gotovo nima zveze niti s cerkveno niti s svetno oblastjo in nam prav zato utegne osvetliti neke plati zelo stare družbene ureditve. Drugič vsebujejo fantovščine določene sestavine eksogamije oz. endogamije in morejo zato dajati nekaj vpogleda v organizacijo vasi, čeprav samo za fevdalno dobo. V fantovskih družbah so se včasih ohranile še prave narave, ki so nastale zunaj njih, v življenju soseske, ki pa so zaradi vpliva javne oblasti in zemljiškega gospostva na organizacijo prave soseske izginili. Metanje v vodo in postavljanje pod koš z vsemi drugimi atributi se nam s tega gledišča izkaže kot popolnoma resna sankcija za prestop nekih pravil, ki so urejala življenje v soseski. Toda stavljanje pod koš – ki je prešlo tudi v ljudski rek 'v koš djati' ima celo nek poseben vaški kolorit, čeprav tudi ta sankcija ni brez analogij. Postavljanje pekov v koš in namakanje v tekoči vodi je znano posebno v mestnih pravilih. Njihov vaški pendant ostaja neopažen, čeprav je za spoznavanje družbenega razvoja verjetno še poučnejši.¹⁷¹

2. RESNIČNOST – FOLKLORNI ŽANRI

Folklorna pripoved, posebno povedka ni samo del slovstvene folklore, sestavina ene od vej besedne umetnosti. »/J/e posebna oblika narodne zgodovine, ker pripoveduje o tistem, kar je bilo nekoč, oziroma posreduje nauk iz preteklosti, ki se s pripovedjo obnavlja«. Folklorna pripoved »kljub svoji vsakdanji obleki, prozi« zahteva posebno razpoloženje in okolje, se nasprotno, folklorna pesem poje povsod, na vsakem kraju, ob vsakem času in ob vsaki priložnosti in se jo lahko vsakdo nauči. Vsakdo jo lahko poje tudi sam – iz ljubezni do besedila, glasbe, ritma. Nihče pa samemu sebi ne pripoveduje. Za to je treba imeti vsaj enega poslušalca, če že ne občinstva, – dosti časa za pripovedovanje in poslušanje, pa tudi večjo zbranost.¹⁷²

Folklorna pesem je povezana z vsem, kar človek doživlja, pomembni zgodovinski dogodki ali vsakdanje malenkosti; spremlja ga ob delovnih in prazničnih dneh in je hkrati njihovo ogledalo. Ni samo besedna umetnina, ampak vir za spoznavanje materialne kulture, šeg, čustvovanja in mišljenja slovenskega človeka od davnine do danes ter njegove odzivnosti na zgodovinske dogodke.¹⁷³ Kadar besedilo ni tipizirano,¹⁷⁴ je v pesmih vedno podano tako okolje, kot ga poznajo avtorji z domačega podeželja. Iz njih se vidijo sledovi nekdanjih pravnih šeg in družbenih razmer. Za predmetni svet iz kmečkega okolja vsebuje slovenščina bogate pomenske odtenke.¹⁷⁵

¹⁷¹ Prav tam, 34–35.

¹⁷² Dragi Stefanija, O makedonski ljudski pripovedki, v: *Osla jahaš, osla iščeč* (Makedonske ljudske pripovedke), Mladinska knjiga, Ljubljana 1982, 166.

¹⁷³ Z. Kumer, *Pesem slovenske dežele*, Obzorja, Maribor 1975, 44.

¹⁷⁴ »Turčija pomeni lahko samo balkanske dežele pod turško oblastjo ali pa sploh pogansko deželo, in turški car je lahko podobno kot španski kralj vladar daljne dežele, od koder so prihajali plenilci v naše kraje, bodisi nekdanj Saraceni, španski Mavri ali pozneje Turki in turški janičarji.«

¹⁷⁵ Z. Kumer, *Pesem slovenske dežele*, 44–52.

Številne pesmi so pozabljene, ker je ob premenjenih razmerah odpadel vzrok ali povod za njih petje. *Gospoščino* so odpravili, ko sta bili odpravljene tlaka in desetina. Pesem *Oglasil se sv. šent Peter*, ni bila več aktualna, ko z zvonjenjem niso več čakali do prihoda procesije k cerkvi, o *Jezusu zibanem* pa, ko so opustili obred zibanja. Poglavitni vzrok za odmiranje folklornih pesmi so spremenjene kulturne in gospodarsko-družbene razmere. Z naraščanjem pismenosti sta zlasti daljše pripovedne pesmi začela izpodrivati knjiga in časopis. Zaradi opuščanja raznih panog domače obrti (npr. platnarstva), razdelitve skupnih zemljišč (pašniki, travniki) je odpadlo veliko priložnosti za skupno petje pri delu. Z rastočo industrializacijo, ko je bilo na domu vedno manj moške mladine in, kar je bilo, je bila z delom bolj obložena, je bilo manj priložnosti za petje pri skupnem počitku. Mnogo priložnosti za skupno petje daljših pesmi je odpadlo z opuščanjem starih šeg in navad pri ženitovanjih (po cel teden!), romanjih, prazniških vigilijah, 'varovanju' mrličev (ko so peli in molili vso noč). Povrhu so nastajala društva in organizacije s čisto nedomačimi programi.¹⁷⁶

V primerjavi s (folklorno) pesmijo, ki se poje povsod, na vsakem kraju, ob vsakem času in ob vsaki priložnosti, ker se jo lahko nauči vsakdo, pa zahteva folklorna pripoved posebno ozračje in okolje. To je posebna oblika narodne zgodovine, ker pripoveduje o tistem, kar je bilo nekoč, oziroma posreduje nauk iz preteklosti, ki se s pripovedjo obnavlja. Je kot nalašč za priložnosti, kot so obiski, svatbe, zaroke, sedmine, ko je dovolj časa za pripovedovanje; kadar starejši ljudje, ded ali babica, stric ali strina prenašajo na svoje vnuke spomine na resnične ali izmišljene dogodke, in to doma, v krogu najbližjih, med sorodniki in prijatelji. Pesem lahko vsakdo poje tudi sam, doma ali na ulici, iz ljubezni do besedila, glasbe, ritma. Nihče pa samemu sebi ne pripoveduje zgodb. Zanje je treba imeti vsaj enega poslušalca, če že ne občinstva.¹⁷⁷

Že France Stelè je v svojem času opazil, da ima pri Slovencih pesem veliko prednost pred prozo, toda prepričan je v smiselnost raziskovanja obojega tudi z zgodovinskega vidika: »Vsa narodova duša, deloma njegove materialne razmere in druge okoliščine se tu notri zrcalijo, deloma tudi njegova zgodovina.«¹⁷⁸

Kako folklorno pripovedništvo prestreza resničnost, v katerem živi? Po zaslugi Rajka Palavestra¹⁷⁹ je o razmerju med resničnostjo in slovstveno folkloro reči naslednje: a) nekdanjo resničnost na raziskovanem področju vsebujejo samo tiste sestavine folklornih pripovedi, ki so specifične za določen geografski prostor. Vsi motivi pa, ki obstajajo tudi pri sosednjem prebivalstvu in na drugih območjih, so splošno folklorni in v zgodovinskem smislu niso učinkoviti. b) Iz motivov, ki so skupni geografsko širšemu območju, se ne da

¹⁷⁶ I. Grafenauer, Narodno pesništvo, 26–27.

¹⁷⁷ D. Stefanija, n. d., 166.

¹⁷⁸ France Stelè, Predavanje o narodopisnem zbirateljskem delu, v: *Traditiones* 14, Ljubljana 1985, 133.

¹⁷⁹ Vljako Palavestra Narodna predanja o starom stanovništvu u Dinarskim krajevima, v: *Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine*, Sarajevo. Etnologija n. s. zv. 20–21 (1966), 5–86.

odkrivati dejanske zgodovinske resničnosti. c) Kajti tradicija, ki temelji na davnih doživetjih in spominih na resnične zgodovinske dogodke in dejstva, se prepleta z vzporednimi kulturnozgodovinskimi sestavinami: vraževerje in druga verovanja, ki niso posebna za raziskovalni prostor, ampak so veliko bolj splošna.¹⁸⁰

Monika Kropelj se opira na Palavestro, ko iz analize pravljič in povedk skuša razbrati, kaj je v obravnavanih primerih objektivno (v zgodovinskem smislu) ter odkriti sestavine ljudske kulture tistega okolja, v katerem so pravljice in povedke živele, preden so bile zapisane oz. še živijo, kolikor niso pozabljene in v kakšnem razmerju so predvsem magičnih sestavin. Pri tem izhaja iz metodoloških predpostavk: a) Kadar se skuša najti posebne, samo za določen prostor značilne poteze, pravljice ni mogoče raziskovati same zase, ampak jo je treba postaviti v okvir narodne kulture, iz katere izvira. b) Raziskovanje pokaže, da so »celo na mestih, kjer se pripoved izživlja v čistem izmišljanju, pogosta »povsem splošna stanja in navzkrižja, do katerih lahko pride v vsakdanjem življenju in ki se pogosto nanašajo na osebne izkušnje pripovedovalca.«¹⁸¹ Empirična predstavitev gradiva je hvalevredna novost. Avtorica preudarno pojasnjuje, kaj pomeni govoriti o *slovenskih* pravljičah in povedkah. S tem 'ni mišljen njihov izvir, ampak dejstvo, da so tukaj živele oz. še živijo. Pripovedi praviloma po snovi in motiviki ni mogoče označiti za samonikle v prostoru, kjer so zapisane.

Toda strokovna kritika pogreša konceptualni model za táko odločitev in sploh merilo za izbrano gradivo, saj je zgolj arhivsko in geografsko vsekakor premalo dognano. Poleg tega manjka utemeljitev, v čem je smisel, da razprava upošteva oba med seboj zelo različna, toda temeljna folklorna prozna žanra, vendar je med njima številčno nerazumljivo nesorazmerje. Če je bil vzorec izbran iz »nepregledne množice slovenskega pripovednega gradiva«, pomeni, da bi bilo do števila sto brez težav mogoče najti manjkajoče pravljice ali se odločiti samo za povedke, vsekakor pa utemeljiti odločitev za analizo obeh žanrov. Tako pa nedorečenost v tej zvezi deluje kot pristajanje na poljubnost in preziranje teoretične obveznosti, kar je eden od meril znanstvenega dela. V njem manjka osebna tveganost v odločitvi za določeno teorijo in hipotezo. Lastno angažiranost zamenjujejo splošne trditve in kopičenje podatkov in navedb, ki v okviru zastavljene naloge pogosto niso funkcionalni. Vprašanje zase je zastarela terminologija. Že zaradi odbijajoče »teorije odraza« v Sovjetski zvezi po drugi svetovni vojni bi pojem »odseva« zahteval temeljitejšo in natančnejšo pojasnilo.

3. UTVARA – SLOVSTVENA FOLKLORA

Johann Gotfried Herder je konec 18. stoletja zatrjeval: folklorne pesmi po-

¹⁸⁰ Monika Kropelj, *Odsev stvarnosti v slovenskih ljudskih pravljičah in povedkah ob primerih iz Štrekljeve zapuščine*, Založba ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana 1995, 22.

¹⁸¹ Prav tam.

sredujejo zgodovino posameznega naroda, njegovo mitologijo, čustvovanje, jezik in splošno življenjsko filozofijo. Z njimi se izvijajo iz zgodovinske anonimnosti majhni narodi, ki nimajo za/pisane zgodovine. Prav tako folklorne pesmi ohranjajo narodovo kulturo. Če ta še nima lastne (umetniške) literature, jo nadomešča slovstvena folklor, ki zagotavlja kulturno in zgodovinsko kontinuiteto kakega naroda. Uvera, da »ljudska duhovna kultura najlepše kaže našo identiteto«, je v 19. stoletju privlačila slovensko romantično generacijo, ki jo je težilo, da Slovenci veljajo za »nezgodovinski in nedržavotvoren narod. Visoka oz. umetna literatura že po svojem bistvu teži k univerzalnosti, k posplošenosti, slovstvena folklor pa k specifičnosti, torej k tistim elementom, oz. k ugnedenim identitetam, ki nas Slovence kažejo kot Slovence in ne kot kakšen drug narod ali etnijo«. ¹⁸² Navedena trditev je kočljiva ravno zaradi posploševanja, čemur se upira V. Propp. Težko je sprejeti, da je literatura zgolj »univerzalna« in eden od paradoksov slovstvene folklore je ravno to, da z razsežnostjo narodnega vsebuje hkrati mednarodne poteze. ¹⁸³

Ljudem je veliko do tega, da spoznajo svojo preteklost, le da resnična dejstva zamenjujejo »bajke in povesti, na videz v nedolžne veleprevare, ne vedoč, da tako služijo politiki močnih«. ¹⁸⁴ Če je tu z bajkami mišljen folklorni žanr, je navedena sodba enostranska.

Pravljice. Pogosto se goji utvara, da pravljice zelo veliko povedo o 'dobrih starih časih'. – Ti pa nikakor niso bil tako lepi, kot si jih večkrat za nazaj predstavljamo. Če pravljice vseh narodov res v mnogočem posredujejo skrivnostna hrepenenja in želje, je gotovo res, da so zgodbe,

- o ubogih pastorkah, ki bi rade postale kraljične, izsanjala revna dekleta
- in pravljice o Indiji Koromandiji ljudje, ki so bili lačni in težko delali.
- Pravljice o šibkem krojačku, ki bi rad ljudem ugajal, so si najbrž izmislili potujoči rokodelci, ki bi radi prišli v srečno deželo.
- Toliko mačeh je zanesljivo zato, ker je zaradi zastrupitev in vnetij po porodu umrlo sorazmerno veliko mladih mater, kmet na posestvu pa ni mogel živeti brez gospodinje in je bil prisiljen, da se je hitro znova poročil.
- Zakaj le niso noge Pepelkinih sester ustrezale finim čevljem, ki jih je kraljevič poslal v preskus dobrega rodovnika? Zato, ker so ženske na deželi daleč do pozne jeseni hodile bose in zaradi žuljev ter ozeblin normalnih čevljev sploh nositi niso mogle.
- Zakaj se kot hrana starih ljudi vedno znova pojavlja prosena kaša? Ker so bili brezzobi, edino sredstvo proti zobobolu pa je bilo ruvanje zob, niso jih namreč še znali popravljati.
- Tudi sicer jedilnik ni bil ravno pester. Večkrat se v pravljicah sliši, da je lakota najboljša kuharica. V številnih pravljicah bratov Grimm piše o rev-

¹⁸² Marko Terseglav, O ljudskem pesništvu, v: *Slovenske ljudske pemi*, Karantanija, Ljubljana 1996, 15–16: »Tega se v današnjem času vse premalo zavedamo, zato največkrat na ljudsko pesništvo gledamo le kot na relikv preteklosti, na zvrst umetniškega ustvarjanja, ki naj ne bi bilo več potrebno, ko smo dobili visoko književnost«.

¹⁸³ M. Stanonik, *Teoretični oris slovstvene folklore*, 381–390.

¹⁸⁴ Verena Vidrih-Perko in Andrej Perko, *Poletje je dalo na glavo klobuk*, Samozaložba, Ljubljana 2006, 233.

nih ljudeh, da je bil pri njih kuhar trlica, kar pomeni, če se niti kuhar ne more zrediti, pač ni dovolj hrane.¹⁸⁵

Razmerje med pravljicami in družbo je večplastno in še ni dovolj pojasnjeno. Medtem ko nekateri odkrivajo v pravljicah družbeno pogojene motive, skušajo drugi dokazati, da tudi same normativno in formativno vplivajo na mlado bralstvo in poslušalstvo. Številne razprave na to temo izkoriščajo dejstvo, da so pravljice zaradi sublimirane oblike in nedoločnega pomena (Max Lüthi) nadvse primerne za vsakovrstna interpretativna 'polnjenja', kar lahko privede v nevarnost »interpretativne poljubnosti«. Zato se kot drugod v literarni vedi tudi v proučevanju pravljic vse bolj uveljavlja metodološki pluralizem z izsledki in spoznanji antropologije, lingvistike, psihologije, psihoanalize, zgodovine, etnologije, sociologije, feministične kritike, marksistične kritike itd.¹⁸⁶

V glavnem že obstaja soglasje, da ni mogoče zanikati v pravljicah nekaterih stvarnih sestavin, ki simbolizirajo resnično življenje iz časa nastanka oz. zapisa, prihaja ob umeščanju pravljice v konkreten zgodovinski čas in prostor že od nekdanj do nesoglasij. V skladu z Jacquesom Le Goffom, ki svari pred varljivim historicizmom »dogodkovne« zgodovinskosti pravljic in »išče razlage in – še slabše – izvor pravljice ali legende v zgodovinskem dogodku ali osebi (Le Goff 1958, 361), lahko pritrdimo V. Proppu (Istoričeskie korni volšebnoj skazki, 1946), da je napačno vztrajati pri čistem empirizmu in obravnavati pravljico kot neke vrste kroniko« (Propp 1990, 53). Seveda to ne sme odvrniti od nadaljnjih poskusov »razčaranja« pravljic, tj. problematiziranja njihove domnevne brezčasnosti in univerzalnosti ter ugotavljanja funkcije v razmerju do konkretnih družbenih in ideoloških struktur. Odveč sta strah in iluzija, da bo proučevanje in razčlenjevanje pravljic v socialnozgodovinskem in socialnopolitičnem kontekstu ogrozilo (ali celo uničilo) njihovo magično moč.¹⁸⁷

Kadar se pravljicam že prizna družbena razsežnost, se misli na ostanke zgodnejših, arhaičnih šeg in verskih predstav: 'To, kar danes pripovedujejo, so nekoč počeli, tisto, česar niso počeli, pa so si predstavljali.' (V. Propp). Imajo jih za zgodovinski vir o družbenih ureditvah zgodnje Evrope (A. Nitschke) ali ostanke izginulih matriarhalnih kultur in verovanj (R. Graves). Pravljice »ne korespondirajo neposredno z družbeno obliko in obliko produkcije, v ka-

¹⁸⁵ J. M. (= Jože Maček?), *Pravljice – odsev želja in resničnih razmer*, v: *Mohorjev koledar 1989*, 141: »Poleg že omenjene prosene kaše sta imela velik pomen ješprenj in močnik ter seveda vedno znova kruh. Revni ljudje so seveda jedli le suh kruh. Dekli so npr. naročili: 'Pripravi kralju kruhov močnik!' V resnici so bile tudi v boljših gospodinjstvih mesne jedi izjema. 'Kuhano in pečeno' so najlepše sanje, revni ljudje so si lahko predstavljali le s čudežno 'mizico pogrni se'. Sicer pa so take dobrote uživali kdaj le na gradovih in graščinah. Tako je bilo, ko se je zbudil grad Trnuljčice: 'Pečenka se je zopet začela peči, kuhar je primazal vajencu zaušnico, da je zakričal, dekla pa je do kraja oskubila petelina.' Pač višji življenjski standard.«

¹⁸⁶ Andrej Ilc, *Otroške in hišne pravljice batov Grimm v socialnozgodovinskem in kulturnozgodovinskem kontekstu* (diplomska naloga), Filozofska fakulteta, Univerza v Ljubljani, letnice ni, 6–7.

¹⁸⁷ Prav tam, 9–10.

teri nastajajo; stanje, ki ga povečini ohranjajo, je arhaična, rodovnoplemenska družbena organizacija, v kateri imajo najpomembnejšo besedo gozdne živali. Vežejo se torej na institucije, ki jih že davno ni več, ali pa ohranjajo spomin na posamezne elemente teh institucij.« (A. Goljevšček). Čeprav imajo resničnostno zaledje, se njegove sestavine v pravljicah izražajo posredno, s transformacijami, ki jih ni mogoče enoznačno rekonstruirati (Goljevšček, 1991, 87). Mogoča je le splošna ugotovitev, da so v pravljicah od njihove začetne folklorne faze in zgodbami, kot so znane danes, številni »sloji«, ki onemogočajo, da bi lahko zanesljivo govorili o preteklih stikih, šegah in predstavah posameznikov ali skupnosti. Pravljice so se vedno spreminjale, čeprav je, kot je dokazal Propp, vsaj njihova temeljna struktura neverjetno obstojna. Z odkrivanjem usedlin izključno zgodnjih obdobij človeške zgodovine v pravljicah, se v bistvu pristajja na (ahistorično) tezo, da so se pravljice nespremenjene prebile skozi dolga časovna obdobja in se izognile vplivom poznejših kultur.¹⁸⁸ Morda je tudi zato pretirano imeti pravljice za zanesljive »zgodovinske dokumente« (Robert Darnton), ki bi utegnili obogatiti naše razumevanje preteklosti. Nedvomno so (tudi knjižne) pravljice prežete z mentaliteto in kulturo (in manj z ekonomskimi okoliščinami) obdobja, ko so nastale ali se zapisale in jih je težko zadovoljivo intepretirati brez upoštevanja zgodovinskega konteksta.

Po drugi strani je v vsaki pravljici poleg sestavin družbene stvarnosti tudi precej domišljijских sestavin, ki se izmikajo historični razlagi in celo najbolj realistične zgodbe (npr. o odpuščenih vojaki, vajencih ali tatovih) se največkrat nagibajo k neverjetnostim in absurdnostim. Pravljice ne govorijo o resničnih osebah in ne morejo postreči s posebno preseljljivimi odkritji o tistih obdobjih in kulturah, v katerih so se razvile. Navadno le potrdijo, kar se že ve iz drugih, zanesljivejših virov). Značilno je, da se pravljica začneja in končuje dokaj realistično, medtem ko se v osrednjem delu odvrtijo mnogi nenavadni in nadnaravni časovno neopredeljeni dogodki. Kakor hitro junak(inja) zapusti realistično upodobljen svet domače hiše in vstopi v območje, kjer nikogar ne presenečajo čudežni pojavi, postane pravljica bolj dostopna za literarno ali psihološko analizo kot za zgodovinsko raziskavo. Uvod v pravljico o Janku in Metki (Hänsel und Gretel) v redakciji bratov Grimm je dovolj realističen, celo melodramatičen: »Na robu velikega gozda sta živela ubog drvar in njegova žena s svojima otrokoma, fantičku je bilo ime Janko in deklici Metka. Vedno so imeli premalo za pod zob, in ko je bila spet enkrat v deželi velika draginja, niso imeli niti za vsakdanji kruh« (Grimm, 1993, 88). Ko pa se otroka znajdeta v gozdu, je konec z dejstvi. Smo v svetu, v katerem se vsakomur zdijo nadnaravni pojavi povsem samoumevni. Hiša je sezidana iz kruha, streha je pokrita s štrukelji, okna so iz sladkorja. Poglavlje o čarovnici je deloma osvetliti z uporabo zgodovinskih spoznanj o pojavu čarovništva, za dokončno pojasnilo pa je verjetno treba pritegniti še simbolično interpretacijo. Konec pravljice, ko se otroka vrmeta iz gozda v domačo hišo, je zopet v risu verjetnosti. Na omejenost historične oz. dobesečne razlage pravljic kaže duhovita knjiga (Hans Traxler, *Die Wahrheit über Hänsel und Gretel*, 1978), ki sledi amaterskemu

¹⁸⁸ Prav tam, 11.

arheologu, čigar 'najdbe« naj bi pričale, da je v resnici prišlo do srečanja med otrokoma in čarovnico.¹⁸⁹

Raziskovanje družbene razsežnosti v pravljicah dodatno zapleta zamejavanja oz. mešanje (folklorne) pravljice s knjižno pravljico. Zbirka pravljic v zapisu bratov Grimm korenini v folklorni tradiciji (Linda Dégh, Jack Zipes, Maria Tatar: prizorišča, družbene institucije, ekonomske strukture v večini teh pravljic očitujejo predkapitalistične čase, obdobje fevdalizma), vendar po zaslugi gorečih redaktorskih prizadevanj (predvsem) Wilhelma Grimma, to le niso pristne pravljice, za kakršne so jih pogosto imeli tisti, ki so preveč verjeli besedam bratov Grimm o »naravni poeziji« (Naturpoesie) in »ljudskem duhu« (Volksgeist). Torej nam ne povedo veliko o »kolektivnem nezavednem« (nemškega) ljudstva, mnogo več pa o družbenih ciljih, moralnih vrednotah in mentaliteti bratov Grimm, ki sta v bistvu (so)ustvarila žanr knjižne pravljice (Buchmärchen), za katero veljajo popolnoma drugačne zakonitosti kot za (folklorno) pravljico, ki jima je služila kot predloga, hkrati pa se razlikuje tudi od romantične umetne pravljice (Kunstmärchen), kakršne so v njunem času v Nemčiji pisali na primer Ludwig Tieck, Clemens Brentano ali E. T. A. Hoffmann. Toda težava je v tem, ker imajo danes Grimmove (in deloma Perraultove) pravljice status »klasične« pravljice. To pomeni, da jim veliko raziskovalcev (tudi Bettelheim) pripisuje iste »ahistorične«, »brezčasne«, »univerzalne«, »terapevtske« kvalitete kot (folklornim) pravljicam, namesto da bi upoštevali njihovo očitno zgodovinsko in kulturno pogojenost ter ideološki vpliv. Izredno težko je proučevati zgodovinski izvir in družbeni pomen (folklorne) pravljice (stik med pripovedovalcem in občinstvom), ker nam manjkajo poročila o prvotnih družbah, ni pa težko razložiti zgodovinskega vzpona knjižne pravljice za otroke.¹⁹⁰

Danes se pojavljajo trditve, da so bile pravljice nekoč izrazito ženska literatura (Heide Göttner-Abendroth, *Die Göttin und ihr Heros*, 1980): Pepelka naj bi izviralala iz starodavne matriarhalne tradicije. Patriarhalizacija te in drugih podobnih folklornih pripovedi se ni začela šele s tem, ko jih je »posvojila« literatura, temveč se je začela že prej v folklorni tradiciji, ko so zmagovite patriarhalne sile potlačile in polagoma izrinile ženske in njihove obrede ter jih zamenjale z moškimi junaki in njihovimi obredi. Tako se je Pepelka v približno štirih tisočletjih – od 7000 do 3000 pr. n. št. – spremenila iz mlade dejavne ženske, ki ob pomoči mrtve modre matere kroji svojo usodo, v vsem dobro znano nemočno in nedejavno dekletce, katere poglobitvi dosežki so omejeni na domače okolje in mora ubogljivo čakati na moškega, da jo odreši (Zipes, 1989, 135-136).

Povedke. Za vsako razpravo o folklornih žanrih je bistveno razločevanje dveh resničnosti: a) resničnost folklornega dela; b) resničnost, v kateri se delo pojavlja. Resničnost doživetja se ne meri z resničnostjo nekega drugega doživetja, niti z resničnostjo dogodka, ki je podlaga temu doživetju. Torej resničnosti ne moremo meriti glede na objektivna znanstveno verificirana

¹⁸⁹ Prav tam, 12.

¹⁹⁰ Prav tam, 13–14.

zgodovinska dejstva. V strukturi povedke so ohranjeni zgodovinski dogodki, strukturirani glede na že znane folklorne žanre. Varianta o tem, kako in zakaj se je začel upor, je v povedki strukturalno enaka kot v kompoziciji pravljice. Pravljичnemu motivu zmaja, kateremu mora biti vsak dan ali noč žrtvovano najlepše dekle, dokler ne pride na vrsto kraljeva hči in se zaplete, je strukturalno enako povedki o Tahiju, bil je kot zmaj, ki se mu je vsak dan moralo predati drugo dekle. Ko pride na vrsto Gubčeva sestra, ne odide k Tahiju in upor se začne. Zgodovinska dejstva so v pripovedi drugotnega pomena in prestrukturirana tako, da dobijo primarnega: kulminacijska točka je, ko pride na vrsto kraljeva hči ali Gubčeva sestra. Zgodovinski dogodek tako dobi v pripovedi simboličen pomen. Kazalec pripovedi se simbolično približa posredno zgodovinskemu – dvanajsti uri. Literarna organizacija zgodovinskega dogodka gradi na retrogradnem načelu – doživetju zgodovinskega dejstva daje subjektivne motivacije, ki naj ganejo poslušalca. Tahi je hotel oskruniti Gubčevo ime. Primaren povod za upor v slovstveni folklori postane to, kar je v resnici izhajalo iz zgodovinskega dejstva. Kmečki upor – glede na zgodovinsko preverjene okoliščine – je drugoten rezultat primarnih zgodovinskih razmer, v katerih so živeli kmetje v drugi polovici 16. stoletja. V slovstveni folklori je povod (Gubčevo ime) postalo nosilec pomena, ki je drugotni in obrobni v zgodovinskem dogajanju. Retrogradni princip literarne organizacije slovstvene folklore se kaže v tem, da vzrok nečesa postane simboličen. Tj., da so vzroki zamenjani s posledicami: npr. zaradi življenja svetnikov so razne dogodke ob njih rojstvu razlagali kot znanilce takega življenja. Značilno za slovstveno folkloro je, da se pojavlja v pogovoru, vpraševanju in pojasnjevanju. Če hoče v strukturi povedke sprejemalec razširiti eno sestavino, ne dobi več nadaljnjih informacij.

Čas je ena od mnogi tem, ki čakajo raziskovalce. Starejše povedke govorijo, da je bil (Matija) Gubec posajen na žareč prestol, novejše pa, da na električni stol.

Etiološka povedka o tem, kako se je človek naučil orati, je med osnovnimi doživetji časa. Čas se ne more predstaviti drugače kot geometrijsko – v prostoru. Ko je orač zoral brazdo do kraja, je plug prenesel na začetek brazde in začel orati na isti strani. S tem je zapravljal fizično moč in čas. Za prikaz moči je potreben čas, kot je za prikaz časa potreben prostor. Orač je imel moč in prostor. Mučil ga je čas. Ko je prenašal plug znova na začetek brazde, je ta čas puščal sledi v prostoru. To je bila »slepa« brazda časa, nezaznamovana v površini njive. Za starost metaforično rečemo, da je zgubljena pod težo let. Nato pa Bog/ Jezus / sv. Peter pokaže, kako je treba orati. Povedke izvirajo iz doživetja in so poetske. Med drugim v tej etiološki povedki najdemo estetski izraz človekovega doživetja časa. Seveda je to le ena od mogočih smeri raziskovanja slovstvene folklore kot estetske organizacije enot, en vidik pesniške in filozofske interpretacije povedk. Še nekaj: značilna okoliščina, v kateri je bila povedana povedka. Pripovedovalec je pripovedoval o hiši, v kateri so mučili ljudi in je še do nedavna stala. Videlo se je, da ga obhajata strah in bolečina. Gaston Bachelard: Strah ne pozna preteklosti, samo sedanost. Tesnoba, značilna za povedko, se odpira v sedanosti. Povedka govori o bolečini v pre-

teklosti, skrbi kmeta, toda struktura njene pesniške slike in ostvarjanja te slike v poslušalcu ni enaka tisti, v kateri je poslušalec v resnici. Pokaže se, da je racionalizirano dno sedanjosti negotovo: sedanost dobiva globljo dimenzijo. Estetska funkcija preteklosti v povedkah odpira globljo razsežnost poslušalčeve ali bralčeve sedanjosti. Preteklost ni pretekla, ni pozabljena, je estetsko organizirana v pesniško podobo, tako da vsak trenutek potlači sodobnost in se odpre strahu, tesnobi.¹⁹¹

IV. POETIKA RESNIČNOSTI V SLOVSTVENI FOLKLORI IN LITERATURI

Iz naslednjih primerov se vidi, kako stvarno sociologija kulture gleda na zastavljeno: »Za življenje preprostega ljudstva ni zanimanja niti v družbeni niti v krajevni bližini kmeta«. Le-ta in pastir nista navdušena niti nad svojim vsakdanjim delom niti nad naravo. Zanimanje zanju se ne rojeva med ljudstvom na deželi, ampak v višjih slojih sredi razgibanega življenja in precivilizirane, blazirane družbe v mestih in na dvorih. V času Teokritovih idil motiv pastirjev in bukolčnih razmer gotovo ni bil nov. Verjetno se je pojavljal v pesnjenju preprostih pastirskih ljudstev, toda brez sentimentalnih ali samovšečnih potez, »prejkone pa tudi ni bilo poskusov, opisovati zunanje okoliščine pastirskega življenja na žanrski način.«¹⁹²

Sicer se tukajšnji razdelek opira na Vladimirja Proppa, ki za zgodovinsko raziskovanje slovstvene folklore trdi, da je metoda lahko samo individualna, to je odvisna od gradiva. Ta metoda se je utrdila v eksaktnih znanostih in v lingvistiki, medtem ko je v slovstveni folkloristiki prevladala deduktivna metoda. Tj. pot od splošne teorije ali hipoteze k dejstvu, ki se raziskujejo z vidika vnaprejšnjih postulatov. Enim se je zdelo nujno dokazati, da je epska slovstvena folklor ostane kulta sonca, drugi so si prizadevali prepričati o vzhodnih, bizantinskih, romansko-germanske izvirov proizvodov folklornega ustvarjanja, tretji so trdili, da so junaki epske poezije zgodovinski, četrti, da je folklorno ustvarjanje vseskozi realistično itn. Za navedene hipoteze ni bistven znanstveni dokaz, ampak vnaprejšnja konstrukcija, na kateri visi veliko folkloristov. Neredko zberejo toliko gradiva, ki naj potrdi njihova izhodišča, vse drugo pa minimalizirajo. Ali raziskovalec kljub delnemu gradivu dela splošne sklepe.

Propp ne zavrača že vnaprej teh hipotez, v vsaki od njih je del resnice, toda metodološka osnova mora biti drugačna. Najprej: za pravilno razumevanje zgodovinskega zaledja slovstvene folklore je *nujno najprej* raziskati njeno morfologijo. Enotne slovstvene folklore ni, so samo žanri. Morfologija pravljic, tipologija zagovorov, poetika ugank, struktura obrednih pesmi, forme lirskih pesmi, vse to je nujno za razkritje zgodnjih stopenj njihovega položaja

¹⁹¹ Divna Zečević, Usmene predaje kao književna organizacija čovjekova doživljavanja povijesti i prirode, v: *Narodna umjetnost* 10, Zagreb 1973, 33–67.

¹⁹² A. Hauser, n. d., 21.

in razvoja. Iz vsakega od njih se razkriva resničnost tako ali drugače –in vsakemu od njih je treba slediti od davnine do danes.¹⁹³

Z upoštevanjem načela o avtonomiji slovstvene folklorne nasproti literaturi, se upira splošno razširjenemu mnenju, da ni načelnih razlik med načini izražanja resničnosti v slovstveni folklori in (realistični) literaturi. Slovstveno folkloro obvladajo specifični zakoni poetike, drugačni od tistih v profesionalni umetnosti. Razlik med njima s tega vidika ne želi ugotavljati s pomočjo abstraktnih spekulacij, ampak le na gradivu samem, zgodovinsko, iz zapisov slovstvene folklorne od 18. do 20. stoletja.

Še prej želi glede na to proučiti sistem folklornih žanrov. Nekatere zakonitosti veljajo za vse, druge samo za posamezne folklorne žanre. Propp si skuša načrtovati metodološke smernice za raziskavo razmerja slovstvene folklorne do sveta s pomočjo K. Ranke-ja (Einfache Formen).

Pravljica omogoča odkriti nekatere splošne zakone pripovednih žanrov sploh. Glede na resničnost je sorazmerno preprosta. Možje in žene, starke, in starci, mačeha, pastorka, vojaki, cigani, živali (lisica, volk, koza, petelin) so prišli iz življenja v pravljico. V njej so izražene predzgodovinska resničnost, srednjeveške šege in nravi, fevdalni in kapitalistični družbeni red.

Nihče od pisateljev ne bi napisal in če bi, nihče ne bi objavil in če bi se bilo to zgodilo, bi se bralci zgražali, kakor je pravljica, da sin ubije mater in si za tem z zvijačo pridobi veliko premoženje. Pa je priljubljena v več evropskih deželah in celo v Ameriki. Zato, ker jo imajo za veselo burko. Niti pripovedovalec niti poslušalec je ne jemljeta resno. To pa je dolžan raziskovalec – ugotoviti, katere strani življenja vsebuje zgodba (siže). Ne ozira se nanjo z vidika umetniškega sprejemanja, ampak z znanstvenega. Pravljica je poudarjeno namenska in poetična fikcija. Nikdar se ne izdaja za resničnost. V sodobnem jeziku je beseda pravljica sinonim za laž. S čim pa pravljica privlači, če ni oblikovanje resničnosti njen cilj? Predvsem s pripovedovalno nenavadnostjo. Le-ta ima prostor tudi v umetniški literaturi, vendar v folklorni prozi obstaja taka nenavadnost, ki v življenju dejansko ni mogoča. V življenju pravljic so zakoni narave večinoma podrti. Pravljica se ne snuje na oblikovanju navadnih značajev, dejstev ali okoliščin. Narobe: pripoveduje o tem, kar poudarja nenavadnost. Zato se pravljica nikoli ne more enačiti z literaturo realizma. Navadno, vsakdanje, to kar vsakodnevno obkroža človeka, s stališča estetike za nosilce folklorne ne obstaja. Temu, kar se je dejansko zgodilo danes, včeraj, pred kratkim, davno, pripovedujejo vsak dan vsi ljudje, vendar umetniškega pomena ljudstvo takim pripovedim (o lastnem življenju, spomini na revolucijo, vojno, izredne ljudi) ne daje; z njegovega stališča ne izpolnjujejo estetske funkcije, čeprav objektivno lahko imajo umetniške lastnosti.

a) Pravljica. Ena od njenih posebnosti je, da se to, kar ni bilo in ni moglo biti, pripoveduje v takem stilu, s tako intonacijo, mimiko in gestikulacijo, kot da bi se vse pripovedovano ne glede na nenavadnost, resnično zgodilo, čeprav

¹⁹³ V. Ja. Propp, Ob istorizme ruskogo fol'klora i metodah ego izyčeniija, v: *Ruskaja literatura*, Izdatel'stvo leningradskogo universiteta, Leningrad 1968, 17, 18.

niti pripovedovalec niti poslušalec vesta, da to ni res. Na tem nasprotju sloni opredelitev humorja v pravljici. Govori se o hudodelstvu, vendar tako, da se poslušalec od srca nasmeje. Dobrodušni humor izhaja iz tega, da je vse to le pravljica in ne resničnost. Fantastično dogajanje ne more imeti ne realnih ne potencialnih prič ali udeležencev.

Toda kljub nasprotovanju resničnosti je (posebno novelistična) pravljica začetnica realistične literature. Primerjava med njima je zelo poučna tako za folklorno poetiko kot realistične pripovedne umetnosti prav na primeru spredaj omenjene pravljice, ki je iz literature znana že v 16 stoletju. Zgodba iz objavljene novele je zelo podobna tisti iz slovstvene folklore, vendar načelno popolnoma drugačna.

1. Začetek je popolnoma drugačen, saj sta označena kraj in prostor dogajanja. Ne gre za to, da se v pravljici prostor dogajanja ne omenja, v noveli pa se. Dogajanje je preneseno v ozračje resničnosti: s poimenovanjem mesta v opredeljenem prostoru in času z določenimi ljudmi. Humoristične funkcije v njej ni več. To se vidi iz nadaljevanja, saj se ljubezenska zgodba konča tragično.

2. Druga posebnost pravljice (in drugihe vrst pripovedne slovstvene folklore) je nenavadna dinamika dejstev. Navzoče v folklornem dogodku privlačni le dejanje, nič drugega. Vendar jih ne zanimajo dejstva kot taka. Nasproti literaturi okoliščine, v katerih živi in se trudi kmet, slovstveni folklori niso mar. Res so včasih ohranjeni fragmenti, iz katerih se vidi realno življenje kmeta, vendar umetniški cilj pripovedovalca ni v tem, da bi izrazil to resničnost. Ne zanima ga videz delujočih oseb, epski folklorni žanri ne poznajo umetnosti portreta. Ženska, vojak, starka, kraljična so enaki. Zunanosti upovedenih oseb ali ne opisuje ali se omenjajo posamezni detajli, ki ne karakterizirajo individualnosti, ampak tip junaka kot delujoče osebe. Pač pa tak opis obstaja v baladi.¹⁹⁴

3. Podobno kot ni portretov ni pejsažev. Gozd, morje, stepe, mestni zidovi se omenjajo, kadar jih morajo junaki prečkati, a do lepote pejsaža je pripovedovalec ravnodušen. Nekoliko drugače je v liriki. Po ravnodušnosti do zunanosti delujočih oseb in okoliščin, v katerih poteka dogajanje, se slovstvena folklorja globoko loči od realistične literature. Sobe, ki jih opisuje Tolstoj, njegova raznoterost oseb in tipov ljudi bi bili v slovstveni folklori popolnoma nemogoči. V njej se pripoveduje le o tem, kar se dogaja. Izključna dinamičnost dogajanja vodi do tega, da v pripovedovanju figurirajo le tiste osebe, ki imajo svojo vlogo v razvoju dogajanja. Slovstvena folklorja ne pozna oseb, ki bi se vpeljale v pripoved le zaradi opisa okolja, družbe. Nič podobnega kot v Jevgeniju Onjeginu, kjer za mizo sedijo zelo različni gostje, značilni za Puškinov opis družbe in okolja, v dogajanju samem pa nimajo nobene vloge. V slovstveni folklori kaj takega ni mogoče. V folklorni pripovedi je vsaki osebi določena lastna vloga in ni nobene odvečne osebe. Vsaka oseba deluje in le s stališča dejanj je poslušalec pozoren do nje. Za slovstveno folkloro je značilna enoheroičnost. Okrog centralnega junaka in njegovih postopkov se grupirajo druge osebe – nasprotniki ali pomočniki ali tisti, ki jih rešuje. 'Prenaseljeno-

¹⁹⁴ V. Ja. Propp, *Fol'klor i dejstvitel'nost'*, Moskva 1976, 83–90.

sti', ki se včasih opaža v romanih, v slovstveni folklori nikdar ni. Dejanja se vedno izpolnjujejo fizično, v prostoru. 'Psiholoških romanov', z dialogi, pojašnili, osnovanih na zapletenosti človekovih razmerij, v slovstveni folklori ni.

4. V primerjavi s prostorom v realističnih romanih in povestih se posebnosti prostora v slovstveni folklori pojasnjujejo z zgodnjimi formami človekovega mišljenja. Slovstvena folklorja pozna le empirični prostor, tj. takega, ki obkroža junaka v trenutku dogajanja. Le ta prostor tudi obstaja. Kar je za tem prostorom, ne more postati predmet dogajanja. Zato v slovstveni folklori ne more biti dveh prizorišč, dogajanj na različnih mestih hkrati.

5. Prav tako v slovstveni folklori ni sočasnosti, kar Propp poimenuje zakon kronološke nezdržljivosti: ni nekaj dejanj hkrati v različnih krajih. Zapletena kompozicija, kot npr. v romanu *Vojna in mir*, je v slovstveni folklori izključena. Folklorna pripoved je delo le enega junaka, delo je popolnoma pregledno. Dogajanje se izpolnjuje s premikanjem junaka; in to, kar je zunaj tega gibanja, je zunaj pripovedovanja. V epu in pravljici se dogajanje pogosto začne s tem, da junak zbeži od doma – kot da bi bila os pripovedovanja njegova pot. To je zgodnejša oblika kompozicije. Pripoved se konča ali z junakovo vrnitvijo domov ali s prihodom v drugo mesto / deželo. Drugačni sižeji so poznejši. Sižeji balade niso podrejeni temu in tj. eno od znamenj njenega bolj poznega nastanka. Druga oblika zakona enega delujočega junaka je: ko en junak deluje, drugi spi.

Ta opažanja so pomembna za zgodovinarje, ki bi hoteli videti v epu neposreden izraz resničnosti. Vendar je oblikovanje resničnosti v njih podrejeno estetskemu zakonu, brez upoštevanja katerih raziskovalec ne more nikdar rešiti vprašanja zgodovinskega epa. Še bolj očitno se zakon kronološke nezdržljivosti pojavlja v pravljici. Kompozicija pravljice je bolj zapletena kot kompozicija epa. Poleg glavnega junaka so pomočniki, antagonisti. Ta zakon se v pravljicah, ki so zapisane v 19. stoletju, mogoče podira, vendar je še ohranjen: od doma izgnana pastorka je za očeta tragedija, vendar se pripovedovalec z njim, ki ostane doma, ne ukvarja. V pravljici se zmeraj pojavlja od zunaj, kot bi bil iz drugega sveta, ki je v takih primerih neznan, nejasen, temen in ne le za mejo junakovega obzorja, ampak tudi našega sveta. Če pri dveh delujočih osebah ena pade v nesrečo, mora druga za to zvedeti. S tem se v epski slovstveni folklori pojasnjuje velika vloga selov (konj, golob, modrijanka, ki ve, kaj se dela onkraj meja junakovega obzorja ali predmet, ki se v junakovi stiski spremeni). Sam pripovedovalec pa izza mejo dojemanja svojega junaka ne gre in ne more iti.

Vprašanje prostora je tesno povezano s kompozicijo folklorne pripovedi. Slovstvena folklorja je grajena na popolnoma drugačnih načelih kot pripovedna umetnost umetniške literature 19.–20. stoletja. Konceptcija enotnosti prostora, v katerem potekajo dogodki, je neločljiva od konceptcije enotnosti časa. Tudi čas v slovstveni folklori ne prenese preobila kot ne prostor. Zaustavljanja v dogajanju ni in ne more biti. Če se premikanje upočasnjuje, prevzame vlogo potiskanja dogajanja naprej drug junak.

6. Splošne predstave o času ni. Kot obstaja zgolj empiričen prostor, je tudi le empiričen čas, ki se meri ne s številkami, dnevi, leti, ampak z dejanji

junakov. Le v razmerju do teh dogajanj obstaja čas kot resnični dejavnik pripovedovanja, sam zase pa nima nobene vloge. Posplošeno je mogoče reči, da se folklorno dogajanje izpolnjuje predvsem v prostoru; časa kot realne forme mišljenja sploh ni.

To se pojasnjuje s tem, da se je predzgodovinski človek kot lovec, ribič, pozneje poljedelec, bojeval z naravo, moral se je bojevati predvsem za svoj obstoj. Prostor je spoznaval in osvajal empirično, medtem ko je spoznanje časa že delna abstrakcija. Merjenje časa ima svoj pomen v kulturi le pri razvitem poljedelstvu. Slovtvena folklorja vsebuje do-poljedelsko stopnjo v spoznavanja časa. Zato je označba časa v njej vedno fantastična. Nesorazmerje pravljičnega časa z realnim časom občutijo tudi sami pripovedovalci. Na to kaže obrazec: pravljica se hitro pripoveduje, a delo se ne dela hitro.

6. S koncepcijo prostora in časa v slovtveni folklori je tesno povezano število. Število je v njej prav tako pogojeno kot prostor in čas. Trojnost je v indoevropski slovtveni folklori poseben problem. Število tri je bila meja, čez katero dolgo ni bilo mogoče. Označevalo je veliko > močno > zelo. Tj. z množico se je označevala intenzivnost, moč. Nadaljnji napredek sta štetje po prstih na rokah – števili 5, 10.

7. Slovtveno folkloro opredeljujejo tudi zgodnje, deloma zelo arhaične forme mišljenja. Le-to ni vzročno-posledično v našem pomenu besede = za dogajanja, opisana v slovtveni folklori ni treba pokazati vzroka. Govorjeno v jeziku poetike: se ne rabi motivacija. V raznih vrstah slovtvene folklore se pojavlja različno, motivacije ali vzroki lahko tudi obstajajo, vendar jih pripovedovalec ne išče in ne potrebuje. Členi si sledijo po načelu nizanja ali aglutinacije (po Cassirerju = mitično). Aglutinacijsko načelo je najbolj očitno v kumulativnih pravljičah. Medsebojne zveze se pojasnjujejo z umetniško logiko in ne z vzročno-posledičnim mišljenjem. Členi si sledijo eden za drugim, pri čemer motivacija ni obvezna. Drugačna je odsotnost logičnih motivacij v čarovnih pravljičah. Pogosto se razvoj dogajanja opredeljuje z naključji. Junak je sam zase popolnoma nemočen: ne ve za pot, sreča starca, ki mu jo pokaže. Niti v novelističnih pravljičah ni zunanje logike. To, kar se zdi s stališča estetike realizma pomanjkljivo, naključnost, ki opredeljuje tok dogajanja in njegov srečen razplet, se s stališča estetike folklornih pripovedi ne kaže kot pomanjkljivost. Raziskovalec lahko vedno ugotovi, zakaj je tako kompozicijsko načelo zgodovinsko. Ni sad svobodne fantazije, temveč zakonitosti v razvoju folklorne poetike. Kadar je junak pravljice – 'revez', to ne označuje le njegove neumnosti, (bedak), ampak njegovo neobveznost (in posledično tudi za pripovedovanje) do norm in postopkov, ki jih je poslušalec vajen.

8. Neobveznost zunanje motivacije obstaja v vseh vrstah epske folklore, v proznih in verzificiranih. Logika je mogoča, vendar ni obvezna. Umetniška logika pripovedovanja se ne ujema z logiko vzročno-posledičnega mišljenja. Najprej je dejstvo in ne njegov vzrok. Iz primerjave variant ene in iste zgodbe (sižeja) se vidi, da so nagibi (motivacija) enakih dejstev zelo različni. Logične motivacije so se vnesle pozneje in vedno se je mogoče prepričati, da je dobro motiviranje pripovedi nastalo ali bilo obdelano za slabo ali nič motivirani-

mi.¹⁹⁵ V baladi, ki je po Proppu poznejši žanr, so dejstva včasih motivirana notranje, ne potrebujejo kanoničnega razpleta, ampak je ta pogojen z značajem delujočih oseb: knez Roman ubije svojo ženo, ker se hoče poročiti z drugo. Toda o motivih teh dejanj pevci nikoli ne govorijo in jih mora poslušalec dojeti sam. V nekaterih baladah je dogajanje osnovano na goli naključnosti.

9. Glede na vse to imajo delujoče osebe v epski folklori popolnoma drugo naravo kot v literaturi. V njej je vsaka oseba neponovljivo individualna. Tudi če je literarna oseba tipična za neko obdobje, družbeno plast, zastopa prototip, se izraža posamezno, ima svoje ime in obraz. V prozni pripovedni folklori je drugače. V pravljici osebe praviloma nimajo imena. Ivan /Janez je ime tipa ne osebe. Pogosto tip določa njegov socialni položaj: car, carjevič, knez, vojak, kmet. V literaturi je vsaka oseba značilna za določen siže in se ne more prenašati iz enega dela v drugo. Različne pravljice in sižeji o župnikih kažejo le njegove različne strani, njihova vsota jim daje celosten obraz. Ta lastnost pravljic je živa tudi v drugih folklornih žanrih, čeprav tam ni nedvoumna (100%) zakonitost. V njih imajo epski junaki že imajo nekatere značajске poteze, ki se izražajo v dogodkih.¹⁹⁶ Delno je omejeno psihološko diferenciacijo opaziti v zgodovinski pesmi. Vendar so značaji junakov šibko oblikovani. Mogoče jih je med seboj zamenjavati. Temu je vzrok ne le omejena individualizacija, ampak zakon o prednosti dogodka. Ta zakon se ohranja celo tam, kjer zgodovinsko ne ustreza. Švedski car se zamenja s turškim sultanom ali Napoleonom.

10. V pripovedni / epski folklori se vse delujoče osebe delijo na pozitivne in negativne. Najbolj očitno je to v pravljicah, obstaja pa tudi v drugih folklornih žanrih. »Srednjih«, kakršnih je v življenju največ, v slovstveni folklori ni. Pozitivni junak v slovstveni folklori še zdaleč ne ustreza takemu moralnemu kodeksu, kakršen je sprejet dandanes. Carjevič je idealiziran pozitivni junak čarovnih pravljic. V epu so vsi glavni junaki – pozitivni in izražajo nacionalni ideal. Kljub temu ravnanje folklornega junaka ni ustrezno predstavi o tem, kaj je etično in kaj ne. Junak je tisti, ki zmaga, ne glede na način, kako to doseže. Moč slabotnega je v njegovi pameti in hitrosti, s čimer premaga močnejšega sovražnika. V pravljici zaman iščemo realistično opisane boje kmetov proti izkoriščevalcem. Pozna le eno vrsto socialnega boja in satire: graščaka ali popa vedno naplahta, oslepari pretkani podložnik. Med pravljico in epom je glede na umetniški prijem veliko skupnega. Ep prav tako kot pravljica zastopa arhaične oblike mišljenja. Od tod pogojnost v oblikovanju prostora in časa, odsotnost motivacije, delitev vseh delujočih oseb na pozitivne in negativne, prevladanje tipov nad individualnimi značaji. Med njima so tudi velike razlike: gledanje na resničnost je v epu drugačna kot v pravljici. Bilina se poje; to ni le zunanja lastnost, ampak znamenje, ki določa bistvo žanra. Pravljica ne verjame v resničnost svoje pripovedi. Pri epu drugače na vprašanje, ali

¹⁹⁵ Prav tam, 90–98.

¹⁹⁶ Lahko se govori o modrem miru Ilije (Muromca), o njegovi velikodušnosti, nepomirljivosti do sovražnika. Dobrinja in Aleš imata ime in značaj. Propp tu omenja osebe iz ruske epike.

pevec verjame v to, kar poje, dobimo različne, tudi nasprotujoče si odgovore. Pevec ne more dopustiti, da so junaški, veliki dramatični dogodki laž, kot to dopušča za pravljice. Ob teh izdelkih občuti globoko umetniško resnico, vendar je ne zna izraziti. Hkrati pa vidi, da v sodobnem življenju, dogodki o katerih poje, niso mogoči. Zato prenaša dejanje bilin v preteklost. O tem priča tudi ljudsko poimenovanje »starine« za biline. Kot drugi pripovedni, epski žanri, tudi bilina odraža resničnost s pomočjo pravkar predstavljenih epskih zakonov. Precej širše kot pravljica prikazuje zgodovinsko resničnost. Ni njena naloga opevanje zgodovinskih dogodkov in oseb, za take naloge poetika epa še ni zrela. To bodo delale zgodovinske pesmi. Toda neodvisno od volje pevcev in njihovih estetskih prizadevanj se zgodovinska resničnost široko drži v epu.¹⁹⁷

Estetsko je veliko povedk šibkih, malo umetniških. Ne (ne)zavedno pripovedovalec ne namerava okrasiti pripovedi. Želi le podati to, kar šteje za resnično. Glede na to se povedke zelo ločijo od zgodovinskih pesmi. V njih se narod ustvarjalno predaja fantaziji.¹⁹⁸

b) Balada. Drugačno je gledanje na resničnost v baladi. Medtem ko so v epu dogodki položeni v globoko preteklost, gre v baladi za potencialno sodobnost in resničnost, ki je mogoča, toda ne v neposredni časovni bližini izvajalca (balade). V baladi obstaja veliko opisanih zakonov folklorne epske umetnosti. Od epa se loči predvsem po predmetu oblikovanja. Njena sfera ni junaški podvig za slavo domovine, ampak človeške strasti, posebno ljubezen. Ta izjemnost ali nenavadnost dogodkov, značilna za slovstveno folkloro sploh, se v baladi ohranja, vendar z zanjo značilnimi posebnostmi. Nenavadne strasti pripeljejo tudi do nenavadnih, ponavadi strašnih odzivov. Prestopek se v baladi nikdar ne kaznuje, kar v zgodnejših žanrih ni mogoče. Mati razdruži zaljubljenca, vendar ni kaznovana. Iz grobov zrasteta drevesi, katerih vrha se spleteta: to je globoka obtožba ubijalca in potrditev mladih. Izvajalec (folklornega dogodka) in poslušalec obojata prestopek, vendar čisto notranje, ne na zunaj. To že nakazuje odmik od izključne fabulativnosti in prehod k oblikovanju notranjih strani življenja, kar je velik napredek. Ta specifičnost baladnih sižejev privede do nekaterih novih prijemov v poetiki. Hkrati se v njej ohranjajo tudi nekatere stare posebnosti folklorne poetike: neznanje ali nehotenje motivirati dogodke. Vzroki zanje niso zmeraj jasni, kar vodi k različnim razlagam. Vendar so dogodki v bistvu že psihološko osnovani. Delujoče osebe se odzivajo zaradi ljubezni, zavisti, hudobije. To je novo; To novo se oblikuje v okviru starega. To je notranji roman, le da se nikdar ne ubeseduje. Za to umetniška sredstva še niso bila izdelana. Slej ko prej se je pelo le o dogodkih, ne da bi se podajali vzroki zanje. Nov je za epsko-glasbeno folkloro tudi značaj delujočih oseb. Balada junakov ne pozna več; delujoče osebe v njej so že navadni ljudje iz različnih družbenih plasti. Ne delijo se na junake in podleže. Prestopniki niso epski lopovi, ampak navadni ljudje. Resničnost

¹⁹⁷ V. Ja. Propp, *Fol'klor i dejstvitel'nost'*, 98–102.

¹⁹⁸ V. Ja. Propp, *Ob istorizme russkogo fol'klora i metodah ego izyčeniya*, 8, 9.

se ne idealizira in ne hiperbolizira. V umetnost prihaja oblikovanje mračnih strani življenja. Balada je tragična, česar v epu ni bilo. Bolj kot ep in pravljica je balada bližje temu, kar Rusih dojemajo kot realizem, čeprav to ni merilo za umetniško popolnost. Vsak folklorni žanr ima svojo stopnjo popolnosti kot ima svoj okvir in omejenost. Balada oblikuje boj proti družinskemu despotizmu sr. veka.¹⁹⁹

Nov način življenja in nove oblike mišljenja povzročijo, da se razvoj teh pripovednih žanrov postopoma ustavlja – taki žanri in in taka umetnost postopoma ne ustreza več. Ko so začeli izginjati še ostanki nekdanjega mišljenja in nehali ustrezati novim življenjskim potrebam, so se tudi umetniške zmožnosti, povezane z oblikami tega mišljenja izčrpale. Produktivni razvoj pravljice se je končal že davno in nato se je zaustavil še razvoj epa. Že srednji vek ni dal novih pravljicnih sižejev, omejeval se je na satirične priredbe nekaterih novelističnih sižejev iz realnega življenja. Po podatkih se je ep nehali razvijati v 17. stoletju.

Nadaljeval pa se je razvoj lirskih žanrov. Gledanje na resničnost je v liriki čisto drugačno kot v epskih žanrih. V liriko ne sodijo stare mišljenjske oblike, ki so onemogočile razvoj pripovednih žanrov. Do čisto poetične fikcije, v kakršni se pojavlja npr. pravljica, ne more biti lirskega razmerja. V nasprotju do splošno skupinske narave v epskem ustvarjanju lirsko ustvarjanje sloni na priznanju čustev vsakega posameznika v skupnosti. Kolektivnost zgodnjega folklornega ustvarjanja je le primer kolektivnih oblik življenja in dela prvotnih narodov. V prvobitnem družbenem redu obstaja poleg skupnega imetja strnjenost skupnosti v vseh njenih življenjskih prizadevanjih. Posameznik v njej ni pomenil nič. V slovstveni folklori se je oblikovanje teh zgodnjih življenjskih oblik in zavesti zelo dolgo ohranila.

c) Objokovalnica je žanr, v katerem se vidijo od dosedanjih drugačna estetska načela in ima vmesni položaj med epsko, lirsko in obredno poezijo. Po čustveni moči sodi v področje lirike, po življenjski obliki k obredni poeziji, po navzočnosti narativnih motivov je blizu epski poeziji. Ta žanr je mlajši kot pravljica. Zaenkrat ni pomembno, kdaj je žanr nastal. V literaturi so standardni postopki objokovalnice: primerjava, metafore, nagovori, vzkliki, kar seveda ne daje jasnih predstav o življenju in osebnosti umrlega. V folklorni objokovalnici obstaja poseben kanon, nekaj postopkov, ki se ponavljajo iz primera v primer, kar daje celo vtis obrazca. Manj nadarjeni se včasih omejujejo le na združevanje takih ponavljalnih sestavin, kar daje vtis variant. Vsak del pogrebne obreda ima svoj tradicionalen motiv. Vendar to še ne opredeljuje žanra. Ta žanr določajo tisti deli objokovalnic, ki predstavljajo lastno improvizacijo za dani primer. Tako se v slovstveni folklori prvič pojavi nekaj, kar zanj ni čisto značilno: kot ni noben človek ne glede na skupnost človeških lastnosti kopija drugega, tudi ena objokovalnica ni kopija druge ne glede na navzočnost tradicionalnih motivov v njej. Objokovalnica se zloži po smrti bližnjega. Dveh enakih objokovalnic ni in jih biti ne more, objokovalnica nima

¹⁹⁹ V. Ja. Propp, *Fol'klor i dejstvitel'nost'*, 102–104.

variant. V vsaki objokovalnici so motivi edinstveni za dani primer. Objokovalnica žena se spominja svojega življenja in življenja umrlega. V objokovalnici se drugače gleda na resničnost kot v epskih žanrih. S pomočjo pravljič ni mogoče ugotoviti davnega ruskega življenja, objokovalnice pa sežejo v take podrobnosti kot noben drug vir. Objokovalnice so osnovane na resničnosti in iz njih se razbira realno življenje v daljni preteklosti. Če to ustreza cilju objokovalnice, je v njej natančno opisana narava, drugič kmečka upornost. V njej ni niti ene od zakonitosti iz epskih žanrov. To je umetnost, ki si prizadeva neposredno oceniti posredovano resničnost. Kljub temu objokovalnice niso dolgotrajne. Po emocionalni naperjenosti so lirične, po obliki življenja so obredna poezija. Z izginjanjem podlage za obredno poezijo je ne glede na svoje visoke dosežke začela izginjati. Drugačno podobo ima lirski poezija, ki bo ostala vedno patetična. Za Proppa je napačna Veselovskega teza, da je lirika nastala iz obredne poezije. Le-ta je imela nalogo magično učinkovati, je zaklinjajoča, že od nekdaj obstaja neodvisno od lirike.

Že prvobitna ljudstva so imela pesmi-improvizacije o sebi, svojem življenju. Lahko iz ene same besede Sin / Sonce. Vendar improvizirani vzkliki še ne sestavljajo pesmi. Tj. lirika v embrionalnem stanju. Ima naturalističen značaj. Prava lirski pesem nastane tedaj, kadar se v pesmi pojavijo umetniške podobe in se enkratna lastnost enega človeka in enega primera zamenja s skupno lastnostjo > željo ponoviti pesmi. Ruska kmečka lirika je osnovana na popolnoma drugačnih predpostavkah in gledanju na resničnost kot epski žanri in na drugačnih postopkih sporočanja. Njen predmet je realen človek, njegovo življenje, emocija. Če se trdi, da v slovstveni folklori narašča realistična umetnost, ima to svoje korenine v epiki, ne v liriki.

Osnovo pripovedovanju je siže. Osnova sižeja je dogodek / dogajanje. Ravno sižeja kot razvitega dogajanja z zapletom, razvojem in razpletom v lirski pesmi ni. V le-tej je navzoč kakršen koli dogodek / situacija iz življenja izvajalca (pevca), ne v preteklem, ampak v sodobnem času, ki pevca neposredno zadeva. Gospodarskega življenja v njej ni. Nekdanjemu kmetu se ni zdelo dostojno obravnavati proizvodnjo v pesmi. Do svojih gospodarskih nalog ni bil naravnani lirski, ampak težaško, – tehnično; ni mu bilo do pesniških primer. Malo bolj je predstavljen socialni boj: pesmi o hudodelstvih graščakov, trpljenju njihovih žrtev in prekletstvih tega trpljenja. Vendar je teh pesmi malo, malo tudi pesmi o kmečkih uporih. To ni posledica tega, da kmečkih uporov ni bilo, toda po zakonih folklorne poetike resničnost ne prihaja v celoti v folklorno poezijo. Kdor bi hotel ob lirskih pesmih ugotavljati krepitev kmečke revolucionarne nastrojenosti, bi dobil o njej napačno podobo. Realno življenje, sicer zunaj sfere ljubezenskih ali skupnih osebnih odnosov je vedno bolj in bolj prodiralo v ljubezensko liriko. Lahko se trdi, čim poznejša po nastanku je pesem, tem bližje je realnemu življenju in socialnemu boju. Rekrutskie pesmi, objokovalnice, razbojniške, vojaške pesmi, jetniške, kaznjenske in pregnanske so drugačne kot ljubezenske. To ni le žanrska razlika, ampak zgodovinska, ki kaže evolucijo folklorne poezije in usmeritev te evolucije. Čeprav kmetovo delo ni predmet njegovih lirskih pesmi, se je ta okoliščina življenja, ki je sploh ni v epski pesmi, začela pojavljati v lirski poeziji. Gledanje na re-

sničnost in način njenega podajanja v slovstveni folklori se spreminja hkrati z razvojem zgodovinskega življenja ljudstva.²⁰⁰

č) **Zgodovinska pesem** je eden od sorazmerno poznih žanrov. Ni si je mogoče zamisliti brez poprejšnjega epskega razvoja – bilin. Nekatere pesmi, npr. pesmi iz 16. stoletja o Ivanu Groznem po zunanji formi očitno izhajajo od bilin. Hkrati s tem so v zgodovinski pesmi premagani pogoji oblikovanja, ki so ovirali razvoj bilin. Epska pesem je ena od virov za zgodovinsko pesem. Drugi vir zgodovinske pesmi je lirski pesem. Od nje je prevzela emocionalno nabitost, muzikalnost, različnost oblik. Veliko zgodovinskih pesmi se lahko uvrsti v liriko. V zgodovinski pesmi je premagana subjektivnost: omejenost na notranji duševni svet človeka. Ena od pglavitnih posebnosti zgodovinske pesmi je, da je resničnost, pritegnjena v besedno umetnost, v njej nenavadno razširjena. V tem je korak naprej v folklorni poeziji. V zgodovinsko pesem zajeta resničnost zajema narodovo zgodovino, politično življenje, notranje in zunanje življenje. Ljudstvo dogodkov ne oblikuje toliko, kolikor jih ocenjuje. Razredni boj, tako slabo oblikovan v lirski pesmi, najde svoj izraz v pesmih o kmečkih uporih. Vojne, boj za nacionalno neodvisnost so vsebina vojnih zgodovinskih pesmi. Vse to pojasnjuje, zakaj so zgodovinske pesmi oblikovno tako različne. Za razliko od drugih žanrov zgodovinske pesmi nimajo skupne poetike. Raznoterost form je tolikšna, da po njih ni mogoče opredeliti žanra zgodovinske pesmi. Zgodovinska pesem ne nastaja tako kot drugi žanri besedne umetnosti. Ustvarjajo jo udeleženci ali priče dogodkov, o katerih pesem poje. Od tod popolnoma novo gledanje na oblikovano – kot nekaj videnega, slišanega, česar ne more biti ne v epu, ne v pravljici ne v baladi. Celo tedaj, kadar vsebina pesmi ne ustreza resničnosti, je izmišljena tako, kakor bi se lahko zgodilo. Tako razmerje do resničnosti kaže, da je nastal nov folklorni žanr, načelno drugačen od prejšnjih. To ni več 'starina', in ne 'skladanje'. Za ustvarjanje zgodovinske pesmi niso več pogoj »kolektivno« kmečko ustvarjanje in njegovo zgodovinsko ozadje. Zgodovinske pesmi so stvar skupine, v kateri so poetično nadarjeni ljudje. To, kar ustvarijo, drugi sprejmejo. To še ni individualno ustvarjanje v ozkem smislu te besede, čeprav v posebnih primerih ni mogoče odreči te možnosti. To je vmesna stopnja med dvema skrajnostma, skupnim ustvarjanjem kmetov v področju tradicionalne folklore in individualnim ustvarjanjem pisateljev – umetnikov. Eno od težjih vprašanj v proučevanju zgodovinske pesmi je izbira dogodkov, ki se opevajo, saj je marsikdaj čudna. Včasih se opevajo malo pomembni dogodki, veliki dogodki ruske zgodovine v zgodovinskih pesmih se sploh ne omenjajo. Tu je komaj mogoče iskati kakšno globljo filozofijo, ljudsko modrost ali zgodovinsko spoznanje. Zgodovinske pesmi so ustvarili udeleženci zgodovinskih dogodkov. Odsotnost pesmi o njih nikoli ne pomeni, da ljudstvo ni razumelo dogajanja, ampak le, da ni bilo konkretnih možnosti za ustvarjanje pesmi. Za razliko od tradicionalne kmečke epske in lirski folklore je umetniški cilj zgodovinske pesmi posredovati resničnost, katere priča je bil pevec, dati oceno o njej. Med-

²⁰⁰ Prav tam, 105–110.

tem ko sta kategorija časa in prostora v epski folklori pogojna / dogovorjena, sta v zgodovinski pesmi zgodovinsko in geo- ali topografsko določena, čeprav so mogoča tudi odstopanja. Način vojskovanja v njih ni tak kot v bilinah. Ep ne pozna poveljevanja, ne opisuje ruskih vojsk, zgodovinska pesem imenuje popularne načelnike, razume vlogo komandantov, govori o zmagah in porazih vojske. Junaki zgodovinskih pesmi so zgodovinske osebe, imajo imena in individualni značaj, v nekaterih primerih so značilni po psihološki globini in zapletenosti. Galerija različnih značajev in tipov.

Princip oblikovanja resničnosti je drugačen kot v stari epski pesmi. Pravljično in ep določa stroga kompozicija, ki ji zgodovinska pesem ni podrejena. Njena kompozicija je tako preprosta in raznotera kot je raznotero življenje. Veliko zgodovinskih pesmi bi lahko imenovali pesemsko zgodovinske anekdote. V njej ima prednost dinamičnost pripovedovanja, potek, razvoj in konec (smrt) padlih junakov in delujočih oseb, posledica česar je, da junaki niso vedno povezani z dogodki. Ne glede na posebne uspehe se v zgodovinskih pesmih dogajanje še lahko prenaša z ene osebe na drugo. Obstajajo variante, ko je neko dogajanje pripisano več drugim osebam, čeprav niso imeli z njim nobenega opravka. En in isti siže se prenaša na različna mesta in čase. Kako ta poteza opredeljuje zgodovinsko pesem? Če se upošteva, da je cilj pesmi le posredovanje realnih dogodkov, se take vrste pojav ne zdi smiseln. Vendar cilj pesmi ni v tem, da bi prikazala dogodek, ampak njegov zgodovinski smisel in pomen. Ljudstvu je vseeno, ali bo njegovo domovino ogrožal K. Švedski, Napoleon, ali Turki in kdo se mu bo uprl. Zanj je pomembno, da ruska zemlja tujcem ni dostopna. Lihačov utogavlja, da so junaki zgodnje Rusije zgodovinske osebe ali svetniki in stara ruska literatura ne pozna odkrito izmišljenega junaka. Literarni junak v posebnem smislu besede se pojavi šele v 17. stoletju in to precej pod vplivom slovstvene folklorne.

Slovstvena folklor se je razvijala narobe. Od izmišljenih junakov epa, pravljice in balade je prešla k oblikovanju realnih oseb in realnih dogodkov. V luči predstavljenega je mogoče raziskati in dojeti tudi druge žanre folklorne ustvarjanja: povedke, legende, povesti, prigodnice, delavske pesmi. V delavski pesmi so umetniške težnje, ki so lastne zgodovinski pesmi, našle svoj vrh in konec. Na tej stopnji pride do tesnega stika z literaturo. Proučitev vsega tega procesa zahteva veliko specialnega raziskovanja.

Glede na resničnost med slovstveno folkloro in resničnostjo je mogoče troje razmerij:

1. Slovstvena folklor kot vsaka druga umetnost se dviguje do resničnosti. Celotne fantastične podobe slovstvene folklorne imajo osnovo v realni resničnosti. Materialistično zasnovana veda je za vsa področja slovstvene folklorne brez izjem dolžna poiskati zgodovinsko zaledje slovstvene folklorne.

2. Če ustvarjalci / izvajalci hočejo ali ne, slovstvena folklor odraža realno življenje. Oblike in vsebina tega odražanja so podrejene zakonitostim folklorne poetike in različne glede na obdobje in žanr.

3. Ljudski umetnik si postavi za cilj oblikovati resničnost. To prizadevanje se v ljudskem ustvarjanju kaže v zgodovinski pesmi in delavski folklori. Večina slabosti v proučevanju slovstvene folklorne izhaja od tod, da se ti trije

vidiki ne razlikujejo. Propp se strinja s Černiševskim, da je za odgovor na vprašanja o estetiki odnosov do resničnosti slovstvene folklorne poezije. Nadaljnje pojasnjevanje teh zakonitosti je ena od nalog sodobne slovstvene folkloristike.²⁰¹

Vsaka stvar ima na sebi pečat historičnosti. Težko je opredeliti, kako pojmovati proces zgodovine in kje se kaže.

Dva vidika obravnave zgodovine:

Prvi vidik do sovjetske znanosti. Ustrezno temu zgodovinska osnova folklorne oblikuje zgodovinske pojave in dogodke in zgodovinske osebnosti. Naloga raziskovanja je pokazati, kateri pojavi in zgodovinske osebe so našli odraz v določenih spominskih slovstvene folklorne in ustrezno datiranje.

Drug vidik izhaja iz širšega pojmovanja folklorne. To najprej zadeva diferenciacijo žanra. Zgodovinska osnova žanrov je različna. So žanri, za katere je oblikovanje bitij mogoče, pri drugih ne.²⁰²

Odnos slovstvene folklorne do resničnosti je trojen:

1. Slovstvena folklorne je prežeta z resničnostjo, vendar ni neposrednih sledov o tem, katero dejstvo ga je spočelo, npr. fantastične pravljice. Nikdar ni bilo ognjenih zmajev, krilatih konj. Ti liki so izmišljeni. Zgodovinska naloga se konča s tem, da ugotovi, kdaj, v katero obdobje, na kateri stopnji razvoja človeške družbe, razvitih form mišljenja in umetniškega ustvarjanja so ti proizvodi nastali.
2. Koliko izmišljeni siže vsebuje očitne poteze v družbeni zgodovini narodovega razvoja. Resničnost v njih je izražena, čeprav bi njihovo oblikovanje s strani avtorja ne imelo tega namena. Npr. mačeha in sirota, ki je izgnana od doma.
3. Avtor želi izraziti obkrožujočo resničnost in to je njegov umetniški cilj. Npr. v vojaških pesmih.²⁰³

SKLEP

Slovenski pregovor pravi: *Čas je zlato*. Kar povezuje pravljico in resničnost je, da sta obe podvrženi spremembam.

Je slovstvena folkloristika zgodovinsko opredeljena? Zakaj pa ne! Tudi druge vede so take, na primer arheologija, zgodovinska, umetnostna zgodovina. A hkrati vsebuje tudi umetniško sestavino, kar jo trga iz gole muzejskosti. Ravno to jo dela stalno živo. Zato ne more biti manjvredna, če je ustrezna njena metoda obravnave. Predmet sam ni nič kriv, da je tak, kakršen je. Ob tem se odpira cela vrsta novih vprašanj v nadaljnjo obravnavo.

Historizem in folklorizem tipološko povezujejo a) prevzemanje – »citatnost« – le določenih sestavin iz preteklih /umetnostnih/ obdobj, b) sprememba njihove funkcije in c) zavestno upoštevanje sprejemalca folklorne oziro-

²⁰¹ Prav tam, 111–115.

²⁰² V. Ja. Propp, Ob istorizme ruskogo fol'klora i metodah ego izyčeniya, 5.

²⁰³ Prav tam, 5–6.

ma umetnosti. Vendar se poglavje ne ustavlja le ob tem, ampak načenja vprašanje historizma in historičnosti slovenske slovstvene folklore.

Vedno več folklornih pojavov obstaja danes samo še po zaslugi folklorizma.²⁰⁴ Že prva obravnava o njem na splošno²⁰⁵ je postala pozorna na stičišča med njim in historizmom.²⁰⁶ Pojem prihaja iz likovne umetnosti in umetnostne zgodovine in ima – tipološko gledano – s folklorizmom toliko skupnega, da ni mogoče zgrešiti njune notranje sorodnosti. Folklorizem opredeljujejo naslednja tri merila: a) folklorni pojav izstopi iz svojega naravnega okolja; b) pri tem spremeni svojo funkcijo; c) ob izgubi lokalne pripadnosti mu je dodeljena vloga širše, npr. regionalne identitete.²⁰⁷

»Historizem²⁰⁸ je povzegal zgodovinske vzore s pomočjo 'citatov' iz vseh preteklih in zgodovinsko zaokroženih umetnostnih obdobij. Zato v okviru historizma z njegovimi značilnostmi samostojnega razvoja nastopajo posamezne slogovne tendence ali smeri – 'neoslogi', 'psevdslogi' ali 'historični slogi', kakor so jih poimenovali: neogotika, neorenesansa, neoromantika, neobarok in še nekateri. Umetniki so prevzeli le določene prvine, oblike ali sklope oblik, določene sheme. Recepcije teh citiranih oblik so imele umetnost, kulturno-političen in sociološki pomen. Umetnost historizma je vezana na vladajoči sloj, bodisi posveten, bodisi cerkven in potemtakem na reprezentančnost, čeprav jo po najnovejših raziskavah ne smemo pojmovati le kot znamenje moči, marveč kot izraz obččloveškega zmagoslavja in napredka.«²⁰⁹ Prevzemanje – »citatnost« – le določenih sestavin iz preteklih obdobij, sprememba njihove funkcije in zavestno upoštevanje sprejemalca te umetnosti so lastnosti, ki historizem in folklorizem tipološko povezujejo.²¹⁰

Predmet zgodovinske vede in splošni meji njenega spoznanja: objektivna meja virov in subjektivna meja zgodovinarjeve tehnične in metodološke dozorelosti.

Tako postajata čas in prostor elementa možne minljivosti.

²⁰⁴ M. Stanonik, O folklorizmu na splošno, v: *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 30, 1990, 20–42. Ista, Vprašanje slovstvenega folklorizma, v: *Nova revija* 11, št. 121/122 (1992) 673–683.

²⁰⁵ Končala se je z besedami: »Zaradi objektivnosti pri ocenjevanju folklorizma in njegove umeščenosti v splošno kulturo je s širše perspektive primerno dodati, da v nasprotju z renesanso in romantiko, ki sta ljubili oddaljene zgodovinske pojave tudi v predelani obliki, naš čas nasploh obravnava rehistorizirajoče pojave v umetnosti – kamor sodita, naj je nam to ljubo ali ne, tudi folklor in njen sodobni izrastek: folklorizem – dokaj skeptično.« M. Stanonik, O folklorizmu na splošno, 20–42.

²⁰⁶ Andreja Žigon, *Cerkveno stensko slikarstvo poznega XIX. stoletja na Slovenskem*, Mohorjeva družba, Celje 1982, 16. Sonja Žitko, *Historizem v kiparstvu 19. stoletja na Slovenskem*, Slovenska matica, Ljubljana 1989, 17–27.

²⁰⁷ M. Stanonik, Vprašanje slovstvenega folklorizma, 673.

²⁰⁸ Umetnostni zgodovinarji štejejo za historizem čas med bidermajerjem in jugendstilom. Prim. S. Žitko, n. d., 11.

²⁰⁹ S. Žitko, n. d., 11–15.

²¹⁰ Prim. op. 1.

SOCIOLOŠKI VIDIK SLOVSTVENE FOLKLORE

UVOD

Poglavje bi bilo lahko zastavljeno nadvse načelno in teoretično, kakor je tovrstno prizadevanje V. Ja. Proppa¹ ali zgled Janeza Šumrade.² Prav tako sodi v ta okvir metodološko kritičen članek o Kralju Matjažu kot primer etnološkega raziskovanja ustne tradicije.³

¹ Prim. članek in knjigo z enakim naslovom: V. Ja. Proppa, *Fol'klor i dejstvitel'nost*, v: *Russkaja literatura* 3, Moskva 1969, 62–84. Isti, *Fol'klor i dejstvitel'nost*, Moskva 1974.

² Janez Šumrada, Nekaj misli o zgodovini in etnologiji danes, v: *Razmerja med etnologijo in zgodovino*, Ljubljana 1986, 34–35: »Seveda se ob širših družbenih prestrukturiranjih, s prenosom iz generacije v generacijo ustna tradicija spreminja, se zliva z drugimi izročili in ustvarjalnim deležem prenašalcev tradicije, toda ohranja se vse dotlej, dokler ima v družbi funkcionalni namen. Obenem s razkrajanjem zadnjih preostankov predindustrijske agrarne strukture na Slovenskem, ki je od zadnje vojne pač v zadnjih zdihljajih, čeprav je seveda odmirala že dolgo pred tem, tiho in nepovratno izginjajo zadnji raztreseni elementi ustne tradicije. Zdi se, da je zadnja generacija nosilcev oralne tradicije rojena precej pred zadnjo vojno. Z umikom etnologije v preučevanje vsakdanjega življenja v 20. stoletju so se seveda bistveno zmanjšale možnosti, da bi raziskovalci mlajših etnoloških generacij še pravočasno zbrali in obdelali zadnje ostanke oralne tradicije.«

³ Božidar Jezernik, Teoretična izhodišča etnoloških raziskovanj ustne tradicije, v: *Časopis za kritiko znanosti* 7, št. 35–36 (1979), 255–256: »V luči tradicionalnih raziskovanj o bogobornem Kralju Matjažu se le-ta razodeva kot 'prevzetnež, predrznež, svoje sreče pijan, izzivač, ki bi rad razširil svojo oblast celo na oni svet – saj hoče biti kralj nebes ali premagati pekel, ki strelja ali ukaže streljati proti nebu, v zrak – boga. Spet v drugih pripovedih to sicer ni izrečno omenjeno, a dejanja in dialogi nam ga kažejo prav takega ali še slabšega'. Skratka, slab in še slabši. Takšen pa zato, ker je prevzetan itn. V luči takih 'raziskovanj' pa seveda ni niti malo vidno, da je prevzetnost (superbia) – Luciferjev greh – greh fevdalno-hierarhičnega obdobja, ko sta bila posest in bogastvo in iz njiju izvirajoča družbena moč dolgotrajno povezana z določeno osebo. Za Avgušтина in kasnejšo cerkveno tradicijo je bila prevzetnost vir vsega zla: 'Nikakor ne dopuščaj, da bi napuh (superbia) gospodoval v tvoji misli ali besedi; z njim se je namreč začela vsa pokvarjenost!' (Tob 4,14).

Mogočni Kralj Matjaž je v svoji prevzetnosti grešil, kajti trdil je, da gospodu ni ničesar dolžan. Pripadnikom določene družbene skupine je skupna neka zaloga znanja o družbenem svetu. Dogodek, ki vzbudi dvom o pravilnosti dosedanjih pričakovanj, more razrahljati ali celo podreti tak svet, zakaj družbene vloge in institucije obstajajo samo kot refleksija funkcije in pomena, ki ga ljudje pripisujejo družbenemu svetu – svoj ontološki status imajo zgolj na nebesih domišljije. Zato je Kralj Matjaž moral biti kaznovan s hudim porazom: vsak drugačen izid njegove

Družbeni vpliv na spreminjanje slovstvene folklorne od začetka do današnjih dni je kolikor toliko orisan v posebnem poglavju;⁴ toda iz njega je izostal izjemno pomemben pogled, ki ga je vneto gojil in razširjal Slavko Kremenšek.⁵ O tem je napisal pravzaprav samo en članek, v treh redakcijah in štirih objavah,⁶ ki so izjemno odmevale. Njegova stališča so danes bolj ali manj

vojske z gospodom bi bil nevaren precedens, to bi bilo predpostavljjanje materialnega sveta imaterialnemu in vseplošen poziv na zanikovanje gospoda. Morebitna Matjaževa zmaga bi bila zmaga 'kaosa' nad 'redom', to bi bil iz tečajev vržen svet, svet brez hierarhije, svet, kakor ga je hotel vzpostaviti Lucifer [...] Lucifer je bil za kazen pahnjen 'dol z neba v pekla globine'. Bo mar rekel izdelek tistemu, ki ga je izdelal: 'Zakaj si me naredil tako?' (Rimlj 9, 20). – Od 13. stoletja dalje se je vzporedno s spremembami v produkcijskih odnosih vedno bolj uveljavljalo prepričanje, da je najtežji greh lakomnost (glej Tim 6,10). Vendar je prevzetnost še dolgo ohranila veliko svoje veljave, predvsem v agrarnih okoljih. Koliko 'ljudskih modrosti' šiba prevzetnost in svari pred njo! Na Slovenskem npr. pa so še 1943. leta nekateri z njeno pomočjo v 'ljudskem jeziku' pojasnjevali kar tekoče zgodovinsko dogajanje. Tako je neki »d« (T. Debenjak?) [V resnici je Debeljak!!!] v enem iz daljše serije svojih člankov zoper 'komunizem' v Slovincu XXI/8 ugotovil, da je 'komunizem' sprijeni otrok liberalizma', saj je slednji proglašal 'ljudsko voljo za vir vsega prava, oznanjal pravice revolucije, proslavljal politične umore'. 'tudi pravnost je odtrgal od religije. Preziral je božje in cerkvene zapovedi in postavil človeka samega za vir in normo vseh нравnih ukazov.' 'Tako se je širil med narodi odpor proti Cerkvi, proti krščanstvu, proti Bogu. Satanski 'non serviam', ne bom služil, ne gospodarju, ne Bogu (ne Dieu ne maitre) je prevzel sčasoma tudi množice in delavske sloje'. 'Tako je liberalizem pripravil tla Marxu, ki je zavrnil Boga in krščanstvo, religijo in moralo, božje in državne zakone, sploh vse, kar je duhovnega in začel oznanjati masam ateizem in materializem.'«

⁴ Marija Stanonik, *Procesualnost slovstvene folklorne*, Založba ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana 2006, 13–66.

⁵ Istočasno kot s prof. dr. Vilkom Novakom sem se s prof. dr. Slavkom Kremenškom prvič srečala na sprejemnem izpitu za na slavistiko in etnologijo 19. sept. 1968 na Filozofski fakulteti v Ljubljani. Še danes pomnim, da sem bila vprašana snov iz Kardeljeve knjige *Razvoj slovenskega narodnega vprašanja*. Morda me je prav to znanstvo opogumilo, da sem se prva odločila za referat pri njegovih predavanjih iz obče etnologije, in sicer o teoretičnem članku Rajka Ložarja, *Narodopisje*, njegovo bistvo, naloge in pomen (*Narodopisje Slovencev* I, Ljubljana 1944, 7–20). Ob vračanju z etnološke ekskurzije na Dunaju v sedemdesetih letih 20. stoletja sem ob nekem klepetu prestregla njegovo izjavo, da je v mladih letih tudi on poizkusil *literarčiti*. Izraz bi terminologizirala kot pojem za področje med slovstveno folkloro in literaturo – nekaj takih primerov je bilo že objavljenih (*Slovstvena folkloro v domačem okolju*, Ljubljana 1990, 107–112, 130) – če me je jezikoslovci ne bi prepričali, da je za ta namen primernejši izraz: literarjenje (prim. *Naš čas-opis*, Ljubljana 1999, 102).

⁶ a) Slavko Kremenšek, O etnologiji in folkloristiki, v: *Zbornik 24. kongresa jugoslovanskih folkloristov Piran = Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 17, št. 5 (Ljubljana 1977), Ljubljana 1979, 288–289.

b) S. Kremenšek, Je današnja slovenska etnologija antifolkloristika? v: *Jezik in slovnost* 23 (1977/78), 228–232.

c) S. Kremenšek, H genezi razmerja med etnologijo in slavistiko, v: *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 20, št. 2 (1980), 37–41.

presežena, toda za oceno današnjega položaja (predvsem slovstvene) folkloristike so še kako vredna premisleka. V omenjenih objavah Kremenšek res razvija svoje teze glede na razmerje med etnologijo in folkloristiko na splošno, vendar je iz sobesedila očitno, da se v bistvu nanašajo izrecno na slovstveno folkloristiko, le sem in tja tudi na glasbeno folkloristiko.⁷

I. ETNOLOGIJA ŽRTEV (SLOVSTVENE) FOLKLORISTIKE?

Slavko Kremenšek začetke etnologije povezuje z razvojem »ideologije slovenskega nacionalnega konstituiranja«, toda po njegovem »je konec 19. stoletja, ko je Matija Murko zarisoval z narodopisnimi Nauki za Slovence slovenski etnološki raziskovalni program, družbena odmevnost etnološke misli že precej pojemala.«⁸ Za nazadovanje etnologije, ki se je po Kremenšku zasnova v »v dobi racionalizma«, avtor krivi »izrazito romantične prvine, ki bi jih mogli označiti tudi kot folkloristična vodila«. Iz nadaljevanja je razvidno, da Kremenšku folklorno pomeni isto kot ljudsko: »Kulturne sestavine, ki jim je bil pripisan tako imenovani ljudski značaj, so postale tako rekoč začetek in konec etnološkega zanimanja:«⁹ »Predmet folkloristike so tako še nadalje ljudsko slovstvo, ljudska glasba, ljudska umetnost, ljudsko verovanje, ljudska medicina – in prepričani smo, da prav nič ne grešimo, če sem prištejemo poleg šeg še najrazličnejše druge tako imenovane ljudsko-kulturne pojave od gospodarskih orodij prek stavbarstva in noše do prehrane in kar je še drugih podobnih etnološko zanimivih pojavov. Vse navedene sestavine so namreč lahko tako ali drugače plod ljudskega znanja, ljudske vednosti ali ljudske modrosti, kar folklor v etimološkem smislu pomeni. To, da se je folkloristika ob svojem nastanku v dobi romantike ukvarjala le z duhovno kulturo, nas namreč prav nič ne moti, da ne bi mogli v folkloristiki videti tudi pojavov materialne in socialne kulture.«¹⁰ Tematika etnološko-folklorističnih raziskav je pač od romantike sem pomembno narasla.¹¹

Kolikor folkloristiki sploh priznava avtonomijo, je za Kremenška konservativna, ker:

- a) je sad romantike;
- b) se s svojimi obravnavami omejuje le na t. i. ljudstvo;
- c) ne raziskuje življenjskega stila posamezne družbene skupine v celoti, ampak le njegove posamezne sestavine.¹²

Slavko Kremenšek folkloristiko opredeljuje kot zastranitev etnologije v obdobju romantike: »Kot veda o tako imenovanem ljudskem znanju ali ljudskih

⁷ Prim. V. Vodusek, S. Kremenšek [diskusija]: Plenarni sestanek slovenskih etnologov o smernicah etnološkega raziskovalnega dela (Dvorana SAZU, Ljubljana 23. 11. 1977), v: *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 17, Ljubljana 1977, 55.

⁸ S. Kremenšek, Smernice etnološkega raziskovalnega dela (Osnutek), v: *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 17, št. 4 (1977), 45.

⁹ Prav tam, 47.

¹⁰ S. Kremenšek, O etnologiji in folkloristiki, v: *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 17, št. 5, 289–290.

¹¹ Prav tam.

¹² Prav tam.

stvaritvah ostaja folkloristika še nadalje vezana na kategorijo ljudstvo. Kaže, da ji je navezanost na ljudskost imanentna. Tudi ni čutiti med folkloristi kakega izvijanja iz teh okvirov. Dogaja se, da ostajata z vidika današnjega družboslovja ljudstvo in ljudskost premalo opredeljena, toda v takem primeru je moč srečati negativno definicijo, opredelitev tega, kaj ljudstvo ni.«¹³ »Folklor, folkloristika, folklorizem in kar je še podobnih izpeljank, so pojmi, ki neizogibno predpostavljajo obstajanje tako imenovanih ljudskih pojavov in tako imenovanega ljudstva. S prilastkom ljudski imamo opravke tedaj in tam, ko je govor o kulturnih sestavinah, ki naj bi imele folkloristični¹⁴ značaj. Ljudska pesem, ljudski jezik, ljudsko slovstvo, ljudska umetnost so pojavi, ki jim tudi z etnološkega vidika pritiče mesto v okviru tako imenovane folklore, katere obseg opredeljujejo zelo različno. Pri nas in še marsikje drugod se pojem folklor na- vadno pokriva s t. i. ljudskimi duhovnimi stvaritvami; ponekod obsega le njih manjši del.«¹⁵ »Današnja etnologija se teh folklorističnih določil z večjim ali manjšim uspehom osvobaja.«¹⁶

Avtor pač ni razgledan po različnih preteklih in sodobnih definicijah slovstvene folkloristike¹⁷ – ki jih je analogno in delno prirejene mogoče uporabiti za druge panoge folkloristike, razen za likovno, ki ni časovna, ampak prostorska umetnost – in popolnoma neustrezno nadaljuje: »Sicer pa je moč mirno trditi, da ni razumljivo, zakaj bi omejevali folklorne pojave le na t. i. ljudsko duhovno kulturo, in bi ne šteli sem na primer tudi noše ali sestavin t. i. ljudskega gospodarstva, prehrane in podobno. Vprašanje torej ni v obsegu kulturnih pojavov, ki jih štejejo med folkloro, ki je predmet folkloristike, temveč v angleški besedici 'folk', ki pomeni pač ljudstvo, in v prilastkovni obliki ljudski.«¹⁸

Vsaj z vidika slovstvene folkloristike je bila Kremenškova presoja hudo zgrešena, saj je pregled njenih teorij pokazal, da se je bila že zdavnaj poslovila od omejitev te vrste in se razvija v okviru znanstveno veliko bolj sprejemljivih in zanesljivih kriterijev.¹⁹

Problemiziranju pojma ljudsko in ljudstvo se je z akademsko držo pridružil Angelos Baš v eseju,²⁰ čigar sklep prav tako zavrača neprecizna pojma »'ljudstvo' ali 'ljudsko kulturo' kot predmet etnološke vede«. ²¹ Kolikor se spregleda razumevanje, da je po novem 'ljudsko slovstvo' umeščeno v obzorje literarne

¹³ Prav tam.

¹⁴ Pravi pridevnik bi bil seveda: »folkloren«. Treba je ločiti med stroko (folkloristika – folklorističen) in njenim predmetom (folklor – folkloren).

¹⁵ S. Kremenšek, Je današnja slovenska etnologija antifolkloristika?, 228.

¹⁶ S. Kremenšek, Smernice etnološkega raziskovalnega dela, 47.

¹⁷ Prim. M. Stanonik, *Teoretični oris slovstvene folkloristike*, Založba ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana 2001, 137–146.

¹⁸ S. Kremenšek, Je današnja slovenska etnologija antifolkloristika?, 228.

¹⁹ M. Stanonik, Modeli razmejevanja slovstvene folkloristike in literature, v: *Teoretični oris slovstvene folkloristike*, 137–146. Prva objava: *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 20, št. 2 (1980), 53–58.

²⁰ Angelos Baš, O »ljudstvu« in »ljudskem« v slovenski etnologiji, v: *Pogledi na etnologijo*, ur. Slavko Kremenšek, Angelos Baš, Partizanska knjiga, Ljubljana 1978, 67–115.

²¹ Prav tam, 106.

zgodovine, v njegovem članku ni nikakršne opredelitve do (slovstvene) folklore. Se pa precej ustavlja ob likovni folklori, ki jo po starem brez pridržka imenuje »*ljudska likovna umetnost*«. ²² V nasprotju s Kremenškom, ²³ ki mu predsodek brani imeti tradicijo za produktivno kategorijo, je Baš ne odklanja; za njegovo lastno etnološko misel je »tradicijska kultura« sprejemljiv pojem. ²⁴ Tradicija je v vsakem pojavu nujna za vzdrževanje ravnovesja med preteklostjo in prihodnostjo. ²⁵

Kontradiktornost Kremenškovih izjav je očitna iz odlomka, ko na eni strani navaja, kaj ga pri dozdevno konkurenčni vedi moti, hkrati pa se od nje ograjuje. Po nepisanem pravilu pa skušamo urejati stvari le na domačem dvorišču, druga pa pustimo v miru: »*Folkloristika vztraja v vsakem primeru le pri določenih stvaritvah, na primer pri slovstvu, ki se prenaša ustno in podobno. Današnja etnologija pa se temu nasprotno zanima tudi za drugačne pojave, seveda iz svojega specifičnega zornega kota. Tako je običajna istovetnost folklorističnih in etnoloških problemov očitna preteklost.*« ²⁶

Saj ravno za to gre. Folkloristika katere koli vrste že (slovstvena, glasbena, plesna, likovna itn.) in etnologija *morata* iti vsaka svojo pot, ker imata različne predmete raziskovanja – če pa enake, jih obravnavata vsaka s svojega vidika – vsaka zase s svojo lastno terminologijo, različnimi metodami in cilji. Potemtakem je narobe le, da se etnologija nad njo spotika in ji očita, da ni etnologija. Kakor bi se kdo pritoževal, zakaj jelka ni smreka. Težava pa je v tem, da nekateri ne ločijo jelke od smreke.

Ni jasno, ali hoče Kremenšek iz posameznih folklorističnih panog ali iz etnologije narediti križanca, ko ustvarja besedne zveze: »*folkloristični vidik etnološkega preučevanja*«; »*folkloristično usmerjena etnologija*«; ²⁷ »*folkloristično usmerjena etnologija*«; ²⁸ »*vrsta nalog etnologije iz folkloristične faze njenega razvoja*«; ²⁹ »*vrsta nalog folkloristike ali folkloristično usmerjene etnologije*«; ³⁰ *Tematika etnološko-folklorističnih raziskav*«; »*folkloristika ali folkloristični del etnolo-*

²² Prav tam, 97, 82, 83.

²³ S. Kremenšek, O etnologiji in folkloristiki, v: *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 17, št. 5, 288–289: »Folkloristika ostaja torej veda o ljudskih stvaritvah, o ljudski tradiciji. Folkloristi očitno ne čutijo potrebe in po vsej verjetnosti tudi ne možnosti, da bi spreminjali predmet svoje raziskave. Trditve, da imamo opravka z nastajanjem tradicije tudi v naši dobi, da kaže iskati ljudske stvaritve po mestih in tako dalje, ne spreminja stvari.«

²⁴ A. Baš, n. d., 106.

²⁵ M. Stanonik, Tradicijski vidik slovstvene folklore, v: *Nova revija* 9, št. 104 (1990), 1709–1720. = Tradicija + starost – kriterija slovstvene folklore, v: *Procesualnost slovstvene folklore*, 201–222.

²⁶ S. Kremenšek, O etnologiji in folkloristiki, v: *Naši razgledi* 26, 2. O etnologiji in folkloristiki, *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 17, št. 5, 289–290.

²⁷ S. Kremenšek, O etnologiji in folkloristiki, v: *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 17, št. 5, 289.

²⁸ S. Kremenšek, Je današnja slovenska etnologija antifolkloristika?, 229–230.

²⁹ Slavko Kremenšek, Smernice etnološkega raziskovalnega dela, 47.

³⁰ S. Kremenšek, O etnologiji in folkloristiki, v: *Glasnik Slovenskega etnološkega društva*, 289.

gije.« Po Kremenšku je »*folkloristika veja etnologije, ki zavoljo zamud v preteklosti neizogibno opravlja pretekle naloge*«: »*V bistvu rešuje probleme, ki bi bili lahko rešeni tudi pred desetletji, zaradi večje razširjenosti ustreznih virov obravnave v določenih pogledih celo bolj.*«³¹

Slavko Kremenšek s svojo ostro polemiko meri na konkretno ustanovo: »*Na podlagi delovnih programov, ki so jih za oceno prispevale raziskovalne institucije, je bilo na primer moč ugotoviti, da imamo na Slovenskem sicer Inštitut za slovensko narodopisje (= etnologijo) pri SAŽU, ki pa opravlja zgolj folkloristične naloge. Tako je bila obravnava nekaterih vprašanj s področja duhovne kulture, še posebej ljudske pesmi,*³² *na zavidljivi mednarodni ravni, medtem ko je temu nasprotno največji del drugih etnoloških vprašanj ostajal brez vsakega inštitutskega zaledja. [...] saj so si večjo načrtnost v delu lahko privoščili le raziskovalci tako imenovanega ljudskega slovstva, ljudske glasbe in ljudskih plesov, ljudskih iger in šeg. Ozka specializacija folkloristično usmerjenih sodelavcev inštituta je bila nadalje poglavitni razlog, da se je o nekaterih prepotrebni temeljnih delih slovenske etnologije v vsem njenem obsegu le govorilo, tu in tam tudi načrtovalo, storilo pa se ni skoraj ničesar. Med taka temeljna dela pa bi neizogibno sodili slovenska etnološka bibliografija, etnološki slovar, etnološki atlas, topografija in končno bolj ali manj široko zasnovana etnološka podoba načina življenja in kulture Slovencev.*«³³

Neprecenljiva škoda je, da se Slavko Kremenšek ni potrudil za te in druge naloge v slovenski etnologiji ustanoviti samostojnega raziskovalnega inštituta, ki bi z Inštitutom za slovensko narodopisje lahko plodno sodeloval, predvsem pa bi se odlično dopolnjevala in zdravo tekmovala.³⁴ Tako ravnanje bi veliko bolj prepričljivo dokazovalo njegov resni namen okrepiti razvoj etnologije. Hkrati pa ne bi zavrlo dela v slovenski folkloristiki na splošno.

Večkrat me spreleti, da je vzrok za veliko zamud pri delih, ki jih zaman pričakujemo, deloma prav to neznosno obdobje,³⁵ ki je v omenjeni Inštitut,

³¹ S. Kremenšek, O etnologiji in folkloristiki, v: *Glasnik Slovenskega etnološkega društva*, 289–290.

³² Tedaj je bil sedanji Glasbenonarodopisni inštitut še priključen Inštitutu za slovensko narodopisje kot posebna sekcija.

³³ S. Kremenšek, Smernice etnološkega raziskovalnega dela, 45.

³⁴ Niko Kuret, Fotokopija rokopisa, brez datuma, str. 3: »*Tov. K. bo s svojimi sodelavci pri raziskovanju 'načina življenja' verjetno duhovno kulturo obdelal le mimogrede ali pa jo bo sploh prešel. Saj izhaja od PŽE za etnologijo anatema nad folkloristiko, saj slišimo in beremo iz kroga njegovih adeptov, da je folkloristika, to je: raziskovanje ustnega slovstva, pesmi, iger, plesa, zapisano odmiranju? Vprav delo ISN pa je v glavnem posvečeno folkloristiki. Morda je pa v tem razlog, da se tov. K. pri pripravi svojega projekta ni povezal z ISN. ISN v tem seveda ne vidi nikakršne tragedije. Nasprotno pa je za ISN aksiom, da bo folkloristika nujen del raziskovalne dejavnosti, dokler bodo ljudje pripovedovali, peli, igrali, se igrali in plesali, to pa bodo počeli, dokler jih ne bodo zamenjali roboti. Ker je tako in smo zato prepričani, da je naše delo potrebno in pomembno, tudi nismo pripravljene podrežati se drugačnim raziskovalnim aspektom in metodam, če nam jih hoče kdo usiliti. Vedno se bomo upirali prisili, ki tudi znanosti prinaša samo nesrečo.*«

³⁵ Na Inštitut za slovensko narodopisje sem prišla leta 1974. Bil je čas pripravljanja vprašalnic za Etnološko topografijo slovenskega etničnega ozemlja, katere pobudnik je bil prav prof. Kremenšek z neformalno skupnostjo slovenskih etnologov,

dotlej vajenega akademskega obnašanja, vneslo razdor in morda komu spodkopalo življenjske načrte. Milko Matičetov je protestiral, da je »v Smernicah folkloristika obravnavana kot konservativna panoga, kar se je izkazalo že v Kremenškovem piranskem in blejskem referatu«. ³⁶ Ni mogel »sprejeti Kremenških naglih obsodb« in njegovo »pisanje v Smernicah o folkloristiki in njenem preteklem delu« označil za »hude obtožbe, ki so brez preciznosti in strupene«. Niko Kuret je »opozoril na diskriminacijo folkloristike, saj so bile vse raziskovalne naloge ISN ocenjene zelo nizko in brez obrazložitve«. ³⁷ Hkrati spravlljivo ³⁸ predvi-

kot je poimenoval sodelovanje večine svojih kolegov pri tem svojem projektu. S precejšnjim veseljem sem sodelovala pri njih, saj sem kot začetnica v stroki imela možnost uporabiti pridobljeno znanje in ga že tudi nadgraditi z nekaterimi svojimi zamislimi. Toda hkrati sem se znašla v škripcih. Bila sem učenka Kremenškove etnološke šole. Od dveh oseb na slavistiki sem se navzela predsodkov do dela na akademskih inštitutih, češ da je zaostalo in manjvredno. Inštitut za slovensko narodopisje pa je s pozitivističnih izhodišč in v zavesti propadanja gradiva na terenu pričakoval od mene predvsem zbiranje. Če sem v okviru vprašalnic svojemu nekdanjemu profesorju Kremenšku še lahko sledila, mu nisem več docela pri pripravi topografij na njihovi osnovi. Razočarala me je njihova medla pozornost do jezikovnih vprašanj. Ob eni od njih sem Kremenšku to tudi omenila. Strokovno sva se dokončno razšla. Oponesla sem mu, da če je v knjigah prostor za stranišča, mora biti še toliko bolj za jezik. To sem razumela seveda predvsem s simbolnega vidika, kot znamenje pripadnosti slovenski identiteti. Kremenšek me je presenetil z izjavo, da je za človeka stranišče bolj potrebno kot jezik. Užalilo me je pomanjkanje posluha za slovensko identiteto. Zato sem se odvrnila od njegovih stremeljenj. Kljub temu ga kot profesorja in pobudnika številnih akcij, s katerimi se je po svoje trudil v svojem času dvigniti ugled slovenski etnologiji, še vedno spoštujem.

³⁶ Milko Matičetov [diskusija]: Plenarni sestanek slovenskih etnologov o smernicah etnološkega raziskovalnega dela (Dvorana SAZU, Ljubljana 23. 11. 1977), v: *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 17, št. 4, 56.

³⁷ Prav tam, 55–56.

³⁸ Hkrati pa je iz rokopisa njegovih priprav za diskusijo odkriti njegovo veliko prizadetost. N. Kuret, Fotokopija rokopisa (številčenje se ponovi od začetka, brez omenjenega mota), 4–5: »Sestanek predsednikov strokovnih komisij področne raziskovalne skupnosti za humanistične in zgodovinske vede dne 19. oktobra 1977 je sprejel enotna izhodišča za izdelavo osnutka dolgoročnega in srednjeročnega načrta raziskovalne dejavnosti. Strokovna komisija za etnologijo je poverila sestavo takega osnutka tov. K. Obžalujemo, da je tov. K. v svojem elaboratu (»Smernice etnološkega raziskovalnega dela«) ubral samovoljno pot namena navedenega sestanka in mimo zahtev, izraženih v točkah a) do f) navedenih izhodišč, vrhu tega pa navedel nekaj netočnih trditev, svojevoljnih formulacij in nesprejemljivih zahtev, s katerimi je prizadel posebno ISN.

Nihče nikoli ni zavračal etnološkega raziskovanja urbanih in urbanoidnih naselij, pač pa poborniki življenjsko in razvojno vsekakor upravičenih novih smeri v etnologiji ob vsaki priložnosti s poudarkom omalovažujejo in celo odklanjajo znanstveno reševanje in raziskovanje pričevanj naše predindustrijske ljudske kulture.

To je tudi teror Kremenških 'Smernic'. Iz tega gledanja se je razvilo novo, umetno razpihano nasprotje med 'etnologijo' in 'folkloristiko'. Poborniki nove 'socio-etnologije' zdaj brez pomislekov difamirajo ISN, ki se že trideset let – njegova sekcija za glasbeno narodopisje celo čez 40 let – ukvarja z ljudsko 'duhovno kulturo', s 'folklo-

deva, »da je strokovna terminologija najbrž različna in zato ne pridemo do skupnega jezika«. ³⁹

S predpostavko, da je folkloristika del etnologije, Kremenšek odklanja »obstoj kar dveh strokovnih društev ali načrtovanje posebne strokovne revije za tako imenovano duhovno kulturo.« ⁴⁰ Toda danes je očitno, da je bilo Slovensko etnografsko društvo, ki ga je požrla ustanovitev Slovenskega etnološkega društva leta 1975, ⁴¹ po svoji strokovni fiziognomiji folkloristično. Da se je njuna spojitev zgodila brez odpora, kaže na veliko udarnost takratne etnologije in na drugi strani na popolno neodpornost s folkloristične strani. Le-ta zaradi pomanjkanja teoretičnega zaledja o lastni identiteti preprosto ni bila sposobna ohraniti svojih statusnih simbolov, kakor sta med drugim lastno društvo in lastna revija. Tedanje Etnografsko društvo je namreč žrtvovalo tudi svojo revijo, kar je časopisno poročilo komentiralo z besedami: »Ti problemi institucionalne razdrobljenosti so se odražali tudi pri ustvarjanju etnološkega glasila, ki je pred dvema letoma pod uredništvom Janeza Bogataja izšlo kot Glasnik slovenskega etnološkega društva (takrat sta se namreč društvo slovenskih etnografov-folkloristov in društvo etnologov, ki je bilo dotlej le podružnica jugoslovanskega društva, združili v enotno društvo.« ⁴² Nenavadno je, da je bila zaradi nerednega izhajanja »dotlej osrednje slovenske etnološke revije 'Slovenski etnograf', ki jo izdaja SEM«, ⁴³ obdolžena druga ustanova, ker si želi urejeno objavljanje vsaj za svoje delovno področje in se ji očita »načrtovanje posebne strokovne revije za tako imenovano duhovno kulturo«. Zakaj pa bi bilo greh imeti posebno revijo za duhovno kulturo, ⁴⁴ v praksi pa

ristiko', to se pravi: z ljudskim ustnim slovstvom, z ljudskimi šegami in gledališčem, pesmimi, glasbo in plesom. Naši 'socio-etnologi' bi želeli, naj se s temi stvarmi nič več ne ukvarjamo. [...] Skrajni čas je, da se tudi mladi zavedo, kam vodi ta enostranost in nestrpnost v znanosti. Učiti bi se morali iz polpretekle zgodovine. Znanost se razvija iz vedno novih smeri. Rasti pa morajo pluralistično, svobodno, druga ob drugi. Oktroirane smeri, absolutizem posameznikov pomenijo konec znanosti. Tudi socio-etnologiji ne smemo odrehati pravice do obstoja. Upri pa se bomo odzivanju folkloristike. Mnenja smo, da bosta obe vstric koristno nadaljevali razvoj naše znanosti.«

³⁹ N. Kuret [diskusija]: Plenarni sestanek slovenskih etnologov o smernicah etnološkega raziskovalnega dela, v: *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 17, št. 4, 55.

⁴⁰ S. Kremenšek, Smernice etnološkega raziskovalnega dela, 45.

⁴¹ *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 45, št. 1, naslovnica.

⁴² Zdenko Vrdlovec, Nova raziskovalna usmeritev (z Janezom Bogatajem o slovenski etnologiji), v: *Dnevnik*, 9. 11. 1977, 5.

⁴³ S. Kremenšek, Smernice etnološkega raziskovalnega dela, 45.

⁴⁴ M. Matičetov, Pripombe k osnutku dolgoročnega načrta z naslovom »Smernice etnološkega raziskovalnega dela«, v: *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 17, št. 4, 52: Dr. M. Matičetov in tovariši mi oporekajo kritično misel o svoječasnem načrtovanju posebne strokovne revije za tako imenovano duhovno kulturo. Zato jih vabim, da si v lastnem arhivu ogledajo ciklostirano okrožnico inštituta za slovensko narodopisje SAZU z dne 15. 3. 1969 s podpisom tedanjega upravnika inštituta akad. dr. Fr. Bezlaja. V tem vabilu za sodelovanje je rečeno, da bo vsakoletni načrtovani zbornik »prinašal razprave zgolj z območja slovenske duhovne (podčrtano v vabilu) ljudske kulture [...]«.«

se nova revija tega vodila tako in tako ni držala: »*V Traditiones I, 7 smo izrečno poudarili, da 'snovno našemu zborniku oziroma sodelavcem ne postavljamo nobenih omejitev' in tega smo se držali tudi v praksi (glej letnike I–IV).*«⁴⁵

Danes obstajajo celo štiri etnološke revije: *Etnolog* (< Slovenski etnograf < Etnolog), *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* (< Glasnik Slovenskega etnografskega društva < Glasnik Inštituta za slovensko narodopisje pri Slovenski akademiji znanosti in umetnosti), *Traditiones*, *Mythologica Slavica*. Vsaka ima svoje avtorje in svoje bralce. Od leta 2002 je izšlo tudi devet števil *Slovstvene folkloristike*.⁴⁶

Kremenškove puščice letijo tudi na kadrovsko politiko in moti ga »*ozka specializacija folkloristično usmerjenih sodelavcev inštituta*«, tako da je od Milka Matičetovega glede »*ozkih folklorističnih vidikov*« prejel poduk s primerom iz zdravstva: »*živimo pač v času, ko presaditve srca, vstavljanje srčnih zaklopk itn. itn. resda še zmeraj opravljajo zdravniki, vendar ne zdravniki splošne prakse*«. ⁴⁷

Kremenšek je svoja stališča tako napel, da se jim je uprl⁴⁸ celo tedanji vodja sekcije za glasbeno narodopisje, Valens Vodušek, ki je sicer bil Kremenškovim vizijam marsikdaj v oporo. Njihov pobudnik je Vodušekove pomisleke sprejel z določenim obžalovanjem.⁴⁹

Pri svojih razmišljanjih o interdisciplinarni naravi (glasbene) folkloristike Valens Vodušek izhaja iz prikazanega položaja v Sloveniji, ko se bistveno spreminjata pojmovanje predmeta in usmeritev etnologije. Svoje videnje

⁴⁵ S. Kremenšek [diskusija]: Plenarni sestanek slovenskih etnologov o smernicah etnološkega raziskovalnega dela, 53.

⁴⁶ Avtopsija, urednica M. Stanonik.

⁴⁷ M. Matičetov, n. d, 52, 53.

⁴⁸ Prim.: »kolikor naj bi v bodoče glede na nekatere pogled s strani etnologije etnomuzikologija kot 'folkloristična' stroka igrala le podrejeno vlogo (kot sirota zatajena od svoje prave matere, kot se večkrat navaja) bi bilo treba nujno misliti na drugačen organizacijski okvir zunaj okvira etnologije, npr. ob povezavi z muzikologijo, kot je to ponekod realizirano (npr. v Beogradu) kot samostojna enota v okviru JAZU.« M. Matičetov, n. d., 52.

⁴⁹ S. Kremenšek [diskusija]: Plenarni sestanek slovenskih etnologov o smernicah etnološkega raziskovalnega dela, 54: »Glede razmerja med etnologijo in nekaterimi drugimi strokami na področju tako imenovanih folklorističnih raziskav kaže že povedanemu dodati naslednje. Dr. Vodušek je dolgoročni načrt za etnomuzikologijo, ki vključuje premislek o morebitni potrebi po organizacijski odcepitvi od etnologije, predložil potem, ko je bil prvi del Smernic že napisan. Seveda to dejstvo ne spreminja reči. Vsaka veda interdisciplinarnega značaja, kar etnomuzikologija po opredelitvi dr. Valensa Voduška je, ima ne le pravico ampak tudi dolžnost, da se organizacijsko poveže s tisto disciplino, ki ji daje največ možnosti za uspešen nadaljnji razvoj. V tem pogledu bi bilo vsakršno pregovarjanje odveč. Res pa je, da je bilo dr. Voduškovu razmišljanje zame boleče. [...] dolgotrajno in intenzivno skupno delo pri vprašalnicah za etnološko topografijo slovenskega etničnega ozemlja, ki so se ga zelo prizadevno udeleževali vsi sodelavci etnomuzikološke sekcije ISN, še posebej pa dr. Vodušek tudi kot sourednik, ni moglo odpraviti podedovane pregraje ali kdaj po nerodnosti tudi na novo nastalih nesporazumov med posameznimi vejami etnološkega dela, ki so si sicer metodološko blizu. Če se to ni dogodilo ob skupnem delu, kje se naj potem zgodi?«

ilustrira na primeru glasbe.⁵⁰ V razpravljanju o folkloristiki ima pred očmi tiste panoge, katerih predmet raziskave se nanaša na umetnostne kategorije človekove kulture: besedna umetnost – v proznih, pesemskih ali dramskih stvaritvah, glasbena in z njo tesno zvezana plesna umetnost ter likovna ali upodabljajoča umetnost v najširšem smislu. Po njegovem so vse folkloristične panoge podobne tistim mitičnim bitjem iz antike, ki so imela telo sestavljeno iz delov dveh ali več različnih živali: imele naj bi namreč dvojna usta in dvojni jezik. Z enim jezikom naj bi vsaka od posameznih vrst folkloristike govorila svoji t. i. matični stroki, npr. literarni vedi oz. literarni zgodovini, muzikologiji, zgodovini plesne umetnosti, umetnostni zgodovini. Z drugimi usti naj bi govorile etnološki jezik, ker namreč raziskujejo pojave, ki so karakteristični za določeno etnično skupino ali v njenem okviru za regionalne in drugačne podskupine. V praksi se je izkazalo, da nobene od obeh strani ne zanima dosti, kaj te folkloristične stroke pripovedujejo in ugotavljajo. Po Voduškovem mnenju se je še najbolje vsaj v nekaterih evropskih deželah (npr. nemškega kulturnega kroga) pri matični stroki godilo besedni umetnosti. Zanj da se zadnji čas tudi v Sloveniji začanja zanimati uradna literarna zgodovina.⁵¹

Vodušek je pri raziskovanju glasbene folklore odprt do kontekstualnih sestavin⁵² in ne prezira sodobnosti: »Vendar mislim, da bo poleg tega morala biti naša prednostna naloga zaenkrat še vedno na področju tim. ljudske umetnosti, posebno v tem času njenega izginevanja. Razumem, da je za etnologa popevka, magari uvožena z angleškim besedilom, lahko prav toliko ali pa še bolj pomembna kot kakšna ljudska pesem, če statistični podatki govorijo za to. Toda pri tem se v tistem mitičnem bitju v nas 'folkloristih' zgane ona druga glava, ki ne govori z etnološkim jezikom in pove, da obstoji poleg etnološke še neka druga vrednostna lestvica na kulturnozgodovinski tehtnici, tudi brez vsake romantične idealizacije ljudske pesmi.«⁵³

⁵⁰ Valens Vodušek, O sodobnih nalogah folkloristike, v: *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 17, št. 5, 294, 295: « [...] vendar se bo v ilustracijah »zatekel v glasbeno narodopisje, kot pravimo glasbeni folkloristiki pri nas v Sloveniji že v uradnem naslovu naše institucije«. Iz tega se vidi, da narodopisje ožjim strokovnjakom pomeni to, kar folklor. To se vidi tudi iz tega, da je bil France Marolt ustanovil Folklorni inštitut, ki se je preimenoval v Glasbenonarodopisni inštitut.

⁵¹ Prav tam, 294, 295.

⁵² Prav tam, 295: »Seveda je etnomuzikologija v nekem posebno neugodnem položaju že zaradi tega, ker uporablja pri svojem glasbeno-analitičnem delu strokovno-tehničen jezik, ki je za neglasbenika nerazumljiv ali vsaj težko razumljiv. [...] Zdi pa se res, da smo preveč zaverovani izključno ali skoro izključno samo v strukturo glasbe, v sam produkt glasbe, pozabljamo pa na tisto, kar nekateri ameriški etnomuzikologi navajajo še dodatno kot nujen predmet raziskave: *kontekst* tistega glasbenega proizvoda. Če ostanemo kar pri tem modnem izrazu, mislim, da bi to lahko opisali kot socialni, splošno kulturni in družbeni kontekst, v katerem se tista glasba rojeva, izvaja, sprejema in spreminja. Mislim pa, da omenjeni očitek ne velja le za etnomuzikologijo oz. za nas etnomuzikologe. Kolikor poznam stvari pri nas in po svetu, bi rekel, da bi to veljalo v enaki meri za večino del o besedni umetnosti, tudi pri nas.«

⁵³ Prav tam, 296: »Ne zakrivamo si oči in ušes, da ne bi vedeli, da že tudi na vasi – vsaj v Sloveniji je tako – najstniška mladina nori za svojimi ljubljenci pevci in ansambli

Na posvetovanju jugoslovanskih folkloristov v Piranu leta 1977 je Slavko Kremenšek nastopil z enakim idejami in skušal zanje pridobiti tudi folkloriste iz drugih republik tedanje Jugoslavije. Ne brez haska. Doživel pa je v premislek tudi kultiviran odziv z nasprotne strani.

Podobno kot Valens Vodušek se za samostojnost folkloristike na primeru glasbe zavzema Slobodan Zečević. Najprej odpravi terminološko zmedo: folklor in folkloristika nista eno in isto. Razmerje med obema pojmom je enako razmerju med človekom in antropologijo ali jezikom in jezikoslovjem. Folkloristika ima za cilj raziskovati okoliščine nastanka in zakonitosti v razvoju posameznih folklornih pojavov, genezo in medsebojno odvisnost pojavov v posameznih vejah folklore, sistematizira in klasificira gradivo, odkriva najustreznejše metode raziskovanja itn. Zečević v razmerje med etnologijo in folkloristiko ne vključuje napetih razrednih interesov, temveč ga tolmači strokama imanentno: Etnologija obravnava celotno področje narodnega (narodovega?) življenja, zato je popolnoma razumljivo, da je razvejena. Temu nasproti se posamezno znanstveno vprašanje osvetljuje s stališča več znanstvenih disciplin. Prepletanje teh dveh procesov je privedlo do folkloristike, ki poleg splošnih etnoloških znanj zahteva tudi posebno specializacijo. Za raziskovanje glasbene folklore (»narodne muzike«) je poleg etnoloških znanj o ambientu in razmerah, v katerih je nastajala, treba poznati teorijo glasbe, vzročno povezanost med govorom in melodijo in druge dejavnike, ki omenjeni folkloristični predmet povezujejo z drugimi disciplinami. Potemtakem bi bilo razmerje med etnologijo in folkloristiko podobno kot je med materjo in hčerjo, toda odrasle in samostojne hčerke; ta naprej razvija posebnosti, ki jih je prejela od matere, in samostojno živi. Po Zečeviću je folkloristika družbeno-zgodovinsko znanstvena disciplina, ki registrira in raziskuje proces kulturnega razvoja, rešuje genetska vprašanja in spremlja razvoj in zveze posameznih pojavov od najstarejših obdobj. Vendar ni le v preteklost obrnjena veda, ampak tudi v sedanjost. Proces razcepljanja in osamosvajanja posameznih disciplin se dogaja tudi v folkloristiki, ki se razčlenjuje v toliko smeri, kolikor je vej folklore.⁵⁴

II. ETNOLOGIJA MED NAKOVALOM (SLOVSTVENE) FOLKLORISTIKE IN KLADIVOM SLAVISTIKE?

Upravičeno je Kremenškovo tipanje, ali ne bi za »t. i. ljudsko slovstvo«, torej slovstveno folkloro in drugih vrst (glasbena, plesna, likovna) folklore poskrbele njim bližnje stroke:

»Kolikor se druge znanstvene discipline, postavimo literarna zgodovina, mu-

pop ali rock glasbe. Če bomo hoteli ugotoviti, kaj vse dandanes v glasbenem pogledu razgibava slovenskega človeka, bomo morali seveda iztegniti vrat in glavo precej dlje izpod našega folklorističnega varnega želvinega oklepa in si zamisliti drugačno metodologijo in terensko tehniko.«

⁵⁴ Slobodan Zečević, Etnologija i folkloristika – pojam i medjuodnosi, v: *Zbornik 24. kongresa jugoslovanskih folkloristov = Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 17, št. 5, 292–293.

zikologija, umetnostna zgodovina, ne ogrevajo za preučevanje tako imenovanega ljudskega slovstva, ljudske glasbe, ljudske upodablajoče umetnosti in tako dalje, bo preučevanje tako imenovanih ljudskokulturnih sestavin še nadalje predmet etnološke vede.« »Seveda pa taka usmeritev ni nujno plod premajhnega posluha za sodobna teoretična naziranja. Glede na delitev dela med posameznimi družboslovnimi disciplinami, kakršna je veljala v preteklosti, je ostala vrsta nalog folkloristike ali folkloristično usmerjene etnologije neizpolnjenih. Preučitev različnih ljudskokulturnih pojavov, pa če še tako slabo opredeljivih, je namreč neizogibna, če hočemo z vidika sodobne etnologije posegati čim dlje v preteklost. Namesto folkloristike se očitno nihče ne bo lotil pojavov, ki so v preteklosti zadevali najširše družbene sloje, pa čeprav bi po našem mnenju lahko to opravili npr. tudi zgodovinarji materialne kulture, kostumografi, umetnostni zgodovinarji, muzikologi in zgodovinarji glasbe, slovstveni zgodovinarji itd.«⁵⁵

Ta Kremenškov odlomek je v tukajšnji zvezi koristen tudi zato, ker dokazuje smiselnost preciziranja – zakaj precizirajoči prilastek: *slovstvena* folklor in *slovstvena* folkloristika.⁵⁶

Boris Paternu je hote ali nehote prezrl Kremenškovo prizadevanje za izničenje (slovstvene) folkloristike in njegovo distanco do nje obrnil v dobro: »Teza, ki strogo razločuje oziroma loči med folkloristiko in med etnologijo, je teza, ki deloma zelo produktivno posega tudi na naše področje« in je zelo koristna za raziskovanje »neznanega narodnoosvobodilnega pesništva.«⁵⁷ Milko Matičetov je Kremenšku skušal ugovarjati, toda brezuspešno, saj je Kremenškova »etnološka misel« za Bredo Pogorelec dobrodošla pobuda za njeno snovanje sociolingvistike: kako je treba tudi v jezikoslovju »preiskati družbene in nazorske okvire, ki so omogočili in omogočajo posamezna spoznanja«: »Pri pojmovanjih ljudskega jezika, ki ga v tem obsegu ustoliči romantični zanos osvobajajočega se meščanstva, je to več kot jasno. Toda že Prešeren se v Novi pisariji zaveda zapletenosti pojmovanja, ki kasneje bega s pomenskimi prepleti med vrednostno, družbeno in političnonazorsko vsebino.«⁵⁸

Tako je na blejskem srečanju slavistov Milko Matičetov, zastopnik slovenske folkloristike kot take, ostal javno osamljen: »Preučevalci tako imenovane ljudske kulture so nehote postavljeni na pranger ali na sramotni steber«. Prvič je pokazal na »anomalijo«, da po praznovanju stoletnice ustanovitve slavistične stolice leta 1971 v Gradcu ljubljanska slavistika še vedno nima svoje katedre za slovstveno folkloro.⁵⁹

⁵⁵ S. Kremenšek, Smernice etnološkega raziskovalnega dela, 47.

⁵⁶ Teoretično na to temo glej: M. Stanonik, *Teoretični oris slovstvene folklore*, 42–114.

⁵⁷ V diskusiji po referatu Slavka Kremenška, Je današnja slovenska etnologija antifolkloristika?, 231.

⁵⁸ Prav tam, 230–232.

⁵⁹ Prav tam, 231, 232: »Oprostite, jaz bi samo rekel, da imamo ravno v Ljubljani nekažno anomalijo. V Beogradu, Zagrebu, Skopju in celo v Prištini imate stolico z rednim profesorjem in asistenti ter docenti, ki predavajo ljudsko slovstvo, v Ljubljani tega nimamo. Čeprav imamo tukajle tudi nastop prof. Paternuja, je ta pokazal, da imamo stvari, ki jih je treba tudi na novo pričakovati, na novo kreirati nove poglede, ki izhajajo iz tega notranjega dopolnila, ki jih nobeden ne odklanja; moja asistentka dela z vami, že to je po mojem anomalija, da ne dela poseben folklorist.«

Svoja stališča o razmerju med etnologijo in slavistiko je Kremenšek razgrnil predvsem leta 1979 na posvetovanju o etnologiji in slavistiki. Svoj referat začne z logično ugotovitvijo, da si vedi »po svojem izviru sploh nista v takem sorodstvu, kot se to običajno zdi«, in začetek etnologije navezuje na »razsvetljenske družboslovne koncepcije« »v okviru državožnanstva, v okviru t. i. statistične vede«, »blizu geografiji« in »razsvetljenski historiografiji«. K njenim glavnim predstavnikom šteje Antona Tomaža Linhart, Balthasarja Hacqueta in Jožefa Košiča. »Nobeno teh imen pa nima posebnega pomena za razvoj slovenistike.«⁶⁰ To dokazuje, da sta etnologija in (slovstvena) folkloristika bolj ali manj normalno živeli druga ob drugi. Kot se je realistično načelo⁶¹ na področju, ki si ga danes prisvaja slovenska »etnološka misel«, uveljavljalo že precej pred Murkovimi znamenitimi Nauki za Slovence, so se podobne pripombe na račun tedanje mitologije.⁶² Kremenšek vidi pri Murku pozitiven premik v realistično smer le »v okviru folkloristične oz. slavistične struje«. Potemtakem zdaj slabšalno⁶³ enači folkloristiko s slavistiko: »Vse kaže, da gre pri Murku tako rekoč v celoti za še v ničemer razdružene slavistične motive etnološkega dela. Kako je potemtakem mogoče trditi, pač spričo že pred več kot pol stoletja izvedenega razcepa nekdanje slavistike na samostojne vede, na jezikoslovje, slovstveno zgodovino in narodopisje, da Murkov program 'ohranja svojo veljavo', da se nam 'z njegovih izhodišč rišejo naloge v neposredni prihodnosti'.«⁶⁴

Tokrat Kremenšek ne govori o folkloristiki, ampak zanjo – v skladu s filološkimi gostitelji – iznajde besedno zvezo »romantično usmerjena etnologija«,⁶⁵ »kot del kompleksno pojmovane slavistike, germanistike ipd. Lingvistiko, literarno zgodovino in etnologijo je v omenjene problemske sklope povezovala nacionalna ideja, vendar naj bi ta zveza ne bila najbolj koristna za njene sestavne dele. Po mnenju Jacoba Grimma naj bi npr. germanistiko rodila potreba po poimenovanju skupnega okvira za preučevanje nemške zgodovine, nemškega prava in nemškega jezika. Sploh je bila germanistika zanj in za večji del njegovih sodobnikov okvirna znanost za študij jezikovnih in vseh drugih kulturnih pojavov nemške preteklosti. Njena naloga naj bi bila, razkrivati bistvo nemštva, pridobljena spoznanja pa vračati med nemški narod, ki naj bi se na ta način krepil in obranil tujih vplivov. Sklepamo lahko, da nista bila ustroj in vloga slavistike kako bistveno drugačna.«⁶⁶ Kako je slavistika sledila germanistiki, Kremenšek dokazuje na podlagi predavanj ustanovitelja slovanskega primerjalnega jezikoslovja Frana Miklošiča in njegovih naslednikov Vatroslava Jagića, Matije Murka in uredniških konceptov v slavističnih časo-

⁶⁰ S. Kremenšek, H genezi razmerja med etnologijo in slavistiko, 2.

⁶¹ M. Stanonik, Viljem Urbas, v: *Slovenski etnograf* 30/1977, Ljubljana 1979, 27–36.

⁶² Janez Trdina, Pri pastirjih na Žabjeku, v: *Žbrano delo* 10, Ljubljana 1957, 261–383; delno: Isti, Rože in trnje, v: *Žbrano delo* 10, 242, 244.

⁶³ Kolikor se seveda strinjamo s Kremenškovo tezo o folkloristiki kot manjvredni kategoriji.

⁶⁴ S. Kremenšek, H genezi razmerja med etnologijo in slavistiko, 40.

⁶⁵ Ta Kremenškov terminološki preobrat je verjetno posledica nemškega jezikovnega zaledja, ker nemški kulturni krog do nedavnega ni sprejel v svoje besedišče pojma folklor.

⁶⁶ S. Kremenšek, H genezi razmerja med etnologijo in slavistiko, 38.

pisih: Archiv für slavische Philologie (*»širok razgled po jezikovnih, slovstvenih in narodopisnih vprašanjih vseh Slovanov in po njihovih starožitnostih«*), Zeitschrift für slavische Philologie (z razdelki za lingvistiko, slovstveno zgodovino, starožitnosti in narodopisje, starejšo kulturno zgodovino, kolikor je bila le-ta povezana s filološkimi disciplinami).⁶⁷

Sklicujoč se na Mateja Rodeta in Vilka Novaka Kremenšek izpeljuje, da *»novoustanovljeni slovanski seminar verjetno upravičeno ni več gojil ambicij, da bi v svojih okvirih razvijal etnologijo kot sestavni del nekdanje slavistike. (S tem se seveda ne spuščamo v vprašanje, kam preučevanje t. i. ljudskega ali ustnega slovstva sodi).«* S tem naredi slavistiko sokrivo za pozen prihod *»etnologije kot samostojne discipline o kulturnem okolju daleč največjega dela slovenskega naroda«* na univerzo: *»Ob indolenci do etnoloških vprašanj je slovenska humanistična inteligenca, kolikor je mogla imeti na skrbi univerzo, tedaj nedvomno pokazala svojo razredno naravo. Razredna pogojenost razvoja etnološke vede je bila kajpak kriva za bedo in nekaj zelo skromnega blišča, ki ju je etnologija kot osamosvojena znanstvena disciplina med Slovenci v razmerah razredne družbe doživljala. [...] Nekaj desetletij trajajoča vključenost etnologije v široke slavistične okvire je v navezavi na njen kasnejši obrobni položaj le-tej za dolgo časa, tako rekoč do današnjih dni, zapustila neizbrisne sledove. Etnologija se je resnično težko postavljala na lastne noge, to tudi zaradi hipoteke njenega slavističnega razdobja, bolj natančno: zavoljo za današnji čas malo ustrezne tematske in metodološke naravnosti na folkloristični stopnji svojega razvoja.«*⁶⁸

Kremenšek je začuden, zakaj Bogo Grafenauer izpodbija njegovo tezo, da je bila s slavisti – graškimi univerzitetnimi profesorji Gregorjem Krekom, Karlom Štrekljem in Matijo Murkom – profesionalizirana tudi etnologija, češ: *»V slavistiki imamo torej etnologi vložena precej minulega dela.«* Tu Kremenšek ni dosleden. Saj to ni bila etnologija, ampak folkloristika. Zato tudi se isti Grafenauer ne more strinjati z njim. Omenjeni Kremenškovi misli je mogoče slediti le v skladu z njegovo tezo o izničenju folkloristike – tudi nominalno. To se kaže iz nadaljevanja Kremenškove trditve: *»Vključitev določenega dela etnologije ali etnološke misli v okvire slavistike ni bila slučajna. Pritegnjen je bil tisti njen del, ki je tedanji konceptiji slavistike ustrezal. To je bilo zanimanje za t. i. duhovno kulturo s prav določenih zornih kotov, ki je v štiridesetih letih preteklega [= 19. stoletja] stoletja s pojmom folkloristika dobilo tudi svoje ime.«* Kremenškova zadržanost do tako pojmovane folkloristike izhaja iz njegovega doslednega odklanjanja, da bi se etnologija ukvarjala samo z (naj)nižjimi plastmi posameznega naroda, zato neprenehoma zavrača pojem *»ljudskega«*, kar je znano že iz njegovih poprejšnjih nastopov. Etnologijo tudi zavrača kot vedo zgolj o preteklosti in jo želi napraviti za vedo o sodobnosti. Spominja, kako je začenski z romantiko, 19. stoletje iskalo *»ostanke, relikte stare narodne ali ljudske kulture, ki je postajala mit«*, zato so videli poglavitno nalogo v zbiranju. Po naziranju Johanna Gottfrieda Herderja *»se narodni duh izraža še zlasti v ljudski ali narodni pesmi pa tudi drugih oblikah ustnega slovstva«*, zato so poglavitno pozornost posvečali njim.

⁶⁷ Prav tam.

⁶⁸ Prav tam, 39.

Pod vplivom Jacoba in Wilhelma Grimma se je okvir raziskovanja nekoliko razširil, vendar ni segel čez meje duhovne kulture. S stališča etnologije Kremenšek ta razvoj interpretira iz družbeno-aktualnih potreb in ocenjuje obseg raziskovanja za preozek, čeprav priznava njegovo časovno globino »v mitično preteklost, k izvirom dozdevno resničnih ljudskih in narodnih, naravnih vrednot«. ⁶⁹

Toda na omenjenem srečanju slavistov in etnologov Kremenšek pod vplivom strokovne diskusije že dopušča folkloristiko, ⁷⁰ ki jo je bil dotlej tako goreče zavračal kot samostojno znanstveno disciplino. Le da je še zmeraj zadržan do privajenega poimenovanja zanjo: »Če preučevanje t. i. ustnega slovstva zahteva posebne strokovne okvire poleg literarne zgodovine, se sprašujemo, zakaj bi take discipline ne imeli, pa čeprav bi se konec koncev imenovala tudi folkloristika. Etnologi nimamo prav nič proti njej, čeprav se z izposojo imena ne bomo najbrže nikoli docela sprijaznili.« [...] Za to morebitno novo folkloristiko, ki bi bila stara samo po imenu, so po vsej verjetnosti matični literarnozgodovinski okviri, v Sovjetski zvezi je to na primer tako imenovano 'literaturovedenje'. Potreba po posebni vedi o tako imenovanem ustnem slovstvu, na povsem novih temeljih zgrajeni »folkloristiki«, naj se reši med literarnimi zgodovinarji oz. slavisti. Etnologi se po vsej verjetnosti v to vprašanje ne bomo vpletali. [...] Če se bo pojavila posebna specializirana literarnozgodovinska veda, ki bo preučevanje tako imenovanega ljudskega slovstva kot ene od oblik masovne kulture preteklosti vzela pod svoje okrilje, kot je to urejeno marsikje drugod, se bomo omenjeni dolžnosti odrekli. Če se je ali se bo npr. poleg etnomuzikologije pojavila še neka nova 'folkloristika', ki bo temeljila na specifičnostih ustnega slovstva in ne na problematični 'ljudskosti', jo bomo pač pozdravili. Pri tem pa seveda pričakujemo, da se ta 'folkloristika' ne bo identificirala s folkloristiko 19. stoletja.« ⁷¹

Kremenškova velikodušnost ni dosledna. Če je razumljivo, da se po njegovo pojmovana etnologija slovstveni folklori ne odpoveduje kot viru raziskovanja »vsakokratnega življenjskega stila ali načina življenja pripadnikov posameznih etničnih skupin«, je z vidika njegove neusmiljene kritike izhodišč 19. stoletja presenetljivo, da se naenkrat poenači z njimi, češ: »še vedno čutimo dolžnost, da posvečamo našo pozornost tudi preučevanju tako imenovane ljudske kulture, torej tudi ustnemu slovstvu. Tako imenovano ljudsko slovstvo je bilo pač po pozitivističnih načelih preteklega stoletja 'dodeljeno' v strokovno obdelavo folkloristiki kot sestavini etnološke vede.« ⁷²

Toda medtem ko je bil dotlej njen predmet brez pridržka potiskal v nos literarni vedi, se ga zdaj presenetljivo oklepa: »S tem pa seveda ni rečeno, da se bomo problematiki ustnega slovstva posej izogibali. [...] Nedvomno nam je ustno slovstvo eden tistih medijev, skozi katere ali preko katerih se skušamo dokopati do vsakokratnega življenjskega stila ali načina življenja pripadnikov posameznih etničnih skupin. In drugič: še vedno čutimo dolžnost, da posvečamo našo pozornost tudi preučevanju tako imenovane ljudske kulture, torej tudi ustnemu slovstvu. [...] Če se bo skrb za ustno slovstvo prenesla v tako imenovano 'folkloristiko', bo nas etnologe

⁶⁹ Prav tam.

⁷⁰ Pozneje se je izkazalo, da je bil povod za to tudi zunaj stroke.

⁷¹ S. Kremenšek, H genezi razmerja med etnologijo in slavistiko, 114.

⁷² Prav tam, 114.

ustno slovstvo še nadalje zanimalo toliko, kolikor je ali je bilo pomembno za način vsakdanjega življenja po posameznih razdobjih. Seveda bo to zanimanje v sorazmerju z drugimi kulturnimi sestavinami skromnejše, kot so se ustnemu slovstvu posvečali v razdobju romantike. Mesto oz. pomen ustnega slovstva v vsakokratni kulturni strukturi na nivoju vsakdanjega življenja je etnološki problem, ki se ga bo pravzaprav šele treba lotiti.«⁷³

Presenetljivo se strinja z diferenciacijo med etnologijo in (slovstveno) folkloristiko celo na račun svoje vede: »prav nič ne nasprotujemo zavračanju 'etnologizma' v 'folkloristiki', če je le-tej to v korist. Kdo bi komu to zavračanje branil, če potreba izvira iz strokovnih načel! Vendar bodite dosledni: zavržite tudi tisto etnološko 'ljudskost-narodnost' preteklega veka. Vrnite 'narodnost' v pomenu 'ljudskosti' tjakaj, od koder ste jo vzeli, v etnološko ropotarnico, kamor sodi. To vam bo v korist! Ob oblikovanju nove vede o ustnem slovstvu bi se res ne kazalo obremenjevati z etnološkimi relikti. Ne se pustiti 'zoževati' na podlagi 'etnološke kategorialnosti'. To je tudi naš nasvet. Brez opustitve vseh teh 'etnologizmov' pač ne bo mogoče jasno razmejiti etnologije od folkloristike, kot to terja v imenu 'uspešnega preučevanja slovstva' Matej Rode.⁷⁴

»In kako je s slovstvom? (Namenoma uporabljam izraz slovstvo, ker se mi izraz 'ljudsko slovstvo' zdi pleonazem. Ali je lahko slovstvo 'neljudsko'?⁷⁵ [...] Slovstva torej ne more do konca raziskati ne jezikoslovje, ne literarna teorija, ne etnologija in ne folkloristika. In vendar je vsaka od teh znanosti nujna pri preučevanju slovstva. Jezikoslovje zato, ker slovstvo uporablja kot izrazno sredstvo jezik, literarna teorija zato, ker je slovstvo del besedne umetnosti, etnologija zato, ker je slovstvo bistveni del duhovne kulture, ki je predmet preučevanja te znanosti. Isto velja za folkloristiko. Tu bi se morali ustaviti ob vprašanju odnosa med etnologijo in folkloristiko. Menim, da se je po že omenjenem razvoju iz prvotne etnologije na osnovi lastnega predmeta, lastne terminologije in lastne metode razvila folkloristika kot samostojna veda. Naglemu razvoju te znanosti je prispeval jasno začrtan predmet ter izredna pozornost, ki so ji jo posvečali tako v svetu, kot pri nas.«⁷⁶

Kremenšek je zgrožen, da se slovenska slavistika, ki je leta 1919 dobila »svoj novi dom pod okriljem slovenske univerze, [...] ni zmenila za svoj etnološki del. Etnologija je ostala nekakšna polkolonija, v kateri so skušale uveljavljati svoje interese različne druge stroke, kar je povzročilo, da ima etnologija tako rekoč do danes v pogledu predmeta preučevanja, metodologije, nalog in ciljev zelo spremenljivo in nejasno podobo.«⁷⁷ Da na ljubljanski filološko usmerjeni slavistiki ni bilo etnologije,⁷⁸ ne more biti nenavadno – saj etnologija pač ni filološka veda! –, da pa ni bilo na njej prostora za slovstveno

⁷³ Prav tam.

⁷⁴ Prav tam.

⁷⁵ Odlična pripomba, ki jo potrjuje tudi Prijateljeva razmejitev: slovstvo : pismenstvo : književnost : literatura : umetnost.

⁷⁶ Matej Rode, Znanost in meje med njimi, v: *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 20, št. 2 (1980), 39.

⁷⁷ S. Kremenšek, H genezi razmerja med etnologijo in slavistiko, 40.

⁷⁸ Seveda pa je krivično, da zanjo ni bilo mesta poleg nje ali vsaj samostojna katedra na oddelku za zgodovino!

folkloristiko, je neodpušljiva škoda. »[D]el etnologije« je preprosto folkloristika. Poglavitni nesporazum in težave izhajajo iz tega, da Kremenšek ni (bil!) pripravljen ločiti etnologije od slovstvene folkloristike. Le-to ima enkrat, kot navaja, za del etnologije, drugič jo zamenjuje s slavistiko. Preziranje meja med družboslovjem, kateremu je po svojem strokovnem profilu zavezan, in filologijo, ki ji je bolj ali manj pripadal Inštitut za slovensko narodopisje, je botrovalo zgrešenim ocenam: »V edini izrecno raziskovalni instituciji so torej še kar naprej gojili le tisti del etnologije, ki je bil že v 19. stoletju po Murku temeljito razširjen.«⁷⁹ Kremenšku še ni bilo dovolj zamer slavistiki. Še po drugi svetovni vojni da je izkoriščala nekdanjo sorodstveno zvezo s po njegovem pojmovano etnologijo. Slavist Ivan Grafenauer naj bi bil kriv, da se je izvajala »zgolj folkloristika«: »Pod imenom narodopisje so se torej dvoje decenijev in več v omenjenem inštitutu kar naprej oklepali problematike stare slavistike oz. so se omejevali na problematiko etnologije iz folkloristične, celo romantične stopnje njenega razvoja.« Z njegovega vidika, ob dejstvu, da se je slovenska etnologija osamosvojila in »v zastarelih idejah, v folklorističnih predmetnih okvirih in metodologijah« »ne vidi perspektive«, po njegovem ni posebnih problemov v razmerju med etnologijo in slavistiko. Zato se tudi »ne pusti posiljevati z nazori iz starih 'slavističnih' časov«.⁸⁰

Stik z enakovrednimi nasprotniki, ki teoretično utemeljeno zagovarjajo obstoj samostojne (slovstvene) folkloristike, Slavka Kremenška navede k novemu razmišljanju, čeprav se zaveda, da »nam prilastek 'ljudski' očitno dela čedalje večje težave in nas tudi v metodološkem pogledu razdvaja«.⁸¹

Etnološkemu pritisku nad slovstveno folkloristiko in njenemu podcenjevanju s strani literarne vede se je z edino primernim sredstvom, to je s teoretičnimi izhodišči, najbolj dognano postavil po robu hrvaški slovstveni folklorist Tvrtko Čubelić: »Tudi zame ne obstaja spor med etnologijo in slavističnimi disciplinami, prav tako ne priznavam spora med etnologijo in folkloristiko, saj so ti spori nepotrebni. Ugotovitve prof. Kremenška so dobre, razen enega samega stavka. Zapisal je, kar ponavlja že leta, da je folkloristika del etnologije. To pa je nevzdržno. Ob tem se že dolgo po nepotrebem lomijo kopja in etnologom se zdi nepotrebno, da nam povejo, zakaj. Vzemimo npr. motivološko, tematološko, oblikovno-poetično, jezikoslovno in kompozicijsko tematiko. Kaj ima pri tem etnologija? Naj etnologija dela na svojem področju, kolikor zmore, toda pri tem naj ne utesnjuje ostalih raziskovalcev v svoj etnološki okvir. To ni dobro. Raziskovalec folkloristike mora proučiti del etnološke šole in mora sprejeti del etnoloških raziskovalnih rezultatov. Prav tako je z literarno zgodovino. Vsi hrvaški literarni zgodovinarji so namreč izenačili pisano književnost z ustno po kriterijih ustvarjalnosti, jezika in izraznih sredstev s fenomenološkega vidika proučevanja besedne umetnosti. Pravico imajo, toda spregledali so, oz. niso videli ali so omalovaževali specifičnosti in razlike med ustnimi in književnimi izraznimi sredstvi. Ko pravim, da literarna zgodovina ni povsem upoštevala in vrednotila ustnega slovstva, to pomeni, da ni priznavala te specifičnosti. Kljub temu pa ni razloga za

⁷⁹ S. Kremenšek, H genezi razmerja med etnologijo in slavistiko, 41.

⁸⁰ Prav tam, 40, 41.

⁸¹ Prav tam, 114.

spor, ostaja samo prošnja, da bi literarni zgodovinarji videli te specifičnosti, in da bi videli delež folkloristov, ki te specifičnosti prikazujejo bolje kot literarni zgodovinarji. Pravzaprav je folkloristika dopolnilo literarne znanosti. Ob tem se seveda takoj postavi vprašanje, kaj je interdisciplinarnost. Interdisciplinarnost ni v tem, da folkloristika še naprej ostane del etnologije ali literarne zgodovine, ampak da ob upoštevanju vseh problemov vidimo gradivo, vprašanja in dogajanja, in da se ob tem v večji meri poudari specifičnost tistih problemov, ki jih ne morejo videti niti etnologi niti literarni zgodovinarji. Pa ne zato, ker bi bili folkloristi pametnejši, ne. Le problematika se je razvila in izdiferencirala, zato tisti, ki so stalno v teh problemih, vidijo več kot ostali. To se najlepše vidi v hrvaški literarni zgodovini. Ko gre za Marina Držića, Ivana Mažuranića itd., naši literarni zgodovinarji prepotujejo vso Evropo, raziščejo vse stike in vplive, na koncu pa dodajo. Mažuranić je poznal tudi ljudsko pesem. Dobro je, ker so bili v Evropi, dobro je, da so proučili romantične teorije, toda ni dobro, da so spregledali in premalo videli domačo, neizmerno, neizčrpno kulturo v ljudski poeziji. Niso videli konstitutivne moči te poetike. [...] Ob tem v celoti pozdravljam misli in napore prof. Kremenška, ko želi poudariti veliko vlogo etnologije pri razvoju folkloristike in širših družbenih konceptov. Toda zakaj obstati pri tem in videti samo etnološki prispevek, ne pa tudi pomembnega deleža drugih? Zakaj je potrebno vztrajati pri tezi, da je folkloristika del etnologije, ko pa je hkrati tudi del literarne zgodovine, teorije in splošne umetnostne estetike. Ne moremo govoriti o umetniškosti ljudske lirike in epike, če nimamo vsaj osnovnega znanja o teoriji umetnosti in estetike. To je nemogoče. Nimamo pravice, da govorimo. Končno moramo vedeti, kakšne so Platonove ali Heglove koncepcije, da bi lahko nekaj rekli o naši ljudski književnosti.»⁸²

III. RAZREDNA NARAVA POSAMEZNIH VED

Kremenšek vedno znova poudarja, da gre, tako kot marsikje v Evropi, v razsvetljenstvu in ne šele v romantiki iskati začetke slovenske etnologije. Tedaj je »upoštevala bolj ali manj vse družbene razrede in vse plasti prebivalstva«, kajti ukvarjala se je predvsem z demografskimi in gospodarskimi vprašanji s človekom v središču. Po Kremenškovi razlagi se je skoraj hkrati začela druga (čna) smer, ki da je z razmahom v obdobju romantike »zadužila prvo omenjeno smer«, »ker je sledeča stopnja družbenozgodovinskega razvoja dajala določeno prednost romantični ali folkloristični smeri v etnologiji [...], ta smer pogaja v pglavitnem predstavo o posebni bližini med etnologijo ter jezikoslovjem in literarno zgodovino«. ⁸³ Tu je temeljni vrtinec Kremenškovih izvajanj. Zanesljivo je njemu ljuba smer

⁸² Tvrtko Čubelić, diskusija, v: *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 20, št. 2, 109.

⁸³ S. Kremenšek, H genezi razmerja med etnologijo in slavistiko, 39: V tej zvezi so ožigosani Johann Gottfried Herder, Jacob in Wilhelm Grimm, ker so bili po Kremenšku »v primerjavi z razsvetljensko etnologijo ozki; kopali pa so s tem večjim prizadevanjem v časovno globino, v mitično preteklost, k izvirom doždevno resničnih ljudskih in narodnih, naravnih vrednot« in je »tako naravnana folkloristično-etnološka strokovna dejavnost rabila tedanjim aktualnim družbenim potrebam. Le-te so jo konec koncev tudi rodile; kot tedanja slavistiko, to zadrugo, ki je razmeroma kmalu razpadla na sestavne dele. Tedaj pač, ko so družbene potrebe po njenem obstajanju usahnile.«

etnologije obstajala tudi v obdobju romantike, hkrati pa se je v takratni filologiji krepila in osamosvajala tudi danes imenovana slovstvena folkloristika – s predmetom, metodami in cilji, ki so pač drugačni od etnoloških.

Svojo kritiko na račun (predvsem slovstvene) folkloristike (in posredno slavistike) Kremenšek izpeljuje v skladu s svojo družbeno-politično držo in njej ustrezno sociološko analizo. Njegovo opozorilo na razkorak med zunanjo naklonjenostjo za resnično ali navidezno ustvarjalnost nižjih družbenih slojev in njihovimi resničnimi življenjskimi problemi je premisleka vredno: »*Folkloristično pojmovanje ljudstva, porojeno v romantiki, je ob svojem nastanku vsebovalo neizpodbitne demokratične in še druge napredne sestavine. Folkloristična misel je opozorila na ustvarjalno moč t. i. nižjih družbenih plasti, t. i. navadnega ljudstva, sicer nikoli kaj natančneje opredeljenega, pa vendar tistega dela nacionalne skupnosti, sredi katerega naj bi se še ohranilo v boj ali manj čisti obliki pravo in nepokvarjeno narodno bistvo. Črpanje navdušenja in samopotrditev iz nakazanih folklorističnih korenin je imelo v svojem času svoj nedvomni narodnopolitični pomen. Seveda pa folkloristično naslajanje nad vsem, kar naj bi bilo pristno ljudskega, po nekaterih določilih nepismenega in aracionalnega, občestveno vezanega in tradicionalnega, že v samem začetku ni imelo zgolj pozitivnega predznaka. Inteligenca, ki se je v imenu slovenskega meščanstva navduševala za zbiranje tako imenovanega 'narodnega blaga', se pravi ljudstva, recimo za ilustracijo odnosa kar 'pofla', v številnih primerih docela odpovedala. Zanimanje za folkloro, za tako imenovane ljudskokulturne vrednote, in dejanski družbeni interes nosilcev omenjenih pojavov sta si bila odločno preveč vsaksebi. Razlog je bil seveda v družbenih odnosih ali različnih razrednih koristih.*«⁸⁴

Kremenšku družbena angažiranost in družboslovna občutljivost ne dovolita, da bi se katera od ved, ki jih je obravnaval, posvečala zgolj svoj čas mitizirani kategoriji prebivalstva: »*Tako je na primer v Linhartovi zgodovini etnološko gradivo še povsem organski sestavni del narodove zgodovine v njeni kompleksnosti. Ž uveljavitvijo folklorizma romantičnega obdobja v etnološki misli pa so tako imenovano ljudsko kulturo pričeli cepiti od splošne narodne kulture. Poslej je bil govor o tako imenovanem narodnem blagu, ki naj bi bilo v nekaterih bistvenih sestavinah nekaj drugega kot umetno slovstvo. Postopoma so se uveljavili izrazi kot ljudska umetnost, ljudska glasba, ljudsko slovstvo, ljudsko znanje, ljudska medicina, ljudske šege, ljudsko pravo, ljudska noša, ljudsko gospodarstvo in tako dalje. Vse, čemur je bil pripisan prilastek ljudski, je veljalo in največkrat še velja za pojav posebne vrste. to naj bi bil bolj ali manj samosvoj svet, svet ljudske kulture.*« Kremenšku se upravičeno upira, da bi morala biti etnologija rezervirana samo zanjo: »*Slovenskim etnologom je danes že dokaj jasno, da reševanje nekih preostankov, prežitkov, nečesa, kar je tudi sicer težko opredeljivo, ne more biti teoretično podlaga neke vede*«. »*Temeljne probleme današnje etnologije je torej moč iskati zunaj stare ljudskokulturne ograje.*«⁸⁵

S predpostavko, da je folkloristika del etnologije, Kremenšek pričakuje od nje, da se bo obnašala, kakor ji je začrtal v smernicah za (slovensko) etnologijo in ji »*nalagajo premiki v današnji etnologiji in družboslovju nasploh*«. »*Se pravi, da je tudi folkloristika dolžna obravnavati pojave v odnosu do vsakokratnega*

⁸⁴ S. Kremenšek, Je današnja slovenska etnologija antifolkloristika?, 228–229.

⁸⁵ Prav tam, 229–230.

kulturnega ustroja in tako prispevati svoj delež k njegovi rekonstrukciji, k razkrivanju zakonitosti njegovega nastanka, eksistiranja in razkroja. Poslej tudi folkloristika ne more mimo socialnega vidika, se pravi obravnave ljudsko-kulturnih sestavin iz zornega kota raznokaterih družbenih razlik.«⁸⁶

Slavko Kremenšek v polemiki s tedanjo slovensko folkloristiko ne taji samozavesti tedanje politične »avantgarde« in marksističnih izhodišč, s katerimi opredeljuje razmerje med etnologijo in (slovstveno) folkloristiko: »Etnološka misel, ki se je zavestno posvečala delu slovenske kulturne pojavnosti, je po svojem izviru in nadaljnjem razvoju sestavni del ideologije slovenskega nacionalnega konstituiranja. Pri tem je bila etnološka misel udeležena tako v kulturni kot tudi v politični smeri narodnostnega gibanja. Poleg narodnokulturne in narodnopolitične sestavine je bila v njej objektivno navzoča še pomembna socialnokritična ost, ki pa iz razrednih razlogov nikoli ni bila ustrezno poudarjena. Etnološki misli in njej ustreznemu prizadevanju je bil tako v določenem razdobju, podobno kot jezikoslovju in zgodovinsopisju, prisojen velik narodnoprrebujevalni pomen. Vendar je konec 19. stoletja, ko je Matija Murko zarisoval z narodopisnimi Nauki za Slovence slovenski etnološki raziskovalni program, družbena odmevnost etnološke misli že precej pojemale. Tako ji tudi pozitivistični metodološki pristop, ki je prekinil z romantiko, ni mogel vrniti njenega prejšnjega narodnopolitičnega odmeva. Zanimanje za tako imenovano ljudsko kulturo sicer tudi poslej ni bilo brez narodno samopotrditvene in narodnoobrambne prizadevnosti. Toda odmevnejše je sčasoma postalo novoromantično navdušenje za »pristo« in po družbenoekonomskem napredku »nepokvarjeno« ljudsko kulturo. Ni treba posebej naglašati, da so taka prizadevanja godila predvsem konserватivnim družbenopolitičnim silam. Ker je bila ta smer do kraja narodnoosvobodilnega boja in revolucije med vodilnimi v slovenski etnologiji, se nosilci družbeno naprednejših gibanj za to vedo očitno niso kaj dosti zanimali.«⁸⁷

Prav v tem zadnjem je srž Kremenškovih nastopov proti slovstveni folkloristiki. To je popolnoma očitno prav tako na srečanju slavistov in etnologov. »Na razredno naravo folkloristike 19. stoletja smo dolžni opozarjati. To delamo in bomo še delali. To je tista⁸⁸ folkloristika, ki ima 'modele in formule, kdaj je neka literatura ljudska in kdaj ne', ki svoje raziskave še vedno usmerja 'bolj v preteklost, v tradicijo, brez znakov zgodovinskega in dialektičnega mišljenja'. Le-ta nas etnologe zadeva, ker je del naše zgodovine, s katero se spričo našega zgodovinskega načina mišljenja neogibno nenehno soočamo.«⁸⁹ Vendar je Kremenškova predpostavka, da si je slavistika prisvojila samo tisti del etnologije, ki ji je razredno ustrezal, zgrešena. To sploh ni bila etnologija. Bil je pač tisti del jezikovnih pojavov, s katerimi se lahko ukvarja le tisti del filologije, ki se danes imenuje slovstvena folkloristika.

Svoja stališča o razmerju med etnologijo in po njegovem pojmovano folkloristiko je Kremenšek predstavil slavistični srenji na Bledu. Posebno odkla-

⁸⁶ S. Kremenšek, O etnologiji in folkloristiki, v: *Zbornik 24. kongresa jugoslovanskih folkloristov = Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 17, št. 5, 288–289.

⁸⁷ S. Kremenšek, Smernice etnološkega raziskovalnega dela, 45.

⁸⁸ Tu se avtor sklicuje na Marka Terseglava.

⁸⁹ S. Kremenšek, Diskusijski prispevki, razgovori ob referatih, pripombe in mnenja, v: *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 20, št. 2 (1980), 113.

nja njeno povezanost s pojmom »*ljudsko*« in se – ob nerazumevanju njene- ga bistva – sprašuje, zakaj bi se omejevala zgolj na duhovno kulturo. Kakor drugače njegov nazor upošteva razvoj, se mu pri folklori ustavi, kakor da se folklore še zmeraj drži njen dobesedni etimološki pomen: »*Vprašanje torej ni v obsegu kulturnih pojavov, ki jih štejemo med folkloro, ki je predmet folkloristike, temveč v angleški besedici »folk«, ki pomeni pač ljudstvo, in v prilastkovni obliki ljudski.*«⁹⁰ Sklicevanje na etimologijo ne vzdrži kritike, ker bi se s sklicevanjem na etnologijo zgodilo isto: kaj pomeni etnos v izvorniku?! Verjetno glede na novo publiko nekoliko relativizira in omili svoje siceršnje napade na romantiko, kot konservativno, saj da je ravno to obdobje opozorilo na ustvarjalnost nižjih družbenih plasti. Vendar tudi tokrat ne zataji družbenopolitične narave svojih stališč: »*Zanimanje za folkloro, za tako imenovane ljudskokulturne vrednote, in dejanski družbeni interes nosilcev omenjenih pojavov sta si bila odločno preveč vsaksebi. Razlog je bil seveda v družbenih odnosih ali različnih razrednih koristih.*«⁹¹

»*Ob indolenci do etnoloških vprašanj je slovenska humanistična inteligenca, kolikor je mogla imeti na skrbi univerzo, tedaj nedvomno pokazala svojo razredno naravo. Razredna pogojenost razvoja etnološke vede je bila kajpak kriva za bedo in nekaj zelo skromnega blišča, ki ju je etnologija kot osamosvojena znanstvena disciplina med Slovenci v razmerah razredne družbe doživljala.*«⁹²

Milko Matičetov, sicer neuspešno, mu je skušal priti naproti z drugačno razlago: »*Navdušenje za (predindustrijsko) 'narodno blago' je mogoče interpretirati drugače. Nastalo je spontano, iz prepričanja, da je to 'blago' (sit venia verbo), kakršno se je ohranjalo do industrijske dobe, kulturna vrednota. Če Slovenci nimamo svojega Antonia Gramscija s pretanjenim posluhom tudi za take vrednote (ki jih je znal po potrebi seveda ovrednotiti in prevrednotiti), pa imamo vsaj svojega Prežihovega Vrancanca. Le-ta še zmerom potrpežljivo čaka, da bi kdo iz naših vrst spregovoril globalno o njegovih pogledih na predmet naših raziskav, o njegovem razmerju do naše stroke, o njegovem zbirateljskem in poustvarjalnem deležu, o njegovih toplih človeških in strokovnih stikih s starejšim rojakom dr. F. Kotnikom (ki mu je bil kot narodopisec tudi mentor!). Kako se temu streže, nam je nedavno lepo pokazal J. Koruza (Prežihov Vranc in ljudska tradicija, SR 24, 1976, 83–101), že pred njim pa nakazal S. Vilfan ob Prežihovi potopisni črtici 'Od Mokronoga do Pijane gore' (Gl. SE 5, 1952, 107–108). Tudi glede tega, zakaj 'se nosilci družbeno naprednih gibanj za to vedo očitno (!) niso kaj dosti zanimali', je mogoče in bi celo kazalo iskati drugačno razlago. Speranskardelj, ki je v Razvoju slovenskega narodnega vprašanja tu in tam le porabil kak folklorni vložek npr. o Kralju Matjažu, si ga je moral poiskati sam. Našo vedo so med dvema vojnama zastopali redki zanesenjaki, strokovno podkovani ali navadni ljubitelji, bolj ali manj napredni in bolj ali manj konservativni, ki pa jih nikakor ni moč metati kar v en koš. To bi bilo preveč simplistično!*«⁹³

Po davnem zgledu: »le čevlje sodi naj kopitar«, je Matičetov prepričan, da bi o folkloristiki moral obvezno govoriti kdo, »ki je folklorist in iz folklo-

⁹⁰ S. Kremenšek, Je današnja slovenska etnologija antifolkloristika?, 228.

⁹¹ Prav tam, 228–229.

⁹² S. Kremenšek, H genezi razmerja med etnologijo in slavistiko, 39.

⁹³ M. Matičetov, n. d., 51–52.

ristike živi, pa naj bo to folkloristika med navednicami ali brez njih ali 'tako imenovana folkloristika': 'Tak pogled na folkloristiko pa bo najbrž bistveno drugačen kot Kremenškov. Kremenšku kot zgodovinarju zamerim, ker je podal zelo nagel pogled iz ptičje perspektive. Folkloristiko je sicer videl, vendar je njegov pogled na to vejo naše slovenske kulturne dejavnosti v prejšnjem in našem stoletju ves čas napačen in krivičen.«⁹⁴

Kremenšek trdi, da so bili »obnovitelji slovenske etnologije po osvoboditvi«⁹⁵ »gotovo v zagati« in namesto, »da bi bil tedaj napravljen metodološki obračun z dotedanjimi usmeritvami«, se je »brez poglobljene sprejete teoretične misli slovenski etnologiji, gledano na vedo kot celoto, delo nadaljevalo po dokaj prakticističnih načelih. V prvi plan je bilo postavljeno zbiranje gradiva, njegova teoretična (in s tem tudi družbena) osmislitev pa je bila bolj ali manj prepuščena prihodnosti.«⁹⁶

In kakšna je bila pri vsem tem vloga slavistike? Kremenšek jo v osebi Ivana Grafenauerja dolži, da je na pobudo Nika Kureta ustanovljeni Inštitut za slovensko narodopisje, ki ga Kremenšek enači z etnologijo, običal zgolj pri folkloristiki. »Če še tako iščemo neosebne razloge za usmeritev Komisije oz. inštituta za slovensko narodopisje pri SAŽU, ki sta se iz omenjenih začetnih pobud in zamisli razvila, je bil rezultat tudi po četrstoletnem obstoju te akademijske institucije nedvoumen: 'zgolj folkloristika'. Pod imenom narodopisje so se torej dvoje decenijev in več v omenjenem inštitutu kar naprej oklepali problematike stare slavistike oz. so se omejevali na problematiko etnologije iz folkloristične, celo romantične stopnje njenega razvoja. To v znatni meri na račun prepotrebne izgradnje etnološke vede, ki je imela za svojo rast bistveno slabše pogoje, kot sta jih imela slovensko jezikoslovje in slovenska literarna zgodovina.«⁹⁷

Kremenškova ideološka opredeljenost iz navedenega odlomka je očitna tudi v Kremenškovih opominih, naj (slovstvena) folkloristika ne ovira nove etnologije, »tudi če je le-ta že povsem brez folklorističnih sestavin« in naj »dopolnjuje ali posodablja vidik svojega preučevanja. To ji namreč nalagajo premiki v današnji etnologiji in družboslovju nasploh. Se pravi, da je tudi folkloristika dolžna obravnavati pojave v odnosu do vsakokratnega kulturnega ustroja in tako doprinesati svoj delež k njegovi rekonstrukciji, k razkrivanju zakonitosti njegovega nastanka, eksisti-

⁹⁴ O pogledih etnologije. Diskusija, v: *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 19, št. 3, (1979), 55: »Iz prejšnjega stoletja navaja in vrže v isti koš vrsto delavcev, ki so si med seboj zelo različni, npr. Vraz, Korytko, Trstenjak, Krek in katerih prispevek k razvoju naše folkloristike je zelo različen. Med vrsticami je opaziti zviška gledanje na folkloristiko, npr. ko omenja Trstenjaka in druge zbiralce, ki naj bi zastopali stališče, da smo Slovenci na tem ozemlju avtohtoni prebivalci. Vendar tega ne moremo šteti folkloristiki kot črno piko – opozoril bi, da to nima nobene zveze s folkloristiko. Še v našem stoletju imate komunista Tumo, ki je zastopal tako stališče in barda slovenskega partizanstva Mateja Bora, ki zastopa podobne pozicije in nobeden izmed njiju nima s folkloristiko nobene zveze.«

⁹⁵ Mišljen je konec druge svetovne vojne, ko je bilo konec nemške okupacije, Slovenijo pa je zajel nov socialistični družbeni sistem.

⁹⁶ S. Kremenšek, Smernice etnološkega raziskovalnega dela, 45.

⁹⁷ Slavko Kremenšek, H genezi razmerja med etnologijo in slavistiko, 40.

ranja in razkroja. Poslej tudi folkloristika ne more mimo socialnega vidika, se pravi obravnave ljudskokulturnih pojavov z zornega kota raznoterih družbenih razlik.«⁹⁸ Slovenska razlaga o razmerju med etnologijo in slovstveno folkloristiko je bila prenesena tudi v tedanje jugoslovanske okvire. »Na kongresu jugoslovanskih etnologov v Novem Pazarju je slovenska delegacija predložila in navzoči so sprejeli pobudo za uskladitev medrepubliških prizadevanj na tem področju.«⁹⁹

Kremenškova stališča so vžigala pri mladi, za novo vedno pripravljene generaciji. Voda na njegov mlin je bil tudi intervju z Janezom Bogatajem, češ: »Za slovensko etnologijo je značilna dokaj skromna prisotnost v današnjem družbenem življenju: tu je mišljeno tako njeno lastno raziskovalno delo kot njeno angažiranje v družboslovnih raziskavah.« Eden najpopularnejših slovenskih etnologov nadaljuje v Kremenškovem duhu: »Vzroki so predvsem v njej sami, v sami stroki, ki je morda še edina veda, ki ni doživela svoje inventure, svojega teoretično-kritičnega pretresa. Tradicionalistična v folkloristiko usmerjena etnologija je preprosto izgubila stik z družbenim dogajanjem, razen tega pa tudi del lastnega predmeta, saj je proučevanje vrste folklornih znanj (plesa, glasbe, besedne umetnosti) sčasoma prešlo v resor specializiranih disciplin. Mlajša generacija etnologov na fakulteti je občutila to krizno situacijo slovenske etnologije ter se, opirajoč na teoretično prenovitev stroke, pričela spraševati o družbeni vlogi in pomenu etnologije.«¹⁰⁰

Prav tako je bila nad Kremenškovimi izvajanji navdušena Breda Pogorelec. Sprejema jih v svojo na novo zasnovano sociolingvistik, rekoč: »da je treba preiskati družbeno in nazorske okvire, ki so omogočili in omogočajo posamezna spoznanja. Pri pojmovanjih ljudskega jezika, ki ga v tem obsegu ustoliči romantični zanos osvobajajočega se meščanstva, je to več kot jasno. Toda že Prešeren se v Novi pisariji zaveda zapletenosti pojmovanja, ki kasneje bega s pomenskimi prepleti med vrednostno, družbeno in političnonazorsko vsebino.«¹⁰¹

SKLEP

Slavko Kremenšek je veliko storil za prenovu slovenske etnologije. Toda tu je predstavljen pač njegov koncept za njeno »podružbljenje«, ki je bil tako neusmiljeno naperjen proti (slovstveni) folkloristiki, da so njeni zastopniki to njegovo prizadevanje doživljali kot ideologizacijo.

Kritična drža Slavka Kremenška do »prakticizma«¹⁰² je bila upravičena,

⁹⁸ S. Kremenšek, O etnologiji in folkloristiki, v: *Zbornik 24. kongresa jugoslovanskih folkloristov = Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 17, št. 5, 290.

⁹⁹ Z. Vrdlovec, n. d.

¹⁰⁰ Prav tam.

¹⁰¹ S. Kremenšek, Je današnja slovenska etnologija antifolkloristika?, 230–231.

¹⁰² Etnologija in sodobna slovenska družba (Tretje posvetovanje Slovenskega etnološkega društva, Brežice, Posavski muzej, 7. in 8. junij 1978). Diskusija: S. Kremenšek: »Omenjena je bila teorija v naši stroki. [...] Stvar je še tem bolj aktualna zato, ker se tudi vzgoja mladih etnologov na PZE za etnologijo označuje tu in tam kot preveč

toda usmerjena je bila v napačno smer. Njegova predpostavka, da je za nazadovanje slovenske etnologije kriv Inštitut za slovensko narodopisje, ni bila posrečena. Njegov pritisk na folkloristično ustanovo je zbežal njene v svetu in dotlej doma cenjene sodelavce. Za svojo obrambo ali celo protinapad niso imeli enakovrednega orodja (orožja?!), to je teoretične podlage. Zato so izgubili zavest o svoji strokovni / znanstveni identiteti. Niso več vedeli, kaj so.¹⁰³ Imeli so se za etnologue, čeprav v resnici niso bili. Za osovraženo, ponižano in opljuvano folkloristiko jim ni bilo več, iz etnologije so bili izločeni že vnaprej. Saj so bili predmeti njihovih raziskav praviloma res folkloristični, še bolj pa metode, ki so se v skladu s tradicijo stroke večinoma držale filoloških zakonitosti.

Navzkrižje med Kremenškovi marksistično udarnim¹⁰⁴ etnološkim konceptom¹⁰⁵ in v klasične pozitivistične metode¹⁰⁶ zagledano in na akademsko

teoretična, premalo povezana s prakso. Glede na to vpašanje naj bi kvaliteta vzgoje mladih strokovnjakov v zadnjih letih celo nazadovala v primerjavi s preteklostjo, ko naj bi bilo 'praktične' vzgoje več. Tovrstne hipoteze na tem mestu le omenjam. To zato, ker bo še to jesen PZE za etnologijo skupaj z marksističnim centrom Filozofske fakultete pripravila razpravo o naravnosti etnološkega študija pri nas.«

¹⁰³ Prim. Duša Krnel – Umek, Nekaj misli k terminu narodopisje, v: *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 19, št. 4 (1979), 76–77.

¹⁰⁴ Bojan Kavčič, Nova usmeritev slovenske etnologije, v: *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 18, št. 3 (1978), 56: »Ko smo rekli, da hoče nova smer v etnologiji približati stroko današnji družbeni praksi, da zato nastopa kot dialektična znanost z razvito metodologijo in da zato svoj znanstveni interes čedalje bolj posveča človeku oziroma njegovemu načinu življenja, smo se posredno že dotaknili vprašanja položaja etnologije v sistemu družbenih ved. [...] Prvo, kar lahko z gotovostjo trdimo, je dejstvo, da more in mora etnologija vzpostaviti stik z aktualnim družbenim dogajanjem šele tedaj, ko si zagotovi trdno pozicijo med družbenimi vedami. To pozicijo pa si zagotavlja prav s kritiko preživele metodološko-teoretske in ideološke usmeritve v lastni stroki s kritiko, ki poteka s stališča historičnega materializma, s čimer etnologija pravzaprav počne tisto, kar morajo (ali bi morale) početi tudi vse druge družboslovne znanosti, če želijo biti družbeno odmevne. Drugo, kar je mogoče prav tako nedvoumno trditi, je dejstvo, da marksistično usmerjena etnologija nima več svojega predmeta v klasičnem pomenu (kot je bila včasih to 'ljudska kultura'), marveč ga je prisiljena deliti z drugimi družbenimi vedami podobne usmeritve: z zgodovinopisjem, s sociologijo, psihologijo itd. [...] Na koncu je vsekakor treba poudariti, da spada historično materialistična etnologija po obsegu področja, ki ga obravnava oziroma ga želi obravnavati, gotovo med najbolj 'enciklopedične' družboslovne znanosti.«

S. Kremenšek, Način življenja – etnološka kategorija z gospodarskim in političnim pomenom, v: *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 21, št. 4 (1981), 78.

¹⁰⁵ Soočenju z njimi je predstavljeno zgolj v tem poglavju.

¹⁰⁶ B. Kavčič, n. d., 56: »Očitno se za podcenjevanjem teorije skriva težnja po premetitvi ključnih znanstvenih vprašanj na ideološko 'nevtralna' tla empiričnih aziskav, katerih rezultati so pač 'objektivni', s tem pa naj bi postala ustrezno nepomembna, tako rekoč zanemarljiva teoretska nezadostnost tradicionalne etnologije. Toda če upoštevamo, da pomeni teorija zgolj sistemizacijo posameznih praks na višjem nivoju, da torej dejansko pomeni le na raven teorije dvignjeno prakso, potem nam pomanjkljivost neke teorije na določen način razkriva tudi pomanjkljivost ustreznih

častitljivost navajeno generacijo¹⁰⁷ na Inštitutu za slovensko narodopisje je bilo posebno zagatno, nevzdržno za mlado generacijo. Nobena noče veljati za zastarelo! Kako naj ugodi nadrejenim, od katerih je, končno, odvisen njen kruh. Pod vtisom obravnavanih dejstev in okoliščin se je izkristaliziralo stališče, da je z obeh strani treba sprejeti, kar je dobro, in si utirati lastno pot. Napatila jo je na zagrizen, trd študij teorije – žal, na škodo empiričnih raziskav.

Paradoksalno, toda resnično! Za konstituiranje teorije slovstvene folklore gre velika zahvala prav Slavku Kremenšku. Njegova izzivanja o razmerju med etnologijo in domnevno neobstoječo (slovstveno) folkloristiko so naravnost silila k refleksiji o njenem lastnem predmetu, terminologiji, metodi in ciljih.

Zdaj je mogoče bolj jasno, od kod v sodobni teoriji slovstvene folklore odpor in odklanjanje termina »ljudsko«. Ta se mu docela in zlahka odpoveduje ne le zaradi navedenih etnoloških zdrah, temveč predvsem zaradi njegove javnosti. Saj iz njega ni mogoče ustvarjati besedne družine in izpeljevati novih ustreznih terminov¹⁰⁸ in tudi zato, ker v narečni obliki pomeni splošno, tuje.¹⁰⁹ Ironija pa je, da ga celo etnologi mlajše generacije še kar rabijo.¹¹⁰ Se mu niti etnologija kljub tolikšnemu Kremenškovemu prizadevanju ni odpovedala?!

Od kod Kremenšku »etnološka misel« o izničenju folkloristike. Neverjetno podobne teze o izenačitvi etnologije in folkloristike, »arhaičnosti folklo-re«, njenem izumrtju v brezrazredni družbi je razvijal ruski formalist V. A. Žirmunski.¹¹¹ Se je prikazanega gledanja na obe vedi med študijem etnologije Slavko Kremenšek navzel v nekdanji Sovjetski zvezi?

prakse. To pa nadalje pomeni, da brez 'refleksije' o sami sebi nobena stroka ne more računati na primerno pozicijo v sistemu znanosti.«

¹⁰⁷ Božidar Jezernik, Teoretična izhodišča etnoloških raziskovanja ustne tradicije, v: *Časopis za kritiko znanosti* 7, št. 35–36 (1979), 253–254: »Raziskovanje ustne tradicije se ne more več zadovoljiti z ugotavljanjem etnične pripadnosti določene tradicije in njene razširjenosti in razvoj v prostoru in času, ampak mora razkrivati, *zakaj se je neka tradicija uveljavila v določenem prostoru in času tako, kakor se je pač uveljavila*, Kajti znanost o vsakršni tradiciji nasploh in ustni posebej je pač kaj drugega kakor golo re-produciranje tradicije: *je kritika tradicije*.– Nakazanega premika v izhodišču raziskovanj pa brez temeljitih sprememb v metodologiji ne bo mogoče izvesti in ga raziskovalci, ki se utapljuje v kopičenju zapisov, že po definiciji ne morejo opraviti. Tako raziskovalci s pristopom, za katerega sta značilna vztrajanje na neosmišljenih teoretičnih izhodiščih in iz tega izvirajoča apologija starosvetnosti, sami potiskajo svojo vedo na obrobje sodobnega družbenega dogajanja, kjer potem – kako čudno! – »trpi, ko da je kaznovana«.

Poskusi njihove nadgradnje so ne/posredno izraženi v prvih treh teoretično zasnovanih knjigah o slovstveni folklori, ki so izšle pri Založbi ZRC (2001, 2004, 2006).

¹⁰⁸ M. Stanonik, *Teoretični oris slovstvene folklore*, 46–52, 112.

¹⁰⁹ Študentje iz Prekmurja in Primorske iz domače izkušnje to še danes osebno potrjujejo.

¹¹⁰ Lastna izkušnja s sestankov na kolegiju.

¹¹¹ Felix J. Oinas, *Essays on Russian Folklore and Mythology*, Slavica Publishers, Inc., Columbus (Ohio, ZDA) 1985, 134, 162, 163. – Za posredovanje gradiva se zahvaljujem mladi raziskovalki Saši Babič z ISN, ZRC SAZU v Ljubljani.

B.

ČLOVEK

Medtem ko so prva tri poglavja skušala uzavestiti problematiko slovstvene folklore od zunaj navznoter: kako prostor, čas in družba vplivajo na njeno nastajanje, so vprašanja v drugi tretjini pričujoče obravnave obrnjena od znotraj navzven. Vsa tri poglavja so posvečena človeku, kot največjem podvigu narave (in hkrati njenem največje sovražniku), in to najprej v celostnosti njegovega bitja, ki upošteva tudi njegov fizis. Seveda je poudarek na psihološkem vidiku, ki motri človekove ustvarjalne vzgibe, nenazadnje tudi v kritičnih situacijah njegovega življenja.

ANTROPOLOŠKI VIDIK SLOVSTVENE FOLKLORE

UVOD

Čeprav se vprašanje prvi hip zdi presenetljivo, je za slovstveno folkloristiko še kako pomembno in se vedno znova osvežuje. O tem priča podnaslov *Ästhetik und Anthropologie* v knjigi švicarskega avtorja Maxa Lüthija *Das Volksmärchen als Dichtung*.¹

I. OZAVEŠČANJE VPRAŠANJA V SLOVENSKI ETNOLOGIJI

Poročilo »o novih smereh v nemškem narodopisju« sredi šestdesetih let dvajsetega stoletja je sredi sicer etnološke problematike zadelo na slovstveno folkloro: »*Mnogoteri premiki v strukturi ljudstva vodijo do propadanja izročila, a tudi do novih tvorb: pripovedovanje in petje v domačem krogu ali v krogu soseske se vidoma umikata pasivnemu poslušanju, ki ga omogočajo s svojim tehničnim posredovanjem množična občila: tisk, film, radio, televizija. Tesno s tem se spreminjajo oblike družabnosti in zabave: Čut krajevne in pokrajinske pripadnosti gine ali pa se utaplja v širših skupnostih. Nastal je položaj, ko se narodopisec ne bo smel ukvarjati samo z ostanki stare ljudske kulture, ampak bo moral raziskovati človeka – tudi kot nosilca družbenih in kulturnih funkcij v kompliciranem spletu vsakokratnih življenjskih območij, ki se neprestano diferencirajo.*«² Vendar ni prav jasno, ali je lastno stališče N. Kureta, ali prenaša stališča gostitelja, ko nadaljuje, da »*spremenjenemu delovnemu področju ne ustreza več ne stari pojem ne dosedanji naziv narodopisne vede*«, da je le-ta »*historično gledano, pač bistveno izhodišče za kulturno in socialno antropologijo; lahko tudi rečemo, da je narodopisje tisto, ki v stavbi evropske znanosti to obsežno disciplino šele utemeljuje, vendar bo v njej tudi poniknilo.*«³ Prikazana novost je bila povod za kritičen prikaz o ameriški kulturni antropologiji na evropskih tleh, saj je močno vznemirila Slavka Kremenška, ki je po načelu klin se s klinom zbija, skušal dokazati škodljivost nove sape:

1. S posredovanjem stališč tistih nemških avtorjev, ki jim nova ameriška smer ni bila pogodu zaradi *enostranosti*, ki se pod njenim vplivom pojavljajo v nemškem družboslovju.

¹ Max Lüthi, *Das Volksmärchen als Dichtung* (Ästhetik und Anthropologie), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1990.

² Niko Kuret, Nove smeri v nemškem narodopisju, v: *Naši razgledi* 14, št. 15 (326), 303. (Podčrtala tu in v nadaljevanju avtorica.)

³ Prav tam, 303.

2. S sklicevanjem na ameriške avtorje, kako blizu sta si kulturna antropologija kot *disciplina sintetičnega značaja* in *obča sociologija*.

3. Da ni nikakršna specifičnost kulturne antropologije, če ima za svoj predmet obdelave tudi sodobno ali razvito kulturo, saj poznamo »v več evropskih etnologijah od ameriške kulturne antropologije neodvisne in tudi starejše paralele«⁴ te vrste.

4. Vprašljiva se mu zdi »*delitev na tako imenovano 'historično' narodopisje, ki naj bi imelo v zakupu 'gineče izročilo', in na 'kulturnoantropološko' smer obravnave 'nastopajočih sprememb o ljudskem življenju'*.«⁵

5. Predvsem pa je kritičen, ker kulturna antropologija metodološko spre-gleduje historiografsko načelo: »*Največji del ameriških kulturnih antropologov ali etnologov ne vidi v zgodovinskem razvojnem procesu študijskega predmeta, ki bi omogočal odkrivanje narave človeka in zakonitosti v njegovem načinu življenja. Odgovore na ta vprašanja ne iščejo v zgodovini, pač pa v psihologiji. Tako so se izoblikovali metodološki principi funkcionalizma, kulturnih modelov, tako imenovane vrednostne teorije itd. [...] Historiografije ne najdemo med vedami*⁶, ki so vštete v kulturnoantropološke okvire.«⁷

N. Kuret se v odgovoru na ta izvajanja sicer presodi kot »star narodopisec 'historične' smeri«,⁸ toda nereflektirano je prezrl, da je zasledovanje »biologije« pojavov – vsaj verbalno – bližje antropološkim kot historiografskim izhodiščem. S. Kremenšek s pojasnilom ni bil zadovoljen, vendar sta se s Kuretom našla v njegovi naslednji formulaciji: »*Doba psihologije in sociologije je postavila človeka dokončno v središče vsakega narodopisnega raziskovanja. Narodopisci poslej ne raziskujejo več pesmi in pravljic, šeg in noš zaradi njih samih, marveč kot funkcijo človeka, ki je ud neke družbene skupine, sledijo jim v njihovem zgodovinskem razvoju, v njihovi povezanosti z družbenim in gospodarskim dogajanjem določenega kraja in določenega časa.*«⁹ S tem je bila »kulturnoantropološka pravda« končana – a

⁴ Slavko Kremenšek, Kulturnoantropološka načela, v: *Naši razgledi* 14, št. 18 (329), 367.

⁵ Prav tam.

⁶ »Arheologijo, etnografijo, etnologijo, folkloristiko, socialno antropologijo, lingvistiko, vedo o odnosu med kulturo in osebnostjo ter tako imenovano uporabno antropologijo pogosto navajajo kot kulturnoantropološke sestavne dele. Kulturna antropologija naj bi tako nudila zaključke v človeku kot kulturnemu bitju, ki jih omogočajo detajlne raziskave naštetih ved.« S. Kremenšek, n. d., 367.

⁷ »Pri tem pa nikakor ne gre za naključje. Težko je tedaj razumeti, kako se naj v pogledu predmetnih mej naša etnologija ravna po kulturnoantropoloških načelih.« S. Kremenšek, n. d., 367.

⁸ N. Kuret, 'Kulturnoantropološka' pravda: čemu?, v: *Naši razgledi* 14, št. 19 (330), 389: »Lahko ga pomirim: 'kulturnoantropološka smer' pri nas res še ne škili čez mejo, vsaj ne po moji zaslugi! Dr. Kremenšek bi lahko vedel, da na svojem ožjem področju – pri običajih in igrah – dosledno upoštevam tisto, kar imenujem 'biologijo' običaja ali igre, da torej raziskujem ves razvoj od vznika do sodobnosti.«

⁹ S. Kremenšek, Metodološke dileme, v: *Naši razgledi* 14, št. 21, (332), 433: »Če pogledamo skozi tako začrtani etnološki aspekt, ki mu gre samo potrditi, na problematiko 'metodoloških pregraj', je za večji del naše etnologije res težko trditi, da je že napravila naznačeni premik.«

le s starejšo generacijo. Ko je »antropologizacija etnologije« postala splošen vzhodnoevropski proces,¹⁰ je bilo samo vprašanje časa, kdaj bo dosegel njene bregove pri nas. Kamen mu je odvalil Zmago Šmitek, ki je ob kritiki, da »na (slovensko) kulturo še vedno gledamo predvsem v makrokategorijah naroda, ljudstva ali širokih družbenih slojev«¹¹ in nasproti temu kot dve bistveni lastnosti po njegovo pojmovane antropologije izpostavil »komparativni in holistični«¹² pristop. »Če naj v resnici izpelje načelo usmerjenosti na *nosilca kulture*,

¹⁰ Povezan tudi s preimenovanjem oddelkov: »Tako se je npr. Oddelek za etnologijo Univerze v Budimpešti že preimenoval v Oddelek za kulturno antropologijo, etnologi iz Łodza so se preimenovali iz Oddelka za etnografijo v Oddelek za etnologijo, a v septembru 1991 prirejajo simpozij na temo urbana antropologija, etnologi beograjske univerze so svoj oddelek preimenovali v Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo [...] Podobne spremembe so značilne tudi za Sovjetsko zvezo. Da gre v zadnjem času za sintezo vzhodne etnološko orientirane in zahodne kulturno-oz. socialno antropološko naravnane smeri, nakazujejo, med drugim, tudi nekateri naslovi referatov Inter-Congress-a IUAES, ki je bil v Lisboni septembra 1990, kot je npr. prispevek V. Kryukova z Inštituta za vzhodne študije v Moskvi: 'Beyond the ethnos: Perspectives of Dialogue with western Anthropology.« Natalija Vrečer, Etnologija ali/in kulturna antropologija: to je zdaj vprašanje, v: *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 31, št. 1–2, 20.

¹¹ Zmago Šmitek, Kam z antropologijo?, v: *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 31, št. 1–2, 17: »S klasifikacijo posameznikov v takšno ali drugačno čredo (in še to le po nekaj stereotipnih kriterijih) ostajajo finejše družbene in duhovne povezave med njimi za etnologa praktično nedosegljive [...], zato slovenska etnologija izrazito zanemarja 'visoko' kulturo nekdanjega plemstva in meščanstva.«

¹² Ingrid Slavec, Med narodopisjem in antropologijo, v: *Razvoj slovenske etnologije* (Od Štreklja in Murka do sodobnih etnoloških prizadevanj), Slovensko etnološko društvo, Ljubljana 1995, 134–135: »Holizem se v antropologiji kot sprepletu znanosti o človeku rabi v dveh pomenih:

1. kot pogled na človeka – tj. pojmovanje, da je človek celota – bitje narave in bitje kulture.
2. kot pogled na kulturo – kultura je dinamična funkcionalna in pomenska struktura.

Šele metodološka konceptualizacija v širšem pomenu, tj. kako raziskovalec vidi, razume in preiskuje človeka, ljudi in njihov svet, ki je včasih tudi njegov svet, odgovarja na temeljni vprašanji: kaj je skupno, splošno vsem ljudem in od kod kulturna raznoterost. Na temeljni perspektivi, imejmo ju 'univerzalistična' ali splošno antropološka in 'partikularistična', kaže tudi njihov zgodovinski razvoj. Združeni govorita o hkratnem sožitju univerzalnih, splošnih in skupnih potez človekovega bivanja, na nekakšen univerzalni kulturni vzorec, ki naj bi temeljil na enotni biološki podlagi, in raznovrstnosti družbenokulturnih sistemov in načinov življenja. Shematično rečeno je bila prva od nekdanj bolj usmerjena k poskusom posploševanj in primerjav, druga bolj k pojasnjevanju kulturne raznorodnosti in vzrokov za različnost, iskanju kulturnih posebnosti ljudstev. Obe sta domovali združeni v razsvetljenjski antropologiji in pozneje v ameriški antropologiji, druga pa se je utrjevala predvsem v razvoju narodnih etnologij od razsvetljenstva naprej in dobila v romantiki močan etnični in narodni pomen. Nič manj pa ni bila značilna za univerzalistične posplošitve. Z druge strani pa tudi v romantiškem pojmu narodnega duha lahko vidimo univerzalne razsežnosti. Epistemološka ločnica med bolj deduktivno in bolj induk-

*mora etnologija*¹³ zatorej v bolj uravnovešenem razmerju upoštevati tudi posameznika,« prav ameriška kulturna antropologija je upeljala t.i. 'personality studies', poudarja Z. Šmitek in nadaljuje: »Ko govorimo o posamezniku, so npr. kriteriji povprečnosti, vsakdanjosti, splošnosti drugotnega pomena: odkrivati je mogoče tudi vsakovrstna odstopanja, ki so prirojena, privzgojena ali stvar posameznikove trenutne izbire, ali drugače rečeno, emocionalna in intelektualna. Slovenska etnologija se je izogibala obravnavam teh vprašanj v obeh ekstremih: nadpovprečnih posameznikov (folkloristika: pravljničarji, godci ipd.) in socialne patologije. Šele oba ekstrema vzpostavljata dialog o povprečnosti. Ker torej posameznik kot nosilec kulture ni opredeljen le kot etnično bitje niti samo kot član različnih družbenih skupin (čeprav sprejema še toliko družbeno posredovanih vzorcev obnašanja), se mi zdi ime antropološke stroke, ki izhaja iz pojma človek, po svoji vsebini sprejemljivo. [...] Če se bo moja ocena pokazala za veljavno, bo morebiti postal razumljivejši tudi odnos etnologije do folkloristike, ki je (tako kot antropologija) usmerjena tudi v individualno psihološko sfero in zato nekako 'moteč' element.«¹⁴ Simptomatično je, da je folkloristika upoštevana brez predsodkov šele na razpotju, ko se etnologija že spogleduje z antropologijo.

Da antropologija v današnjem času »ni moda in le muha enodnevnica njenih zagovornikov«, dokazuje korporativni nastop Zmaga Šmitka in Božidarja Jezernika: »Antropološka vprašanja so večna, ker se osredotočajo na univerzalno zanimanje za človekovo življenje in vedenje.«¹⁵ Avtorja vztrajata, da »tudi med antropološko in etnološko tradicijo na Slovenskem ni mogoče preprosto potegniti enačaja in da gre za dvoje tradicij, ki sta se sicer pogosto prepletali in prekrivali, vendar sta se pogosto razvijali tudi ena mimo druge«. Bistven razloček med etnologijo in antropologijo je v tem, da je predmet etnologije človek kot kolektivna (etnična) entiteta,¹⁶ predmet antropologije pa človek kot posameznik.¹⁷ V primeri s pr-

tivno potjo more biti le analitična, med njima je generična vez: prve perspektive brez druge ne more biti.«

¹³ Z. Šmitek, Božidar Jezernik, Antropološka tradicija na Slovenskem, v: *Etnolog* 2, št. 2 (53), 260: »Razlog za uveljavitev izraza in vsebine etnologije na Slovenskem lahko iščemo v občutku nacionalne ogroženosti v 19. stoletju in v prvi polovici 20. stoletja, ko je bil v evropskem merilu relevanten politični dejavnik narod kot kolektivna entiteta in ne človek kot posameznik.«

¹⁴ Z. Šmitek, Kam z antropologijo?, 17.

¹⁵ Prim. Šmitek, Jezernik: Antropološka tradicija na Slovenskem, 260.

¹⁶ Prav tam, 260–261: »Že sam izraz etnologija implicira prepričanje, da je etnična pripadnost bistvena. Ime etnologija je po doslej znanih virih nastalo v drugi polovici osemnajstega stoletja, in sicer v vzhodnem delu Srednje Evrope. Takrat se je pojavila disciplina etnologija, da bi pripomogla k razreševanju problemov, ki jih je sodobnikom, zlasti seveda avstrijskemu dvoru, zastavljala etnična pestrost prebivalstva v Podonavju, na območju, ki je bilo osvobojeno in vzeto turškemu cesarstvu. V tem smislu je uporabil naziv etnologija Adam Franc Kollár leta 1783. Pojmoval jo je kot intelektualno dejavnost, v kateri se s proučevanjem jezika, običajev in institucij posameznih ljudstev odkrivajo njihovi izviri in prvotna bivališča. Etnologija naj bi se torej ukvarjala z etnično zgodovino posameznih skupnosti. Že izraz etnologija implicira, da je bistvena etnična pripadnost.

¹⁷ Prav tam, 261: »Vendar je za človeka kot posameznika pogosto pomembnejša nje-

vim Šmitkovim člankom v tej zvezi je tu nov poudarek, da je antropološka tradicija »predvsem problematizirala vprašanje, kaj je človek, kakšno je njegovo poreklo in proces kulturnega dozorevanja, kaj je tisto, po čemer se razlikuje od živali, medtem ko etnologija na Slovenskem tega vprašanja ni eksplicirala kot problem in se še vedno obnaša, kot da je to nekaj samoumevnega«. – V nasprotju s Kremenškom¹⁸ fizično antropologijo v skladu z ameriškimi nazori štejeta za del kulturne antropologije.¹⁹ Navajata slovarsko definicijo antropologije kot »študij človeka glede na razširjenost, izvor, razvrstitev in razmerja med rasami, fizične lastnosti, razmerja v družbi in nravnem okolju in kulture«. ²⁰

Izraz antropologija je bil prvič uporabljen leta 1501, a za njenega začetnika imajo že Herodota. Navezujejo jo na srečanja s pripadniki drugih, drugačnih, tujih kultur. Različnost kultur je za antropologijo bistvena in praviloma je antropolog »profesionalni tujec«, ki se zaveda določenega (kulturnega) položaja,²¹ s

gova spolna, rasna, verska, starostna, poklicna, razredna itd. pripadnost. Etnična pripadnost je dobila poseben poudarek in pomen v evropski zgodovini 19. stoletja v obdobju romantike, ki je odkrilo državotvorno moč nacionalne zavesti. Zunaj Evrope je ni in tudi ne v Evropi, kjer je temeljni subjekt človek kot državljan ne glede na svojo nacionalno, versko, rasno, spolno pripadnost.«

¹⁸ S. Kremenšek, Kulturnoantropološka načela, 367: »Med številnimi opredelitvami discipline, ki nas tukaj zanima, je verjetno najsplošnejša pač tista, ki označuje kulturno antropologijo poleg ti. fizične antropologije za del splošne vede o človeku.«

¹⁹ Z. Šmitek, B. Jezernik, Antropološka tradicija na Slovenskem, 274.

²⁰ Prav tam, 260.

²¹ Za to je lep primer v knjigi Stane Južnič, *Lingvistična antropologija*, Univerzum, Ljubljana 1983, 9–11. Avtor torej ne ravna subjektivno, ampak docela v skladu s teoretičnimi propozicijami stroke, ko predstavi svoje osebne motive za študij lingvistične antropologije, z opravičilom, »naj bi pomagalo izogniti se disciplinarnim nesporazumom, kajti bilo je treba segati na številna področja, ki si jih družboslovec ne more povsem lastiti, je pa mogoče, da niti ne sodijo k njegovemu trdnejšemu znanju. Je pa bilo mnogokaj, kar zadeva jezik, avtorju, ki to delo predstavlja, že dolgo v mislih in pri srcu. Pravzaprav so bila prav jezikovna vprašanja njegovo vztrajno in neodjenljivo spremstvo skozi življenje. Postala so nekakšno pletivo umstvenega zorenja. Rojen na slovensko-hrvaški meji, je bil že s tem prostornim (= prostorskim) determinizmom soočen z jezikovnimi dilemami, v precepu tekmujočih jezikovnih rab in vedenj, izročil in zagotovil. Na tej meji, po dolini zgornje Kolpe, se stikata dve jezikovni skupnosti, dotikata in prepletata v nečem čudnem ločevanju. Uradna jezikovna meja namreč seka govorno sošesko, kajti na obeh straneh vzpostavljene jezikovne meje so ljudje govorili enako. [...] Osnovna šola je zarisala prvo razpoznavno ločnico. Bila je to tudi prva brazda jezikovne napetosti in razpetosti. [...] Najprej je ta ustanova organiziranega izobraževanja izkopal precejšen pepad med materinim jezikom, ki ga je obeležila ali celo stigmatizirala kot narečje in manj vredno jezikovno vedénje, in standardno slovenščino oziroma standardno hrvaščino. Ti imata veljavo pravega, pravilnega in za resno jezikovno občevanje primernege jezika. Prva velika zagata pa je bila v tem, da je na eni strani Kolpe veljalo nekaj, kar je primerno za Slovence, in na drugi nekaj, drugega, kar je veljalo za Hrvate, kajti vrstniki, ki so jih posadili v dve različni šoli, so bili deležni dveh različnih zagotovil. Kljub šoli smo govorili še naprej po domače in enako. Naslednja nerazumljiva trditev pa je že zahtevala opredelitev. V šoli so povedali, da je tisto, kar govorimo, slovensko narečje, v hrvaški šoli so zatrjevali, da je hrvaško (gorsko-kotarska kaj-

katerega opravlja primerjavo. Brez primerjave²² antropologija kot znanost sploh ni mogoča.²³ Potreba po sistematičnosti in metodičnosti v tej zvezi se kaže od 17. stoletja dalje v različnih navodilih za zbiranje ustreznih podatkov. Med njim so bila posebno ugledna navodila angleškega naravoslovca Roberta Boyla. Vse

kavščina). Pa smo potem res rekli, da na slovenski strani govorimo kostelsko in na hrvaški goransko. [...] Jezikovni življenjepis se je še bolj zapletel, ko je pristal v ljubljanskih šolah, komaj enajstleten. Otroci smo vztrajno govorili kostelsko. V Ljubljani pa seveda ni moglo biti takojšnje spremembe, materin jezik je prišlec prinesel s seboj. Za večino sošolcev in marsikaterega učitelja povrh ni bilo dvoma, da nenavadni jezikovni spodrsaljki kažejo na manjvrednost, nedoučenost, morda celo duševno zaostalost. Bolj prizanesljivi so skomizglai z rameni in dopuščali, da gre za nekakšno polhrvaško djačenje. Ta izkušnja je morala biti grenka in ponižujoča. Ni popuščal vztrajni pritiski, da obstaja lepo in grdo govorjenje na osi med jezikom in narečjem. Sicer pa dialektofobija, sovraštvo do tako imenovanih narečij, ni bila le slovenska posebnost. [...] Prebiti se je torej bilo treba v tako imenovani narodni jezik. Ta preboj pa je prav zaradi neke travmatičnosti utegnil biti tudi nekaj več, neka nova spodbuda, začetek drugih prebojev. V tej luči je morda logično teženje k drugim jezikom, hotenje in prizadevanje naučiti se več jezikov. Po tej poti so se prav verjetno blažile mnoge napetosti, ki so nastale v srečanju z dejstvom, da se moraš celo temeljnega jezika svoje 'bolj učene' komunikacije naučiti. Vsekakor prehod v večjezičnost pomeni veliko več kot le znanje še kakega jezika. Naravnost vabi k razmišljanju, ki prav gotovo 'samo' v enem jeziku ni možno.

Sicer pa dialektofobija, sovraštvo do tako imenovanih narečij, ni bila le slovenska posebnost. Tak bolezenski strah je spremljal nastajanje vseh nacionalnih, standardiziranih in strogo normiranih jezikov po XIX. stoletju. Razume se, da je tudi tu nastajal zelo umételen ključ, s katerim so bili mnogi 'venzaklenjeni' v izobraževalnem sistemu. Tu je bila stroga selekcijska črta, ki je ni bilo lahko prestopiti, še posebej pa je bil prestop težak, če se je marginalni materinščini pridružila podeželska oddaljenost od mestnih središč in številne druge razdalje v družbenih razpetostih in napetostih. Kako so šele razdalje velik tam, kjer izobraževanje pomeni pravi preskok v povsem drugačen in materinščini niti malo podoben jezikovni sistem. Selekcija v dihotomičnosti 'kranjščine' in nemščine je bila ostra in groba; drastična pa je bila in ostala jezikovna distanca zlasti v kolonialni situaciji. Osebno izkustvo, ki morda niti ni bilo na tej relaciji najbolj izrazito, je veliko prispevalo tudi k zanimanju za take probleme. Opisane okoliščine, z osebnim jezikovnim izkustvom, v katerih sem postal dovzeten za jezikovna vprašanja, se mi zdijo pomembne kot sporočilo o pričujočem delu.«

²² S. Južnič, *Lingvistična antropologija*, 23–24.

²³ Z. Šmitek, B. Jezernik, *Antropološka tradicija na Slovenskem*, 260–261: »Antropolog je lahko nezadovoljen in kritičen do svoje kulture, lahko je nekritičen in zadovoljen, lahko indiferenten, toda ne more brez enega od teh stališč. Zato je njegov pogled nujno obremenjen s kulturnim okoljem, v katerem je bil socializiran.« Prim. S. Južnič, *Lingvistična antropologija*, 24: »Usmerjenost na terenske raziskave, specifične metode neposrednega opazovanja in osebnega stika in tako rekoč vživljanja v raziskovano družbo in kulturo, vse to je neizogibno zahtevalo znanje jezika raziskovanih. To znanje je potemtakem postalo bistveno orodje raziskovanja.« Od slovenskih raziskovalcev je te antropološke kriterije nereflektirano najbolj zastopal Milko Matičetov pri raziskovanju slovstvene folklorne v Reziji, saj se je: prvič naučil rezijanščine in drugič dosledno upošteval bivalno (= stacionarno) metodo.

kaže, da se je po njih zgledoval tudi slovenski polihistor Janez Vajkard Valvasor za svojo enciklopedično *Slavo vojvodine kranjske* (1689). »Valvasorjevo metodo lahko imenujemo antropološko²⁴ zaradi njegove naravoslovne usmerjenosti in

²⁴ Cathie Carmichael, Za filozofa preveč romantičnega pridiha: Nekaj zapažanj o Valvasorjevi etnografiji, v: *Traditiones* (Slovstvena folklor) 24, Ljubljana 1995, 95–106: »Nekaj poudarkov iz opažanj o njem: a) Vojvodino Kranjsko je avtor opazoval z 'očmi tujca' (alien eye) – to prakso je razvil pri svojih potovanjih na tujem. b) Nato se avtorica veliko posveča vprašanju jezika v habsburški monarhiji, razmerju med slovenščino, nemščino, italijanščino. Slovenščina je zelo bogata z besedami za naravne pojave in še vedno najprimernejši in najbolj funkcionalen jezik za poimenovanje kraških pojavov. [...] Mnoge besede v strokovni rabi v tej posebni veji geologije izvirajo iz južnoslovanskih jezikov. Na primer, Geologisches Wörterbuch, objavljen 1992, ima gesla za *dolina*, *uvala* in *polje*. V določeni meri lahko kontinuirano rabo teh kmečkih terminov pripišemo prav Valvasorju, ki je s svojim delom postavil jezikovni standard na tem področju. Valvasor se je dobro zavedal, da pozna geografijo tega področja bolje od prejšnjih piscev in da zaradi svojih stikov z lokalnim prebivalstvom lahko zbira terenske podatke. V svoji zgodovini geologije Zittel navaja Valvasorja kot začetnika sodobne speleologije in vzporeja njegovo delo z delom Leipnitza, ki je pisal o gorovju Harz. Vendar pa kljub temu, da se v Valvasorjevih besedilih pojavlja 'skrita' slovenščina, kranjskega barona ne moremo predstaviti kot glas monolingvalnega kmetstva. Valvasor ni bil kmet; bil je plemič in del privilegirane, literarne, 'visoke' kulture v Ljubljani 17. stoletja, kot član Kraljevskega društva pa tudi del skupnosti evropskih znanstvenikov. Njegova poročila o ribolovu v Cerkniskem jezeru so dober prikaz tega problema [...]. Čeprav je mogel Valvasor komunicirati s kmeti neposredno v slovenščini, izkazuje distanco in indirektnost etnografa v teh nenavadnih anekdotah, v katerih na pol hvali praktično aplikacijo znanja o Cerkniskem jezeru in se ji hkrati tudi na pol posmehuje. Kot pripominja Gerald Stone, sta bili nemščina in italijanščina značilni za patricije, medtem ko je bila slovenščina značilna za plebs: Izbiro jezika je verjetno določala situacija. Potemtakem ni izključeno, da je bila raba slovenščine pri Valvasorju (in od tod njegovo zanimanje za 'dogajanje' na kmečkem podeželju na Kranjskem) preostanek njegove navezanosti na služinčad iz otroštva, morebiti celo na njegovo dojiljo. c) Če naj opredelimo antropološko vsebino Valvasorjevega pisanja, potem bi bilo po vsej priliki najbolj ustrezno označiti ga kot 'predrazsvetljskega etnografa' (Peter Burke uporablja termin 'etnograf za obdobje pred razsvetljenstvom, ker gre za termin z nižjo specifično vrednostjo kot jo ima 'antropolog', ki ga je po njegovem mnenju mogoče rabiti šele po razsvetljenstvu) [...]. Le da je za razliko od Montaignea, ki je potoval zato, da bi razkrival pomanjkljivosti svojega socialnega okolja, Valvasor utrjeval 'slavo' vojvodine Kranjske. Kot znanstveno delo se Slava vojvodine Kranjske upira opredelitvi, saj je njena vsebina veliko odvisna od tega, kaj se je Valvasorju zdelo pomembno ali zanimivo. Spisal je pravzaprav neke vrste različico 'lokalne vednosti' 17. stoletja. Na njegovo delo torej moremo gledati kot na most med pravico in zgodbo, med teorijo in prakso, ne da bi v celoti ponazarjala eno in drugo. [...] Antropolog Robert Redfield je obravnaval vprašanje, kako 'majhne tradicije in velike tradicije' oziroma idejni krogi eksistirajo v simbiozi: V civilizaciji obstaja velika tradicija razmišljajoče manjšine in majhna tradicija pretežno nerazmišljujoče večine [...]. Tradiciji sta medsebojno odvisni. Veliko in majhno tradicijo je mogoče razločevati kot dva tokova misli in akcije, čeprav se stalno pretakata drug v drugega in odtekata drug od drugega. č) Valvasorjeva pozicija posrednika med visoko in ljudsko kulturo je najbolj jasno vidna v njegovem predstavljanju naravnih pojavov

holističnega obravnavanja, po katerem je kmečki živelj nerazdružni del nara-

na Kranjskem. d) Pri pisanju o polhjih je Valvasor pomešal svojo klasično izobrazbo z ljudskim verovanjem, v prizadevanju, da bi razložil zvoke, ki so se pojavljali v gozdovih ob priložnosti, ko so polhi zapustili brloge in se v strahu razbežali [...]. Ciničen antropolog bi lahko ob tem pripomnil, da je pripoved o hudiču kmetom dobro služila in jim omogočala bogato oskrbo z dobrim mesom, po katerem ni bilo povpraševanja drugod. Kmečki ljudje pa so lahko občutili averzijo iz drugih razlogov. Valvasorjevi kritiki skušali ovreči njegovo 'praznoverje' z dognanji, da je pokanje z bičem ponoči v resnici vreščanje sove. [...] V tem primeru lahko vidimo, s kakšnimi težavami so se soočali kasnejši pisci, ki niso poznali krasa tako dobro kot Valvasor, ko so skušali pojasniti 'lovske' ali 'ribiške zgodbe'. e) Poleg tega, da nam nudi vpogled v ljudsko vednost o naravnih pojavih, lahko Valvasorjev tekst uporabimo tudi za odkrivanje posameznih verovanj notranjskega kmetstva. [...] V Slavi je Valvasor opisal še precej različnih ljudskih verovanj in šeg iz nekodificirane ljudske kulture: v njej so številne ilustracije plesov in noše z različnih področij. Zabeležil je tudi obstoj vere v čarovnice in spopade med slabimi čarovniki (Vedaveze) in dobrimi duhovi (Sentiansaveze) v dolini reke Pivke ter pisal o hribih Slivnica in Javornik in njunem simboličnem pomenu v ljudskem verovanju. [...] 'Na gori, imenovani Javornik, ki leži pri jezeru, sta dve luknji ali silno globoki brezni, v katerih ostaja čez vso zimo mnogo tisoč divjih golobov; ko se bliža jesen, gredo vanju; ko pride pomlad, pridejo ven. Ni znano, s čim se hranijo v teh votlinah, vendar mislim, da s solitnim peskom. Na drugi gori, imenovani Slivnica, imajo čarovnice svoj sabat ali zbor: taka je vera, ker se večkrat vidijo lučice v obliki isker, ki letajo sem ter tja in poskakujejo. Na vrhu ali temenu te gore je luknja neznane globine, iz katere se zelo pogosto dvigajo podzemeljski hlapi, ki povzročajo za prebivalce škodljiva neurja, strele, grom in točo.'

V tem primeru Valvasor ni le zabeležil primarnih virov, temveč je postavil tudi *Urtext* za kasnejše pisce, kar lahko obravnavamo kot drugo veliko pomembnost njegovega dela. Folklorist Anton von Mailly je v dvajsetih letih 20. stoletja zabeležil tudi zgodbo o Javorniku in Slivnici, ki na nek način spominja na ideje, o katerih je poročal Valvasor: 'Poleg Cerkniškega jezera sta dve visoki gori, obrnjeni druga proti drugi: Javornik in Slivnica. Ljudje verjamejo, da tam živijo čarovnice in hudiči. Na Javorniku sta dve jami in tukaj plameneče figure pogosto poplesujejo, in kot pripovedujejo, hudič vodi svoje čarovnice na sobotnih pleish. Temu pripisujejo isti izvir kot pojavom na Javorniku. Ob teh istih nočeh duhovi plavajo nad površino jezera in zlovešče lučke migotajo na vodni površini.' VonMailly je kot svoj vir navedel 'ljudska usta'. Ta popotnik iz dvajsetih let 20. stoletja je opazil, da je bila v gostilni v Cerknici *Slava* edina knjiga. Knjigo je bral tudi angleški znanstvenik Humphrey Davy, ko je bil tam na ribarjenju. Glede na dostopnost Slave vojvodine Kranjske v 19. stoletju se lahko vprašamo, ali so verovanja iz 17. stoletja, o katerih je poročal Valvasor, preživela v tej obliki ali so Cerkničani 'ponovno iznašli' tradicijo za potrebe zvedavega folklorista. Primer von Maillyja lahko služi kot poučno svarilo vsakemu raziskovalcu, ki se skuša približati preteklosti s pomočjo Valvasorjevega besedila. Kranjskega barona niso pozabili, temveč se je s tem ali onim namenom nanj sklicevala vsaka naslednja generacija piscev. [...] Podobno kot žanr, v katerem je pisal, pa Valvasorjeve identitete ni mogoče prevesti v preproste razredne in etnične koncepcije. Zdi se, da je najbolj ustrezno označiti njegovo identiteto kot regionalno, skovano v času, ko je lahko pomenil nekaj vsemu ljudstvu. Intelektualni temelji njegovega znanja niso bili ne povsem znanstveni niti folklorni, temveč so bili Valvasorjeva specifična verzija 'lokalne vednosti' in 'grobe deskripcije'.«

ve. Valvasor je zbiral podatke na kraju samem, predvsem zaradi znanstvene skepse, ker je vse hotel videti in preveriti na svoje oči. Njegova terenska metoda je obstajala tudi v opazovanju, spraševanju in skiciranju.²⁵ Za vajo v študiju antropološkega zornega kota pri obravnavi posameznih del se lahko ustavimo ravno ob baronovem slavnem delu.²⁶ Lewis Cass, Albert Gallatin ali Henry R. Schoolcraft iz prve polovice 19. stoletja so pojmovali antropologijo kot stroko, ki vključuje etnologijo, fizično antropologijo, arheologijo, sociologijo in lingvistiko. Prve ameriške antropološke vprašalnice za terensko delo so bile natisnjene leta 1823. V procesu oblikovanja ameriške kulturne antropologije ima pomembno mesto misijonar slovenskega rodu Friderik Baraga, čigar »znanstveno delo imenujemo antropološko predvsem zato, ker je črpal vzore in pobude iz ameriške antropološke literature«. ²⁷ Njegova monografija o Indijancih iz leta 1837 kar v treh jezikih (ponatis v francoščini l. 1845) je eno od najboljših tedanjih del, »tudi z metodičnega in metodološkega stališča (stacionarna metoda, poznavanje jezika domačinov, odmik od potopisnega stila opisovanja, objektivnost, razporeditev snovi)«. ²⁸ Leta 1846 je bil ustanovljen Smithsonian Institute, nekakšno »antropološko topografijo« pa je še istega leta zasnoval in jo vodil Schoolcraft. Baraga mu je poslal izpolnjen sveženj vprašalnic o kulturi čipevskih Indijancev.²⁹

Tako je mlajša generacija nekdanjih študentov ljubljanske etnologije globoko zajela v svoja jadra antropološki veter, ki je zadnji čas zavel po Evropi. Pri tem je opozorila, da smo bili *per negationem* že tedaj seznanjeni tudi z antropološkimi teorijami,³⁰ da pa bi bila njihova dejanska raba v etnološki praksi zanjjo vsekakor poživljajoča injekcija.³¹ Hvalevredno je, da najde prostor v njihovih obravnavah tudi folkloristika,³² kot samostojna usmeritev, v nasprotju z etnološko šolo »uničujočega totalitarnega štiridesetletja«. ³³ Ivan Lozica posreduje stališče Claude Lévy-Straussa v njegovi Strukturalni antropologiji, da so etnografija, etnologija in antropologija tri stopnje, etape enotnega, enega raziskovanja in ne tri različne discipline:

a) Etnografija opravlja začetna znanstvena dela, opazovanje in opis.

²⁵ Z. Šmitek, B. Jezernik, Antropološka tradicija na Slovenskem, 263–264.

²⁶ C. Carmichael, Za filozofa preveč romantičnega pridiha, 95–106.

²⁷ Z. Šmitek, B. Jezernik, Antropološka tradicija na Slovenskem, 265.

²⁸ Z. Šmitek, B. Jezernik, Življenje je kaos, v: *Etnolog* 3 (54), Ljubljana 1993, 275.

²⁹ Prav tam.

³⁰ Prim. Slavko Kremenšek, *Obča etnologija*, Univerza, Ljubljana 1978.

³¹ Rajko Muršič, O razmerju med etnologijo in kulturno antropologijo ter predvsem o teoriji v etnologiji, v: *Glasnik Slovenskega entološkega društva* 34, št. 1–2, 10–16.

³² Prav tam, 11: »Poleg združevanj neposrednih empiričnih pristopov in komparativne analize (kar bi naj bil sinonim 'stare' etnologije, še posebej v navezavi na obravnavanja neevropskih ljudstev iz tradicije nemške 'Völkerkunde) je sodobna etnologija (na Slovenskem) pohrustala tudi (v veliki meri iz slavistike izšlo) 'narodopisje' in 'narodoznanstvo', 'narodoslovje', katerega del se je osamosvojil v 'folkloristiki', ki je 'postala' nekoliko samostojna, nekoliko pa je ostala nekakšna podveda etnologije. Status folkloristike je bil v korpusu akademskih predavanj na Oddelku za (takrat še) etnologijo (brez kulturne antropologije) zelo zamegljen.«

³³ Prav tam.

Lévy-Strauss v krog etnografije vključuje še tudi metode terenskega dela, razvrščanje in opis.

b) Etnologija bi bila v tem sistemu bila za stopnjo bližje sintezi (ki je lahko geografska, zgodovinska ali kombinirana).

c) Antropologija bi predstavljala najvišjo stopnjo, usmerjeno k celovitemu poznavanju človeka. Tu postane I. Lozica, v nasprotju s siceršnjimi težnjami njegove generacije, kritičen, ker da je položaj antropologije kot krovne znanosti o človeku že nekaj časa sporen. Kot se svojčas sociologiji ni posrečilo zadržati prvenstva med družbenimi znanostmi, tako tudi antropologija polagoma izgublja svoj sijaj, predelujoč se pogosto v brezdelno igro, katere namen je intelektualno igračkanje; ali je to propad metode ali nemoč znanosti, bo pokazal čas. Lozica dvomi v to slavno objektivnost, ki je za Lévy-Straussa »prva ambicija antropologije« in bi antropologu morala omogočiti, da se dvigne nad vrednote lastne družbe, seveda tudi nad način mišljenja lastnega okolja, in to tako, da se pri tem ustvarjajo formulacije, veljavne za vse mogoče raziskovalce. Strukturalna antropologija Lévy-Straussa se želi konstituirati kot znanost sinteze, ki je usmerjena k totaliteti (totaliteta je druga ambicija antropologije).³⁴ Taka antropologija bi zamenjana »neznanstveno« filozofijo in bi postala vrhunska znanost o človeku, tako da se tudi sociologija obravnava kot poseben primer antropološkega preučevanja (tj. antropologija lastne družbe). Antropologija želi od discipline, ki preučuje tuje, daljne in »primitivne« družbe, postati univerzalna humanistična znanost.³⁵

Od slovenskih avtorjev se je razmerju med kulturno antropologijo in etnologijo najbolj posvetila Ingrid Slavec. Relativizira tiste postavke, ki jih ljubljanska kulturna antropologija poudarja nasproti sosednji etnologiji: tako razmerje med posameznim in skupnim, za katero ugotavlja, da so bili v antropoloških disciplinah od nekdaj poudarki enkrat bolj na prvem, drugič na drugem členu, s čimer hoče reči, da pozornost do posameznika ni absolutna novost vpeljane vede.³⁶ Zato bi bilo dobrodošlo njeno pojasnilo o vzrokih za zadržanosti do (slovstvene) folkloristike. Omeni jo zgolj mimogrede, ko gre za povezavo antropologije s posameznimi vedami in mednje predmetno in metodično šteje tudi folkloristiko,³⁷ iz česar lahko sklepamo na

³⁴ Prim. spredaj holizem, to je celostnost.

³⁵ Ivan Lozica, *Metateorija u folkloristici i filozofija umjetnosti*, v: *Narodna umjetnost* 16, Zagreb 1979, 40–41.

³⁶ I. Slavec Gradišnik, *Med narodopisjem in antropologijo*, 136: »Razmerje med posameznikom, družbo in kulturo je bilo pojmovano raznorodno; danes govorimo o treh ravneh sociokulturne celote ali sistema. Kako se mu raziskovalci približujejo, je odvisno od metodologije, pogosto utemeljene na razumevanju kulture.«

³⁷ Prav tam, 135: Hkrati »s sociologi (študij funkcioniranja in razvoja družb), s psihologi (preučevanje spoznavnih procesov, razmerja osebnost – kultura), z zgodovinarji (preučevanje procesov kulturnih sprememb), s folkloristi in z religiologi (raziskave simbolne kulture), z geografi (antropogeografski in demografski problemi), z ekologi itn. Na sečiščih s temi vedami so nastale tudi specializirane antropološke discipline (psihološka a., etnozgodovina, kognitivna a., simbolna a., kulturna ekologija). V teh povezavah razrešujejo nekatere pomembne kulturološke probleme:

njeno »antropologizacijo«.³⁸ (Kulturna) antropologija je v tukajšnji obravnavi sprejeta kot dejstvo – brez polemične nastrojenosti. Toda že dosedanje bežne omembe njunih stikov so nakazale vprašanje,

a) ali se folkloristika šteje za sestavni del kulturne antropologije³⁹ in je tej podrejena;

b) ali sta si v enakovrednem / enakopravnem razmerju,⁴⁰ o čemer se lahko prepričamo tudi iz tuje literature, le da je to morda zaradi neprimerne prevoda zamegljeno predstavljeno.⁴¹

II. SLOVENSKA ANTROPOLOŠKA TRADICIJA

Že v drugi polovici 19. stoletja je bilo jasno, da je antropologija »znanstvo človeške nature«, z razliko od etnologije / etnografije ali »narodoznanstva«, »popisovanja narodov«.⁴²

1. Konec julija 1879 je bilo v Ljubljani prvo mednarodno zborovanje antropologov in arheologov.⁴³ Kombinacija navedenih ved sploh ni presenetljiva, če se le zamislimo nad njunim prvotnim pomenom. Ob imenu navzočega kustosa Karla / Dragotina Dežmana se posveti, da prejkone njemu gre zasluga, da je bila ta prireditel ravn v njegovem mestu, saj ne more biti golo naključje, da se je, po poročevalcu večina obravnavane konkretne stvarine nanašala na današnje slovensko ozemlje. Iz kratke razlage temeljnih pojmov izvemo tedaj nekoliko drugačno strukturo antropologije od današnje, kar dokazuje postopno izčiščevanje njenega pojmovanja: »*Antropologija je grška beseda ter sploh pomeni nauk ali znanstvo o človeku in v tem obziru ima za predmet njegovo telesno (fizično) kakor duhovno (psihično) natoro. Naravna smer te vednosti je spoznanje sa-*

analizirajo povezanosti med naravo in kulturo, med kulturo in psihičnim v človeku, med kulturo in človeškim mišljenjem, med zgodovino in kulturo, med družbeno organizacijo in kulturo in med raznimi kulturami.«

³⁸ Prav tam, 130. Le iz zveze mimogrede: »Tako se lahko 'antropologizirajo' preteklo narodopisje, folkloristika in muzejska etnologija,« je videti, da te panoge med seboj ločuje. A to je tudi vse. Vsekakor premalo za našo obravnavo.

³⁹ Prim. S. Kremenšek, Kulturnoantropološka načela.

⁴⁰ Prim. I. Slavec Gradišnik, Med narodopisjem in antropologijo, 135.

⁴¹ Sigmund Freud, *Predavanja za uvod v psihoanalizo*, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1977, 166, 164. »Koliko bogatejša in zanimivejša bi bila takšna zbirka, ki je ne bi pripravili diletanti, kakršni smo mi, temveč pravi strokovnjaki za *mitologijo*, *antropologijo*, *jezikoslovje* in *folkloro* [= folkloristiko]. *Pri psihoanalitičnem delu se navezujejo stiki z vrsto drugih duhovnih ved, tako z mitologijo, jezikoslovjem, folkloro* [= folkloristiko], op. a.), *psihologijo ljudstev* in *religologijo*. Iz zvez z drugimi vedami, je očitno, da gre tudi tu lahko edino za stroko in ne za snov, česar še danes marsikdo ne loči. Folklor je snov, gradivo slovstvene folkloristike kot vede. Težava izhaja iz tega, ker je tudi v izvirniku dolgo obstajala ena in ista beseda za oboje. Danes pa že tudi v angleščini obstajata dvojnici: Folklore : Folkloristics.

⁴² Z. Šmitek, B. Jezernik, Življenje je kaos, 275.

⁴³ A. Ž. [= Anton Žlogar?] Shod antropologov in zgodovinarjev v Ljubljani, v: *Kmetijske in rokodelske novice* 37 (1879), 269.

mega sebe in po mnogobrojnem opazovanju – človeka sploh. Ako si izbere za predmet samo delovanje duše, potem se imenuje dušeslovje ali psihologijo, če se ozira na truplo, zove se somatična, fiziologična ali fizična antropologija, takrat pa, kedar se peča z medsebojno razmero med dušo in telesom, jej pravijo sintetična antropologija, pa tudi pragmatična, to je, na življenje obrnena, ki uže bolj modroslovni vedi pripada ter ima pospeševati človekoznanstvo. In v tem slučaju se sme imenovati antropognozija. Iz tega se razvidi, da je delokrog te vednosti zelo obširen; tu se srečevajo bogoslovci, modroslovci in medicinarji. Učenjaki, torej, ki se s to stroko vede pečajo, nazivljejo se antropologi. Kake vrste učenjaki so se pa zbrali k ljubljanskim obravnavam? Kakor se je pokazalo iz poznejših razgovorov in sicer iz njihovega splošnega delovanja, ukvarjajo se oni z opazovanjem in preiskavanjem človeka kot natornega bitja po telesu ter njegovih razmer in odnošajev v svetovni zgodovini. In tukaj ravno se strinejo z zgodovinarji. Ker pa se vsi ti učenjaki posebno brinejo razjasniti dozdej še temno in nezanesljivo starinsko dobo na podlagi raznih izkopanin in najdb iz starodavnih časov, o katerih se še celó pred deceniji ni dosta vedelo, tedaj od danih zanesljivih, na skušnjo se opirajočih reči sklepajo na žitek in bitek starodavnih ljudstev in njihovih plemen in se primerno imenujejo antropologi in prazgodovinarji (predzgodovinarji)⁴⁴ ali starinoslovci [...].⁴⁵ Temu je bilo posvečeno metodološko / metodično naravnano predavanje Alfonsa Müllnerja.⁴⁶ Predstavljena koncepcija bo morda vsaj presenetila če ne tudi razveselila koga tako od ljubljanskih etnologov kot kulturnih antropologov. A slovstvena folkloristika prihaja na svoj račun v razlagi Karla / Dragotina Dežmana o »najnovejših najdbah v gomilah šmarjeških na Dolenjskem«. Tako imenovani »ajdovski grobovi so po vsej Evropi, posebno pogosto pa po slovenskih krajih, kjer se sploh imenujejo 'gomile', 'grobovi', sem ter tje tudi 'šaci', to je kraji, kjer se nahajajo zakladi (star denar, bron, orodja itd.). Gomila je prav slovensko ime iz 'mogila', ki se v narečjih razno spreminja ter se nahaja celo v besedi 'gamulja'. Tako moremo tudi slovenske 'Gameljne' razložiti. Sploh so to veči kot navadni, sedanji grobovi, njih večina je pa zelo obsežna in se na polju, travnikih ali gozdih vidijo kakor grički okroglaste podobe. [...] Poudarjalo se je, da kjer se nahaja

⁴⁴ Povezava antropologije in arheologije se zdi prvi hip nenavadna, vendar ne izjemna, kakor kaže podoben razvoj tudi npr. v Kolumbiji. Prim. Blaž Telban, Razvoj antropologije v Kolumbiji, v: *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 26, št. 3–4, 114: »Antropologija je kot veda v Kolumbiji dobila svoje znanstveno identiteto in bila institucionalizirana v novjšem času. To je bilo ob koncu tridesetih let tega stoletja, ko so bila zbrana razna dela preteklih mišljenj in akcij, ki jih danes označujemo za antropološka. Bilo je leta 1938, ko je član gibanja Bachue Gregorio Hernandez de Alba ustanovil Arheološki narodni servis [...]» (Podčrtala a.)

⁴⁵ A. Ž., Shod antropologov in zgodovinarjev v Ljubljani, 269.

⁴⁶ Prav tam: »Podlaga za npr. kranjsko arheologijo mora biti topografija (krajepis), kajti starinoslovca že samo krajevno ime mnogokrat opozori na prazgodovinsko najdbo. Kraji: groblje, gomila, gradišče, razdrto, ruše, prezid, podzid, pregrad, V zideh, trnovi itd. kažejo starinske sledi. Imena slovenska so že zato silno važna, ker precizno znamenjujejo stvar in preiskovalca tudi čas svojega postanka opominjajo. Tako kaže 'Gradišče' vselej na staro predrimsko ali saj rimsko trdnjavo (castell), med tem, ko se srednjega veka razvaline nikdar ne imenujejo 'Gradišče', ampak le »Stari grad«. Čuda! Enakih imen se največ nahaja, koder so peljale rimske ceste /.../.«

ime Šmarjeta, se sme z gotovostjo smatrati to za prazgodovinsko ali saj rimsko najdbno, kar učeni benediktinec dr. Neumann s tem razlaga, da sme iz svojih arheologičnih študij z gotovostjo sklepati, da cerkve sv. Marjete, sv. Jurija in sv. Mihela stoje na tleh prvega pokristjanjevanja dotičnih prebivalcev. Ti svetniki se nam predstavljajo v boji z drakonom, katerega mečejo v brezdno, tedaj znamenjujejo zmago – krščanstva nad poganstvom. Zato so si jih ravno v takih krajih radi izvolili za patrone.⁴⁷

2. Če smo bili pri prvi točki tukajšnjega pregleda priče sprijetosti antropologije s tako imenovanim starinoslovjem (arheologijo), smo tu v zadregi zaradi nejasnega razmejevanja antropologije z etnologijo / etnografijo, kakor kaže naslov vprašalnice F. Kraussa⁴⁸ iz leta 1884: Vsebuje »740 vprašanj o jeziku, o kulturi, razmerah, običajih, narodnih praznikih, veri, vražah, kletvah, sanjah, o porodu in smrti, o narodnih lekkih, o sorodstvu, o pobratimstvu, o ženitovanjskih šegah, in o zakonskem pravu, o zadrugah, ob obiteljskem pravu, o pòslih, o zemljiškem in zgodovinskem pravu, o prestopkih in hudodelstvih, občini in sodnikih.« Pod naslovom *Pripitovanja etnografska* je bila namenjena najprej Srbom in Hrvatom zastonj, »kdor bi bil volján odgovarjati kateremu koli si bodi izmed 740 vprašanj ter s tem postati dopisnik antropološkega društva dunajskega«. Zato je poročevalec prizadet in se priporoča tudi za slovenski prevod: »Srčno želimo, da bi to društvo izdalo knjižico tudi v slovenskem jeziku in uverjeni smo, da bi si s tem pridobilo v Slovencih mnogo pridnih dopisnikov; Kajti izkušnja nas uči, da naši dijaki, učitelji, duhovniki, uradniki in celo priprosti, med narodom samim živeči ljudje kaj radi nabirajo narodno blago, a da največkrat ne poznajo nobene sisteme, kako jim je zbirati in zapisovati take stvari. Omenjena knjižica bi jim dala v roke pravo vodilo in prišla bi na dan sicer pozno, a vendar še o pravem času.«⁴⁹ Naslovi omenjene vprašalnice (jezik, kultura, običaji, narodni prazniki, vera, vraže, kletve ...) in namig o terenskem delu slovenskih izobražencev in drugih (prim. »narodno blago«) kažejo, da tudi tu (slovstvena) folkloristika ne bi ostala praznih rok.

3. Že naslednje leto, leta 1885 Jožef Pajek⁵⁰ priporoča »našim književnikom«,⁵⁰ – poleg terenskega dela jezikoslovju v prid⁵¹ podobno naklonjenost slovstveni folkloristiki, ne da bi jo posebej poimenoval,⁵² a v skladu z nakazano tradicijo ravna, ko takoj za tem preide na predmet tukajšnje obrav-

⁴⁷ A. Ž., Shod antropologov in zgodovinarjev v Ljubljani, 269.

⁴⁸ Ethnographische Fragebögen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien I, Südslaven. Von dr. Friedrich Krauss, Wien 1884, 8. *Ljubljanski zvon* 4 (1884), 633 (poročilo).

⁴⁹ Prav tam.

⁵⁰ Iz konteksta se dá razbrati, da s tem ne misli toliko na književnike v današnjem pojmovanju, ampak bolj na slaviste.

⁵¹ Josip Pajek, Nekoliko literarnih opazek, v: *Kres* 5 (1885), 160: »Trebalo bi nabirati besede za naš slovar, oblike za našo slovnico, gradivo za naš naglas in za poznavanje slovenskih narečij, ktera so jako množna. Iz tega gradiva bi se potem izbiralo, kar bi bilo najpotrebnejšiga k edinosti in popolnosti našega jezika, kakoršnega še davno nimamo, a ga dobiti moramo.«

⁵² Prav tam: »V družbi s tem nabiranjem naj bi se tudi narodne pripovedke, reki itd. še naprej kakor se to zdaj hvalevredno godi, zapisovali. Sicer pa ta stroka nikakor ni nova, v naše literaturi, le nje obseg in nje temeljnost morate biti večji. Davorin Trstenjak in dr. Krek sta nam pokazala pot, kako se iz tega gradiva pobira vredno

nave in ga povezuje z arheologijo: »*Važna stroka, a pri nas še jako malo obdelovana, je anthropologija ali človekoznanstvo, predmet, ki ga obdelujejo posebno Angleži, Francozi in Nemci, v novejši dobi tudi Slovani. Početke vidimo že pri Hrvatih, nobenih pa še ni pri Slovencih. S človekoznanstvom naj bi se družilo tudi starinoslovje, ki pri važnej zgodovinskeje preteklosti naše zemlje mnogo zanimivega sadú obeta.*«⁵³

4. Iz koncepcije grofa Wurmbbrandta »o nalogi antropologije v Avstriji«, ki jo je predstavil na že omenjenem ljubljanskem zborovanju, njene vsebine skoraj ni videti, tako se prekriva s prazgodovino. Vsaj po poročilu sodeč: »*Omenivši, kako se je začela antropologična veda v severnih deželah, Nemčiji, Belgiji, Franciji, pravi, da se je tudi pri nas jelo gibati; nasledek tega je bilo ustanovljenje dveh antropologičnih društev na Dunaju in v Gradcu. Potem opisuje, kako plodono so društva delovala, kar priča npr. prazgodovinska karta Nemčije od Virchova in konečno pravi, kako bi le edinostno ravnanje antropologičnih društev v Avstriji moglo kaj zdatnega doseči. Želeti bi bilo, da bi se tudi v Ljubljani osnovala stalna družba, kateri zadača bi bilo prazgodovinsko preiskavanje kranjske dežele.*«⁵⁴ Vendar so se zadeve očitno premikale stroki v prid, kakor razberemo iz poročila leta 1889: »*Naučno ministrstvo hoče osnovati učni stolici za antropologijo in etnografijo na vseučiliščih na Dunaju in v Pragi. Vprašalo je že v tej zadevi akademični senat Dunajskega vseučilišča za njegovo mnenje.*«⁵⁵ Na tedaj aktualna vprašanja o razmerju med antropologijo, etnografijo (> etnologijo) se je v svojih akademskih predavanjih *Slavische Ethnographie* (1887/88) odzval tudi Karel Štrekelj.⁵⁶

Njegovemu sodobniku Simonu Rutarju razmerje med vsebinami posameznih strokovnih disciplin še ni jasno oziroma se zdi, da enači narodopisnost in antropološkost, kakor se dá razbrati iz sintagm v njegovem poročilu o dveh knjigah, ki bi jih danes definirali kot domoznanski. Takole piše: »*Zelo lepo nalogo so si postavili naši učitelji, opisati namreč vse šolske okraje na Kranjskem v zgodovinskem, zemljepisnem in narodopisnem oziru. Taka namera je zelo hvalevredna in zasluži naše popolno priznanje, ker do sedaj je kranjska dežela v krajepisnem in antropološkem oziru (obakrat podčrtala a.) še vse premalo poznana.*«⁵⁷ Medtem

zrnje, a M. Valjavec je pokazal uzoren način, kako se narodno gradivo za znanstvene potrebe pridobiva in prideluje.« (Podčrtala avtorica)

⁵³ Pray tam.

⁵⁴ A. Ž., Shod antropologov in zgodovinarje v Ljubljani, 278.

⁵⁵ *Popotnik* 10, 1889, 285.

⁵⁶ Prim. Monika Kropelj, *Karel Štrekelj, Življenje in delo*, Založba ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana 2001, 44.

⁵⁷ S. R. (= Simon Rutar), Postojnsko okrajno glavarstvo (ocena), v: *Ljubljanski zvon* 9 (1889), 635:

»In ravno učitelji v tem pogledu lahko največ store, ker so v vedni dotiki z deželo in z narodom, ker imajo vsak dan priliko oboje opazovati, v tem ko se drugim učenjakom le redkokdaj in le slučajno taka prilika ponudi, tako da so njih opazke mnogokrat jednostranske ali vsaj nepopolne. Z veseljem pozdravljamo torej dva do sedaj izdana zvezka, tj. Kočevsko okrajno glavarstvo spisala Št. Tomšič in Fr. Ivanc, Ljubljana 1887 in v naslovu te ocene navedeno delo. Ali kakor se veselimo takih literarnih pojav, skali se nam vendar že precej to veselje, ako navedeni knjigi skozi in skozi prečitamo. Res je, da gg. učitelji niso hoteli podati 'učeno pisanih knjig,

ko se prvi člen v obeh podčrtanih sintagmah pomensko ujema (*zemljepisno ~ krajepisno*), preseneča njun drugi del, saj primerjava med njima napeljuje k sklepu, da avtor enači narodopisnost in antropološkost. Iz nadaljevanja odlomka pa nastaja vtis, da navedeni zvezi (»v ... *narodopisnem oziru*«, »v ... *antropološkem oziru*«) izenačuje s pojmom folkloristika, najprej v smislu današnje etnologije (»V obeh knjigah *pogrešamo nečesa, kar bi nikakor ne bilo smelo izostati, pogrešamo namreč opisa narodnih šeg, ki nam vidoma ginejo pred očmi, zatem narodnih nošenj (če jih je še kaj) ter narodnih pripovedek (resnih!) in pesmij. Saj vsakdo ve, kako vsi narodje ravno sedaj folkloristiko goje, in mi Slovenci tudi ne smemo v tem oziru ostati za njimi*«), saj poved vsebuje sestavine družbene (šege), materialne (nošnja = oblačilna kultura) in duhovne (povedke, pesmi) kulture. Nazadnje omeji folkloristiko pravzaprav samo na področje, ki jo tu profiliramo s pojmom slovstvena folklor: »Zato pa še ni zadosti, ako se le nekaj tujih besed iz narodove govornice zabeleži (*želeti bi bilo, da se take besede tudi raztolmačijo, ker ne more vsakdo vedeti n.pr. kaj pomeni 'drvišati'*), nego potreba je narod globlje opazovati in zateči ga pri svojem najskrivnejšem mišljenji in čutenji.«⁵⁸

Kako težko je v našem primeru razmejevati posamezne stroke in njihov predmet, dokazuje navedek »o prvih početkih folklorističnega študija, ki je bilo samo še zbiranje«,⁵⁹ – v katerem se prepletajo – z današnjega vidika gledano – (slovstvena) folkloristika, etnologija in antropologija: »Kakor hitro pa se je k temu zbiranju narodopisnih, eksotičnih kuriozitet pridružilo znanstveno raziskovanje, psihološko poglobljeni študij 'narodnega blaga', pa se je pokazal pomen takega študija za človeštvo. Pokazalo se je obenem tudi, da tako narodopisje ne vodi samo do novih znanstvenih spoznavanj, ampak da človeka uči tudi ljubezni do domovine in do svojih rojakov, na kar navaja folklorista že metoda njegove znanosti, ki je ob enem zgodovinska in prirodoslovna, in ki se peča z objektom, ki je takemu znanstveniku najbližji, namreč njegov rojak v vseh banalnostih in intimnostih njegovega telesnega in duševnega dejanja in nehanja [...].«⁶⁰ Ni primera, v katerem bi se folkloristika, narodopisje = etnologija in antropologija tako prekrivali kakor tu, kjer se folkloristika tako rekoč izenačuje z antropologijo.

III. PREMISLEK O (KULTURNI) ANTROPOLOGIJI

Božo Škerlj je preprosto a učinkovito utemeljil, zakaj zagovarja gledanje na antropologijo kot celostno vedo o človeku. Saj je »misleči dvonožec«⁶¹ »psi-

niti suhoparno naštetih zgodovinskih in statističnih podatkov, nego poučno berilo.'

Mi se s tem popolnoma ujemamo in tudi več ne zahtevamo ali, kar se nam podaje, podaj se nam točno, pregledno in v zanimivi (tudi lepi) obliki.«

⁵⁸ S. R. (= Simon Rutar), Postojnsko okrajno glavarstvo, 635–636.

⁵⁹ »[...] ki je povsodi naletelo na začudeno neumevanje ali celo na preziranje« Joža Glonar, Saintyves P. Manuel de folklore [ocena], v: *Časopis za zgodovino in narodopisje* 33, Maribor 1938, 121.

⁶⁰ Prav tam.

⁶¹ Prim. Božo Škerlj, *Misleči dvonožec*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1963.

hofizična celota in enota«. Od tod splošna antropologija korenini tako v bioloških kot družbenih vedah. Zato se mu zdi vprašljivo kategorialno ločevanja antropologije⁶² in etnologije,⁶³ saj izhaja iz dualističnega filozofskega nazora, ki razbija človeka na zgolj telo in zgolj dušo, kar pa se pri študiju o njem slej ko prej izkaže za zgrešeno. »Tako je jasno, da obsega antropologija – veda o človeku – v širšem pomenu mnoge veje, ki smo jih svojčas izključevali, tako npr. tudi etnologijo, tudi psihologijo itd., to je vsaj deloma socialno kulturne stroke. Ni stroge meje med temi vedami, ni niti stroge meje s historičnimi vedami, kajti zgodovino ustvarja človek. Vse to združuje v osnovah novejša pa bazična splošna antropologija.«⁶⁴ Po Škerlju moramo vsak pojav raziskovati »dialektično« in »evolutivno«, to je upoštevaje vse vplive, ki nanj učinkujejo na tako na zgodovinski osi kot na sinhroni ravni.⁶⁵ Toda to je le eno od gledanj na »občo vednost o človeških bitjih«, saj se je pojmovanje antropologije, vse odkar je znan ta izraz, živahno razvijalo. Temeljna lastnost antropologije je njena polivalentnost. Le po tem, kam usmerjajo težišče raziskovanja, se ločujejo med seboj njene posamezne šole. Spočetka je pomenila »filozofsko proučevanje človeka«, v 18. stoletju je pomenila psihologijo in moralo, v 19. stoletju naravoslovno dejavnost, v 20. stoletju poklic. Vsebina in usmeritev antropologije sta se neprenehoma spreminjali – seveda vedno z določenimi filozofskimi predpostavkami in tudi glede na ideološko primernost – in se razvejili v celo vrsto »t. i. znanosti o človeku – socialna, kulturna, lingvistična, politična, fizična antropologija«. Po M. Foucaultu te »znanosti o človeku« niso neposredne naslednice klasične filozofske antropologije, ampak so rezultat »v zahodni kulturi« »vsiljivega racionalizma«, ki je hočeš nočeš prestavil človeka med predmete znanstvene obdelave, in to z znanstvenimi koncepti in s pozitivnimi metodami.⁶⁶ Braco Rotar pri posredovanju téz M. Foucaulta naenkrat začne govoriti o »humanistiki kot ničti instituciji«, da zato nujno razpade na različne »discipline«, in njenih posebnosti:

a) množina njenih disciplin,

b) presenetljivo povezovanje, preseganje meja posamičnih disciplin, kar vse je folklor humanistike,

c) »neprosojnost«, neizčrpnost kot madež predmeta humanistike, kar je pogosto vir frustracij pri humanistih, saj predmet posamične discipline pripada predmetu vsake druge discipline posebej in predmetu »vseh skupaj«, predmetu humanistike.⁶⁷ Zavemo se, da njeno področje pokriva večidel antropoloških disciplin, saj ju povezuje (v prevodu dobesedno) človek, človeško.

Rotar slikovito predstavi težavnost enoumne opredelitve antropologije,⁶⁸

⁶² Če razumemo z antropologijo le študij in opis fizičnega pojava človeka.

⁶³ Če razumemo z etnologijo študij in opis njegove kulture.

⁶⁴ B. Škerlj, *Ljudstva brez kovin*, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1962, XVII.

⁶⁵ Prav tam, XVII–XVIII.

⁶⁶ Braco Rotar, Vrnitev antropologije, v: *Borec* (Revija za antropologijo, zgodovino in literaturo) 43, št. 1–3, 67, 68.

⁶⁷ Prav tam, 67–69.

⁶⁸ Prav tam, 69–70: »Ko začnemo govoriti o antropologiji, se na prvi pogled zdi, da ni nič lažjega kakor določiti njen predmet, njeno področje in doseg. [...] Lahko

vendar najde skupni imenovalec, ki jo (kot binom: humanistika in družboslovje) razločuje »od naravoslovja oziroma 'fizikalnih znanosti': *To ni dejstvo, da si te vede svoj predmet sproti izdelujejo in da imajo navsezadnje formo svojega predmeta [...] marveč to, da je v konceptualno delo humanistike in družboslovja zajet tudi subjekt izjavljanja s svojim mestom in da je zato sleherna operacija, s katero se producira spoznanje, hkrati pristranska, zainteresirana in zadevajoča tistega, ki jo izvršuje. Subjekt humanističnega in družboslovnega diskurza je prva surovina, ki jo diskurzivni stroj neprenehoma predeluje, pri tem pa spreminja svojo naravo, naravo učinkov (spoznanj) in naravo same konceptualne operacije. Tako je mogoče razložiti, zakaj so humanistična in družboslovna spoznanja hkrati vselej tudi slepila in ideološke blokade: nikoli niso nevtralna, nikoli dokončna in ne vsebujejo druge garancije kakor legitimost konceptualne operacije, ki jih je producirala. S tem pa je nekaj vendarle povedano o naravi antropologije.*«⁶⁹

Medtem ko smo bili uvodoma priče osamosvajanja antropologije v slovenskem intelektualnem obzorju z vidika njenega drugovanja z etnologijo, smo tu dobili potrditev o njeni samostojnosti z epistemološkega vidika. Naslednji korak ga pogloblja in metodološko / metodično sistemizira. Franc Pediček kronološko in sistemsko loči štiri strukturalne sestavine ali podstati znanosti:

1. *Predmetnost* je *conditio sine qua non*.
2. *Metodologizacija*. Zanj se je trudil novi vek.
3. Današnji čas si prizadeva za njeno *terminologizacijo*.⁷⁰

bi denimo, ponovil nič kolikokrat ponovljeno zgodbo o ameriškem, francoskem, nemškem itn. izviri današnje antropologije, o razločkih med šolami in avtorji in pri tem po tihem domneval, da gre za disciplino ali vedo, v kateri pač različne šole in različne osebe različno obravnavajo isti predmet: človeka. Zmerom človeka, a zmerom kot nekaj: kot zoološko vrsto, kot družbeno, politično, simbolizirajoče, govoreče, kulturno bitje. [...] predmet 'človek', o katerem bi govorili, ni predmet znanosti, ampak predmet samoumevnosti, ki ga ustvarja nereflektirana izkušnja, bil bi empirični realni predmet, ki v analitičnih postopkih znanosti o človeku ali humanističnih ved pravzaprav sploh ne obstaja, kot parcialni objekt teh znanosti ali ved pa nastopi tisto, kar smo naštevati kot človekove attribute: organizem, družba, politika, simbolizacija, govorica, kultura. In kar na lepem se razblini iluzija o jasno omejenem področju vede o človeku, namesto njega pa se v neskončnost širi množica konceptualnih postopkov humanističnih in družbenih ved brez središča, brez sinteze in brez jasnih, premočrtnih hierarhičnih razmerij med njimi. Humanistične in družbene vede (tj. znanosti o človeku) ne sestavljajo mreže, ki bi zajemale pojavne oblike enega predmeta, prav tako ni mogoče reči, da se nanašajo na različne realnosti, ki druga z drugo niso v nikakršni nujni povezavi. Prehodi med temi vedami so ponekod neverjetno lahki, drugje pa spet popolnoma nemogoči, enkrat so navidezni, drugič celo neopazni. Prenašanje konceptov in konceptualizacij je tako enkrat produktivno, drugič fiktivno, tretjič pa nezaslišano.«

⁶⁹ B. Rotar, Vrnitev antropologije, 69–70.

⁷⁰ Franc Pediček, *Prispevki za teorijo terminologije v znanosti – tudi pedagoški*, Didakta, Radovljica 1990, 52: »Toda, znanostne terminologizacije ne kaže pojmovati le kot razvojni proces, ki se bolj ali manj spremljevalno pojavlja ob razvijanju določene

4. *Antropološkost* je znamenje prihodnosti in pogoj človekovega preživetja. Enoravninsko logika pojmov, kavzalniško razumevanje in tehnološko razmišljanje o stvareh, pojavih in procesih »zunaj« človeka so človeštvo privedla v krizo. Pediček vidi rešitev zanj v paleti »spoznavalnosti resničnosti v dosegu človeka in za človeka«, in to na podlagi »spoznavalnosti takšne totalne resničnosti gnomeloških umevkov, s katerimi segamo po bistvenostih stvari, pojavov, procesov, funkcij, odnosov in razmerij globalne naravne, človeške in družbene resničnosti«. Vse to prenaša težišče »od naravoslovja in pozitivističnega družboslovja v človekoslovje ali v krog današnjih antropoloških znanosti, ki niso samo 'rezultat' prikazanih vzrokov, temveč so predvsem njihovo prožilo«. ⁷¹ Dosedanji mehanistično-empirističen zamenjuje nov celostno antropološko snovan vzorec znanosti. ⁷²

18. in 19. stoletje sta rodili in bogato razvili naravoslovje z ustrežno industrijsko tehnologijo, gluho za bivanjsko človekovo okolje, 20. stoletje pa je zajelo do skrajnosti agresivno in vsezasegajoče družboslovje. »V sistemu znanosti sta tako do danes avtokratsko kraljevala dva podsistema: naravoslovje in družboslovje. Osrednje avtentične stvarnostne postavke oziroma znanstvene predmetnosti, to je človeka, ni bilo nikjer. Kartezijansko-newtonska paradigma znanosti, vsa prepojena in zasežena z mehanicizmom in empirizmom v naravoslovnem, pa tudi v družboslovnem sklopu znanosti, je v času njene dodanašnje vladavine značilno antiantropološka. Toda ta mehanicistično-empiristična paradigma znanosti se danes prelamlja in umika. Med naravoslovje in družboslovje se vse bolj vztrajno umešča podsistem znanosti – človekoslovje. Med naturologijo in sociologijo se tako vgrajuje na dno znanosti – antropologija. S tem šele se celotna stavba človeške znanosti potrebno dograjuje in utemeljuje, pa tudi osmišlja, sa j imata naravoslovje in družboslovje svoj *raison d'être* šele s postavko človeka kot rodovnega, individualnega in socialnega bitja. Brez človeka v svoji fundamentalnosti in intencionalnosti sta namreč lahko naravoslovje in družboslovje dva, prej ali slej – poleg vseh nespornih dosežkov! – razvojno odklonska, nehumana in neekološka podsistema znanosti. Da je to res, smo danes žive zgodovinske priče! [...] V tem položaju je mogoče imeti antropologijo, kot preučevalno področje človeka v pojavnosti in funkcionalnosti vsega naravoslovja in vsega druž-

znanosti, temveč je treba terminologizacijo znanosti imeti za nujno, to je 'tretjo' konstituanto identičnosti in samostojnosti sleherne znanosti (ob že preseženi doslejšnji predmetnosti in metodološkosti ter prihodnji 'četrti' njeni podstati, to je 'antropološkosti').«

⁷¹ Prav tam, 62, 63, 64.

⁷² »Razkrita, paradigmatsko pogojevana dvoravninska sestavnost ali strukturnost jezika, ki se uporablja v znanosti, pa vpliva tudi na semantično členitev njega samega v smislu in pomenu, da je treba ločevati jezik znanosti, boljše, govoricno znanosti (langage) – ali po naši znakovnosti! – znanostni jezik od znanstvenega jezika, boljše, znanstvenih jezikov v pomenu posebnih znakovno-pomensko-sporočilnih sistemov v naravoslovnih, antropoloških, humanističnih in družboslovnih znanostih (langue). Od tega obojega pa je še mogoče razlikovati uporabo govora (parole) v znanosti, kakršna je značilna za posameznega znanstvenika v govornem ali pisnem sporočanju. Pri vsem tem pa gre za dialektiko občega, posebnega in posameznega!« F. Pediček, *Prispevki za teorijo terminologije v znanosti*, 118, 119.

boslovja. Kakor hitro je namreč človek črtan iz njunega teoretsko tematizacijskega in empirično raziskovalnega dna, začne teči njun razvoj proti človeku, proti njegovemu bivanju in razvoju. To je pa ena temeljnih kontraindikacij vsake znanosti, pa naj bo še tako visoko scientistično razvita in slavljena. Pomeni, da vse naravoslovne in družboslovne znanosti dobe svojo razvojno upravičbo šele z 'razvojno pobudnostjo' v službi človeku, njegovemu bivanju in delu, njegovi zgodovini, civilizaciji in kulturi.⁷³ [...] Antropologija je znanost o človeku kot mikrokozmosu; o pojavnostnih in funkcionalnih ravneh njegovega bivanja, ovedanja ter delovanja.« Po klasičnem vzoru Pediček razločuje troje ravni antropologije:

a) obča – kot podsistem znanosti (umeščena med naravoslovje in družboslovje!);

b) posebna – samostojno področje znanosti (fizično-biološko, sociokulturno, filozofsko-humanistično);

c) posamezne discipline, ki sestavljajo in razčlenjujejo posamezna antropološko – znanostna področja.⁷⁴

Na podlagi predstavljenih pojmovanj antropologije se ne zdi nenavadno, da hoče biti antropološko relevantna tudi literarna veda. Če je prepričevanje, da »ni resnične pesniške umetnine, ki bi dosegla skrajno mejo narodno svojstvenega, ne da bi hkrati izpovedala nekaj splošnočloveškega,« še v ključu nezavedne antropologizacije,⁷⁵ je Emil Staiger snoval svojo poetiko že zavestno kot *pri-spevek literarne vede k vprašanju antropologije na splošno*, tj. trudi se slediti, kako se pojavlja bistvo človeka na področju pesniškega ustvarjanja. Bistvo človeka je v tem, kar misli o sebi, v globini svoje zavesti. Pri odgovoru na vprašanje, kaj je človek, se odločamo za določeno možnost. Stojimo na določenem stališču, upoštevamo določeno ozadje. Izhodišče je lahko različno; zaznavanje ostaja objektivno in se dopušča verificiranju. Pokrajina. Ko opazuje pokrajino taktik, so vsak hribček, drevo, hiša vredni v taktičnem pogledu. Drugače jo opazuje kmet, ki spet ureja vse hribček, drevo in hišo v celoto. Lahko rečemo: v vsakem sistemu, metafori kakega pesnika se uresničuje nekaj od tega, kar je človek nasploh. Resničnost kake take metafore pravzaprav ne sporoča, kaj je človek v dnu svojega bistva, kajti človek sam na sebi sploh ne obstaja. Ali obstaja le v duhu, ki ga moramo imenovati božjega. Resničnost se meri tudi tu le po tem, kolikor je rodovitna, koliko je primerna osvetliti našo sedanost in preteklost. Vedno obstaja nek univerzalen red, ki se historično določa, predstavlja tradicionalno povezanega duha. Vsakemu ostaja odprto, da reče, prav

⁷³ Franc Pediček, Antropologija – kaj si?, v: *Naši razgledi* 41 (1992), 37.

⁷⁴ Prav tam, 37–38: Za tukajšnji namen je primerno opozoriti, da F. Pediček v orisu slovenske antropologije slovstvenega folklorista Milka Matičetovega uvršča v tako imenovani drugi antropološki krog. V prvega uvršča fizično oziroma biološko antropologijo (Niko Županič, Božio Škerlj), medicinsko antropologijo, v tretjega sociologijo in politologijo (Stane Južnič, Vesna Godina; Vojan Rus, sodelavci ANTHROPOS-a, v četrtega antropološko snovano pedagogiko in končno zavidljivo razvito antropološko psihologijo (dr. Anton Trstenjak). »Tudi po tem opusu smo samostojen, visoko kulturnen in demokratičen narod.«

⁷⁵ Anton Ocvirk, *Teorija primerjalne literarne zgodovine*, Ljubljana 1936, 49, 50.

ta red me sploh ne zanima. Ne sme pa iti dalje in reči, ta red ni objektivni. Tako, se mu zdi, more njegov poskus ustoličiti novo poetiko.⁷⁶ Staiger loči troje časov – 1. *deroči čas*, 2. *čas kot trenutek*, 3. *mirujoči čas* kot moči pesniške domišljije: Čas je treba v Staigerjevem smislu razumeti kot obliko pogleda na svet in s tem kot bistvo lastnega jaza, za pojem časa, ki spada v metafizično osnovo splošne antropologije. Tu se matematične in fizične kategorije časa zabrišejo, pojem preteklosti in prihodnosti se prepleta s sedanostjo. Tako pridemo do neke čiste in prvobitne oblike človeškega bivanja.⁷⁷

Tako kot nastajanje literarnega dela gleda v luči celostnega človekovega bivanja, se enako ravna pri njegovem interpretiranju. Literarno zgodovino, ki je sicer samostojna veda, je treba prav tako študirati s stališča človeškega bivanja. Po Diltheyju so se oblike človeškega bivanja spreminjale in v teh spremembah je treba iskati vzroke, ki so določali človeka.⁷⁸ Staiger se opira nanj v prepričanju, da nam na vprašanje, kaj je človek, to lahko pove samo zgodovina. Kdor sega vanjo z antropološkim instrumentarijem, je bližje pravi resnici, kot kdor sprašuje, kaj neka taka poetika more služiti literarni zgodovini. Odklanja preveliko togost pri opisovanju literarne umetnine in poudarja, da mora biti naše obzorje dovolj široko, da konkretne pojave vključimo v celoto in lahko obdržimo hermenevtični krog, da je posamezno razumljivo iz celote in da celotno zopet lahko razložimo le s posameznim. Ob prvem stiku z umetnino jo le slutimo, nato skušamo korak za korakom s strokovnim opisom ugotoviti pravilnost naše slutnje. Tak opis je obenem že razlaga umetnine.⁷⁹ Zdi se, da se današnji čas zbližuje z navedenimi Staigerjevimi prizadevanji.⁸⁰

⁷⁶ Emil Staiger, *Grundbegriffe der Poetik*, Atlantis Verlag, Zürich 1966, 252–256.

⁷⁷ Mirko Križman, Emil Staiger v luči literarnih ved, v: *Dialogi* 9, Obzorja, Maribor 1973, 590–601.

⁷⁸ Prav tam, 590–591.

⁷⁹ Darko Dolinar, *Hermenevtika* (Literarni leksikon), Državna založba Slovenije, Ljubljana 1991, 101, 102: »Po Emilu Staigerju se interpretiranje začne tedaj, ko delo med prvim branjem nagovarja bralca z neko svojo še neopredeljeno specifično potezo, bralec pa se mu odziva z občutkom ljubezni in občudovanja. Ta začetna emocija bralcu odpre oči, brez nje sploh ne bi dojemal bistvenih značilnosti dela in ga pozneje ne bi mogel racionalno opazovati. V prvem, emocionalnem stiku torej zaznava neko značilnost, ki prežema vse sestavine dela, in ki jo Staiger – vsaj pri interpretiranju lirike – imenuje ritem. Od ritma napreduje bralec postopno k drugim vidikom dela, tako da naposled dojame njihovo popolno medsebojno skladnost, tj. stil dela, v katerem mu vsaka sestavina po svoje govori isto in mu potrjuje začetni občutek. Ljubitelju poezije to že zadostuje. Raziskovalec pa mora svoj evidentni občutek formulirati tako, da ga lahko sporoči drugim, in ga podpreti z dokazi. To je naloga interpretacije.«

⁸⁰ Alla Latinina, Kultura je način, kako premagati kaos, v: *Nova revija* 12, št. 138, XXVII–XXVIII. J. Meletinski: »Naš mali inštitut se bo nagibal v smer komparativistike, tipologije. Naša glavna tema so jeziki kultur, zanimata nas zgodovinska antropologija in psihologija, problematika literarnih in kulturnih arhetipov, problemi zgodovinske poetike.«

IV. KAJ PA KULTUROLOGIJA?

Temeljna kategorija vseh tu omenjanih ved (po abecedi: (kulturna) antropologija, etnologija, filologija, (slovstvena) folkloristika, literarna veda) je kultura. Vsaka od njih jo pojmuje drugače in ni presenetljivo, če se jo tudi tako velik znanstvenik, kot je Jelezar Meletinski, brani definirati, toda vendarle izjavi: »Kultura je način, kako premagati kaos [...]. Ž grozo se zavedam, da je človeštvo skozi zgodovino pravzaprav napredovalo samo tehnološko. S kulturo tesno povezana moralna podoba človeštva pa je ostala na jamski stopnji.«⁸¹ Njegov enakovredni sogovornik Vjačeslav V. Ivanov se strinja, da je kulturo zapleteno definirati: »Lahko bi rekel, da je kultura celovit način opisovanja sveta in sodelovanja z njim. Mislim na jezike v najširšem smislu, s katerimi lahko govorimo o svetu in ga opisujemo. Tako definira kulturo moskovsko-tartujska šola. [...] Sicer pa je človeštvo preživelo zato, ker je bila izbira vrednot natančno usmerjena k duhovni, ne pa materialni kulturi.«⁸² Kultura pomeni (pre)oblikovanje naravnih danosti, narave in človeka. Zato imamo kulturno krajino in kulturnega človeka. Zato je kultura kultiviranost in se navezuje na vzgojo. »Vsekakor pa se kultura, vzeta v najbolj osebnem in občem smislu začne in konča pri vzgoji. Resnice se dejansko ni mogoče naučiti, lahko pa se učimo resnicoljubnosti.« Ob današnji natrpanosti informacij postane še bolj očitno, da je kultura kot oblikovanje spremenljivka obveščanja.⁸³ Skupni imenovalec sicer različnih konceptov kulture v okviru kulturne antropologije je: kultura človeku ni prirojena, marveč se je nauči in si jo pridobi kot družbeno bitje. Čeprav zožena na empirično preučljiv predmetni svet, je pravzaprav simbol⁸⁴ človeškega bivanja in delovanja.⁸⁵ Kulturni antropologi si ne glede na konceptualne razločke prizadevajo za splošno teorijo o kulturi⁸⁶ in z njo razumevanje in interpretacije »človeka in njegovih del«. V kulturni antropologiji množico opredelitev kulture uokvirjata širše, opisno pojmovanje kulture, in ožje, normativno, idealno ali mentalno. I. Slavec loči kulturo v smislu De Saussurove distinkcije kot langue in kot parole. Na prvo raven sodijo »v procesu inkulturacije pridobljene ali naučene norme, vrednote, vzorci za življenje – tj. nekakšna slovnica kulture ali ogródje, kontekst za razumevanje človeka kot kulturnega bitja. Drugo je empirično

⁸¹ Prav tam, XVII–XXIX.

⁸² Prav tam, XXIX.

⁸³ Andrej Capuder, *Mozaik svobode*, Ljubljana 1992, 107, 118: »Naj poudarim, da je zame kultura tudi tu, ali predvsem tu v obveščanju. Informacija je oblikovanje duše. Upam, da se bo nad tem stavkom kdo zamislil.«

⁸⁴ I. Slavec Gradišnik, Med narodopisjem in antropologijo, 134–135: Pri analizi logične zgradbe kulture kot simbolnega sestava premisleki veljajo pogledom na svet, vrednotam, normam; tj. svojevrstna rekonstrukcija skritih mehanizmov obravnavane kulture; metoda in analiza sta strukturalni, semantični, kognitivni.

⁸⁵ Prav tam, 134–135.

⁸⁶ Prav tam, 135. Podlaga za teoretične posplošitve so:

1. raziskovanje etničnih in drugih posebnih kultur (ali podkultur);
2. medkulturne primerjave različnih vidikov in kulturnih fenomenov;
3. raziskave zgradbe, delovanja in razvoja kulture vsega človeštva.

raven (dejansko vedenje, vsakdanje življenje, vključno z materialnim svetom kot delom historičnega in simbolnega univerzuma). Pri kulturni antropologiji pogreša jasnejši koncept kulture. Oponaša ji nedoslednost, ker so enkrat bolj poudarjene tematske obravnave kulturnih pojavov, drugič človek kot pripadnik svoje vrste. Od kulturnih antropologov pričakuje metodološko izčrpnjšo operacionalizacijo in pripravljenost za sodelovanje premislek o osrednjih kategorijah današnje etnologije – ljudski kulturi in načinu življenja.⁸⁷ Strnjeno: zavzema se za sožitje izhodišč in dinamično razumevanje kulture kot okvira za razlaganje vseh preteklih in sedanjih vedenjskih vzorcev in izvedb. Ker je vsak sistem družbe in kulture zgodovinsko pogojen,⁸⁸ je teorija

⁸⁷ Prav tam, 136.

⁸⁸ Prim. Marko Kos, Slovenska kultura in politika, v: *Nova revija / Ampak* 12, št. 138, (1993), XXIV–XXVI. Odličen prispevek na témo današnjega položaja, suvereno analizo kulture, v obdobju postmoderne: Zanj sta bistvena bojazen, tj. »(anksioznost) čustveno stanje strahu in negotovosti o prihodnosti,« »namesto enotnega središča obstaja *pastiche*, slog drugega avtorja, prerazdelitev kulture in mišljenja. Vse se je lahko našlo v jukstapoziciji, v vzporedni postavitvi z vsakim.« »Šok je postal rutina, zato se je pričelo na veliko kopirati, kajti vse je bilo že narejeno in izrečeno. [...] Lepota, kateri je odvzeta njena kritična moč, je reducirana na okras resničnosti, prepletajo se žanri, programi in misli.« »Vendar to ni degradacija politike, ker je kultura povsem podobna. Elitistična kultura se staplja z množično kulturo. [...]

Vsi vodilni slogi so usmerjeni na predelovanje prejšnje zgodovine. Modernizem je zato razbil enotnost, to je omogočilo postmoderno mešanje žanrov. Bistvo ni samo v jukstapoziciji, marveč v njenem pristopu. Postmodernistična jukstapozicija je posebnost: obsega izmišljeno samozavest, drsenje na meji ironije in presenečenja ali odobravanja. Picasso, Pound, Joyce in Virginia Woolf so vsak na svoj način zmerjali in hrepneli. Današnji postmodernisti so blazirani, vse so že videli. Postmodernizem izraža kulturo multinacionalnega kapitala, v katerem kapital ukinja posebnost in koherentnost osebnosti, v kateri se združujejo zgodovina, globina in subjektivnost, nekaj, kar presega socialistično uniformiranost slogov, duha, govornice, kulture, jezika. Značilni stroj tega novega duha je računalnik. Oblikuje se nova človekova narava – njegova druga narava, ki se v politični ekonomiji brez domovine počuti kot doma. Jukstapozicija, vzporedno postavljanje, iztrgano iz korenin, postaja način življenja: to se ne nanaša samo na podeželane, vržene med mestne bloke in množico nepovezanih predstav in slik, temveč tudi na gledalce televizije pod udarom reklamnih vložkov, kakor tudi na menedžerje, ki po želji in z veliko hitrostjo premeščajo kapital, spretno brišoč za njim vse sledi. Kultura odraža to abstraktno enotnost in veliko nezanimanje s praznimi ponavljanji, frazami in pozicijami, s svojo antiromantičnostjo, blaziranostjo. Ta čas predstavlja praznino postmodernizma, ker zahteva samoizobraževanje in samoozaveščanje, nikogar ni več, ki bi vodil človeka od rojstva, prek vrtca, šole, dela do groba. To pomeni, da bo industrija kulture ustvarila praktično kakršen koli proizvod, da ga proda, hkrati se bo pa na vse pretege trudila, da dokaže, kako superiorna je v razmerju do trga kiča. Razlaga za pojav postmodernizma ni vprašanje posplošene razprave o zgodovinskih dogodkih, marveč o generaciji, ki danes vodi te dogodke in jih živi: generaciji mladih izobražencev, rojenih v petdesetih in šestdesetih letih. Postmodernizem sloni na jukstapoziciji, to gre Slovincem dobro izpod rok: znajo postavljati nemogoče stvari drugo ob drugi, to je vulgarizirani pluralizem. [...]

etnografije⁸⁹ vedno »lokalna«; upoštevati mora območno-kulturno statiko (tradicijski vzorci, duhovne strukture) in proces kulturnih sprememb, nič manj pa tudi moč različnih preteklih in sodobnih kulturnih identitet (od spolne do generacijske, poklicne, regionalne itn.), ki so na eni strani že produkt vsakdanjega življenja, na drugi strani pa ljudem v vsakdanjem življenju zarisujejo meje varnosti in pripadnosti. Brez metodološko strogih etnografij ne more biti aktualnih interpretacij, primerjav in teorij. Velja tudi nasprotno: širok raziskovalski pogled se v znanosti praviloma bogati z vedno novimi spoznanji drugih disciplin, drugačnimi raziskovalnimi pristopi. To preprosto pomeni konceptualno in metodološko odprtost in pluralizem, ki pa ni nič manj stvar raziskovalske prakse kakor načelnih pogledov.⁹⁰

Samostojno se Ingrid Slavec Gradišnik pokaže tudi v premisleku stroke do naroda. Podobno kakor kulturna antropologija je ne doživlja več konstitutivno in se pri tem sklicuje na preteklost, vendar je pa tudi lahkomišelnost ne zavrača, ampak realno ocenjuje njeno vlogo: *»Ždi se, da je slovenska etnologija, ki je seveda tudi veda o svojem narodu, zagotovo pa ne le to, preživela čas, ko je bil narod ali enotna narodova (ljudska) kultura nekakšna niča točka raziskovalnega opazovanja. Že narodopisci so romantiško postulirano enotno etnično kulturo vsaj nekoliko relativizirali z diferenciacijo v regionalno-tipološkem pogledu, povojna etnologija pa še v širšem družbenem pomenu (lokalnem, poklicnem, starostnem, interesnem itn.). Tako bi moral nacionalni prilastek v okviru razpravljanj o vednosti, ki jo prinaša znanost, pomeniti zgolj zavezanost prostorsko-časovni zamejenosti in določenosti raziskovalnega področja. Prostorsko-časovna določenost problematike pomeni, da preteklost (jezik, kulturo itn.) Slovenije načrtno in intenzivno raziskujejo predvsem tukajšnji znanstveniki, saj bi to težko delal kdo drug. Razumljivo je tudi, da imajo take raziskave največjo spoznavno težo in odmev prav v tem okolju; za druge raziskovalce imajo izsledki predvsem primerjalno vrednost, ki jo je mogoče presojati po tem, koliko raziskovalski standardi nacionalnih ved ustrezajo mednarodni znanstveni ravni.«*⁹¹ »[D]anes, ko so male socialne grupe, male kulturne združbe s svojim duhovnim ustrojem postale pomemben vzorec za iskanje našega an-

Že pred prvo svetovno vojno so ugotavljali, da ni enotne slovenske kulture: bila je ilirska, štajerska, prekmurska, koroška, kranjska kultura. Koliko so se vse te različno obarvane kulture zlele v eno zaradi učinkovanja časopisja, radia in TV, je mogoče samo domnevati. Postmodernistična umetnost je podrla zidove, ki ločujejo elitno od popularnega. Izraža duha, ki se skladno vključuje v slovensko kulturo in v njeno politiko [...] Vendar ne smemo preslišati, da je postmodernizem umetnost erozije. Uničuje in spodkopava vse, tudi vrednote, ponos in vzhičenost. Na srečo postmodernizem ne bo trajal dolgo, ker živi od izposojenega materiala, nima pa virov za nenehno obnavljanje. Postmodernizmu je usojeno, da bo medigra. Tako kot je slovenska politika v tej prehodni dobi.«

⁸⁹ Mlajše generacije so spet začele pojmovno in terminološko razločevati etnografijo, etnologijo, prejkone pod vplivom C. L. Straussa.

⁹⁰ I. Slavec Gradišnik, Med narodopisjem in antropologijo, 137.

⁹¹ Prav tam.

tropo-etološkega ravnotežja, (p)ostaja Rezija v naši bližini edinstven primer takih raziskav.«⁹²

Slovence je pač dolgo pojila narodno konstitutivna definicija kulture: »Leta 1848 je stopil na pozornico slovenski narod kot tak; v ustih vsakega je bila beseda narodnost. V obseg narodnosti pa ne spadata samo politična in etnična zavest, marveč tudi jezik in vsi duševni zakladi, položeni v njegovo izrazno formo kakor v dragoceno, od davnine podedovano posodo. Med temi jezikovnimi zakladi pa ima leposlovje najvišjo ceno.«⁹³ »Kultura je celostni pečat naroda, je sad in izraz njegove ustvarjalne zavesti. Zato se zdi samovšečno ograjevanje od nje in vendar je znamenje dozorevanja in postavljanja stvari na pravo mesto.«⁹⁴ Nobeno pretiravanje ni smiselno, tudi precenjevanje kulture ne, kaj šele njeno malikovanje: »*Velika občutljivost današnjega človeka za zgodovinskost in kulturo zavaja nekatere k temu, da dvomijo o nespremenljivosti naravne postave same in torej o obstajanju 'objektivnih norm npravnosti', veljavnih za vse ljudi sedanjega in prihodnjega časa, kakor tudi že za ljudi v preteklosti: ali je o takih razumnih določbah, postavljenih nekoč v preteklosti ob nepoznanju poznejšega napredovanja človeštva sploh mogoče trditi, da imajo za vse univerzalno in vedno trajajočo veljavo? Ni mogoče tajiti, da človek vedno obstaja v neki posebni kulturi, toda prav tako ni mogoče zanikati, da se človek tudi ne izčrpa v tej vsakokratni kulturi. Sicer pa sam razvoj kultur dokazuje, da obstaja v človeku nekaj, kar presega vse kulture. Ta 'nekaj' je prav človekova narava:*⁹⁵ *prav ta narava je merilo kulture in pogoj za to, da človek ne postane jetnik nobene od svojih kultur, marveč potrjuje*

⁹² Marko Kravos, Živa rožica iz Rezije, v: Renato Quaglia, *Baside*, Založništvo tržaškega tiska, Trst 1985, 80: »Nič čudnega, pravzaprav edino naravno in vitalno je, če se ti ljudje tako oklepajo svoje 'rožyne doline', njenega jezika, glasbe, plesa, slovstva, materialne kulture. Nič čudnega, če je Quaglia z njimi in med njimi.«

⁹³ Ivan Prijatelj, *Slovenska kulturnopolitična in slovstvena zgodovina 1848–1895*, I, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1955, 205.

⁹⁴ A. Capuder, *Mozaik svobode*, 118: »Ne pristanem na tezo, da je ravno kultura kriterij za suverenost naroda. Suverenost pa se, čeprav to zveni paradoksalno, tako pri posamezniku kot pri narodu najbolje izkaže v pripravljenosti in sposobnosti, da se podvrže zakonom. V zgodovini so bila suverena ljudstva – in Šparta ni bila dosti večja od Slovenije – velika in suverena prav zato, ker so bila sposobna ustvariti zakonodajo in se tej zakonodaji podvreči.«

⁹⁵ Anton Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje* (Oznanjevalna antropologija), Celje 1988, 454: Človek, simbolično, semantično in zakramentalno bitje pomeni tri vsebinsko vedno konkretnije določene kroge, ki so tako rekoč zaporedno položeni drug v drugega. Vsem trem je skupno splošno človeško, to je antropološko izhodišče ali temelj, čeprav prehaja drugi že bolj v specifično krščansko območje. Še bolj velja to o tretjem. Vsi trije krogi obravnavajo in prikazujejo človeka na njegovi specifično človeški ravni; in prav ta specifično človeška višina vedno vnovič pokaže, da sega človek s svojo bitjo celo nad to specifično višino; da človek presega samega sebe; da sega njegova bit s svojim bistvom in svojim delovanjem v božje območje; in da le na tej višini in v tem območju človeka prav razumemo, osmislimo njegov obstoj in omogočamo njegovo sožitje v družbi.

svoje osebnostno dostojanstvo s tem, da živi v skladu z globoko resnico svojega bitja.«⁹⁶ Kultura je, kakor že ime pove, osrednja kategorija kulturne antropologije. Zdi se presenetljivo, da se nihče od razpravljalcev v tukajšnji zvezi ni zastavil vprašanja kulturologije: Kakšno je razmerje med njima. Je to le poljuben pojem, brez teoretične podstave in tradicije. In vendar se uporablja. Ga je mogoče imeti za sopomenko?

V. (KULTURNA) ANTROPOLOGIJA IN SLOVSTVENA FOLKLORA – TEORETIČNO

Dosedanji razdelki so pomenili postopno približevanje tukajšnji problematiki, saj smo se o navezavi slovstvene folklore in antropologije srečevali v njih vsaj mimogrede, Staigerjeva zavestna odločitev za poetiko kot prispevek k splošni antropologiji pa je teoretična podlaga za premislek o podobnem gledanju na celotno besedno umetnost, torej tudi na slovstveno folkloro. Lutz Röhrich zagotavlja, da imata moderna (slovstvena) folkloristika⁹⁷ in moderna literarna zgodovina vrsto podobnih teženj in si lahko druga drugi pomagata. Na primer: če literarna zgodovina trdi, da se drama razvija od znotraj navzven v obliko sodišča, ne more biti vseeno, da se opaža rast pustnih iger iz grajalnih pravad in sploh nagnjenje ljudskega teatra k sodnim igram. Slovstveni folklorist bo potrdil, kar je zapisal E. Staiger v svoji *Poetiki*, da bistveni zakoni ne dozoriijo šele v višjih formah, ampak obstajajo že v nižjih plasteh. Marsikateri se kaže čistejši v začetkih, nekateri šele na višjih razvojnih stopnjah. Očarljivost, ki pri folklornih pripovedih izhaja iz nenavadnosti, je najde spet pri Baudelairu. Predmet obeh znanosti je različen. Jasno, osrednji predmet literarne zgodovine so jezikovne stvaritve, v slovstveni folkloristiki pa življenjske oblike. Toda obe sta služabnici splošne antropologije, splošne znanosti človeka in njegovega sveta. Živimo v času, ko se ne brišejo le meje med poklicem in stanom, ampak vsaka med znanostmi. Kljub specializacijam, ki so nasledek metodoloških vzrokov, ne obstaja med folkloristiko in literarno vedo nobena absolutna ločitev.⁹⁸ Zaledje za tako Staigerjevo razmišljanje bi bilo mogoče najti že pri Andreju Jollesu.

Znanstvena usmerjenost primerjalne literarne zgodovine se je začela pravzaprav s tematologijo in folkloristiko vred, posebno v Nemčiji, kjer so se že od romantike vneto ukvarjali z »zgodovino snovi« (Stoffgeschichte) in skušali na tej podlagi utemeljiti prva metodološka načela nove vede. Nekateri znanstveniki so jo hoteli v začetku dvajsetega stoletja s strogo literarnozgodovinskih vidikov povsem razvrednotiti (P. Hazard), vendar jo mnogi kompara-

⁹⁶ Janez Pavel II., *Sijaj resnice: okrožnica* (Cerkveni dokumenti 52), Družina, Ljubljana 1994, 53.

⁹⁷ Avtor dobesedno sicer govori »etnografija«, toda v slovenskem kontekstu je njegov izraz ustrezno prevajati kot slovstvena folkloristika.

⁹⁸ Max Lüthi, *Volkskunde und Literaturwissenschaft*, Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde 9, Sonderdruck [letnica manjka], 276, 277.

tivisti še vedno upoštevajo, kolikor omogoča ugotavljanje snovnih vplivov na nastajanje umetniških del in skuša kronološko razložiti prehajanje snovi od naroda k narodu. Ko Anton Ocvirk predstavlja tematologijo s strani slovstvene folkloristike, le da še s terminologijo, nerazjasnjeno v njegovem času, ima pred očmi metodo ti. finske šole: »*Folklor se ukvarja posebno s primerjalnim razpravljanjem o izvoru, razširjenosti in preobrazbah pripovedk, pravljic, bajk, legend, basni, pregovorov, izrekov, parabol, skratka, vsega anonimnega ljudskega blaga, ki se je stvarjalo v davni, nejasni preteklosti in se polagoma širilo med narodi. V skrajnih mejah se folklor večkrat dotika celo mitografije in etnografske antropologije.*«⁹⁹ Metoda, ki je dala celó ime pripadnikom določene raziskovalne usmeritve – komparativisti,¹⁰⁰ je prvovrsten kriterij za dokaz o bližini dveh na videz tako različnih ved. Za poglobitveno metodo vsaktere antropologije poudarjajo primerjavo, kakor je le-ta eno od temeljnih vodil pri slovstveni folkloristiki (in primerjalni literarni vedi). »*Pri preučevanju folklor se literarni zgodovinar opira bistveno na načela primerjanja, to se pravi, da opredeljuje pripovedke, bajke ali legende po njihovi snovni enakosti, podobnosti, sorodnosti in vsbinski skupnosti. Vendar pa ni samo vzporejanje njegov poslednji namen, dasi more prav za prav le tako ugotoviti variacije ene in iste snovi ter razbrati vse posebnosti, ki ločijo na primer po vsebini enako indijsko pripovedko od arabske, grške, francoske, nemške, slovanske in drugih. Zanima ga zlasti to, odkod so vse te snovne enakosti pri pripovedkah najrazličnejših narodov in obdobj, odkod njihove sorodnosti: ali so vzniknile vse v skupni pradomovini ali pa so nastajale neodvisno druga od druge?*«¹⁰¹ Na podlagi teh vprašanj sta nastali dve teoriji o izviru folklornih motivov.

1. Migracijska ali tako imenovana »indijska«: »Pripovedke o Pepelki ne nahajamo le v Franciji, na Portugalskem, v Italiji, Nemčiji, na Škotskem, Danskem, Norveškem, Finskem, Poljskem, v Rusiji, Albaniji, moderni Grčiji, na kratko, skoraj pri vseh evropskih narodih, ampak tudi v Afriki, Mali Aziji in prav v osrčju Indije. Tako je nastala Benfeyeva teorija o indijskem izvoru evropskih pripovedk in v istem smislu razlaga tudi E. Cosquin nastanek evropskih pravljic in bajk, češ da so polagoma prihajale k nam iz svoje prvotne domovine Indije preko sosednjih narodov. Ali je sploh mogoče določno ugotoviti praoblike in pravsebino pravljicnih snovi, in točno zarisati čas njihovega prehajanja od naroda k narodu?«¹⁰²

2. »Antropološka« ali »poligenetska«.¹⁰³ Antropološko teorijo je vpeljal Anglež Edvard Tylor (1832–1917)¹⁰⁴ Dve temeljni postavki te teorije sta:

a) Podobni pogoji življenja na približno isti stopnji razvoja človeških skupnosti izzivajo v zavesti ljudi podobne predstave o življenju v naravi in zato

⁹⁹ A. Ocvirk, *Teorija primerjalne literarne zgodovine*, Partizanska knjiga, Ljubljana 1975, 81.

¹⁰⁰ Prim. v Ljubljani 'primerjalci' za študente primerjalne vede in svetovne književnosti. Od tod ime za vedo: primerjalistika.

¹⁰¹ A. Ocvirk, *Teorija primerjalne literarne zgodovine*, 82.

¹⁰² Prav tam, 82.

¹⁰³ Ali jih ni morda veliko med njimi nastalo na različnih krajih in v raznih časih, neodvisno ena od druge?

¹⁰⁴ Edvard Tylor, *Primitive Culture*, London 1871.

tudi podobna verovanja – po istem modelu morejo samoniklo nastajati na različnih straneh sveta motivi slovstvene folklore (»poligeneza motivov«).

b) Enkrat ustvarjene predstave, kot realiteta določene stopnje razvoja kake človeške skupnosti, se ohranjajo v zavesti ljudi tudi po že davno preseženih pogojih, ki so jih izzvali (teorija o ostankih preživelega, prežitki, survivali). Na primer verovanja o relativno samostojnem obstoju duše (ali duha) reči in ljudi (= animizem) so se pojavila na nizki stopnji razvoja, toda obdržala so se v zavesti ljudi in kulturnih skupnosti do danes.

Krepak razvoj antropoloških študij v drugi polovici 19. stoletja je poleg drugih dosežkov tudi odkril fantastične predstave, motive in cele pravljice, podobne evropsko-azijskim, v Avstraliji, osrednji Afriki in Ameriki, pri primitivnih plemenih, ki so bila še vedno na čisto nizki stopnji razvoja, niso imeli pismenstva niti niso imeli kakih stikov s kulturnim svetom. Na teh opažanjih temelji teorija o podobnosti motivov v pravljicah raznih narodov, t. i. antropološka ali po definiciji francoskega znanstvenika J. Bediera »teorija o poligenezi motivov«. S poligenezo motivov in prežitkov v zavesti ljudi so Tylor in njegovi nasledniki pojasnjevali podobnost motivov v pravljicah in povedkah kulturnih in primitivnih narodov, med katerimi ni bilo močnih kulturnih stikov. Misel Wilhelma Grimma o možnosti izvirnega nastajanja »enakih ali med seboj bližnjih / sorodnih zgodb« je dobila v študijah E. Tylora in njegovih naslednikov konkretnjšo obrazložitev. Samo po sebi se razume, da je teorija o poligenezi motivov sprejemljiva samo v mednarodnih razmerjih in da se do prepričljivih rezultatov pride samo v primerih, kadar med dvema ali več človeškimi skupnostmi dokazano ni bilo nobenih kulturnih zvez. Rezultati antropoloških raziskav so pomembni tudi v tem, ker kažejo, da niti pravljica niti kaka druga vrsta folklornih pripovedi, kot oblika miselne aktivnosti, ni morala nastati na natančno določenem mestu, in se sčasoma širiti od tam, ampak se je mogla tudi samodejno ustvarjati na raznih koncih sveta. S tem je ovržena ena od predpostavk migracijske teorije, o stari Indiji kot zibelki pravljice. Dokazi o izvirnem ustvarjanju pravljice in podobnih zgodb v predrazredni družbi (primitivna plemena, pri katerih so moderni antropologi opazili pravljico, so bila še vedno razredno nediferencirana) resno spodkopava teorijo o »potopljenih kulturnih dobrinah«.

Finska znanstvenika Karl Krohn in Anti Arne sta sicer upoštevala mitološko in migracijsko teorijo, toda prednost sta dala antropološkim študijam, ko sta uvedla svojo geografsko-zgodovinsko metodo pri preučevanju pravljice. Izhajala sta iz ideje: folklorne pripovedi niso proizvod *enega* genialnega naroda, kot kultura ni delo *ene* rase, kar rezultira iz antropoloških študij.¹⁰⁵

Ugotovitev, da je vse polno bajk, pripovedk in pravljic, ki so kljub raznim spremembam »na dnu enake« (Cosquin), izhaja iz mitološke teorije o njihovem nastanku. Začetke te teorije imamo že v nauku bratov Grimm, da je pravljica nastala iz ostankov razbitega mita in starogermanskih legend o herojih, torej da ni nič drugega kot med ljudstvo spuščena / znižana mit in le-

¹⁰⁵ Vido Latković, *Narodna književnost*, Naučna knjiga, Beograd 1967, 69–71.

genda. To je voda na mlin teoriji o potopljenih kulturih dobrinah, kakor tudi Benfeyevi predpostavki o staroindijskih pisanih zbirkah kot izviri pravljice prednjeazijskih in evropskih ljudstev. Zamisel, da slovstvena folklorja, posebno njene epske pesmi, predstavlja med ljudstvom bolj ali manj sfolklorizirane stvaritve (Latković: »ponarodnjene tvorevine«,¹⁰⁶ odtod slovensko: ponarodele!) »višjih razredov«, posebno fevdalnega plemstva, se vleče skozi študije pripadnikov tako imenovane »zgodovinske šole«, a dokončno obliko ji je dal Hanns Neumann.¹⁰⁷

R. R. Marett je zadnji klasik angleške antropološke šole. Njegovo prvotno zanimanje je bilo etnološko, a ga je prerastel, ko se je bližal folklori. Koristilo mu je preučevanje antičnih, modernih in sodobnih filozofov. Ni napisal kakega velikega dela, njegova knjige so pravzaprav zbirke esejev. Za preučevanje folklorja je temeljna knjiga Psihologija in folklorja (1920). V njej je esej o tolmačenju prežitkov, zaradi katerega je aktualna cela knjiga. V drugih delih se ne oddaljuje od tradicionalnega pojmovanja socialne antropologije, ki je »zgodovina človeka, razgorjena in prežeta z idejo o evoluciji«. Vsekakor je bil prepričan, da antropologija je »znanost enako kot tudi zgodovina, da ni filozofija, a da se mora ujemati z njenimi potrebami.« Glede na svoje prednike je to pomemben korak naprej: Marett pod vplivom Heglovega pojmovanja zgodovine, tj. da je zgodovina neločljiva od filozofije, ne meša filozofije z evolucionistično zgodovino človeka. Od svojih predhodnikov se je razločeval v tem, da je bila teorija evolucije zanj preprosto delovna hipoteza.¹⁰⁸ Angleška antropološka šola je s pojmom prežitka dobila pravo sredstvo za svojo obravnavo. Francoska sociološka šola se ni pomišljala jemati folklorja za del etnografije oz. etnologije. Marett se je temu uprl. Po njegovem ni naloga folklorista, da vidi le staro, kakor so to želeli njegovi predniki, ampak da staro preplete z novim. Zanj je samoumevno, da v folklori vse, kar umre, oživi v neki drugi obliki, da bi pozneje, ko konča svoj cikel, dalo življenje novim oblikam. Kadar neko praznoverje (prežitek) izgubi prvotni pomen, dobi(va) novega, brez katerega prežitek ne more živeti. Ni treba gojiti iluzije, da človek opravlja nek gib iz navade, in da ta navada predstavlja (nezaveden) prežitek nekega totemskega kulta. Morda je tudi tako, če se človek vda temu gibu, to pomeni, da vanj veruje. Izhajajoč iz psihologije je Marett odkril enega najpomembnejših načel, ki regulirajo življenje folklorja. Od tod vodi pot h kolektivni psihologiji W. Wundta, ki izključuje, da bi individuum zares mogel biti aktivni vzrok družbene evolucije. Emil Durkheim je prepričan, da psihološka indukcija ne zadošča za pojasnilo družbenih dejstev, tudi umetnosti in šeg ne, ker da ne izvirajo iz zbirke prispevkov individualne zavesti, ampak iz sinteze, v kateri se najde vsota elementov, ki jo ustvarjajo. Na tej podlagi se je začelo raziskovanje primitivne mentalitete (Levy-Bruhl), na katero so se sklicevali francoski sociologi ob preučevanju religije in magije. Nasproti ugotovitvam francoskih

¹⁰⁶ Prav tam, 70.

¹⁰⁷ Hanns Neumann, *Primitive Gemeinschaftskultur*, Jena 1921.

¹⁰⁸ Guiseppe Cochiara, *Storia del Folklore in Europa*, Torino 1971, 225, 227, 229.

sociologov, ki so večinoma obnavljali in reševali ostanke Kantove filozofije v luči obnovljenega »Volksgeist«, je angleška antropološka šola v bistvu delala na vzorcih nekake individualne psihologije, implicitno upošteva tisto tradicijo, v kateri se uresničuje duh zahodne (krščanske in humanistične) civilizacije. Tylor in Fraser¹⁰⁹ nista nikdar zmanjševala prispevka, ki ga divjak kot individuum s svojimi iznajdbami, kreacijami, ugledom daje družbi. Nista želela zmanjšati vrednost družbe na etnološkem niti na folklornem polju. Zastopala sta trditev, da sta kolektivna in individualna zavest imanentna druga drugi. Na to načelo je navezal v svoji Antropologiji Marett: Zgodovina ne more zanemariti človeka z izrazito individualnostjo, izjemnega človeka, genialnega, bodisi da je pomemben mislec ali človek akcije. Še več, ta človek je velikokrat ustvarjalec zgodovine in kot takemu, bi mu moral zgodovinar dati dolžno spoštovanje. – Antropologija torej ne sme prezirati tistega, kar bi se lahko imenovalo zasluga zgodovinske zgodbe. Preučevanje zapleta brez preučevanja njegovih junakov nikdar ne more dati prave predstave o drami človeškega življenja. Mišljenje, ki ga je izrazil Marett o prežitkih, ne izključuje družbe, pa tudi posameznika ne. Njegovo stališče se ujema s stališči tistih filologov, ki so izvir pesmi, bajk, novel po pravici pripisovali posameznikom. Po njegovem je individualni prispevek dajal etnični tradiciji večji smisel za ustvarjalni zamah. V tem so po njegovem evropski kmetje na isti ravni z »ljudstvi brez kovin«. Tudi to je morda eden od vzrokov, ki so ga prisilili, da ne sprejme sklepov, do katerih je tisti čas prišel Levy Bruhl, ki je, za razloček od angleške antropološke in francoske sociološke šole, znova posumil v tisto edinstveno lastnost logične oblike mišljenja, ki je lastna tako prvotnemu kot učenemu človeku. Z Marettovimi ugotovitvami je angleška antropološka šola veliko pridobila. Ne glede na to, da je predanimizem, animizem, magijo itn. imela za temelje religije ali dejavnost določenih sil, je konec koncev v folklorni tradiciji videla tudi izvir moralnosti, prava, umetnost. Antropološka šola ji je z razlago kot da je zgodovina, ponudila svoje najmočnejše karte. In četudi je deloma res, da angleška antropologija ni precenjevala estetske funkcije slovstvene folklore, se je, s širokim razgledom, lotila njenih najbolj vznemirjajočih problemov.¹¹⁰

Novejša slovenska slovstvena folkloristika naravnost z zadoščanjem prestra prizadevanje po razčiščevanju razmerij med kulturno antropologijo in folkloristiko na angleškem govornem področju. Ni ji sicer v čast, da jih ni poznala, a po lastnih metodoloških poteh se je prebila do podobnih dognanj.¹¹¹ Med tistimi, ki se je posvečal izrecno razmerju (kulturna) antropologija – (slovstvena) folkloristika, je William R. Bascom.¹¹² Najprej je skušal terminološko in pojmovno razmejiti področje pravljič, mitov, legend, ugank, pregovorov

¹⁰⁹ Fraser: nikdar ni treba apriori zavreči pojasnila, ki ga daje kak kmet o neki šegi, ne glede na to, da je vedno sad osebne razlage.

¹¹⁰ G. Cocchiara, *Storia del Folklore in Europa*, 233–234, 236, 237, 238, 239, 240.

¹¹¹ Prim. William R. Bascom, *Folklore and Anthropology*, *Journal of American Folklore* 66, 1953, 284–290.

¹¹² Prim. William R. Bascom, *Verbal Art*, *Journal of American Folklore* 68, 1955, 245–252.

in drugih 'slovstvenih oblik' od področja šeg, verovanj, obredov (customs, beliefs, rituals). To je slovenska slovstvena folkloristika dosegla z razločevanjem slovstvene folkloristike (v katero ravno spadajo pravkar omenjeni žanri) na eni strani in scenske, glasbene, plesne in likovne folkloristike na drugi. V antropologiji je folklor definirana kot besedna umetnost, pojasnjuje W. R. Bascom, zato se je v pogovorih s kolegom R. W. Watermanom utrnila misel, da bi bile pravljice, bajke, legende, pregovori ipd. klasificirane s skupnim imenovalcem in tako razmejene od drugega gradiva, ki ga navadno tudi imamo za folkloro, toda ga antropologi uvrščajo v druge kategorije. Očitno sta bila v svoji nameri premalo jasna, da se njun predlog nanaša le na omenjeni izsek folklore in izsek kulture in ne na vse od njiju. Zato sta doživela hudo kritiko in v odgovoru nanjo se avtor med drugim strinja s stališčem, da je ponesrečeno, ker si antropologi skušajo prilastiti besedo folklor za označbo celotne kulture. Posipa si pepel na glavo, da so bili antropologi nekoliko predrzni, ko so pri klasificiranju vidikov kulture prevračali pomen besede folklor za svoje lastne potrebe. Poudarja, da je le okrog 25 let po tistem, ko je W. Thoms opisal delovno polje folklore, E. Tylor definiral kulturo s skoraj istim izrazoslovjem. Še več, folklor se zelo dobro ujema s svojim izvornim pomenom ljudskega znanja ali ljudskega učenja kot je to v rabi zunaj antropoloških krogov. Odgovornost za terminološke težave v zvezi s folkloro polaga veliko bolj antropologiji kot folkloristiki. Take samokritičnosti v slovenski etnologiji, ki se je tudi samozvano spuščala na folkloristično področje, ni bilo srečati. Želi prispevati k terminološkemu razčiščenju, ker oboji, antropologi in folkloristi čutijo potrebo po terminih za razločevanje pravljič, bajk, pregovorov, ugank in sporočenih oblik besedne umetnosti od drugega folklornega gradiva. Če je besedna umetnost središčno jedro folklorističnega interesa in raziskav (Herskovits) ali če to ni (Bayard), sme biti predmet prepričanja, da ni dvoma o potrebi za uvedbo termina za njeno razločevanje od vseh vrst gradiva, ki se klasificira kot folkloro.¹¹³

Zdi se, da gre za iskanje identitete dveh ved, ki imata marsikdaj skupen predmet raziskovanja, toda to še ne pomeni, da so enake njune delovne metode in cilji. Pravo olajšanje je spoznati, da je bilo v tem pogledu vroče tudi drugod in slovenski položaj (slovstvene) folkloristike ni nikakršna izjema. Tudi v tem ne, da je ubirala – nasproti etnologiji (tedaj alias kulturni antropologiji) – samostojno smer. Toda obstajajo tudi drugačen tendence, ki s semiotičnimi postopki brišejo meje med omenjenimi vedami, češ: kakor hitro folkloristi opustijo svojo ožjo specializacijo (literarno vedo, muzikologijo, koreologijo, teatrologijo itn.), da bi opazovali svoj predmet kot posebno vrsto komunikacije znotraj družbene skupine, ni več razlike med etnološkim, folklorističnim, antropološkim ali sociološkim raziskovanjem.¹¹⁴

¹¹³ Prav tam, 245–252.

¹¹⁴ Ivan Lozica, *Metateorija u folkloristici i filozofija umjetnosti*, v: *Narodna umjetnost* 16, Zagreb 1979, 40–41.

VI. ANTROPOLOŠKA IZHODIŠČA ZA MOTIVNO ANALIZO SLOVSTVENE FOLKLORE

1. GENIUS LOCI : GENIUS POPULI

Premisleka vredno bi bilo v okviru takšne obravnave pretehtati vprašanje o razmerju med zakonitostima, imenovana *genius loci* in *genius populi*. Če v prvobitni likovni umetnosti *genius loci* gospoduje nad *genius populi* in se meja med njenimi pokrajinskimi variantami »sklada s črto, ki so jo na Slovenskem prvi zaslutili dialektologi«,¹¹⁵ je precejšnja verjetnost, da bi se ob podrobnem ustreznem študiju isto pokazalo tudi v slovstveni folklori, saj je slovstvena folklor prvenstveno umetnost narečij! *Genius loci* je označen kot ženski pol vsakršnega presnavljanja in *genius populi* za moškega. »*Genius loci* je tisti prvobitni faktor, ki podzavestno in prikrito živi v določenem geografskem prostoru ter je pogojen v naravnih danostih in v njihovih prakulturnih usedlinah. V ustvarjalnem procesu ga lahko primerjamo z materinskim polom, kot neko temeljno razpoloženje ali razpoložensko konstanto«, »pomeni roditveni element«, »emocionalno usmerjen«, »elementaren«, »tradicionalen«, »medtem ko je *genius populi* le njegov stimulator, toda z aktivnim poudarkom«, »oplojevalni element«, »razumski«, »kontroliran«, »napreden«.»¹¹⁶ Kot že ob prvih pojavih reflektirane antropologije na slovenskih tleh, se tudi tu pojavi vprašanje stikanja. Povezuje ju prejkone »prakulturna tradicija, recimo kar, tista prav tako bolj slutena kot že trdno določljiva usedlina, ki iz prazgodovine živi v naš čas«. Na vprašanja o etničnem v našem značaju in kulturi bi lažje prišli do dna, če bi poznali, kakšen je v naših kulturah delež »arheoloških ostalin«: Kelto, Venetov, Ilirov itd.? Ali so res samo sorodni življenjski pogoji vplivali, da opažamo med pripadniki različnih jezikovnih skupin včasih več psiholoških sorodnosti kot med pripadniki sorodnih jezikov?¹¹⁷

2. ZOON : ANTHROPOS

»*Žakaj so družbene norme, morala in vrednote človeku sploh potrebne? Če bi bil človek 'naravno' bitje, tako kot so živali, potem gotovo ne bi potrebovali nobenih norm, zakonov in vrednot. Toda kot zgolj naravno bitje bi človek (ki se rodi nebogljn in ga je treba negovati celih 15 let) žalostno propadel. Samo na podlagi instinktov, 'prirodne opreme' človek ne more preživeti. Zato da bi preživel in da bi si zagotovil obstanek, da, goli obstanek, je človek tako rekoč moral ustvariti kulturo kot svojo 'drugo naravo' z vsemi temeljnimi normami, izročili in regulativi in pri tem postavil kot najpo-*

¹¹⁵ Emilijan Cevc, Razmerje med ljudsko in stilno umetnostjo, v: *Werte und Funktionen der traditionellen Kultur*, Gorica 1968, 9.

¹¹⁶ Po Emilijanu Cevcu sta si »*genius loci*« in »*genius populi*« v podobnem razmerju kot ljudska in stilna umetnost.

¹¹⁷ E. Cevc, Razmerje med ljudsko in stilno umetnostjo, 9.

*membnejše temeljne družbene in kulturne vrednote.*¹¹⁸ Bolj izvorno in utemeljeno definicijo kulture bi težko našli. In na tej podlagi se izkaže smiselnost obstoja tudi (kulturne) antropologije kot discipline z lastnim predmetom in vsebino. Odkar je človek tako rekoč pregazil ves *živalski in rastlinski svet* in dobil nad naravo »izredno moč – v njegovih rokah je dobesedno nadaljnji obstoj planeta in življenja na njem« – kar »peha človeštvo v hude civilizacijske in kulturne zagate, je nujen »ustrezen celostni odgovor na vprašanje človeka« in »oblikovanje novih vzorcev sožitja med ljudmi in z naravo na planetarni in vesoljski ravni«. Celostni, današnjemu času primeren, k osmišljenosti naravnani odgovor na vprašanje človeka je enako nujen vsakemu posamezniku.¹¹⁹ Tak odgovor na vprašanje o človeku postaja danes tudi vse bolj mogoč. Iz dneva v dan je glasnejša težnja po znanstveni interdisciplinarnosti.¹²⁰ »Ves svet je postal zadnja desetletja komunikacijsko povezan v eno samo vas. S tem prihaja tudi prvič v zgodovini do interkulturnega povezovanja in medsebojne bogatitve različnih navidez nasprotujočih si kultur in civilizacij. Cela gibanja težijo po življenjski povezanosti pameti in srca, osebne individualnosti in družbenega sožitja, materialnega in duhovnega vidika življenja. Po desetletjih, ko je mnogim antropološkim vedam bilo zanimivo predvsem to, kar ima človek skupnega z živalmi in ostalo naravo, preusmerjajo osnovne znanosti o človeku, zlasti psihologija svoje zanimanje v človekovo specifičnost in v njegove izvorno človeške lastnosti.«¹²¹

Človekova enkratnost v primerjavi z drugimi živimi bitji je sistem vrednot. »*Vest in duhovne zmožnosti*¹²² so zavestna osebna zveza med objektivnim svetom vrednot, ki je nosilni temelj vse resničnosti, in tem nekaj deset kilogramov težkim kosom narave, ki mu pravimo človek. Odkod izhaja za-misel, ki najbolje ustreza tej situaciji, je vprašanje, ki skušajo nanj odgovarjati filozofije, zlasti pa religije, v

¹¹⁸ Janez Musek, Psihološke osnove oblikovanja vrednot, v: *Otrok in družina* 33, št. 7 (1984), 34.

¹¹⁹ Jože Ramovš, *Doživljanje, temeljno človekovo duhovno dogajanje*, Založništvo slovenske knjige, Ljubljana 1990, 11–12: »Človek v zahodni civilizaciji je danes izpostavljen bivanjski praznini, vsiljuje se mu misel absurda, tako da sistemsko goji nihilizem, nezavedno v tehnokratsko porabniški materialni ali v pomasovljeno kolektivistični družbeni inačici, zavestno pa v intelektualnem pesimizmu in predajanju absurdu. danes je torej pred posameznim človekom, pred kulturo, pred narodi in pred celotnim človeštvom resnična možnost duhovnega in materialnega samouničevanja in uničenja sveta.«

¹²⁰ Prav tam, 11–12: »Specializirano znanje posameznih ved se je zelo nakopičilo, celotna prosvetljsko racionalistična pubertetna samozadostnost človeškega razuma se je unesla, z njo pa tudi absolutizacija delnih odgovorov in teorij posameznih znanosti.«

¹²¹ Prav tam, 11–12.

¹²² Prav tam, 15: »Človekova duhovna zmožnost je v primerjavi z drugimi živimi bitji enkratna v tem, da v resničnosti lahko spozna in se zaveda, katero mesto pripada posamezni izmed možnosti v celoti – kakšen je njen smisel. Beseda smisel lepo nakazuje celotno za-misel. [...] Ko torej rečemo, da človekova vest v nekem trenutku odkriva smisel, to dobesedno pomeni, da odkriva in dojema stvarno za-misel.«

vsakdanji konkretnosti pa vsak posamezni človek s svojim življenjskim in svetovnim nazorom, pa naj ta zadnji temelj resničnosti imenuje tako ali drugače. »Navade, družbene norme, biološke potrebe, želja po uživanju in druge duševne danosti« nagibajo k zadovoljitvi trenutnih potreb, [...] vest in druge duhovne zmožnosti pa kažejo, kaj je smiselno, dobro in prav [...]. Kakovost trenutnega odločanja je zelo odvisna od tega, koliko je človek svoje duhovne zmožnosti zavestno razvijal. [...] Inteligenca in druge duševne zmožnosti so tudi v vsakem trenutku na voljo, da razumsko utemeljijo in čustveno želijo svojo smer, četudi je morda nasprotna duhovnemu spoznanju vesti. V psihologiji so ta dogajanja znana kot obrambni mehanizmi in kot nad-jaz, ljudska izkušnja pa jih je odela v številne šale, pravljice, anekdote in basni – tipična je tista o lisici in kislem grozdu – vse pa govore o tem, da je 'izgovor dober, tudi če ga pes na repu prinese.«¹²³ V ta razdelek sodi tudi vprašanje živalskih epov, živalskih pravljic, in zbadljivk z živalskimi konotacijami pa živalskih vzdevkov kot psovki in končno priimkov, ki jih danes popolnoma ravnodušno doživljamo, Emil Staiger pripisuje živalskim epom iz obdobja utrjevanja krščanstva, da so obdržali največ pravega epskega naboja. Tedaj »pravi epski ep verjetno ni več mogoč«. Človekovo bivanje je usmerjeno v prihodnost, v onostranstvo, ta svet z vso pojavnostjo je samo prehodni. Vsako ustavljanje na zemlji in vsaka samostojnost pomenita le greh. Živali pa niso podvržene strahu pred grehom in poslednjo sodbo, tudi se ne razvijajo, zato ohranjajo stereotipne lastnosti (kot v epu ljudje). Živijo tjavdan, imajo svoj lastni življenjski krog, vsaka živi zase in se kot taka tudi uveljavlja. [...] Poleg živali so tudi otroci in norci ohranili samostojnost, niso bili vključeni v stroge kodekse in se v svoji naivnosti ter naravnosti odmikali od realnega sveta. Oboji žive in delajo vedno po svojem hotenju, iz sebe, kot Homerjevi junaki.«¹²⁴

3. KRONOS

Čim više na evolucijski lestvici je živo bitje, tem bolj so razviti njegovi možgani, podaljša pa se tudi čas njegovega sanjanja. Sanjajo tudi živali. Sanjanje se spreminja tudi s starostjo. Raziskave so dokazale, da sanja že zarodek (20 dni pred rojstvom) v maternici in da ne sanja hkrati kot nosečnica, pač pa mnogo dlje kot po rojstvu. Seveda ne moremo vedeti, o čem in zakaj sanja otrok v maternici. Nedonošenček sanja več kot normalno donošen novorojenček. Stvari, ki se v sanjah simbolično pojavljajo, ni veliko; soba, omara, peč se nanašajo na materino telo, na prenatalno človekovo fazo. Od tod je razumljiva fraza, »peč se je podrla« za porod.¹²⁵ Obstaja teorija, kako je bila spolnost udeležena pri nastajanju in razvoju jezika. Prvotni glasovi so služili sporočanju in klicanju seksualnega partnerja. Ob ritmičnem ponavljanju govornih izrazov so se opravljala skupna dela, a »pri tem se je seksualno zanimanje preneslo na delo. Pračlovek si je napravil delo sprejemljivo s tem, da ga je obravnaval

¹²³ Prav tam, 15–16.

¹²⁴ M. Križman, Emil Staiger v luči literarnih ved, 680.

¹²⁵ Sigmund Freud, *Predavanja za uvod v psihoanalizo*, Ljubljana 1977, 152, 155.

kot ekvivalent in nadomestek za spolno dejavnost. Pri skupnem delu izrečena beseda je imela tako dva pomena, označevala je spolni akt in z njim izenačeno dejavnost pri delu. Sčasoma se je beseda ločila od seksualnega pomena in se ustalila za to delo. Več rodov pozneje se je zgodilo enako s kako drugo besedo, ki je imela seksualni pomen, a se je začela uporabljati za kako novo vrsto dela. Če je tukaj nakazana domneva pravilna,« pravi S. Freud, »bi dojeli, zakaj je v sanjah, ki so ohranile nekaj teh najstarejših okoliščin, tako izredno veliko simbolov za spolnost, zakaj pomenijo orodja in orožja vedno moško, snovi in izdelki iz njih pa žensko.¹²⁶ Četudi nam tisti, ki sanja, sam sploh ne dá pojasniti ali pa je pojasnilo pomanjkljivo« se o pomenih sanjskih simbolov poučimo iz navadne in poetične jezikovne rabe, iz različnih žanrov slovstvene folklore in drugih vrst folklore (navade, obredi). »Povsod tu se pojavlja ista simbolika in marsikje jo razumemo brez napotkov. Če zasledujemo posameznega izmed teh virov, bomo našli toliko paralel s simboliko sanj«, da nas bo to prepričalo o sorodnosti. Hiša je sanjski simbol za človeško telo. Frazem »stara bajta«, ali »v njegovem podstrešju ni vse v redu« se nam sedaj pokaže v drugačni luči.¹²⁷

Te ugotovitve se zdijo ugodne za potrditev delovanja Jungovih arhetipov (dominant) v sanjah.¹²⁸ V sanjah nismo navezani samo na svoje osebne doživljaje in izkušnje; kot ljudje pripadamo vsemu človeštvu in njegovi zgodovini. Zato se lahko v sanjah ponavljajo podobe in obvestila iz naše osebne preteklosti, in po Carlu Gustavu Jungu tudi praslike iz človeške zgodovine, ki so »ponovljeni neki temeljni doživljaj človeštva« osebno v nas. Najstarejše izkušnje človeštva lahko s sanjskimi podobami izrazijo najnovejše doživljaje iz sedanjosti in možne prihodnje. Najstarejše podobe, ki so značilne za človeštvo, vsebujejo začetek in parabolno sedanjega in prihodnjega življenja. Tako pridemo miselno do duševnega pojava, ki ga kompleksna psihologija (po Jungu) imenuje »arhetipna situacija«, »arhetipni simbol«.¹²⁹ Človekovi doživljaji so sčasoma iz-oblikovali »proces, ki ponavlja vse bistveno, kar se je nekoč zgodilo, se dogaja in se bo še dogajalo«. Število temeljnih človeških doživljanj je omejeno, posameznik doživi le malo velikih in pomembnih dogodkov. Po Jungu je stalno ponavljanje (pradavnih) arhetipnih podob v doživljanju človeka verjetna podlaga za njihovo prenašanje iz roda v rod. Od nekdaj obstoječe življenjske oblike ali biološke norme duševnih dejavnosti so tipične kolektivne podobe. Človek deluje skladno z njimi, čeprav se tega ne zaveda, a ko deluje, ravna pravilno. Duševno življenje je že iz pradavnine globoko utirjeno, kar morejo posameznik, družina, rodbina, druge ožje ali širše družbene skupnosti in načeloma tudi človeška vrsta kot taka komaj opustiti brez škode.¹³⁰

¹²⁶ Prav tam, 166.

¹²⁷ Prav tam, 158.

¹²⁸ Stanislav Braz, *Izbrana poglavja iz psihoterapije*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1977, 149.

¹²⁹ Prav tam, 155.

¹³⁰ Prav tam, 149: »Na primer če gosak zaplodi potomstvo zunaj svojega gnezda (družine, h kateremu se pozneje vrne, je ta okrnjena vzporedna družina obsojena na

Opisana utirjenost velja tudi za telesne funkcije, ki potekajo pretežno brez sodelovanja človekove volje po dednih bioloških zakonih. V bistvu dela isto kot je delal vedno v ne/sreči, skupnem družinskem življenju, pri vsakdanjem delu in v življenjskih položajih, ki so zahtevale nevsakdanje življenjske odločitve. Pred nalogami in situacijami, ki jih ne more rešiti in obvladati z zavestno pridobljenimi skušnjami in individualnimi podzavestnimi plastmi (»nekoč zavestnih in reprimiranih doživljavaev ter vseh tistih, ki so bili spočetka prešibki, da bi napravili zavesten vtis«), oživijo instinktivni sistemi prilagajanja (človeka kot vrste, njegovih predčloveških in živalskih prednikov), »poseže« po kolektivnem tisočletnem skušenjskem gradivu, katerega podlaga je živčni sistem, ki ima (z živalmi) skupen izvir in razvoj.¹³¹

4. TOPOS

Za razloček od antropoloških smeri, ki hočejo prodreti v spodnje plasti, kjer v mraku univerzalnih nagonov in struktur vlada determinizem, kjer ni zavesti in individualnost ne obstaja. Gaston Bachelard pobira cvetje na vrhovih kulture, kjer je človek izključno človek, zavedajoč se samega sebe.¹³² Temeljne strukture človekove misli pri Claude Levy-Straussu so mehanizmi, ki jih pred antropologi ni osvetlil nihče; Freudovi kompleksi rinejo v temne globine psihe, v splošnočloveško »ono«, pod plasti kulture, ki jih maskira; Bachelardovi kompleksi domišljije, bogati individualnosti, pa se z ustvarjalno močjo jezika dvigajo v višave. Uprl se je sodobni psihologiji in antropologiji, ki ne bereta besede, ampak izza besed, podzavestno, smisel neizrečenega. In pesnik postane kliničen primer.¹³³ Bachelard je bolj dosledno kot kdorkoli razložil strukturo sodobnega znanstvenega duha in prakse, označene s strogo abstrakcijo in matematizacijo. Pokazal je, da je ta duh negacija vsega spontanega, neposrednega, »naravnega«. Pozneje je uvidel, da znanstvena kozmologija ne more udušiti spontane kozmologije, da prvobitni človek živi v nas z nezmanjšano žilavostjo in je njegov izraz poezija, da so funkcije znanosti in funkcije poezije nezmanjšljive in oboje nujne. Živimo istočasno v dveh popolnoma med seboj tujih svetovih. Bachelardu se je posrečilo iz te razcepljenosti napraviti harmonijo, ki se med seboj dopolnjujeta. Drugi ju doživljajo kot tragedijo našega časa.¹³⁴ Nasproti psihoanalizi želi Bachelard govoriti o topo-analizi: Čas nikdar ne podpira pesnjenja. Samo s pomočjo prostora in v prostoru še najdemo lepe fosile trajanja. Določiti kak spomin v času, je skrb biografov, in ustreza samo zunanji zgodovini. Pesniško sanjarjenje, ustvarjalec simbolov daje našemu intimnemu bitju polisimbolično aktivnost. Spomini postajajo vedno tanjši. Lokalizacija naše intimnosti v prostorih je pomembnejša za njeno poznavanje

propad. Isto lahko opazujemo ob primeru propadanja patriarhalnih družin in rodbin, v katerih je razpadel 'patriarhalni arhetip'.«

¹³¹ S. Braz, *Izbrana poglavja*, 155, 157.

¹³² Sreten Marić, Uvod, v: *Gaston Bachelard, Poetika prostora*, Beograd 1969, XIII.

¹³³ Prav tam, XIII–XIV, XXIV.

¹³⁴ Prav tam, XXVIII.

kot določitev datuma. Vsi prostori naših preteklih samot ostanejo neizbrisno v nas. Četudi ne obstajajo več, se vanje vračamo.¹³⁵ S tega vidika je mogoče razumeti, zakaj Bachelard blagruje otroka, ki je kdaj jokal zaradi svoje samote. Vsi prostori intimnosti se odlikujejo s privlačnostjo. – Podzavest ni civilizirana – a ima stanovanje. Dobro stanovanje, v katerem je srečna. Je nastanjena v prostoru svoje sreče. Normalna podzavest se lahko povsod dobro namesti. Psihoanaliza prihaja na pomoč podzavestim, ki so brutalno vržene iz stanovanja. Notranjemu bitju daje poziv, da živi zunaj predela podzavesti, v avanturo življenja, da izstopi iz sebe. To je prav, ker je notranjemu bitju treba dati tudi zunanjo usodo. Ni prave zavesti, ki bi odbijala.¹³⁶ Steze kakega brega ostajajo vpisane v muskularni zavesti, to je v mišicah. Dokaz tega je frazem, kako so noge same od sebe stopale po poti, ki smo jo že davno prehodili, ali pripovedi o volih in konjih, kako so znali za pot, ne da bi jih voznik vodil po njej. Tu želi obdelati zelo preproste slike srečnega prostora = topofilija. Poudariti želi humano vrednost posedovanja prostora, ovrednotiti prostor, ki je zavarovan od nasprotujočih mu sil, ljubljeni prostor. To so vedno hvaljeni prostori. To niso prostori z očmi geometra, ampak doživljeni. Ne le v svoji pozitivnosti, ampak tudi imaginaciji. Vedno privlačni. Koncentrira bitje znotraj meje, ki ga ščiti. Igra zunanjega in intimnega v carstvu teh slik ni uravnovešena. S sliko doma pridemo do pravega načela psihološke integracije. *Dom (hiša)* je naš kót v vesolju, je v resnici kozmos. Ali ni tudi najskromnejši dom lep? Dom / hiša nam kot voda in ogenj omogočata prižigati lučke sanjarjenja, ki osvetljujejo sintezo pozabljenega in spomina. V taki oddaljenosti področij se spomin in domišljija ne moreta ločevati. Prispevata k medsebojnemu poglobljanju. Ko se v novi hiši / dom vrnejo spomini na stare domove, odidemo na tla Negibnega Otroštva, negibnega kot je negiben Začetek / izvor doživljanje sreče. Nekaj zaprtega mora hraniti spomine. Hiša je ena od največjih sil integracije za misli, občutke in sanje človeka. Hiša je telo in duša. Prvi svet človeškega bitja. Preden je »vržen v svet«¹³⁷, je človek položen v zibel hiše, doma. Hiša ustvarja, daje stabilnost, zamišljena je kot navpično bitje.¹³⁸ Je eden od apelov na našo zavest o navpičnosti. in se sklicuje na našo zavest o središčnosti. Šele zdaj se lahko prav ovemo osiromašenosti dóma v bloku. Na prvi pogled je hiša predmet geometričnih lastnosti. Človeka navaja k racionalni analizi. Njena prvobitna realnost je vidna in otipljiva. Taka geometrična oblika se upira metaforizaciji. A prenos na človeško sledi, ko se dojame kot prostor intimnosti. Hiša in vesolje. Hiša nas je privedla do občutljive točke antropo-kozmiologije.¹³⁹ Potovanje z vlakom je lahko izredna vaja o funkcijah stanovanja v sanjani hiši. Kdor ima dvorec, sanja o koči, kdor je v koči, sanja o dvorcu.¹⁴⁰ Gnezdo, školjka, množica slik, ki kažejo, prvobitne slike, ki izzivajo z izredno primitiv-

¹³⁵ To lahko avtorju pritrdim z lastno izkušnjo (Zabrežnik, Stična, Slovanska knjižnica).

¹³⁶ Gaston Bachelard, *Poetika prostora*, 36, 37, 38, 41, 44, 55.

¹³⁷ Ali gre tu za nebesedno evokacijo na Jeana Paula Sartra?

¹³⁸ To je, kot vemo, edino človek.

¹³⁹ Gaston Bachelard, *Poetika prostora*, 79.

¹⁴⁰ Prav tam, 108.

nostjo. Vsako bitje želi, da se s fizičnim občutjem sreče 'zavleče v svoj kotec'. Gnezdo je oblikovano po telesu ptice. Hiša je zanjo sama osebnost, oblika in njen najbolj neposreden napor. Kako da polž, ki je najmehkejša bitje, naredi svojo hišico kot nekaj najbolj trd(n)ega.¹⁴¹

Dialektika zunanjega in notranjega. Zunaj, znotraj, tvorijo dialektiko razločevanja. Metafizična antropologija. Predelajmo naše čudenje v začudenje. Metafizična antropologija.

Vrata. To je prvobitna slika, sam izvir sanjanja. Shematizirajo dve možnosti, ki jasno opredeljujejo dva tipa sanja(rje)nja. Včasih dobro zaprta, zaklenjena, drugič odprta, na stežaj odprta. To je cel kozmos odprtega. Celo življenje bi odkrili, če bi razlagali, katera vrata smo odprli, katera zaprli. Se odpirajo za ljudi ali za samoto. V vratih je inkarnirano neko majhno božanstvo praga.

Gozd. Če ne vemo, kam gremo, zelo hitro ne vemo, kje smo.«Transcendentni mi«, »transcendentna tihota«. Neizmernost gozda, tj. vsota impresij, ki resnično nimajo veliko skupnega z geografskimi podatki. Ni treba biti dolgo v gozdu, da doživimo vtis, da »padamo« v svet brez meja ...Gozd je nek pred-jaz, pred-mi. Polja in travnike spremljajo sanje in spomini skozi ves čas obdelave in žetve. Ko dialektika med Jazom in Ne-jazom postane gibčna, nosi s seboj travnike in polja. Toda gozd ob//staja v prejšnjem. Vsaka nova kozmičnost obnavlja naše notranje bitje, vsak nov kozmos je bolj odprt, ko se osvobodimo vezi kakšne zgodnejše senzibilnosti. Neizmernost je kategorija pesniške imaginacije, in ne samo splošna ideja, ustvarjena s kontemplacijo veličastnih prizorov. V kraljestvu slik ne more biti kontradikcije, a podobno občutljive duše lahko različno občutijo dialektiko središča in obzorja. Preizkus z ravnino pokaže občutja raznih tipov neskončnosti. Nianse med sanjalci, ki jih ravnina pomirja in tistimi, ki jih vznemirja. Zakaj je sanjarjenje v gorah drugačno od sanjarjenja v ravnini? Na to avtor ne ve odgovora.¹⁴² Brezmejna noč postane prazen prostor. Pride mati (imaginarno) in noč preneha biti prazen prostor.¹⁴³ Navedene prostorske kategorije, predstavljene za pokušino so dobra iztočnica za boljše razumevanje in razlaganje posameznih motivov slovstvene folklore, saj nam v njih odpirajo poglede, na katere doslej nismo bili pozorni ali pa nismo dojeli njihove globine njihovega pomena.

5. POESIS

Pesem kot kriterij narodnega in človeškega: Ko antropologija poudarja nasproti živalskemu svetu njegovo »zgodovinskost«, je le-ta tedaj sopomenka za kulturo: »Kako je človek kot zgodovinsko bitje, ko se nam v paleolitiku prikazuje predvsem kot homo faber, ali obdelovalec orodja, res tudi že ustvarjal, se prepričamo najbolj, če ga primerjamo z živalskim svetom, ki kaj vsaj

¹⁴¹ Prav tam, 130, 140, 159.

¹⁴² Prav tam, 233–237, 238–256, 258.

¹⁴³ Prav tam, 276.

približno podobnega ne more pokazati, ne iz takratne dobe in ne iz poznejših časov. Zgodovinskost človeka je obenem podoba njegove ustvarjalnosti.«¹⁴⁴ A tu ne gre za današnjo subjektivno pojmovano ustvarjalnost: »posameznik zase v zgodovinski bilanci šteje le malo. To nas tem bolj prepričuje, čim dalje nazaj v zgodovino se premikamo. Saj v predzgodovinski dobi že celo ni mogel posameznik sam sebe poveljati. Vse je dobesedno anonimno. Čim bolj občudujemo Altamiro, tem bolj se čudimo njeni anonimnosti. To velja sploh za vse stare kulture, ki so že davno propadle [...] podobno anonimni so vsi stari eposi in miti, a tudi vse sodobne ljudske pesmi.«¹⁴⁵ Že od predromantike dalje je bila ravno slovstvena folklor – s pesmijo v središču – sprejeta za enega od bistvenih kriterijev pri konstituiranju naroda, toda Vaclav Hanka izvaja ob njej še veliko daljnosežnejše sklepe: »*One so podobe, iz katerih se značaj vsakega naroda najbolj spoznati zamore; one so zgodovina notranjega sveta in življenja; one so tako rekoč ključi k svetišču narodnosti, kdor narodne pesmi zamečuje, nikdar ne bode spoznal, kaj je človeštvo ki se ravno tako v pastirskih pesmih kakor v egiptovskih piramidah razodeva. V rodbinah, rodovih, kolenih in naročjih spoznamo, kaj je narod, v narodih pa, kaj je človeštvo.*«¹⁴⁶

Da Anton Janežič ni bil le izjemen urednik, ampak teoretično razsvetljen mož s poslušom za znamenja časa, dokazuje tudi vabilo, s katerim vabi k zbiranju slovstvene folklor.¹⁴⁷ Zdi se, da ga I. Prijatelj prikrajšuje za pomembno razsežnost, ko njegovo zanimanje omeji na »narodopisje, posebno tradicionalno slovstvo in narodn(e) običaj(e)«, četudi mu daje priznanje: za Bčelo zaradi njene »folkloristično-znanstvene vrednosti.«¹⁴⁸ Zoper »očitke pretankovestnih moralistov« mu je z lastnim zbiranjem krepko stal ob strani duhovnik Matija Majar, z realističnim pogledom na življenje.¹⁴⁹ prepričan, da v folklornih pesmih »vidiš, kakor v ogledalu, serce i um slavenski.«¹⁵⁰ Rezultati raziskav slovenske »ljudske pesmi« se ujemajo s »folkloristi po vsem svetu«, da jezik ljudske pesmi nikoli ni čisto narečje, kar se lahko vzame za določeno antropološko dejstvo.¹⁵¹

¹⁴⁴ A. Trstenjak, *Človek bitje prihodnosti*, Slovenska matica, Ljubljana 1985, 83.

¹⁴⁵ Prav tam.

¹⁴⁶ [Anton Janežič], Narodno pesništvo, v: *Slovenska Bčela* I, Celovec 1850, 28.

¹⁴⁷ K omenjenim Hankovim besedam je Janežič pristavil: »[...] pozivamo vas, slovenske učence, ki se bote v kratkem med svoje deželane podali, da nikar ne zazabite, tih starih ostankov in spomenikov negdajne slave našega rodu, kolikor je mogoče z napevami vred zbirati ter jih tako pozabljivosti oteti.« n. d., 28.

¹⁴⁸ I. Prijatelj, n. d., 223–224.

¹⁴⁹ »Pa pravijo: 'Mi bi se slovenskim narodovim pesmicam nič ne ustavljali, ako bi ne bile tako nemarne in posvetne. – Kako pa, kako pa! Ti sveta senca ti!' Posvetne so, izvaja Majar dalje, zategadelj, ker so potekle iz življenja. Če pa ne maraš življenja, potem pa kar postani puščavnik, ali pa se živ pokoplji.« *Slovenska Bčela* 1851, 126.

¹⁵⁰ Prim. I. Prijatelj, n. d., 224.

¹⁵¹ Marko Terseglav, *Ljudsko pesništvo*, (Literarni leksikon 32), Državna založba Slovenije 1987, 125.

VII. ŽANRSKA PROBLEMATIKA Z
ANTROPOLOŠKIH IZHODIŠČ

Za antropologijo je pomembno pridobiti kar se da veliko znanja o *antropogenezi*, človekovem razvoju, načinu, kako se je levil iz narave. Jezik je v tem imel spet neko ključno vlogo.¹⁵² V medmetu *ah!* korenini vsa *lirika*. Vzklik, s katerim se uzaveščajo bolečina, navdušenje, žalost, predstavlja prafenomen lirskega v jeziku. V skladu s tem se lahko v nekem klicu, ki nekaj izziva, vidi *pravzorec dramskega*, in v gesti kazanja tistega ti ... (tam) *pravzorec epskega*. Pot, ki od prapojava vodi do lirskih, epskih in dramatskih pesniških stvaritev, ni ravna. Pri prehodu z medmeta na govorjenje v obliki stavka, se odkriva, da v jeziku redno obstajajo vsi trije učinki; so živi in navzoči. Že v stavku iz ene besede: Požar! je uzaveščanje (*morda groza*), prikazovanje (*gori*) in to, kar se s tem kliče (*pomagajte gasiti*). Tako se pokaže, da se za razloček od ostro omejenega in nedvomnega klasificiranja, kadar gre za način prikazovanja, pojav lirskega, epskega in dramskega, na katere se v tem primeru misli, ne izključujejo vzajemno. Še pomembnejše, da, ko pridemo na področje besedne umetnosti, vstopimo v posebno kraljestvo.

Pesniški jezik je osvobojen tiste določenosti glede na namen in razmerja glede na »realiteto« = predmetnost vsakdanjega govora. Predmetnost, ki jo izziva pesniški jezik, ima svoj poseben način bivanja in jezik v njej posebne strukture. Tako tudi vsi pojmi, ki se znajdejo v njihovih mrežah, prestanejo določeno preoblikovanje.¹⁵³ Kako to poteka, se je med prvimi vprašal André Jolles. Pravi, da gre za poskus, z vsemi sredstvi, ki jih imata na voljo jezikoslovna in literarna veda, združiti v enoto pot, ki vodi od jezika do literature. Metodološko gledano, poskuša najti pot od besednega pomena (semantike) k smislu tropov in od sintaktičnih oblik jezika k njegovim umetniškim kompozicijam. Teoretično objektivno povedano: ugotoviti, kdaj, kje in kako jezik, ne da bi prenehal biti znak, je hkrati lahko in je stvaritev. Kot na eni strani spoznava, kaj se na velikem področju jezika in literature postopoma vedno močnejše uresničuje, dokler se nazadnje ne pojavi kot do/končna individualna enota, tako se na drugi strani ukvarja z oblikami, ki tudi izhajajo iz jezika; tistimi, ki se, slikovito govornje, stalno prepoznajajo v drugem agregatnem stanju: z vsemi oblikami, ki jih niti stilistika niti retorika niti poetika prav ne dojemajo; ki, čeprav spadajo k umetnosti, pravzaprav niti ne postanejo umetniško delo; ki tako, čeprav pesništvo, vendar nikoli niso predstavljene kot pesmi. Skratka, z vsemi oblikami, ki smo jih dolžni imenovati kot legenda, povedka, mit, uganka, pregovor, primera, spomin, pravljica ali šala. Tako z estetske kot zgodovinske smeri so bile mačehovsko obravnavane.¹⁵⁴ Ugotoviti želi bistvo in pomen posameznih oblik. V vsaki od teh preprostih oblik se uresniči svet na določen način. Sistem je zaprt red. V njem se more uresničiti le omejeno število možnosti. Z določenim človeškim razpoloženjem ali nazorom

¹⁵² S. Južnič, *Lingvistična antropologija*, 23, 24.

¹⁵³ Wolfgang Kayser, *Jezičko umetniško delo*, Beograd 1973, 398.

¹⁵⁴ André Jolles, *Einfache Formen*, Halle 1930, 9, 10.

se poveže knjižna perspektiva in korespondira ustrezna jezikovna oziroma preprosta oblika > literarna oblika.

Legenda < vita (sr. vek)

povedka < zgodovina, nordijska saga

mit < odgovor (dogodek)

uganka < vprašanje

šala < komika, smešno,¹⁵⁵

memorable < forma, ki vse podaja za konkretno.¹⁵⁶

»Ustvarjalni duh« za Jollesa gotovo ni najprej zavestno akt volje. Antropološko pojmovanje preprostih oblik sicer pri Jollesu upoštevano, vendar ne kot njihov konstitutivni del. Ta korak je napravil Kurt Ranke in s tem zavil v psihologizem. Devet preprostih oblik (< jezikovnih kretenj) po A. Jollesu je presenetljivo pičlo nasproti dozdevno neomejenim možnostim človeškega duha in njegovem smislu za obliko. Grimmova¹⁵⁷ Rankejeva teza, da te oblike niso individualne stvaritve, ampak se pojavljajo in delujejo neposredno v življenju, v jeziku, je prišla s tem do najvišje stopnje. Smiselno je prisluhniti kritiku, ki pravi, da se v človekovem ustvarjalnem procesu zgodijo različna (ne)zavedna dejanja, ki jih ni mogoče razlagati kot izravnano /enakomerno ustvarjanje /človeškega/ duha (Jolles). Po razlagi kulturne antropologije te preproste oblike niso le kategorije folklornega pripovedništva, ampak oblike izraza nekega vsakokratnega popolnoma določenega psihomentalnega vedenja in z njimi usklajenih sil človeštva.

Toda sam navaja za zgled Huizingo (ki zatrjuje: »Igra je bila prej kot kultura«) in Will-Ericha Peuckerta: Vsak, ki kaj pove, ima povedano zanj smisel in pomen / hoče povedati nekaj smiselnega in pomenskega. Prav to je stališče, od koder izhajajo vsa opazanja o smislu in pomenu kategorij folklornega pripovedništva. Seveda se preproste oblike¹⁵⁸ folklornega pripovedništva ločujejo po posebnih stilnih in strukturnih lastnostih, toda predvsem v izviru so generično imanentne in prevladujoče izjave, ki vse vsebujejo smisel in obliko. V ozadju vseh različnih in vsakega zase zelo ekspresivnih oblikovanj našega pripovedništva sta prav tako nagon kot volja, ki trenutno obvladata človeka. Pri številnih poskusih določanja omenjenih kategorij ima vtis, da se preveč pogosto in prerado ob snovi in njenem lastnem življenju pozablja prav na človeka, na človeka, ki jih ustvarja in jim daje obraz in obliko. Oblika in struktura odkrivata le duh ustvarjajočega človeka in vse oblikovne variante so le vsakokratni posebni izraz teh absolutnih vsebin. Skozi zgodovino

¹⁵⁵ Komika izhaja iz neestetskih vrednost, tragično izhaja iz umetniških oblik.

¹⁵⁶ A. Jolles, *Einfache Formen*, 221.

¹⁵⁷ Jakob ali Wilhelm Grimm je razločeval slovstveno folkloro in umetno poezijo, kar se ujema z Jollesovim razločevanjem preprostih oblik od umetniških oblik. Ali z enačbo slovstvena folkloro : umetna poezija (Grimm) = preproste oblike : umetne oblike (Jolles).

¹⁵⁸ Ostajamo pri izvornem poimenovanju za posamezne kategorije = žanre slovstvene folklore.

jim ustrezajo elementarne potrebe človekovega bitja in Ranke verjame, da se sme¹⁵⁹ posamezne vrste (= žanre) folklornega pripovedništva imeti za prvotne oblike človekovih/človeških izjav, ki rastejo iz sanj in afektov, magičnih in racionalnih miselnih procesov, iz veselja do igre in fabuliranja. Verjame tudi, da se končno sme imeti vsako tako vrsto (= žanr) za oblikovano spontano izjavo človeka o njegovem vsakokratnem posebnem razmerju do sveta, s svetom, o/b/ njem in v njem. Zato mora imeti vsaka od njih svojo funkcijo. Tako se kažejo kategorije folklornega pripovedništva kot antropološko, odlično antropološko vprašanje.

V polemiki s K. V. Čistovom ponavlja, da je bila dotlej pri obravnavi preprostih oblik teža vse preveč na kulturnem vplivu ali izposoji,¹⁶⁰ ker da niso časovno ali pokrajinsko pogojena (pretiravanje z /indo/evropskim izhodiščem), ampak gre v tej zvezi za izrecno antropološko vprašanje. Dosedanje definiranje preprostih oblik je bilo dotlej preveč ozko navezano na zahodne literarno zgodovinske vidike, a jih je treba gledati širše, glede na njihove splošno človeške izjavne funkcije in njihove imanentne zakonitosti. Od kod sicer tudi globalna razširjenost večine od njih? Noben duh se ne more vneti, kjer manjka kongenialnosti. Nobena oblika ne more uspeti, kjer ni notranje človekove pripravljenosti. Zamenjajo se lahko metafore, ki vedno in povsod posredujejo iste miselne in doživljajske vsebine in stopnja ujemanja v pripravljenosti za sprejem, kot pri pesniškem doživljanju. Vedno in povsod pa ostaja enaka funkcionalnost izjav in njihovih form. To so kot elementarne izjave preprosto dejstva duše in duha in s tem splošno človeškega epskega ustvarjanja. Primarno se mu zdi izhajati le iz človeka samega, iz tega, kam on sam na različne načine v različnih oblikah svojega pripovedovanja vloži misel in čustvo. Duševne pobude za nastanek preprostih oblik. Vsaka teh oblik ima svojo lastno resničnost, njej imanentno določeno funkcijo. Vsakokratni imanenci izraza ustreza tudi vsakokratna absolutno čista oblika. Ne strinja se s kritiko, da je njegova (idealno tipična) definicija žanrov v nevarnosti, da se odtuji resničnosti. Saj vendar obstajajo! Obstajajo vendar pravljica, povedka, šala, legenda, razlaga (= aitiološka povedka), memorat (= spominka). Vsota dejansko razpoložljivih čistih oblik je potrebna za določitev ustreznega žanra. Seveda obstajajo prehodne in mešane forme, pravljicne šale in šaljive legende, živalske zgodbe kmalu postanejo basni, razlage postanejo šale in mnogo drugega. Prilika kakega ljudstva se zaradi nerazumevanja njihovega pomena pri drugem degradira v šalo. Povedka lahko postane pravljica, ker kaka druga etnična skupnost njenega izvirnega demonskega značaja nič več ne razume ali tudi ne prenese. Vendar obstoj teh mešanih produktov še ni vzrok za zanikanje čistih form. K. Ranke se sklicuje na Maxa Lüthija: Obstajajo lirske in epske drame, toda ideje dramatskega, lirskega, epskega se ločijo kljub temu med seboj, ne le v spekulaciji poetik, ampak tudi pri ustvarjalcih in sprejemalcih. Obstajajo torej čiste forme in dvomljivo je le, ali vzdržijo njihove definicije objektivno kritiko. So navezane na globalno stanje našega pripovedništva, ali le na evrazijsko

¹⁵⁹ Kljub ugovorom K. V. Čistova.

¹⁶⁰ Prim. spredaj omenjeni migracijsko in indijsko teorijo?

ali še manjše etnično področje? So veljavne le za določena kulturna obdobja ali le določene psihične ali družbene plasti? So celo le individualna zadeva? Skeptičen je do teoretikov, ki izvajajo svoje definicije (folkornih žanrov) le iz objav besedil, njihovih form, struktur, stilnih potez, njihove družbene vloge v pokrajinskih danostih, namesto da bi izhajali iz pripovedovalcev samih, tistih, ki jim je dano iz njihovih endogenih lastnosti (nezavednih, spontanih) potreb in zavestnih predstav vedno oblikovati okoliščinam primerno pripovedno izjavo.

Razumite prav, se zavzema Ranke, ta pripovedovalec (in v nekaj besedah predstavljena koncepcija) ni individuum, ki je našel določeno zgodbo, in tudi ne posamezni pripovedovalec, ki jo prenaša /tradira/. Ta homo narrans v Rankejevi intenciji ni nič drugega kot vsota vseh pripovedujočih in tradirajočih ljudi, predstavnik skoraj človeštva z njegovimi željami, strahovi, ki silijo izreči ustrezno pripovedno obliko. Ta *homo narrans* je resnično antropološki, ne regionalni ali individualni problem, kot so forme njegove pripovedi in njihovi duhovno-duševni vzgibi antropološki problemi. Kot *homo ludens* je tudi homo narrans neposredno udeležen v nekem ustvarjalnem procesu človeškega duha.¹⁶¹

Polemični ton Rankejevega pojasnjevanja je tu pogojen z odgovorom na kritiko K. V. Čistova, ki je njegova izhodišča ocenil kot »abstraktno-psihološka« in novoromantična in govoril o fatalističnih nagonih silah.¹⁶² Vendar ni bil le Čistov zadržan do Rankejevih novih pobud. Ko Kurt Ranke razlaga preproste oblike kot psihomentalne temeljne oblike, bi se z njim gotovo strinjal, pravi Hermann Bausinger, v tem smislu, da ne gre za zavestno izbiro dogodka, ampak za elementarne dispozicije. Toda: ko govori o ontoloških vrstnih arhetipih, je to še vedno bolj raziskovalni program kot rezultat.¹⁶³

Kljub kritikam Rankejeve teze niso bile docela zavržene, saj se je s po-

¹⁶¹ Kurt Ranke, Kategorienprobleme der Volksprosa, v: *Fabula* 9, zv. 1–3, 1967, 4–12: Njegovo ustvarjalno delovanje poteka od preprostih oblik do subtilnih visokih oblik naše civilizacije. Vse umetnosti, pesništvo, slikarstvo, glasba temeljijo v najboljših delih svojega ustvarjanja v formah, ki jih je nekoč on *homo narrans* nekoč izpel. Ali naj se reče, da so bili v njem izpeti? Tu se konča ontološko-funkcionalno opazovanje problema v metafiziki in to ni namen tega predavanja. Njegov preprostejši namen je bil le, pokazati na izjavne možnosti determinacije Preproste oblike našega časa, tj. nakazati, kako človek temeljno kakor najvišje v svojih mislih oblikuje skozi jezik.

¹⁶² Rankeju se z znanstvenoteoretičnega stališča zdi pomenljivo, vredno vse pozornosti, da prav pri kakem ruskem folkloristu psihomentalne temeljne zasnove preprostih oblik dobijo tako malo prostora. Jasno mu je da materialistično orientiran svetovni nazor slabo prenaša psihološko utemeljene argumente. Povrh tega misli, da je z razvrednotenjem pojma 'romantično' treba biti previden. Kajti gotovo so romantiki znali, četudi včasih malo intuitivno, povedati stvari bistveneje in transparentnejše kot današnje mehanicistične metode, s katerimi nikakor ni mišljen le konjunkturni strukturalizem. – Iz te polemike je zaznati duh časa, v katerem je potekala. Na eni strani zapovedan materializem Vzhodne Evrope in na drugi Zahodna Evropa s svobodno izbiro svetovnih nazorov.

¹⁶³ Hermann Bausinger, *Formen der »Volksprosa«*, Erich Schmidt Verlag, Berlin 1968, 61.

dobnimi hipotezami ubadal Emil Staiger, ki je svojo poetiko snoval kot antropološko disciplino. Naloga interpretacije je prepoznati »individualno enotnost ali ujemanje vseh sestavin in vidikov«, »individualni stil« ustvarjalca. Po Staigerju se različne možnosti stila pravzaprav ujemajo z *različnimi možnostmi človekovega bivanja*. Ko torej interpretacija in v njej utemeljena poetika pregledujeta različne možnosti človeškega prek meja konkretnih historičnih prostorov in časov, dajeta s tem prispevek filozofski antropologiji.¹⁶⁴ Z vsvo odgovornostjo poudarja, da vrednost žanrskih pojmov ni omejena zgolj na literaturo, ampak da gre v imenu literarne vede za splošne možnosti človekovih izjav.¹⁶⁵ G. Krek razločuje pregovore, vraže, zagovore, uganke.¹⁶⁶

Kurt Ranke: Ljudsko pripovedništvo je prvi začel klasificirati in Andre Jolles l.1929. Preproste forme so po njegovem: legenda, povedka, mit (bajka), uganka, pregovor, zgled (primera), spominka, pravljica, šala. Presenetljivo pičlo število vrst nasproti dozdevno neomejenim možnostim človeškega duha in njegovemu smislu za obliko. Te preproste oblike so po njem uresničitev jezikovih kretenj (oblike):

legenda – imitacija svetega;

povedka – imitacija zaupnega, družinskega življenja;

bajka – imitacija znanstvenega odgovora o bistvu sveta;

uganka – problematiziranje skrivnostnega;

pregovor – povzetek razumevanja;

zglede – pretehtavanje norm;

spominka – konkretiziranje dejstev v poročilu;

pravljica – vzvišenost nad nemoralno resničnostjo;

šaljivka – komika kot rešitev dolgočasja in preganjanje napetosti;

V tezi, da te forme niso individualne stvaritve, ampak se pojavljajo in delajo neposredno v življenju, je Grimmova romantična teza prišla do najvišje stopnje.

Brata Grimm govorita – nasprotje med naravno in umetno poezijo, Jolles loči preproste oblike in umetniške oblike. Po Jollesu spodbujeni so tudi Walter Berendsohn, Albert Wesselski, Carl Wilhelm von Sydow in drugi drugačne tipizacije, njihovih prizadevanj niso kritizirali. Raziskovanje zadnjih let je priznalo bistvene kategorije Jollesovih preprostih oblik, vendar jim je (po Jollesu so to nadomestek duševnega ukvarjanja glede na voljo nezavestni produkti) kot njihov najpomembnejši generator pridružilo tudi duševne impulze. Po tem mnenju obstaja vrsta, ki premore svet pravljičnosti, odkar je človeku dano

¹⁶⁴ D. Dolinar, *Hermenevtika*, 101–103. »Tukaj se naposled pokaže, da se Staiger opira predvsem na Heideggerjevo fundamentalno ontologijo. Osnovo različnih literarnih stilov, najsplošneje označenih s temeljnimi pojmi poetike (lirično, epično, dramatično) išče v njihovi časovni strukturi; s tem pa prenaša Heideggerjevo ontološko opredelitev biti kot časa na področje literature.«

¹⁶⁵ E. Staiger, *Grundbegriffe der Poetik*, 252–256.

¹⁶⁶ Gregor Krek, *Einleitung in die slavische Literaturgeschichte*, 1887, 280.

tako misliti in upati, svet povedčnosti, ki doživlja pretresljivost in tragiko, odkar je ljudem dano tako trpeti in misliti, vrsta, ki razumejo svet humoristično, v njegovih napakah, odkar je človeku dano tako se premagovati in misliti. Tako predstavljene enostavne oblike niso videti samo kot rezultati eklektičnih opravil duha, kot je mislil Jolles, ampak so nastale psihična in funkcionalna potreba, praoblike človekovega izraza (žanra), ki so zrasle iz sanj, afektov, iz magičnih in racionalnih miselnih procesov, iz igre in kulta. Vsaka ta vrsta je pri tem absolutno obvezen spontan izraz o posebno situiranih spremembah človeka in njegovega sveta v njem in okrog njega in vsaka ima pri tem svojo lastno resničnost samo njej imanentno določeno funkcijo. Funkcija povedke je izražati resignirano razmerje človeka do svetovnega dogajanja, legende nas vračajo k Bogu, pravljice prikazujejo sublimiran svet, v katerem se oblikujejo vsa hrepenenja človekovega srca po sreči in izpolnitev po mitični popolnosti. Uresničitev mitov je v izražanju človekovega razglabljanja o odnosu tega sveta do drugega, šale so moč človekove svobode, ki je v smehu o vsem človeku in kar ga obdaja. Funkcija preproste *plesne pesmi* je izraz veselja nad vihrajočim ritmom človeškega telesa, *Tožba* emocionalna rešitev bolečine in magična obveznost do mrtvih. Vse te forme ljudske pesmi so torej osnovna potreba človeške duše. So potrebne (nujne) služee oblike ali ontologične vrste – arhetipi in vsakokratni imanenci njihovega izraza ustreza tudi vsakokratna absolutna in čista oblika (ahistoričen stil!). K povezanosti absolutnega izraza in absolutne oblike spada tudi absolutna sila, moč lastne zakonitosti. Povedke, legende, pravljice lahko obdelujejo isti motiv, a spremenijo svojo moč (enérgeia) samo njim ustrezajoči izraz in obliko. Npr. motiv ko oče obljudi Bogu, vragu prvo, kar mu pride naproti. Tj. navadno njegov otrok, v stari zavezi kot v povedkah se zgodba konča tragično z žrtvijo, izgubo, v pravljici srečno z vztrajno ljubeznijo, v legendi junaško, junak premaga pekel. To žanrom imanentno resničnost, spremenijo obvezno tudi človekovo mišljenje v samo njim lastno izrazno obliko. Prostorsko in časovno doživljanje sta nekaj čisto drugega v pravljicah in povedkah kot v legendah. Če imajo pravljice funkcijo prinašati človeku željo po sreči in popolnosti, premagovanje človekovih težav in nepričakovanih izpolnitev, tega ni mogoče pričakovati v posvetnem prostoru z realnimi možnostmi. Zato prenaša pravljica prizorišče svojih dogodkov, zapletov in rešitev, in predvsem integrirajoče vire moči, čudeže iz ravnine resničnosti v irealno, metafizično – pravičen svet. Zato so tudi njegovi junaki vsi potniki.¹⁶⁷

Drugače povedke. Tu živi čudež s svojimi raznovrstnimi pojavnimi oblikami in predstavniki, s čistostjo in strahom sredi človeške družbe. Škrat v hiši, čarovnice v sosedstvu, velikan v gradu nad vasjo. Ta ozka lokalna povezanost je možna samo, če je nadnaravna kot realnost, dejstvo, kot naravna nujnost doživljeno in pri tem potrebno iz eksistenčnih vzrokov, in njihovih dokazov pritegnjeno na področje človekove splošnosti.¹⁶⁸

¹⁶⁷ K. Ranke, Einfache Formen, *Fischer Lexikon Literatur* Bd/2/1, Frankfurt / Main 1965, 184–186.

¹⁶⁸ Prav tam, 184–186.

Tudi legende poznajo transcendenčni prostor, živijo od tega. Toda kot pri povedki, tudi te uvajajo mitično v tostranskost, na naš svet. Potovanje Boga po zemlji je eden najstarejših in najbolj razširjenih motivov vseh pripovedi. Legende žive iz obeh svetov. Različnemu obnašanju kategorije čas ustreza kategorija slovničnega časa. V povedki odkriva doživetje spremembe časa veliko grozo, pred nedomačimi, nepreračunljivimi »Numinosen«, v legendi služi čas k utrditvi religiozne gotovosti, v pravljici se zasledi, da 100 let preteče, da se Trnuljičica zbudi. Ustrezajoči vrhunci žanrov so: tragični propad človeka v prah in pepel v povedki, blaženo umiranje v Bogu v legendi, srečna nespremenljivost življenja v pravljici. Pravljica torej motiva časa in mitičnih zamenjav preko njega ne rabi zaradi svojih zakonitosti, ne rabi nobenega odnosa do časa, prav tako malo kot geograf določen prostor. zato se dviga nad kavzalnost našega spoznavnega sveta in postaja pesniška resničnost. Povedke dokumentirajo prek svojih ostankov v naših miselnih kategorijah čas in prostor, se omejujejo na človeško ustrezno resničnost, ker hočejo biti resničnost. Tudi legenda potrebuje čas, prostor, ker hoče večkrat potop božje transcendence v našem odnosu do sveta. gre obratno pot kot pravljica, ne opazuje metafizično kot absolutno in kot tako in je ne postavlja nad svet posvetne zmedenosti, boječnosti, ampak jo vnaša v te norme.¹⁶⁹

Kot fenomen (pojavnost) lastnih zakonitosti je konstantnost, razširjenost teh preprostih oblik. Že najstarejši sami spomeniki poleg gospodarskih, pravnih tudi literarna besedila z mitično, pravljico, legendno vsebino. Gilgameš, v ustni in literarni tradiciji, razširjenost v času in prostoru. Ta ep je prva nam znana aitiološka povedka. Zgodnji nastop preprostih oblik v vzhodni kulturi, je privedel do tega, da tam iščejo njihov izvor: Benfey, Indija; Braunn, Egipt; Winckler, Jensen, v Babilonu: Peuckert na Kreti. Toda enostranska lokacija izvora in nastanke je bila spodbita, kajti prvi pojav pisave in fiksiranje ustnega slovstva na vzhodu ne govori proti temu, da so ga istočasno imeli tudi pri nepismenih ljudstvih. Tako je treba pač vse kulture v ustvarjalnem procesu udeležiti in nobenemu prištevati posebnih pravic. Seveda varirajo stvari. To spoznanje primerjalnih raziskav, vsaka kultura ima svoje lastno pripovedništvo. Toda tudi za preproste oblike teh naštetih krogov veljajo v bistvu iste ontološke in funkcionalne zakonitosti, ki so jim sledili v začetku, celo ker je šlo samo za preproste izraze človekovega mišljenja in občutja.¹⁷⁰

»Znano je, da je ravno Aristotel, tj. oni filozof, katerega je klasični vek pa tudi srednji najbolj čislal ter ga hvali tudi novi [...] v svoji poetiki koj v uvodu postavil 'življenja resnico' za podlago svojim definicijam govoreč[č], da so v obče vse vrste literarnih proizvodov – posnemanje. Tega posnemanja življenja drže se tudi še sedaj bolj ali manj vse literarne (leposlovne) stranke; idealisti, realisti, veristi ali naturalisti, celó najfantastičnejša bajka mora biti neko posnemanje življenja, saj drugače – si je še prav *mišliti* ne moremo.«¹⁷¹

¹⁶⁹ Prav tam, 186–187.

¹⁷⁰ Prav tam, 190.

¹⁷¹ Fran Celestin, Ne motimo si pojmov!, *Slovanski svet* 4, št. 3 (1891), 42.

SKLEP

1. Razmerje med slovstveno folkloro in kulturno antropologijo strnjeno ponazarja enačba: kar je slovstvena folkloro v malem (mikro raven) = kulturna antropologija v velikem (makro raven). Pri obeh je bistvena polivalentnost predmeta, ki je človek. Odkar sta, na pobudo ameriške nove folkloristike, tekstu nujno priključeni tudi ravnina teksture in konteksta, ki skupaj ustvarjajo folklorni dogodek, mimo kategorije človeka v slovstveni folkloristiki ni več mogoče. Zaradi svoje umeščenosti med filološke vede na eni strani in družboslovne na drugi, vidi slovstvena folkloristika smisel svojega početja v usklajenem povezovanju metod z obeh področij, kar si avtorica tukajšnjega pisanja prizadeva že od vsega začetka in je pri prvi oceni svojega dela doživela asociacijo na antropologijo: »Pri takem interdisciplinarnem delu – značilno je mutatis mutandis tudi za antropologijo [...]«. ¹⁷² Pri tem kulturna antropologija ni le golo drugo ime za etnologijo, niti ni z njo vsebinsko istovetna, ampak je širši pojem, ustrezen morda tudi kot skupno ime za etnologijo, folkloristiko in še nekaj drugih bližnjih znanstvenih disciplin. Seveda je tako široko koncipirana kulturna antropologija še bolj interdisciplinarna kot folkloristika. V birokratskih sistemizacijah znanosti folkloristika tudi pri nas ponavadi (še) nima svojega mesta, ampak je razcepljena, ker so take sistemizacije nenaklonjene interdisciplinarnosti. A živi v prepričanju, da je prihodnost v povezovanju in sodelovanju znanstvenikov različne izobrazbe in profilov. ¹⁷³

Tukajšnje pisanje je prispelo na cilj, a na obzorju se odpira že novo, prav tako zahtevno vprašanje, ki ne more biti več predmet le slovstvene folkloristike in etnologije, ampak tudi jezikoslovja, ekonomije, sociologije, psihologije – zakaj ne kulturne antropologije?

a) Gre za pojav, ko avtentičnost takšnih ali drugačnih pojavov in izdelkov obstaja le še verbalno, v resnici pa ne obstaja, dejansko je ni (več). Sem sodi vrsta trgovskih artiklov, ki uživajo sloves, kot da so narejeni po izvornih navodilih in receptih, kakor radi proizvajalci poudarjajo v oglasih zanje. A *domač kruh*, *domača potica*, *domača salama*, *domače klobase*, so le navidezna ali zaščitna trgovska znamka za določeno kakovost ali / in vaba za čustveno reagiranje, posledica tega pa je dobiček. Iz navedenih primerov se zdi, da je v tej zvezi najbolj obremenjen prav pridevnik *domač*, domoljubno funkcijo v tem okviru opravljata največ samostalnik in pridevnik *Slovenec*, *slovenski*, *lipa*, *lipov*. Kako spretno zna folklorizemska naravnost združiti *dulce et utile*. Podobno pretresljiv premik semantike je doživel samostalnik *dom*. Nekdaj je bil *dom* cilj hrepenenja, varnosti (prim. *dom*, *domov*, *doma*), danes je predmet strahu in odpora (prim.: *iti v dom*, *v dómu*).

¹⁷² Breda Pogorelec, Jezikovna odzivanja v posameznih življenjskih položajih in v določenih socialnih okoljih, v: *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 20, št. 2, (1980) 101.

¹⁷³ I. Lozica, O folkloru – šesnaest godina nakon »Metateorije«, v: *Traditiones* 24, Ljubljana 1995, 288.

b) Svoječas se je literarna veda ukvarjala predvsem s človekom, biografije avtorjev in njihov vpliv na njihova dela je izčrpaval večji del njenih sil. Potem je prišlo obdobje reifikacije literature, ko je literarna veda človeka kot osebnost in ustvarjalca popolnoma zanemarila, a do obisti razčlenjevala njegovo (umetniško) delo. Na drugi strani so etnologijo sprva zanimali zgolj predmeti in človek le kot njihov uporabnik, ne pa kot vrednota sam na sebi. Zdaj je ravno v etnologiji v ospredju človek in predmetni svet stopa v ozadje. To spoznanje ni nič takega, če bi šlo le za prelivanje predmeta raziskav. Zamisliti pa se je vredno, če se zavemo, da literatura praviloma predstavlja težnje, ki so na konci zavesti časa, etnologija pa s tradicijo preverjene pojave. Ali ni tudi izredna privlačnost t. i. »ustne zgodovine« dokaz, da je današnja civilizacija (posplošujem njen evroameriški model, del azijsko-afriškega je drugačen!) prenasičena z informacijami tehničnega tipa in se vrača k svojemu izhodišču: *neposredni človeški besedi*.¹⁷⁴ Tudi tu je široko polje za povezovanje slovstvene folkloristike in kulturne antropologije. Čim boljše in bolj specialno neka veda svoje bistvene naloge izpolnjuje, tem več je vredna za druge znanosti.¹⁷⁵

¹⁷⁴ Prim. Marija Stanonik, Življenjske zgodbe med zgodovino in literaturo, v: *Vrednotenje življenjskih pričevanj/Evaluation of Biographies*, Ecig 1997, 94.

¹⁷⁵ Max Lüthi, *Volkskunde und Literaturwissenschaft*, 283.

PSIHOLOŠKI VIDIK SLOVSTVENE FOLKLORE

UVOD

Bolj kot danes je vprašanje pred očmi v začetnem obdobju znanstvene folkloristike, katere odločilen zastopnik je bil Karel Štrekelj. V znameniti Prošnji za narodno blago leta 1887 je v terminologiji svojega časa zapisal: »Kaj pa si mislimo z besedo narodno blago? To čemur sicer pravijo tudi ustno ali tradicijsno slovstvo in obsega vse, kar pomaga spoznati in preiskovati 'dušeslovje kakega naroda' ali kakor današnji radi pravijo 'demopsihologijo njegovo'«. V nadaljevanju Štrekelj razloži »realno stran« in »formalno stran narodnega blaga«, vendar ni mogoče zanesljivo ugotoviti, kaj ga je pri tem vodilo, da v prvo skupino uvršča, kar danes imenujemo slovstvena folklor, v drugo pa »šege in običaje, katerim smemo v nekih obzirih prišteti tudi narodno medicino, narodne igre in seveda narodno pravo [...]«,¹ torej večidel socialno kulturo. Dve desetletji pozneje pa Josip Wester Štrekljevo realno stran »narodnega blaga« »namreč narodne pesmi, pravljice, pripovedke, bajke, vraže itd.« ravno nasprotno predstavlja kot »idealno stran« »zanimanja za narodno blago«; vendar pa s tem ne misli samo predmeta, ampak tudi metodo njegove obdelave, kakor se vidi iz njegove kritičnosti do romantiškega obdobja slovstvene folkloristike: »Tako narodno blago se je pričelo nabirati že v Pohlinovi dobi in to se je nadaljevalo vseskozi do sedanjega časa, z največjo vnemo in navdušenostjo so pa nabirali takrat, ko je bila romantika v polnem cvetju, [...] saj je prav nabiranje narodnih pesmi najbolj odgovarjalo romantičnemu mišljenju in netilo narodni ponos, češ take imenitne priče imamo za svojo kulturo. In kdo bi se čudil, da so celo znanstveniki te dobe krenili z realne poti na idealno, utopistiško. Davorin Trstenjak, Ravnikar-Požencan, idr. so proglasili marsikaj za zgodovinsko dejstvo, kar velja dandanes za domnevo ali celo za neresnico.«² Nasproti »idealni strani« v dvojnem pomenu besede Wester torej zastopa metodično »realno pot«, čemur na predmetni ravni ustreza ugotovitev: »A materialna stran narodnega življenja se je puščala doslej skoro docela v nemar,« češ: »Narodno blago v ožjem pomenu besede, tj. leposlovno gradivo naše narodne tradicije imamo sedaj skoro docela zbrano.« Cilj in smisel zbiranja vsega gradiva, ki po današnji sistematiki sodi tako v folkloristiko kot

¹ Karel Štrekelj, »Prošnja za narodno blago«, v: *Ljubljanski zvon*, 1887, 628–632 = Karel Štrekelj, *Slovenske narodne pesmi IV*, 1908–1923, Predgovor Jože Glonarja, ki navaja Štreklja, 19.

² Josip Wester, *Slovenske končnice in folklor*, v: *Slovan IV*, 1905/6, 23.

etnologijo, vidi v »*proučevanj(u) narodne psihe (duše), narodne misli in umetnosti*« ali »*da poznamo dušo svojega naroda*«. ³

Joža Glonar z njemu lastno ostrino opozarja na marsikdaj prezirano zbiranje »narodopisnih eksotičnih kuriozitet« »v prvih početkih folklorističnega študija«. »Kakor hitro pa se je k temu zbiranju pridružilo znanstveno raziskovanje, psihološko poglobljeni študij 'narodnega blaga', pa se je pokazal pomen takega študija za človeštvo.«⁴ Avtor poudarja tudi etični vidik folkloristovega raziskovanja.⁵ Podobno ravna tudi Maksim Gaspari, le da z zornega kota likovnega folklorista, čeprav se z Glonarjem terminološko ne ujemata.⁶

France Kotnik in Rajko Ložar sta si v ugotavljanju pomembnosti psihološkega izhodišča pri raziskovanju tega, kar danes večinoma sodi v slovstveno folkloro, dokaj blizu. Po Zeleninu Kotnik omenja »*duševno kulturo*«, »*duševno življenje*«, pazljiveje pa se ustavlja pri jeziku: »*Raziskovati moramo vsebinsko jezika, premotrivati moramo jezik psihološko*, kakor so znanstveniki to delali za primitivne narode. Psihologija je med drugimi nalogami predmet narodopisja. Narodopisje naj bi opozarjalo na vsebinske oblike narečja, na moč opazovanja, na slikovitost in ustvarjajočo umetnost v izražanju, na prisrčnost in dovtipnost.«⁷ Ložar je metodološko preciznejši in predmetno širši. »Psiholo-

³ Prav tam.

⁴ Joža Glonar, Saintyves P. Manuel de folklore (ocena), Paris 1936, v: *Časopis za zgodovino in narodopisje* 33, Maribor 1938, 121.

⁵ Prav tam: »Pokazalo se je, da narodopisna veda ne uči le novih znanstvenih spoznanj, ampak človeka uči ljubezni do domovine, rojakov, na kar navaja folklorista že metoda njegove znanosti, ki je obenem zgodovinska in prirodosolovna in ki se peča z objektom, ki je takemu znanstveniku najbližji, namreč njegov rojak v vseh banalnostih in intimnostih njegovega telesnega in duševnega dejanja in nehanja.«

⁶ Maksim Gaspari, O ljudskih slikah na steklo, v: *Etnolog* 12 (1939), 5–6: »Ta meščanski človek, ki je imel še nepokvarjen in uravnotežen čut za estetsko umetnostno formo, je sprejemal in doumel z zdravim razumom in srečnim užitek tudi lepote naše folklore. Sodobnemu, od dinamike, strojev otopelemu človeku je tudi uravnotežanje čuta skoraj neznano in tuje. Navidezna čuda in pridobitve moderne civilizacije so zaslužnjila človeško duševnost do strahotne apatije, katera nas vodi v propast, če se ne vrnemo pravočasno na pota etične morale in skromnega naravnega življenja. Baš v sodobni likovni umetnosti imamo priče in dokazilne primere duhovne dekadence v labirintih modernih umetnostnih razstav, pa tudi v ostalih kulturnih področjih. Kdor se bo vrnil iz razbrzdanih vrtincev sodobne civilizacije v duhovno polje moralnih vrednot, iz oglušujočih velemest v samoto gorskih selišč, bo še deležen blagoslova nekdanjega srečnega življenja. V luči takega blagostanja bo bolje videl in lepše občutil tudi izdelke našega ljudstva ter bo spoznal globoke duševne vrednote etnografije, katera korenini v tradicijah poštene umetnosti in obrti. Našel bo priliko tihe poglobitve v lepoto ljudskih vezenin, v tipologijo in ornamentiko keramike, majolk in pečnic, slikanih kozarcev in steklenic, zanimala ga bo ljudska plastika in predmeti iz lesa, pohištvo kmečke sobe, preslice, rožnate zibelke, skrinje in kolovrati ter naša slovenska posebnost panjske končnice. Zaljublil se bo v pisane velikonočne pirhe, v kovinske umotvore, v bohkov kot in jaslice, morda pa bo predvsem njegova pozornost navezana na ljudske, živobarvne slike na steklu.«

⁷ France Kotnik, *Slovenske starosvetnosti*, Ljubljana, december 1943, 8. Prim. Vilko Novak, *Slovenska ljudska kultura*, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1960, 240.

gija je za etnografa važna pomožna veda zlasti za raziskovanje verstev, ljudskega zdravstva in šeg. Moderna psihologija je že zelo osvetlila subintelektualno življenje posameznega človeka in ljudstva ter pojasnila njegove glavne značilnosti in zakone.«⁸

I. SLOVSTVENA FOLKLORA – »ZRCALO NARODOVE DUŠE«

Stereotip, da je slovstvena folklor zrcalo narodove duše, že krepko čez sto let spremlja utemeljevanje, zakaj je smiselno in k čemu teži njeno raziskovanje. Gregor Krek je leta 1873 spodbujal Slovensko Matico, naj izda »slovensko narodno duševno blago«, »a ne le narodne pesmi«, »kajti vsakdo ve, da iz narodnih pesni samih še nij poznavati vsega narodnega duševnega bitja«. ⁹ Pri tem mu ne gre toliko za estetiko niti ne etiko v najodličnejšem pomenu besede, ampak za resničnost, za dejstva: »Nij treba, da je pesem estetično dovršena, da le posveti v kakov oddelek narodovega življenja in njegove zgodovine, ali nam osvedoči njegovo mišljenje o stvareh, ki ga obdajajo, o natornih prikaznih, o religioznih, pravnih nazorih itd.. Tu se vam pa nij treba ustrašiti motivov, ki npr. ljubezen opevajo, tudi nij nam prikrivati, da narod s svojim zdravim humorjem nobenemu stanu ne prizanaša, pustimo mu besedo tudi v kočljivih stvareh, njegovo modrstvo je vendar-le pravo, če se tudi ne sklada z onim, ki je v salonu navadno. Z eno besedo, pokažimo mu v tem zrcalu kakov je, ne le v svojih prednostih, ampak tudi v slabostih. Saj poleg jezika narod nič bolje ne označuje, kakor njegovo duševno blago. Ako hočemo podobo vso in celo imeti, ne smemo posameznih potez iz nje brisati in tudi ne na njej krpati.«¹⁰ (Podčrtal avtor.)

V luči povedanega se izkaže tehtnost naslova *Črtice iz duševnega žitka štajerskih Slovencev*.¹¹ Sprva se je nameraval omejiti le na objavo šeg, nato pa se je odločil za »razširitev na vse štajersko ljudsko blago«, češ »šege same podajo le zunanjo sliko narodovega življenja, pregovori, pravljice, pesmi, prazne vere itd. pa so jasno ogledalo duševnega razvijanja narodovega in torej veliko več važnosti za vednost, ktereji s svojim spisom ustreči želim.«¹²

Druga standardizirana metafora v tej zvezi je »podoba«, »slika«. Že leta 1850 je Anton Janežič ob navduševanju za »pesmi prostega ljudstva« zapisal: »One so podobe, iz katerih se značaj vsakega naroda najbolj spoznati zamore, one so zgodovina notranjega sveta in življenja, one so tako rekoč ključi k sve-tišču narodnosti.«¹³ »Narodno blago je narodova slika« je vzkliknil mladi France Stelè, ko je spodbujal svoje sošolce na kranjski gimnaziji k zbiranju, ker »se-

⁸ Rajko Ložar, Narodopisje, njegovo bistvo in pomen, v: *Narodopisje Slovencev I*, Klas, Ljubljana 1944, 18.

⁹ Gregor Krek, Nekoliko opazek o izdaji slovenskih narodnih pesmi, *Listki*, IV. zvezek, Ljubljana 1873, 96, 101.

¹⁰ Prav tam, 136–137.

¹¹ Jožef Pajek, *Črtice iz duševnega žitka štajerskih Slovencev*, Ljubljana 1882.

¹² Boris Merhar, Folklor in narodopisje, v: *Slovenska matica 1864–1964*, Ljubljana 1964, 122.

¹³ [Anton Janežič], Narodno pesništvo, v: *Slovenska Bčela*, Celovec 1850, 28.

daj je mogoče zadnji čas, da še rešimo, kar je še mogoče rešiti, da damo tudi poznejšim rodovom priliko črpati iz narodovega duha.«¹⁴ Konstanto o zrcalu narodove duše razširi s slovstvene in péte tudi na likovno folkloro: »*Narod je nekdanj posebno na Kranjskem veliko gojil čebele [...] Dal si je končnice poslikati s snovmi iz narodne pesmi in pravljice, iz bajeslovja ali pa s satiričnimi snovmi. Gotovo ni imel s tem namena kratkočasiti čebel, ampak samega sebe. Pečat svoje duše je vdihnil tem slikarijam, da je mogla potem pri opazovanju dobiti zaželjeni užitek njegova duša. In pesmi in pravljice in zabavljice, vse si je izmislil, da dá duška temu, kar je ležalo v duši in na drugi strani preskrbel svoji duši nekaj, ob čemer se bo lahko zabavala. Svojo filozofijo in mišljenje pa je izrazil v kratkih jedrnatih rekih in poučnih zgodbah, ki jih mora imeti pripravljene stari oče in mati, da jih vcepi v mlada srca, kjer rodé pozneje najblažje sadove. Vsa narodova duša, deloma njegove materijalne razmere in druge okoliščine se tu notri zrcalijo.*«¹⁵

Med drugo svetovno vojno je bil obravnavani stereotip aktualiziran v prevodu članka z naslovom »Duša naroda«: »*V delih naroda, v njegovih pesmih, bilinah, pravljicah se odraža njegova duša. Ustvarjalne sile naroda, to je zrcalo njegove človečnosti, njegove duše.*«¹⁶ Avtor nato kontrastivno predstavlja nemški ep o Nibelungih in staroruske biline. Če je tu nemara v ozadju sovjetska obvezna teorija odraza, je neprimerno trditi, da nanjo zavestno pristaja tudi Zmaga Kumer: ki sicer uporablja podobno terminologijo: »*Čeprav ustvarjalnost ni bila v vseh časih enako močna, pa naša pesem nikoli ni prenehala biti ogledalo, v katerem odseva duševna podoba ljudstva. Notranja uglašenosť pevcev se namreč kaže le v verzih, ki jih morda zložijo sami, temveč enako iz njihovega repertoarja, se pravi iz pesmi, ki so si jih odbrali iz izročila. Ugotavljanje pevskega repertoarja bi bilo zanimivo tako za slovensko narodopisje kot za psihološke raziskave.*«¹⁷ Prej gre za željo po slikovitem izražanju, ki pa vendar sodi v tradicijski terminološki okvir.¹⁸

Morda bi naslednji primer pravzaprav morali omeniti na prvem mestu, toda ker ni popolnoma jasno, ali je sintagma o »zrcalu« zares Vrazova, prihaja na konec. Vilka Novaka oris Korytkovega prizadevanja za slovensko folkloristiko in etnologijo se končuje z omembo tragične tekmovalnosti dveh zagnanih romantiških kulturnih delavcev: »Vraz si je postavil zelo veliko nalogo: *sestaviti zrcalo, v katerem bi bile po možnosti zbrane vse vrste ljudskega življenja gornjih Ilirov. Če prav razumemo [...], moramo reči, da si je tak namen predstaviti vsaj celotno duhovno življenje dela Slovencev postavil v resnici – Korytko in ga tudi pričel ostvarjati.*«¹⁹

¹⁴ France Stele, Predavanje o narodopisnem zbirateljskem delu, v: *Traditiones* 14, Ljubljana 1985, 128–134.

¹⁵ Prav tam.

¹⁶ Aleksej Novikov-Priboj, Duša naroda, v: *Slovenski poročevalec*, št. 16, 23. junija 1944, 3–4.

¹⁷ Zmaga Kumer, *Pesem slovenske dežele*, Obzorja, Maribor 1975, 53.

¹⁸ Z. Kumer, »Ljudska pesem – ogledalo ljudskega mišljenja in čustvovanja, v: *Pesem slovenske dežele*, Obzorja, Maribor 1975, 58. V op. št. 19. prim.: Ista, Ljudska pesem v sodobnosti, v: *Pogledi na etnologijo*, Partizanska knjiga, Ljubljana 1978, 345.

¹⁹ V. Novak, Emila Korytka nemški članki o slovenskem ljudskem izročilu, v: *Traditiones* 1 (1972), 50.

Terminologizirana metafora o (slovstveni) folklori kot zrcalu narodove duše je sicer nazorna, vendar šibka v pomembni razsežnosti: statična je. Slovstvena folklorja pa je, če je to v resnici in resničnosti, nekaj živega, neulovljivega. Zato je s tega vidika veliko primernejša njena primerjava s potokom. Tako je ravnal Karel Štrekelj, in to ne le enkrat: »Vsak proizvod narodnega slovstva smemo imeti v resnici za narodnega le tedaj, ako ga ohranimo v tisti obliki, v kateri smo ga zajeli iz bistrega potoka narodnega življenja.«²⁰ V pismu Franu Levcu je v zvezi s folklornimi pesmimi formulacija tudi strukturno podobna. »Obdrže naj lice in obliko, v kateri jih je zajel prvi zapisovalec iz vedno tekočega in izpreminjajočega se potoka narodnega duševnega delovanja.«²¹ »Le primerjamo med seboj ene in iste pesmi, potem docela spoznamo resnico besed Steinthalovih, kateri primerja narodne pesmi vačkom v bistrem potoku; zdaj jih vidi tvoje oko v tej obliki, ali naslednji trenutek pokaže ti jih drugače, o katerih ne moreš več reči, to je tisti valček, ki sem ga videl prej.«²² Zadnji citat dokazuje, da Štrekljeva primera sicer ni izvirna, vse-kakor pa izpričuje njegov čut za pomenske odtenke in strokovno preciznost.

Tudi vpričo literarne zgodovine si njen poznejši predavatelj na graški univerzi ni sramoval poudarjati pomena slovstvene folklore prav glede na »zrcalo narodove duše«: »S knjigami, pisanimi v materinem jeziku, ustvarjajo si narodi svoje literature, ki so najlepša priča njih duševnega življenja in glavno poroštvo narodnemu obstoju. K literaturi spada tudi tradicionalna literatura: To so narodne pesmi, povesti itd. Tradicionalna literatura nam kaže duševne zmožnosti in sploh kulturno omiko naroda [...] Kadar si narodno blago zberemo in izdamo na svetlobo, takrat šele bomo videli na kakej stopnji duševnega razvoja je naš narod.«²³ V uvodu v svoja predavanja ugotavlja, da »se je v veliko evropskih literaturah, da tudi v manjših nenavadno razvilo, zlasti, kakor se zdi, pod vplivom nemške znanosti, preučevanje narodno-poetičnih elementov literature, zvezanih na eno stran s poezijo srednjega veka, na drugo stran pa z današnjo narodno tradicijo, za katero so pričeli rabiti angleško nazivalo folklore.«²⁴ Nemara je neodvisno od tega »slovstvena zgodovina« prišla do spoznanja, da »mora predstavljati« »narodovo psihologijo«, dodaja Štrekelj, toda v navezi na poprej »malo poznano stroko [= folkloristiko] je dobila nov polet v raziskovanju

²⁰ K. Štrekelj, *Slovenske narodne pesmi IV*, 1908–1923, Predgovor (Jože Glonar), 20.

²¹ Monika Kroječ, *Karel Štrekelj in njegova narodopisna dediščina*, (magistrsko delo), Ljubljana 1988, 44.

²² K. Štrekelj, *Slovenske narodne pesmi IV*, 22. Gruden, avtor popularne *Zgodovine slovenskega naroda*, v njenem II. delu, 368 (letnice ni), piše: »In kar je tamkaj megleno in nedoločno [= v zgodovino-pisju – op. M. S.], to postane pestro in živo. V njej vse živi, se giblje, govori in čuti. Zato so narodne pesmi napristnejši izraz ljudske duše.«

²³ M. Kroječ, n. d., 109.

Spomenica, ki jo je izdalo Slovensko literarno društvo in je bila objavljena v Slovenskem narodu 1879, št. 41 in je po navedbi Ivana Prijatelja njen avtor Karel Štrekelj.

²⁴ K. Štrekelj, *Zgodovina slovenskega slovstva I*, (rokopis), hrani Slavistični seminar v Gradcu in njegovo fotokopijo po zaslugi Monike Kroječ tudi ISN, ZRC SAZU v Ljubljani, 14 sl.

»poetičnega stvarjanja kakor tudi narodnega bistva in psihologije«. ²⁵ Kljub obetavnim začetkom pri nas slovstvena (ne katera koli druge vrste) folkloristika ni imela sreče, da bi se osamosvojila v strokovno disciplino, ampak je od začetkov diferenciacije filološke vede bolj ali manj srečno le gostovala v literarni zgodovini. Tu je treba prejkone iskati vzrok, da se je sintagma »narodova duša« in teza o besedni umetnosti sploh, ne le o slovstveni folklori kot »zrcalu« prenesla vobče v pravkar omenjeno stroko in je bila v njej sorazmerno krepko navzoča celo prvo polovico dvajsetega stoletja. V Ljubljanskem Zvonu leta 1908 je bila na primer objavljena ocena: »Kette je kakor malokteri izmed naših pesnikov pesnil iz duše narodove, zato pa segajo njegove pesmi narodu tudi v srce.« ²⁶ Istega leta je izšel pravcati slavospev literaturi, v katerem sta na ključnem mestu prav omenjeni zvezi, le da v posodobljeni obliki. Na eni strani mu je literatura najvišji domet človekovega duha. Z njo stopa »človeštvo za en korak iz svojega kroga v nadčutnost, z njo se začenjajo tajnosti metafizičnega življenja«, na drugi strani je »materijalizacija narodove psihe, zrcalo načina, po katerem pojmuje narod življenje in naravo, najbolj zanesljivi barometer kulture«. ²⁷ Kaže, da sta pri Šandi »slovstvo« in »literatura« še sinonimna, vendar ne enakovredna izraza, saj drugi številčno prevladuje, Ivan Prijatelj pa ju dobrih deset let pozneje s stališča literarne zgodovine tudi vrednotenjsko napolni, tako da na hierarhični lestvici prisodi slovstvu najnižji klin, literatura pa doseže najvišjega, med njima sta pismenstvo in književnost. »Slovstvo, pismenstvo, književnost in literatura pomenijo – po svojem postanku, ne pa seveda po svojem trajnem obsegu – obenem tri stopnje v razvoju narodne kulturne zavesti. Tudi najprimitivnejši narodi imajo potrebo skromnega umstvenega snovanja, ki ga izražajo v jeziku. Že prvotni človek izraža svoja enostavna čustva in začetke svojih miselnih tvorb v pregovorih, prilikah, narodnih pesmih, svoje doživlja v sporočilih, svoje religiozne pojme, razlagajoče postanek stvari in sveta v bajkah, pogosto še zelo kurioznih po vsebini in obliki. S temi proizvodi se začinja *slovstvo* (podčrtal avtor) vsakega naroda. V tem prvem slovstvu ne igra individualnost še nikake vloge in tudi navadno neznana. Ni se še osmislila in oddelila, iz kolektivnosti ustvarja in vanjo tudi tone. V tej fazi ne pomeni z rabo jezika ustvarjena produkcija do malega nobenega drugega kakor narodopisni in jezikovni interes.« ²⁸ V nadaljevanju obema oponese, da »domujeta danes v dokaj večji bližini prirodoslovja, nego filologije«, čeprav sta izšli iz le-te, »kljub temu da bi zlasti lingvistiki ne škodovalo, ako bi se hodila včasih posvetovat k materi filologiji posebno o duševnem elementu jezika, kakor bi bilo v korist tudi narodopisju, ako bi pretresalo umetniške kretnje ljudske psihe skupno s filologijo.« Avtorjevo izvajanje je dosledno zgodovinsko, saj operira z omenjeno triado pojmov (pismenstvo je bolj pomožen

²⁵ Prav tam.

²⁶ Rubrika: Književne novice. Dragotin Kette, Poezije, v: *Ljubljanski zvon*, št. 10 (1908), 636.

²⁷ Dragotin Šanda; Osnovne misli k bodoči zgodovini slovenskega slovstva, v: *Ljubljanski zvon*, št. 1 (1908), 32.

²⁸ Ivan Prijatelj, Literarna zgodovina, v: *Izbrani eseji in razprave*, Slovenska matica, Ljubljana 1952, 3, 6, 4.

pojem) na diahroni osi, kar privede do diferenciacije »na starejše slovstvo in novejšo literaturo«, ki pa imata skupne temelje.²⁹ »Literatura je poslednji izraz duševnosti kakega naroda na najvišji stopnji njegovega razvitka, na kateri prihaja narod do popolne svoje samozavesti v osebah svojih izbrancev – leposlovnih umetnikov.³⁰ Prijatelj se precej ustavlja ob psiholoških razsežnostih literarne zgodovine, vendar nikjer ne uporabi primere z »zrcalom«, nasprotno, poudarja, da je treba biti pri presojanju pesnikovega duševnega sveta, »zelo oprezen«, ker »idejna vsebina« njegovih del »ni vedno do zobca utelešena in odtisnjena osebnost in notranjost pesnikova, kot tudi oblika ni vedno veren odsev, nezavestna kretnja njegova, ampak pogosto tudi zavestni tehnični poizkus v kakem drugem žanru, umetniško formalno eksperimentiranje z drugačnim slogom, včasih tudi odblesk drugačnega trenutnega razpoloženja, ki ni izraz trajnega bistva pesnikovega.«³¹ Na področju umetnosti torej Prijatelj skrbno loči med »ljudsko« in individualno psihologijo in s tem po tihem zavrača teorijo »zrcala«.

Če je pred njim morda o njej še težko govoriti, ampak bolj o metaforičnem pripomočku za izražanje narodne identitete, pa gre brez dvoma zanjo pri Jakobu Kelemeni, slabo desetletje pozneje. Leta 1927 je v svojo literarno vedo vključil polemiko o rasni teoriji, ki se je že prikradla v nemško literarno vedo, in njej nasproti dajal prednost psihološkim kriterijem združevanja. »Posamezna osebnost je po svoji konstituciji res član neke rase, toda obenem član tega in onega naroda, narodi tvorijo manj fizično kot psihično edinico, njih nacionalno bistvo ni nič od početka trdnega, temveč je nastalo in se spreminja tekom časa [...] Literarna zgodovina se bo morala pri svojem delu okoristiti z izsledki narodopisne vede ali folkloristike, ta skuša imeti raznovrstne predmete svojega proučevanja kot fenomenologijo narodne duše. Tako narodno duševno zrcalo rabi literarni zgodovini, da pojasni ob njej fiziognomijo določene osebnosti. In ta narodna duša dobi v vsakem slučaju svojo osobiti kolorit na domorodnih tleh, kjer se je razvila.«³²

Ta, vsaj izza romantike izvirajoča duhovna naravnost je dosegla vrh v preučevanju besedne umetnosti na Slovenskem z utemeljitvijo primerjalne literarne zgodovine (A. Ocvirk, Teorija primerjalne literarne zgodovine) na naših tleh. Izšla je sredi tridesetih let, ko je na eni strani zunaj meja nacionalsocializem vedno bolj grozeče dvigal glavo, pri nas pa se ni bilo oportuno postavljati s slovensko narodno identiteto, saj je postajal njen jopič prekratek celo slovenskemu (!) pesniku Otonu Župančiču.³³ Josip Vidmar je to neutegoma hitel popravljati s knjigo Kulturni problemi slovenstva.³⁴ Morda je v

²⁹ Prav tam, 4–14.

³⁰ Prav tam, 6.

³¹ Prav tam, 22.

³² Jakob Kelemina, *Literarna veda*, Ljubljana 1927, 106–107.

³³ Oton Župančič, Adamič in slovenstvo, v: *Ljubljanski zvon* (1932), 513–520. Prim. Oton Župančič, *Zbrano delo*, 9. knjiga, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1984, 49–59.

³⁴ Josip Vidmar, *Kulturni problem slovenstva* (Slovenske poti; 3), Tiskovna zadruga, Ljubljana 1932.

takšnem kontekstu bolje razumeti Ocvirkovo poudarjanje, kakšna je naloga njegove stroke: »Ona ne tolmači literature iz docela izvennarodnega stališča [...] Svoja znanstvena spoznanja gradi prav na svojstveno razvitih narodnih celotah, ki so izoblikovale 'svojo dušo'. »Vsak narod je skušal izraziti v literaturi predvsem svojo dušo,« piše Joseph Texte. »In prav iz nasprotja teh različnih narodnih duš, če hočete, je zniknila primerjalna kritika, kakor jo poznamo danes. Primerjalna literarna zgodovina je tedaj veda, ki se ukvarja s proučevanjem literarnih zvez, odnosov in odvisnosti med psihološko povsem opredeljenimi in kulturno razvitimi narodi; ona se jasno zaveda mej narodnega in nadnarodnega. Tudi tokovi in ideje, snovi in oblike se neprestano izpreminjajo v dušeslovnem območju tega ali onega naroda [...] Zato je za primerjalno literarno zgodovino izredno važno, da skuša spoznati narodno tipične vrednote, ugotoviti tiste poteze, ki so svojstvene temu ali onemu narodu in po katerih ločimo angleško miselnost od francoske, nemško od ruske. *Poleg jezika, ki je pesnikovo izrazilo, je zlasti važna psihološka značilnost naroda, njegova edinstvenost, ki se prav tako zrcali v njegovi miselnosti in njegovem značaju, kakor v njegovih literarnih proizvodih [...] Do opredelitve raznih, narodnih 'duš' pa pridemo z literarnozgodovinskimi in psihološkimi ugotovitvami, s primerjanjem in iskanjem prvoobitnih znakov, ki so zanje bistveni.*«³⁵ »Poskus sintetičnega orisa slovenske duše«, je Ocvirk predstavil že leta 1931.³⁶ V skladu s primerjalno naravo svoje literarne zgodovine pa se ustavlja pri angleški, francoski, italijanski, nemški, ruski, španski duši.³⁷ Da avtor ne želi svojih stališč absolutizirati, ampak je ves čas pripravljen na njihovo preverjanje, sledi iz naslednjega odlomka: »Razni ugovori proti pretiranemu poudarjanju narodne 'duše' ali narodnega značaja so tu in tam gotovo upravičeni, zlasti tedaj, kadar naši literarno psihološki sklepi ne temeljijo na vsestransko dognanih dejstvih, temveč so zgolj plod idejno abstraktnega sintetiziranja [...] Narodni značaj se je razvojno tvoril, postopoma notranje gradil, oblikoval svojo vsebino in individualnost ob neprestanih zunanjih trenjih.« Psihološke lastnosti razodeva po Ocvirku vsak narod v svojstvenem stilu, »ki se izraža v načinu njegovega literarnega oblikovanja, v njegovih estetskih kriterijih«, a »se ne kaže samo v jezikovnem ustvarjanju, temveč tudi v posebnostih njegove umetniške stvariteljske sploh, v njegovem mišljenju in čustvovanju, v vsem, kar kaže njegov življenjski in svetovni nazor. Kljub vsem stilnim spremembam, ki jih narodna literatura preživlja v svoji duševni zgodovini, se vendar zrcali na njenem dnu samosvoj, vedno enak pesniški izraz. Vsak narod ima posebno poslanstvo v zgodovini duha ter bogati človeštvo s svojimi stilnimi vrednotami in gradi tako splošen izrazni ritem.«³⁸ Kaže, da Anton Ocvirk navezuje pojem »narodne 'duše'« na višjo stopnjo besedne umetnosti, torej literaturo, medtem ko folklori, če ostajamo pri njegovi terminologiji, ne prisojajo narodnorazmejevalne funkcije. »Gotovo je folklor

³⁵ A. Ocvirk, *Teorija primerjalne literarne zgodovine*, Ljubljana 1936, 44–45.

³⁶ A. Ocvirk, Slovenski kulturni problemi, v: *Ljubljanski zvon* 51 (1931), 241–249, 321–327.

³⁷ A. Ocvirk, n. d., 46–50.

³⁸ Prav tam, 47, 50.

(primerneje bi bilo: folkloristika, op. M. S.) *važen člen splošne zgodovine, saj skuša doumeti osnove kolektivnega duševnega življenja človeštva, razjasniti primitivno ljudsko tvornost, čustvovanje, mišljenje, razbrati človekove prvotne predstave o svetu, lastni usodi, videnem in nevidnem, ki ga obdaja, razvozljati vse polno zanimivih, a še nerešenih vprašanj.*»³⁹ Avtor tudi vsaj dvakrat uporabi glagol »zrcaliti«, vendar ne več v zvezi s slovstveno folkloro, ampak z literaturo.

Da utemeljitelj primerjalne literarne zgodovine na Slovenskem s svojim pojmom 'narodne duše' ni bil osamljen, ampak je z njim razpoloženje svojega časa prejkone prignal do vrhunca, pričata dve kritiki, ki sicer nista namenjeni neposredno njemu, a sta ga utegnili tudi zadeti. Lino Legiša se ob oceni Slodnjakovega Pregleda slovenskega slovstva iz leta 1934 med drugim spotika prav ob avtorjevo 'narodno dušo': »Za naivnim idealizmom se meša patetično poudarjanje tragične genijalnosti in nekaj iracionalne romantične miselnosti,« pribija kritik in kot nalašč pri tem očitajoče našteva le »strani slovenskih katekizmov, abecednikov, molitvenikov, prevodov svetega pisma itd.«⁴⁰ Kritika Iva Brnčiča je še neizprosnejša in v skladu z avtorjevimi marksističnimi izhodišči sega čez robove zgodovine v družbeno resničnost: »Anton Slodnjak je po njegovem »'Kolumb' slovenske 'narodne duše' na oceanu naše književne preteklosti«. Brnčič oponaša Slodnjaku nepreciznost, a kljub temu razbira iz njegovega pisanja, da je zanj 'narodni značaj', 'narodna duša' nekaj aksiomatično danega, apriornega, neizbrisnega, večnega, absolutnega.« Ko našteje vrsto spornih sintagm, v bravuroznem odlomku predstavi negativno plat nekritičnega pristajanja na, četudi le posamezne izrastke rasne teorije; »Slodnjak (in še kdo) se po vsem videzu niti ne zaveda čudnega sorodstva, ki sta mu ga nakopali njegova nekritičnost in miselna nediscipliniranost. Že od Le Bona in Gemplovicza se vlačijo kakor megla po evropskem ozračju te vražarske besede, pozne potomke ostarelega meščanskega idealizma. Dolgo dobo so se vtihotapljale v malomeščanske glave in na univerzitetne katedre, so vršile zvesto in poslušno vse naloge, ki so jim jih nalagali zaviralni procesi v sodobni družbi in se pomalem iz papirnate teorije spreminjale v orožje socialne in politične prakse, so v tem razvoju postopoma izgubljale svoje eterično snobistično dostojanstvo, se po neizbežni usodi vseh mistifikacij v dejanskem življenju vedno bolj vulgarizirale, dokler se niso slednjič v svoji nadoslednejši obliki do golega razkrinkale v knjigi z grandomanskim naslovom Mein Kampf [...].⁴¹ Prihodnost je pokazala, kam privedejo enostransko interpretirane ideje, kadar postanejo plen politične manipulacije. Brnčiču je treba vsekakor priznati daljnovidnost, ko je svaril pred njimi že v literarni zgodovini.

S stališča slovstvene folkloristike je to storil dvajset let pozneje, leta 1956, Milko Matičetov: »*Staro geslo, češ da je ljudsko pripovedništvo 'zrcalo narodove duše' ima zelo relativno vrednost, omejeno le na pristna besedila. Če smo se sprijaznili*

³⁹ Prav tam, 81, 83.

⁴⁰ Lino Legiša, A. Slodnjak, Pregled slov. slovstva, v: *Sodobnost* 3, Ljubljana 1935, 244.

⁴¹ Ivo Brnčič, Motivi in utrinki o A. Slodnjaku, v: *Ljubljanski zvon* 41, št. VII–VIII (1936), 410.

z resnico, da je vsakokratni pripovedovalec neke zgodbe obenem njen avtor, potem je pač jasno, da bo zgodba predvsem 'zrcalo duše' tistega, ki jo je oblikoval.«⁴² Končno je treba omeniti še tretji sunek, ki je omajal dolgo gojeno pojmovanje slovstvene folklorne kot zrcala. Leta 1967 je bilo mogoče prebrati: »Nekaj časa je bila psihologija ljudstev v veliki modi, ker je temeljila na napačni teoriji, da ima vsako ljudstvo svojo posebno psihologijo, ki da izvira od ti. 'ljudske duše,' kot duhovne substance, ki da je zasidrana v naravi vsakega ljudstva.«⁴³

Toda to ne pomeni, da je bil s tem obravnavani način rzamišljanja enkrat za vselej odpravljen, saj je v novih kombinacijah še vedno navzoč v slovenski duhovni zavesti. Alojz Rebula: »Seveda je jezik samo eno od izrazil, s katerimi se izpoveduje duša nekega naroda, ki se sicer izživlja v najširši bivanjski mnogoterosti, od politike do gospodarstva, od glasbe do arhitekture, od folklorne do vernosti.«⁴⁴ Če bi se tu spozabili s pripombo na račun pisateljve pravice izražati se tudi v strokovnih zadevah popolnoma svobodno ustrezno njegovemu umetniškemu habitusu, pa je zahteva po metodični doslednosti v strokovnih besedilih samoumevna, zato je treba vzeti resno Slavvoja Žižka, ki svojo analizo »prijdnih Slovencev« manj ali bolj ironično poantira kot »nova, psihoanalitična' varianta 'slovenske narodne duše'.«⁴⁵

II. O MOTIVACIJSKEM ZALEDJU SLOVSTVENE FOLKLORE

V obdobju, ki ga je z določenega zornega kota obvladal stereotip, kateremu je posvečen prvi razdelek obravnave, so se seveda pojavljala še druga in drugač- na vprašanja, ki jih je mogoče pritegniti vanjo. Res gre bolj za páberke, toda poskus, predstaviti jih po kronološko, bo mogoče v prid refleksiji o razmerjih med slovstveno folkloro in psihologijo.

»Strah ima velike oči« bi mogli na kratko povzeti nauk, ki ga je med dru- gim polagal svojim ovčicam na srce goreči dušni pastir, a tudi sicer vnet naro- dni vzgojitelj Anton Martin Slomšek. Z življenjskimi anekdotami, v katerih so njegovi rojaki zlahka prepoznali sami sebe, jih je svaril pred nespametnim za-

⁴² Stvaren primer: v zbirki Narodne pripovedke o Soških planinah I (Gorica 1894) beremo v 7. pravljici »Mačka«, kako je starejši sin prodal za drag denar svojo dedi- ščino in se napotil domov. »Stokal je pod težkim, toda sladkim bremenom, vendar je srečno prišel s tem zakladom v svoje domovje. Kupil je veliko posestvo, tako da je lahko brez strahu vprašal sosedovo hčerko, če ga hoče za moža. Ker je bil zdaj bo- gat vaščan, privolila je rada, še Bog da je vprašal. [...] Očitno, da tu ne gre za izraz 'narodoveduše', ampak za ideje in želje, ki jih je v pravljico vrnil izobraženec, učitelj Andrej Gabršček, avtor obnove. Pripovedovalcem iz ljudstva so taka in podobna modrovanja tuja. V ljudski obliki iste pravljice, kakor je bila zapisana poleti 1951 na Robediščih, beremo – kratko in preprosto – da je junak potem, ko je prodal svojo dediščino 'šel veselo domov in je lepo živel ko gospod.« Milko Matičetov, Ljudska proza, v: *Žgodovina slovenskega slovstva* I, Ljubljana 1956, 137.

⁴³ Rudi Supek – Peter Jambreč, *Sociologija*, Ljubljana 1967, 15.

⁴⁴ Alojz Rebula, *Na slovenskem poldnevniku*, Obzorja, Maribor 1991, 126.

⁴⁵ Slavoj Žižek, *Žgodovina in nezavedno*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1982, 248.

vračanjem pridobitev sodobne civilizacije, posebno v zdravstvenih zadevah, in vračjeverjem. Ko se je pojavila kolera, so na primer »najemniki peklenščka izkvasali, da zdravniki studence zastrupljajo«, je Slomšek hud in ko jih podučí, kako so nekje na Gorenjskem vaščani vendarle dognali, da to ne bo držalo, nadaljuje: »Ni hujšega, kakor človeški strah, ki si ga človek sam dela. Škodljivo je, da pesterne ali druge babe male otroke strašijo, da jih bo bavbav vzel, če tiho ne bojo. Od tega se otroci toliko splašijo, da tudi odrašen se v mraku izpod strehe ne upajo. Ne strašite drugih za kratek čas. Pogosto se človek svoje sence ustraši. Le hudobnega človeka se je bati. Dober duh hudega ne stori, hudega se bati ni.«⁴⁶ Še danes kdo pove, kako ga je bilo strah zaradi zgodb, ki jih je nekdanj poslušal ob večerih in ta bi verjetno dal Slomšku prav! Ob drugi priložnosti Slomšek vabi svoje rojake k premagovanju pokrajinske zaprtosti in k upoštevanju dejstva, da v različnih krajih ene in iste besede nimajo enakega pomena. Po Štajerskem se ob primeri z božjim volekom čutijo počaščene, drugod osramočene. Na Koroškem je gobec sinonim za usta, medtem ko drugod zveni surovo.⁴⁷

Jezikoslovec Fran Miklošič prihaja v tukajšnjo družbo z razmišljanjem, ki je bilo v njegovem času dokaj aktualno: o razmerju med »naravnim ali ljudskim eposom in umetnim eposom«. »Prepir, ali ljudstvo v njegovem otroštvu nagovarja k poeziji instinktivna potreba (Odiseja, 8, 45) ali predstava nekega namena, ki ga uresniči v besedah, je prastar in bo večno trajal. Vedno bodo ljudje, ki vso poezijo zvajajo na zavestno dejavnost in nezavedno ustvarjanje naravnih sil tudi v naravi ali v ljudski poeziji razlagajo za izmišljotino,« pravi avtor, ki misli, da mora globlji razloček med dvema epoma ležati globlje, namreč v »psihi epskega ljudstva«: ker pa nam psihe ni dano opazovati, se moramo zadovoljiti s tem, da spoznamo njene pojavne oblike. Tako se pri naravnem eposu 1. pevec rad dalj časa zadržuje pri posameznostih, četudi niso hudo pomembne; 2. zato rad ponavlja, kar je ne le v pomoč spominu, ampak tudi naredi vtis; 3. stalni epiteti pomagajo predstaviti opevani predmet v njegovi konkretnosti; 4. primere pomagajo k njegovi ponazoritvi. Nasprotno se avtor umetnega epa 1. zadržuje le pri pomembnih zadevah; 2. se ogiba ponavljanju; 3. poslušalcu umetnega epa zadošča, da o ubesedeni predmetnosti le sliši; 4. primere ima le za nepotreben okras.⁴⁸

Miklošičeva diskusija je par excellence na akademski ravni, medtem ko za Karla Štreklja to ni bilo samo po sebi umevno. Iz pisma učitelju Majcnu leta 1907⁴⁹ razberemo, da je imel pri folklorističnem delu zares pred očmi v prvi vrsti psihološko izhodišče. Vprašalnico o tem si je zamišljal »po vzoru Zawi-

⁴⁶ Anton Martin Slomšek, *Blaže in Nežica v nedeljski šoli*, Celovec 1857, 174, 180, 181.

⁴⁷ Prav tam, 421.

⁴⁸ *Die Darstellung im Slavischen Volksepos von Dr. Franz Miklosich*, Wien 1890, 1–3, 6. Prim. Vatroslav Jagić, *Historija književnosti naroda hrvatskoga i srpskoga*, v: *Djela IV, V*, Zagreb 1953, 294: »Čim dlje v preteklost gremo, tem obilnejši so izviri in naravnější pogoji narodne poezije, ker ona stoji še onkraj umnega razvoja posameznikov, in je kot duševna imovina skupnosti v veliko bolj tesni zvezi z vsemi lastnostmi ljudskega življenja, kot je bilo ali more biti kdaj umetno pesništvo.«

⁴⁹ M. Kropelj, n. d., 96. Koncept Štrekljevega odgovora hrani Pokrajinski arhiv, Maribor, Karel Štrekelj, Korespondenca II.

linskega«, ki snov – predmet slovstvene folkloristike deli »glede na ustvarjajočo dušni silo« na »a) pesmi, b) legende, c) pripovedi, d) pravljice o čudotvornih duhovih, – hudobnih duhovih, – čarovnikih in čarovnicah, – zakladih, e) anekdote, f) prislovice, g) zastavice;⁵⁰ S svojo elitno zbirko Slovenske narodne pesmi je hotel »podati samo kritičen prispevek k psihologiji slovenskega naroda« in jo je razumel kot znanstveni podvig. Vendar se je pri tem otepal z bolečimi očitki, da vsa objavljena besedila v zbirko ne sodijo, češ: »Ni vse lepo in estetično, kar je prirodno, ni vse lepo, kar je narodno. Narod ima tudi svoje izvirne kletve, surove šale, umazane dovtipe, tj. 'kvante' itd. Te spadajo v psihologijo ali morda v patologijo narodov, ne pa v lepo knjigo. Nekatere narodne bukve v vezani besedi utegnejo vzbuditi v prvem hipu malo smeha, a estetične cene nimajo nikake.«⁵¹ Očitno pod vtisom te in podobnih ocen je Štrekelj pri urejanju naslednjih snopičev zbirke poslal Slovenski Matici, ki je bila njen založnik, spremno pismo deloma s prav enakimi besedami, da bi ja našel s kritiki skupen jezik: »Slavni odbor prosim, da naj blagovoli presojati to delo edino le z znanstvenega stališča; 'lepoknjižec ne bo našel v njem, česar pričakuje; tvarina je enolična, dolgočasna, le tu pa tam zelena oaza v peščeni puščavi. Stvari, ki ne sodijo v zbirko in so kot pojavi duševne patologije narodove pripravne k večemu za...⁵² sem že sam odstranil in jih v uporabo učenjakom prepustim po dovršbi dela v kaki knjižnici.«⁵³ Vendar je Štrekelj prej in pozneje stalno prihajal v nesporazume s člani »slavnega odbora«, kar je Joža Glonar temeljito popisal v Uvodu v IV. knjigo Štrekljeve monumentalne zbirke, vendar ne črnobelo, ampak je na podlagi Aleša Ušeničnika »odkril tragično krivdo Štrekljevo, ki tiči v tem, da je skušal v kolikor mogoče veliki meri ohraniti znanstveni značaj svojemu delu s tem, da je dajal javnosti neznanstvene koncesije.«⁵⁴ Ušeničnik je »pokazal Štreklju protislovje, ki je tičalo v tem, da je Štrekelj kot znanstvenik izdajatelj govoril tudi o moralni plati narodne poezije, ko je sklenil v znanstveno edicijo sprejeti le vse one pesmi, 'ki ne omažejavajo duševne vrednosti narodove' in ko je dokazoval, da so 'slovenske narodne pesmi popolnoma nedolžne'. S tem je – pravi Ušeničnik in po pravici! – Štrekelj sam 'zapustil svoje znanstveno stališče'. Pač zato, ker je 'sam čutil, da vkljub vsem znanstvenim namenom, ki jih ona ima, občinstvo ne bo sprejelo njegovega dela znanstveno, ampak pač le kot 'lepo knjigo'. Njegovo delo je po celi svoji zasnovi vseskozi znanstveno in brez nemoralnih tendenc, ki bi ga naredile neznanstvenega. Toda založnica njegova ni znanstveno društvo in njeni člani po svoji veliki večini od nje ne pričakujejo znanstvenih publikacij. 'Mi se torej popolnoma ujemamo z dr. Štrekljem, da folklorist znanstvenik ni ne leposlovec ne nraoslovec, toda ne uvidimo, da bi moral vedno vse objaviti (podčrtal avtor) najsi bo prilično ali neprilično, tega ne uvidimo, da bi moral

⁵⁰ Prav tam.

⁵¹ K. Štrekelj, *Slovenske narodne pesmi* IV, 1923, Predgovor Joža Glonarja, ki citira Frančiška Lampeta, 31.

⁵² Beseda je izpisana v grškem črkopisu.

⁵³ K. Štrekelj, *Slovenske narodne pesmi* IV, 34.

⁵⁴ Prav tam, 42.

vse objaviti ne glede na to, *kje in za koga*;»⁵⁵ Podobno stališče zavzema Evgen Lampe. »Ko bi bil izdal te pesmi le za one, ki 'znanstveno preiskujejo narodno dušeslovje', seveda ne bi nihče proti temu ugovarjal. A ako se razširjajo duševni produkti tako nizke vrednosti v masah med ljudstvo, ki je željno višjega užitka in širše izobrazbe, tedaj se naj nihče ne pritožuje, ako se proti načinu takega izdajanja slišijo opravičene pritožbe. Naj nam nihče ne pride več z jako cenenim očitkom, da stojimo na malenkostnem stališču in da ne vemo ceniti znanosti! Sicer pa čujemo, da je gospod urednik že sam uvidel, da se ne da izvajati v tem izdanju načelo, da se naj natisne vse, kar se nabere, ampak da je sam izločil neko zbirko kot 'kosmato'. Pri tem ga niso mogli voditi drugačni, nego egoistični ali moralni nagibi. Prepričani smo, da mu znanstvene korifeje, katere tako laskavo ocenjujejo njegovo delo, v tem ne bodo dale prav.«⁵⁶

Da se je Štrekelj sam v tem pogledu res lovil, dokazuje njegovo pismo Franu Levcu, v katerem je najti: »Naše lirične so žalibog precej umazano seme, da je res težavno prerešetati, kaj je vredno objave, kaj ne; bojim se, da mi bodo očitali preširoko vest v tem oziru [...] Potolažite gospode, to leto ali drugo dobe cel koš pobožnih! Pa morda bodo zopet nos vihali, da so apokrifne.«⁵⁷ Ne pri prvi ne pri drugi skupini kriterij ocenjevanja pač ni znanstven, kakor tudi ne pretirano idealiziranje sicer navadno resnobnega urednika nosilcev slovstvene folklore in njenih izdelkov, češ: »Sploh se med narodnimi pesmimi težko utegne najti kaka pohujšljiva, zato ker je priprost narod naraven, zdrav na duši in telesu [...] Res se med slovenskimi narodnimi pesmimi nahaja nekaj umazanih, nekaj grobih in surovih, a 'umazanost, grobost in surovost vendar ni isto kakor pohujšljivost.«⁵⁸ Štrekelj se o vprašanju morale razpiše ob pesmih o incestu, ki pa jih vendar ni uvrstil v zbirko, ker mu jih je izločil že omenjeni »odbor«,⁵⁹ kar je z znanstvenega vidika obžaloval Matija Murko: »Kaj to pomeni, naj pokaže samo en primer. Dr. Radojčić je pred leti študiral narodne pesmi o ljubezni med bratom in sestro, ki lahko prehaja tudi v grešno. Povsod je našel primere za njo, samo v naših pesmih ne. Ko sem to povedal Štreklju, je odgovoril, da je imel štiri, ali odbor mu jih je prečrtal. Po takem je izginil iz zbirke celoten motiv, katerih je nazadnje v narodnem in umetnem pesništvu vseh narodov tako malo. Zaradi takih pripetljajev je Štrekelj po Murkovem mnenju postal po nepotrebnem preveč previden⁶⁰ in tako res doživel kritiko tudi z znanstvene strani, kakor mu jo je napovedal Evgen Lampe.⁶¹

Če je bilo težišče razpravljanja ob pesmih, imamo v Janezu Trdini zastopnika, ki si je zadal nalogo priti do jedra slovenskega značaja s pomočjo prozne folklore in raznih etnoloških zapisovanj. Sam je bil prepričan, da niso za javno rabo, »treba jih je brati cum grano salis«. ⁶² Njihov namen je »dobiti

⁵⁵ Prav tam.

⁵⁶ Prav tam, 41.

⁵⁷ Prav tam, 24–25.

⁵⁸ Prav tam, 28.

⁵⁹ Matija Murko, Karel Štrekelj, v: *Izbrano delo*, Ljubljana 1962, 168.

⁶⁰ Prav tam.

⁶¹ K. Štrekelj, *Slovenske narodne pesmi* IV, 41.

⁶² Maja Godina, O karakterologiji ali Trdinova primerjanja Dolenjcev z Gorenjci, v:

podobo pravega značaja slovenskega naroda na Dolenjskem in v to služijo prekrasno ne le resnične prigodbe in reči, ampak tudi basni, krive mnjenja in laži, ktere si pripoveduje ljudstvo o raznih (razmerah) prilikah svojega življenja. Meni ni nikoli le na misel prišlo, nabirati kroniko škandalov. Vsa data zapisujem edino le zato, da dobim pravo fotografijo našega naroda, kakšen je v svojem djanju, govorjenju in mišljenju, kakšen v svojih čednostih in napakah. Kakšen v svoji sreči in nesreči in kakovi so vzroki in nagibi njegovega delovanja in njegove nemarnosti. To vodilo zahtevalo je zabilježiti tudi satirične ali lažnjive pravljice in govornice o raznih ljudeh in razmerah, ker se vidi, tudi iz njih sočutje in nesočutje našega ubogega naroda....⁶³ Če je naturalizirani Dolenjec skušal priti do dna Slovincu v vseh razsežnostih njegovega značaja, in to v vsakdanjem življenju, kakor na fotografiji, si je Avgust Stegenšek prizadeval najti »psihološko razlago« za češčenje svetih znamenj in nastanek legend v tej zvezi.⁶⁴

Po zaslugi Ivana Grafenauerja obstajajo tudi kratke psihološke označbe drobnih folklornih žanrov. Med drugimi so primerjalna rekla o smešnih in slabih človeških lastnostih (drži se ko lipov bog, len kot goba, pijan kot mavra, brani se ko kmečka nevesta) in motivira njihove razločke z notranjo strukturo duš in značajem posameznikov, »saj nahajamo tudi med preprostim ljudstvom ljudi, ki imajo duhovne vzore pred očmi in si prizadevajo, da bi bili srčno dobri in nravno popolni, ljudi, ki so sami sebi bog in njihovo osebno ugodje in imetje, medtem ko drugi omahujejo zdaj na to zdaj na drugo stran.«⁶⁵ Za uganke pravi Grafenauer, da niso več »tako občna« last »kakor pregovori, nekaj jih sicer pozna vsak človek, posebno mnogo pa samo umsko in spominsko nadpovprečno nadarjeni ljudje.«⁶⁶ Seveda pa ima tudi v njegovem izvajanju prednost folklorna pesem. Najprej je poudarjeno, da so tudi te pesmi »kakor vsaka druga po svojem izvoru osebnotne »individualne« in »torej niso zrasle, kakor so mislili romantiki, nekako čudežno naravnost iz duše 'pojočega naroda'«. ⁶⁷ Je pa res, da prestanejo kolektivno cenzuro le pesmi z »občečloveško tipično vsebino, ki jo vsak človek lahko spozna za svojo in v sebi obnovi, pa tudi v teh odklanja narodna pesem vse, kar je zgolj osebnega in posebnega«⁶⁸ Avtor lirike ne poenačuje s subjektivnostjo. »Slovenskemu človeku gredo izrazi čustva neradi iz ust, rajši jih pokaže v dejanju, v podobi, ki čustvo hkrati skriva in ponazarja, v simbolu! Tako tudi v narodni

Zgodovinske vzporednice slovenske in hrvaške etnologije, Ljubljana 1988, 256.

⁶³ Prav tam: »... kar smatram za potreben prinesek za njega temeljito poznanja. Če se mi te bukvice izgube, stori tisti, ki jih najde, najbolje, da jih uniči (kar ga lepo prosim), ker so opazke, v njih zbrane, brezkoristne in včasih tudi pohujšljive za vsakega, ki se ne peča kakor jaz s slovensko etnognozijo.«

⁶⁴ A.[vgust] Stegenšek, O nekaterih starinskih kipih, v: *Voditelj v bogoslovnih vedah* XI, Maribor 1908, 341, 344, 347.

⁶⁵ Ivan Grafenauer, Narodno pesništvo, v: *Narodopisje Slovencev* II, Ljubljana 1952, 13, 17.

⁶⁶ Prav tam, 17.

⁶⁷ Prav tam, 19.

⁶⁸ Prav tam, 22.

pesmi. Ni čuda, da je v naši narodni poeziji prav lirična pesem bogata s smiselnimi dejanji in podobami, ki se z njimi objektivirajo, ponazarjajo čustva in pojmovni izraz.« Svoja dognanja ilustrira s pesmijo »'Al' me boš kaj rada imela / ko bom nosil suknjo belo / ...! Le vprašanja in odgovori, niti besedice več. Nič subjektivnega, sama objektivnost in vendar – lirika. Izza vsakega odgovora se oglašja pritajeno čustvo.«⁶⁹ Grafenauer ne vztraja več pri idealiziranju folklornih pesmi, kakor je kljub svoji treznosti navzven vsaj deloma še ravnal Karel Štrekelj, ampak jih notranje diferencira: »*Tudi po duhovni vsebini in estetski vrednosti se pesmi med seboj močno razločujejo: poleg duhovno globokih, čustveno plemenitih, estetsko izbranih umetnin se šopiri tudi prazna plaža, skruna kvanta, celo izbruhi kar nizkotne surovosti. V narodni pesmi se oglašja pač vse, kar med narodom živi, vse, kar je v njem dobrega in slabega, lepega in grdega, plemenitega in nizkotnega. Vendar, če poslušamo, kaj fantje na vasi pojo, dekleta v izbah, svatje na gostiji, prevladuje v njihovem petju tista narodna pesem in takšna, kakršna je navdušila kot izraz vsega, kar je človeku najdražjega in najljubšega, s svojo preprostostjo, prisrčnostjo in naravnostjo prve občudovalce narodne pesmi, Montaignea, Percyja, Herderja, pri nas Vodnika, Prešerna, Vraza. Ta izbor izmed vsakovrstnega blaga opravlja narodno občestvo že stoletja. Skruna kvanta in prazna plaža ne živi med vsem narodom, ampak le v krajih in družbah, ki jih ljudje sami ne čislajo, te vrste blago naglo admira, da se spet z novim, prav tako kratkoživim nadomešča. Ista množična psihologija, ki je delovala pri nastajanju in razvoju narodnih pesmi, je bila na delu tudi pri njihovem krušenju in admiranju.*⁷⁰ Pomembno je, da Grafenauer v okviru slovstvene folklore tako tenkočutno razmejuje individualno in množično psihologijo, vendar pa oboje na ravni teksta. Njegov naslednik v raziskovanju prozne folklore Milko Matičetov tu ne gre čisto za njim. Medtem ko ob ravnini teksta stalno poudarja, kako »pristna ljudska besedila« ne trpijo psihologiziranja, moraliziranja, takšnega ali drugačnega duhovičenja,⁷¹ pa krepko podčrtuje vlogo ustvarjalčeve osebnosti v pripovedovanju samem: »*Od izročila je dano predvsem ogrođje, medtem ko meso, kri in dušo dobijo pripovedi usakokrat sproti od pripovedovalca. Če je ta res 'mojster svoje obrti', se bo vselej potrudil, da bo zgodbi vdihnil nekaj sebe samega. Zgodbe, kakor jih posreduje izročilo, dopuščajo vsakomur, da se razživi, uveljavi svoj pripovedovalni dar in izrazi svojo osebno stilistično noto.*«⁷² Znamenja individualne psihologije Matičetovemu hitro zbudijo sum v avtentičnost folklornih besedil,⁷³ zato deluje prav izjemno njegovo veselje nad odkritjem te lastnosti v enem od besedil o Kralju Matjažu: »Vse prej ko brez pomena je npr. spoznanje, kako tenka, kako rahla je realistična nit – kljub naštetim lokalizacijam – kakšno premoč imajo pravljlične, bajne prvine nad stvarnimi, realističnimi. Celo psihološki odtenki so tu in

⁶⁹ Prav tam.

⁷⁰ Prav tam, 24, 26.

⁷¹ Marija Stanonik, Slovenska različica primerjalne slovstvene folkloristike, v: *Traditiones* 18, Ljubljana 1989, 17.

⁷² M. Matičetov, Ljudska proza, n. d., 122.

⁷³ Prav tam.

tam, npr. boj med občutjem tesnobe in med radovednostjo ali drznostjo, ki sili pobiča naprej pod zemljo.⁷⁴

Matičetov skuša tudi psihološko utemeljiti »'uspeh' Kralja Matjaža v ustnem izročilu«,⁷⁵ to je inkorporiranje zgodovinske osebnosti v proces folklorizacije na Slovenskem. Sočasno z njim se je veselil Radoslav Hrovatin, da je mogoče za del pesmi, ki so nastajale med drugo svetovno vojno, preučevati »ustvarjalni proces še »in stati nascendi« in se poglobljati v »psihične osnove te svojevrstne izraznosti«. Po njegovem prepričanju je iz njih, po analogiji, »mogoče spoznati najgloblja psihična gibala, ki so se razvijala v našem ljudstvu v tisočletnem boju za obstanek in napredek.«⁷⁶

III. SLOVSTVENA FOLKLORA IN GLOBINSKA PSIHOLOGIJA

Prvi hip se zdi nenavadno, kaj bi utegnili imeti skupnega vsebini, ki ju ubesedujeta naslovni sintagmi; toda če se domislimo, kako v vrvežu vsakdanjega življenja v drugi skrajnosti od pretiranega idealiziranja folklor kot taka velja za nekaj zavrženega,⁷⁷ tudi pri tistih, ki jim določene razgledanosti ne manjka, na drugi strani pa je psihoanalizi kot izvodu globinske psihologije oponešeno, da je sicer »veliko govorila o simbolih in simboličnosti, vendar tako, kakor da je simbolična dejavnost nekakšna 'ropotarnica civilizacije', v kateri je potlačeno vse, kar je nerabnega,«⁷⁸ smo že našli nekaj, kar ju povezuje, čeprav na banalni ravni. Vendar je moč najti njune stične točke tudi na zahtevnejših stopnjah.

Slovenska psihologija seveda ni šla mimo utemeljitelja psihoanalize Sigmunda Freuda, saj imamo nekaj njegovih del tudi v prevodu;⁷⁹ v tem pogledu je Carl G. Jung sicer na slabšem, toda v strokovnih diskusijah je njegovo ime vsekakor navzoče:⁸⁰ »Posebno vlogo pripisuje simboličnosti globinska psihologija s svojim začetnikom S. Freudom in njegovo psihoanalizo. Najdlje je šel v razglabljanju in razlagi simboličnosti človekovega ravnanja in mišljenja psihiater in psiholog C. G. Jung, ki je utemeljeval, da se v simbolih ne razodeva samo duh človeka posameznika, temveč obenem zgodovina celotnega človeka iz živalskih pradavnin, in sicer kot prapodoba in arhetip, ki prihaja kot usedlina kolektivne podzavesti na površje zavesti v bajkah, epih, religioznih

⁷⁴ M. Matičetov, Kralj Matjaž v luči novega slovenskega gradiva in novih raziskovanj, v: *Razprave SAŽU*, IV, Ljubljana 1958, 147.

⁷⁵ Prav tam, 105.

⁷⁶ Radoslav Hrovatin, Slovenska partizanska pesem kot predmet znanosti, v: *Rad kongresa folklorista Jugoslavije VI*, Bled 1959, 257.

⁷⁷ M. Stanonik, Blišč in beda slovstvene folklore, v: *Naši razgledi* 38 (1989), 652–653.

⁷⁸ Anton Trstenjak, *Človek bitje prihodnosti*, Slovenska matica, Ljubljana 1985, 148.

⁷⁹ Sigmund Freud, *K psihopatologiji vsakdanjega življenja*, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1975. Isti, *Predavanja za uvod v psihoanalizo*, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1977.

⁸⁰ Stanislav Bras, *Izbrana poglavja iz psihoterapije*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1977. Anton Trstenjak na marsikaterem mestu v svojih delih.

obredih (ritualih), razodetjih, navdihih, videnjih in sanjah. Močne pobude za raziskovanje človekove simbolične dejavnosti prihajajo tudi iz arheologije in paleontoloških najdb.⁸¹

Že stari narodi so sanjam pripisovali velik pomen in velik sloves si je pridobil tisti, ki jih je umel razlagati.⁸² Toda z novoveškimi obdobjem je začelo prevladovati prepričanje o neresnosti njihove sporočilnosti. Z zgodovinske perspektive gledano sta S. Freud in C. G. Jung zbudila spečo Trnjulčico po vmesnem obdobju ravnodušnosti ali zavračanja, ne pa popolnoma zaorala v ledino, saj sta le na novih, govornih v duhu časa, znanstvenih temeljih aktualizirala pomembnost sanj v življenju posameznika. Pač sta se oba inovatorja na tem področju v marsičem razhajala, toda oba sta priznavala, da oporo za svoje interpretacije črpata med drugim tudi iz slovstvene folklore; po drugi strani pa sta po načelu analogije navrgla marsikakšno misel, ki je utegnila postati rodovitna tudi za (slovstveno) folkloristiko.

S. Freud skrbno tehta vprašanje, ali in koliko so sanje somatski ali psihični pojav. Avtor poudarja, da je duševno dogajanje v spanju (= sanje) čisto nekaj drugega kot duševno dogajanje v budnem stanju. Ena bistvenih lastnosti sanj je, da »jih sproži neka želja in je njihova vsebina izpolnitev te želje, toda ne v miselni obliki, ampak v obliki haluciniranega doživetja, prvenstveno v vizualnih podobah.⁸³ Freud pri tem misli na dotlej tabuizirano področje človekove narave, to je na njegovo seksualnost; zato je v tej luči treba razumeti njegovo nadaljno razlago: »O sanjavcu vemo, da ima do svojih želja čisto poseben odnos. Zavrača jih, cenzurira, skratka ne mara jih. Izpolnitev teh želja mu torej ne more dati zadovoljstva, ampak le nasprotno. Izkušnje kažejo, da se to nasprotje pojavlja v obliki strahu [...] Sanjavca lahko v odnosu do njegovih želja primerjamo le s seštevkom dveh oseb, ki sta vendarle povezani s kako možno skupno stvarjo. Namesto vseh nadaljnjih razlag vam bom povedal znano pravljico, v kateri boste našli isto razmerje. Dobra vila obljudi revnemu paru, možu in ženi, da jima izpolni prve tri želje. Onadva srečna skleneta, da bosta te tri želje skrbno izbrala. Ženo pa zapelje vonj po pečenih klobasah iz sosednje kočice in zaželi si par takih klobas. Tisti hip je klobasa na mizi; to je izpolnitev prve želje. Potem se mož ujezi in si v srdu zaželi, da bi se klobase obesile ženi na nos. Tudi to se zgodi in klobas ni mogoče sneti z njihovega novega mesta; to je izpolnitev druge želje, vendar je to moževa želja – ženi je ta izpolnitev zelo neprijetna. Saj veste, kako gre potem v pravljici naprej. Ker sta v bistvu vendarle eno, mož in žena, mora biti tretja želja, naj bi klobase odpadle z ženininega nosu. To pravljico bomo lahko še večkrat izkoristili v drugih zvezah. Tu naj nam rabi samo kot ilustracija možnosti, da lahko izpolnitev želje enemu povzroči nezadovoljstvo drugemu, kadar oba nista složna,« končuje S. Freud.⁸⁴

Predvsem iz razlag posameznih kliničnih primerov pa tudi v diskurziv-

⁸¹ A. Trstenjak, n. d., 145.

⁸² S. Bras, n. d., 133–222.

⁸³ S. Freud, *Predavanja za uvod v psihoanalizo*, 87–93.

⁸⁴ Prav tam, 210–211.

nem pisanju se je pri omenjenem dunajskem psihiatru mogoče seznaniti s celo vrsto simbolov, ki jih za svoje interpretacije dešifrira skoraj izključno na seksualni ravni.⁸⁵ Trditev ni pretirana, če prisluhnemo njegovemu pojasnilu: »Zvedeli smo že, da si jemljejo isto simboliko miti in pravljice, ljudstvo v svojih pregovorih in pesmih, navadna govorna raba in pesniška fantazija. Simbolika na omenjenih drugih področjih ni samo seksualna simbolika, medtem ko se v sanjah uporabljajo simboli skoraj izključno iz izkušnje seksualnih objektov in odnosov...«⁸⁶ To ni edino mesto, v katerem avtor priznava za enega od virov svojih razglabljanj tudi slovstveno folkloro. Na vprašanje, »od kod pa naj pravzaprav poznamo pomen teh sanjskih simbolov, o katerih nam tisti, ki sanja, sam sploh ne da pojasnila ali pa je pojasnilo pomanjkljivo,« avtor odgovarja: »iz zelo različnih virov, iz pravljič in mitov, iz šal in domislekov, iz folklor[istik]e, to je iz vede o navadah, obredih, pregovorih in pesmih ljudstev, iz poetične in navadne jezikovne rabe. Povsod tu se pojavlja ista simbolika in marsikje jo razumemo brez napotkov. Če zasledujemo posameznega izmed teh virov, bomo našli toliko paralel s simboliko sanj, da se bomo prepričali o naših razlagah.«⁸⁷

Izjemoma se avtor zadrži pri tistih, ki so pred kratkim izgubili koga svojih bližnjih, a se v njihove sanje še vračajo živi, kar po njegovem, s sklicevanjem na pravljice, ni nič nenavadnega, za sanje seveda.

Obravnavava razmerja med slovstveno folkloro in psihoanalizo razkriva spodbude za medsebojno oplajanje. S. Freudove strani je mogoče naslednja za našo stroko med najpomembnejšimi: »Splošno znano je, da je treba pri nastanku tradicij in pripovedk⁸⁸ vsakega naroda upoštevati tudi nagib, da potisnejo iz spomina vse, kar bi utegnilo biti mučno za nacionalno zavest. Če bi stvar natančneje preiskali, bi nemara lahko vzpostavili popolno analogijo med potema, po katerih nastanejo narodne tradicije in se oblikujejo posameznikovi otroški spomini.«⁸⁹

Medtem ko S. Freud razločuje v človekovi psihi zavest in podzavest v individualnem smislu, C. G. Jung pri podzavesti njeno individualno in kolektivno plat, le da Jung pravzaprav ne govori o podzavesti, ampak o nezavednem, vendar slovenske interpretacije⁹⁰ njegovega dela navadno tega ne zaznavajo in tudi pri njem govore o podzavestnih slojih. Po Jungu je vrhnji sloj nezavednega popolnoma osebne narave. Čim globlje pada vrednost kake vsebine v zavesti, tem lažje pride pod njen prag, v nezavedno. Ta na tej ravni vsebuje vse izgubljene spomine in tiste vsebine, ki so preveč šibke, da bi prišle v zavest. Vanjo padejo vse bolj ali manj namenoma potisnjene predstave in vtisi. V tej plásti so torej doživljajske vsebine, ki izvirajo iz skupnega dogajanja v

⁸⁵ Prav tam, 149–167.

⁸⁶ Prav tam, 165.

⁸⁷ Prav tam, 166: »Pri psihoanalitičnem delu se navezujejo stiki z vrsto drugih duhovnih ved, katerih preučevanje obeta nadvse dragocena pojasnila tako z mitologijo kot tudi z jezikoslovjem, s folklor[istik]o, s psihologijo ljudstev in z religijo.

⁸⁸ Izraz pripovedka sodobna slovstvena folkloristika nadomešča s primernejšim: povedka, kadar gre za folklorni žanr.

⁸⁹ S. Freud, *K psihopatologiji vsakdanjega življenja*, 143.

⁹⁰ A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje*, Mohorjeva družba, Celje 1988, 157. S. Bras, n. d., 212.

nekem življenjskem okolju.⁹¹ Pod to plastjo je drugi, imenovan kolektivno nezavedno, »z latentnimi spominskimi sledovi, ki ne vključujejo samo celotne rasne zgodovine, človeka kot vrste, marveč segajo celo nazaj v predčloveške živalske prednike«. ⁹² Spodnje (temeljne) doživljajske vsebine oblikujejo arhaične, prastare izkušnje človeštva, ki jih posameznik ni doživel. Po Jungu je človeku vrojena samo sposobnost oživljanja doživljavaev preteklih rodov. Ko je treba, damo tem doživljavaem otipljivo vsebino.⁹³ Kolektivno nezavedno torej vsebuje lastnosti, ki niso individualno pridobljene, ampak dedovane, to so: a) instinkti = pobude za dejavnosti, ki prihajajo iz notranje prisile, brez zavestne motivacije; b) vnaprej navzoče, tj. urojene oblike opazovanja = arhetipi opazovanja in dojemanja, ki so stalen in apriori determinirajoč pogoj vseh psihičnih procesov. Instinkti in arhetipi dojemanja torej formirajo kolektivno nezavedno. Prvi silijo človeka, da poteka specifično človeško življenje, arhetipi silijo opazovanje in dojemanje, da formirajo specifično človeške stvaritve.⁹⁴

Za spodnjo plast nezavednega je C. G. Jung najprej rabil ime »praslika«, izraz »arhetip« pa je prvič uporabil leta 1919 v članku Instinkt in nezavedno. *Nezavedno je treba razumeti kot totalnost vseh psihičnih pojavov, katerim manjka kvaliteta zavesti.*⁹⁵ Avtor sam skromno zagotavlja, da teorija o nezavednem ali pred-zavesti ni njegova iznajdba. Zasnove zanjo, s posebnim pogledom na psihologijo, je moč najti v delih Adolfa Bastiana, Friedricha Nietzscheja, Huberta Maussa in L. Lévy-Bruhla; on da je dal samo empirično podlago za teorijo o tem, čemur so prej rekli elementarne ali izvirne ideje, »categories«. Izraz arhetip pa so poznali že v antiki (Cicero, Plinij, Fila Juda, Irenej, Dionizij Aeropagit) in sv. Avguštin.⁹⁶

Jung se v svojih knjigah in razpravah pogosto vrača k razlagi arhetipov,⁹⁷ osvetljuje jih z novih zornih kotov in svoja dognanja dopolnjuje z novimi izsledki, tako da je v zvezi s tem mogoče prebrati tudi naslednje: »Jung se je zavedal tako rekoč nepremostljivih težav pri poskusu znanstvenega dokaza o obstoju arhetipov. Njegovi razlagalci pogosto niso vedeli, kaj početi s formulacijo kot »kadar je beseda o arhetipu, ne gre za podedovano predstavo, ampak za podedovano možnost predstavljanja«. ⁹⁸ Toda, ali ni v tej interpretaciji zaslutiti podobnosti s pojmovanjem jezika pri Ferdinandu de Saussuru, ko govori o razmerju langue : parole.⁹⁹ Zdi se, da je po podobnem ključu C. G. Jung poudarjal, da je »zaradi preciznosti treba ločevati med arhetipom in arhetip-

⁹¹ S. Bras, n. d., 212.

⁹² A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje*, 157.

⁹³ S. Bras, n. d., 212.

⁹⁴ Carl G. Jung, *Dinamika nesvesnog*, Matica srpska, Novi Sad 1984, 219.

⁹⁵ C. G. Jung, *Psihološke rasprave*, Matica srpska, Novi Sad 1984, 215–225.

⁹⁶ Prav tam, 194, 138, 348.

⁹⁷ C. G. Jung, *Dinamika nesvesnog*, 194 sl., 219 sl., 224 sl., 287 sl., 311 sl., 397 sl., 418 sl. Isti, *Psihološki tipovi*, Novi Sad 1984, 329. Isti, *Duh i život*, Novi Sad 1984, 139, 195 sl.

C. G. Jung, *Psihološke rasprave*, 26 sl., 53 sl., 138 sl., 221 sl., 347–388.

⁹⁸ Vladeta Jerotić, Predgovor, v: C. G. Jung, *Dinamika nesvesnog*, 29.

⁹⁹ Ferdinand de Sosir, *Opšta lingvistika*, Nolit Beograd 1969.

sko predstavo.«¹⁰⁰ Prava bit arhetipa zavesti ni dostopna, tj. transcendentna, in kot taka psihoidna. Vsaka predstava o arhetipu je že zavestna in zato se bolj ali manj razločuje od tistega, kar je bilo vzrok za njegovo aktualizacijo. To, kar govorimo o arhetipu, so vedno konkretizacije, ki sodijo v okvir zavesti. Sam na sebi arhetip ni niti dober niti slab, je moralno indiferentna kategorija, ki šele v stiku z zavestjo postane eno ali drugo ali protislovna dvojnost.¹⁰¹

Kot izvod individualno nezavednega so kompleksi »psihični fragmenti, ki se imajo za svoj obstoj zahvaliti travmatskim vplivom ali posebnim neskladnim tendencam človekove osebnosti. Pojavljajo se ali izginjajo, sledeč svojim lastnim zakonitostim, prehodno ali občasno segajo v podzavest, toda podzavestno vplivajo na človekovo ravnanje.«¹⁰² Podobno kot nekaka živa bitja se obnašajo samostojno arhetipi, ki so »korelati instinktov« ali »avtoportreti instinktov«.¹⁰³ Arhetipi so determinante, kot so to instinkti, a gledani v psihični razsežnosti. Da jih Jung ne imenuje instinkt, je rezultat doslednosti strogega empirika, ki pojavov v psihični sferi ne želi identificirati s tistimi iz biološke, a le ugotavlja, da se arhetipi obnašajo na področju psihičnega kot instinkti v biološkem. Dokaze za obstoj »prasilik«, ¹⁰⁴ pozneje imenovane »arhetipi«, je Jung zbiral pri srečevanju s psihotičnimi bolniki in opazal, da se veliko motivov v halucinacijah bolnikov in nato v sanjah zdravih ujema s tistimi iz mitologije.¹⁰⁵

Individualna nezavedna raven doseže v človeku skrajno točko z najzgodnejšimi spomini iz otroštva, kolektivno nezavedno pa vsebuje tudi predinfantilni čas, to je ostanke iz življenja prednikov. Zato je kolektivno nezavedno za Junga »močna duhovna nasledstvena substanca razvoja človeštva.«¹⁰⁶ To nezavedno ni individualne, ampak splošne narave. V nasprotju z osebno psiho vsebuje vsebine in vidike obnašanja, ki so povsod in pri vseh posameznikih enaki. Pri ljudeh je identična in ustvarja v vseh ljudeh eno in v vsakem navzočo splošno psihološko podlago nadnaravne vsebine, saj ne poteka iz osebne skušnje in posesti, ampak je urojena. Seveda pa obstoj nezavednih vsebin lahko spoznamo samo po navzočnosti vsebin, ki so sposobne, da postanejo zavestne. Pojavne oblike = vsebine osebno nezavednega so poglavitno, t. i. čustveno poudarjeni kompleksi, ki razkrivajo osebno intimnost duševnega življenja.¹⁰⁷ Vsebine kolektivno nezavednega pa so t. i. arhetipi, ki jih v njenem okviru ni mogoče pojasniti drugače kot s predpostavko, da so stalno ponavljane, stalno nalagane skušnje človeštva in na delu povsod, kjer gre za enakomerna, ritmično pravilno ponavljajoča se dojetanja – eno najnavadnej-

¹⁰⁰ C. G. Jung, *Psihološke rasprave*, 349.

¹⁰¹ Prav tam, 311, 53. Jung kritizira razlage nezavednega pri Freudu, ker ta daje vtis, da je podzavest nekaj negativnega in ne naravna, in kot da se vse dobro, primerno, lepo najde samo v zavesti. C. G. Jung, *Duh i život*, 215.

¹⁰² C. G. Jung, *Dinamika nesvesnog*, 206.

¹⁰³ Prav tam, 206, 223, 224.

¹⁰⁴ Prav tam, 223.

¹⁰⁵ Prav tam, 54, 55.

¹⁰⁶ Prav tam, 17.

¹⁰⁷ C. G. Jung, *Psihološke rasprave*, 348.

ših, a najbolj čudovitih skušenj te vrste je navidezno sončevo gibanje – neodvisno od tega, ali je znan njihov mitološki značaj ali ne.¹⁰⁸ Gre za specifično oblikovane forme, ki so se prenašale skozi dolga stoletja in samo posredno ustrezajo izrazu »representation collectives«, ker označuje samo tiste psihične vsebine, ki še niso bile podvržene nikakršni psihološki obdelavi in samo s tem predstavljajo kako še neposredno psihološko (nezavedno) danost. V tem smislu se precej ločijo od zgodovinsko nastalih ali izdelanih formul. V sanjah, vizijah posameznikov so daleč bolj individualni in nerazumljivi ali naivni kot v mitih.¹⁰⁹ *Arhetipi so forme ali slike kolektivne narave, ki se pojavljajo približno po vsem planetu kot konstituante mitov in hkrati kot avtohtoni individualni produkti podzavestnega izvora. Verjetno izvira iz tistih matric človekovega duha, ki se ne prenašajo s tradicijo in migracijo, ampak z dedovanjem.*¹¹⁰ Ta hipoteza je zelo pomembna za pojasnilo, zakaj se nekateri sorodni mitološki motivi pojavljajo tudi tam, kjer je njihov pojav težko razložiti s prenašanjem, migracijo. C. G. Junga je v stiku z bolniki pretresalo dejstvo, da sanje, fantazije in psihoze ustvarjajo slike, ki so pravzaprav identične z mitološkimi motivi, o katerih posamezniki niso imeli pojma niti posredno.¹¹¹ *Arhetipi so torej splošno človeški tipi reakcije človeške psihe; na simboličen način in izpolnjeni z izrednim energetskim potencialom sporočajo človeku in človeštvu kakšne globoke spomine vsega človeškega rodu, naložene v globinah kolektivno nezavednega kot filogenetski engram preteklosti.* Trajajo tisoče let, a zahtevajo vedno novo tolmačenje.¹¹² Kadar se vzpostavi zveza med arhetipi in zavestjo, po Jungu, zgodovinski, splošni človek podaja roko prav konkretnemu človeku in ta je spet v stiku s praiškušnja pradavnega človeka. Do takih srečanj pride v posebno kritičnih življenjskih položajih, v sanjah, vizijah in intenzivnem umetniškem ustvarjanju. Medtem ko so slike spominjanja v osebno nezavednem deloma izpolnjene, ker so doživete slike, so slike kolektivno nezavednega neizpolnjene, ker so to oblike, ki jih posameznik ni osebno doživel. Toda kadar regresija psihične energije prestopi tudi zgodnje infantilno obdobje in prodre v sledi ali ostanke življenja prednikov, se budijo mitološke slike – arhetipi. Kolektivno nezavedno je usedlina skušenj in hkrati apriori enaka slika sveta, ki se je formirala v toku časa. V tej sliki so se sčasoma oblikovale posamezne črte, tj. arhetipi ali dominante. Zaradi svoje sorodnosti s fizičnimi dejstvi se arhetipi najpogosteje pojavljajo projicirani. Te projekcije, če niso uzaveščene, so vzrok neštetim nesporazumom. Iz njih nastajajo moderne mitične stvaritve, sanjarjenja, fantazije, nezaupanje, predsodki. Kadar kdo projicira hudiča na svoje bližnje, je to zato, ker ima v sebi nekaj, kar omogoča prijemanje te slike!¹¹³

Projiciranje zgolj na ljudi je povezano z današnjo stopnjo zavesti. Na začetku svojega razvoja človek ni razločeval objektov iz žive ali nežive narave od vsebine svoje psihe. Kamen, drevo, gozd, živali, dež, grom niso predstavljali

¹⁰⁸ C. G. Jung, *O psihologiji nesvesnog*, 74.

¹⁰⁹ C. G. Jung, *Psihološke rasprave*, 349.

¹¹⁰ Prav tam, 138.

¹¹¹ Prav tam, 75.

¹¹² V. Jerotić, Predgovor, 17.

¹¹³ C. G. Jung, *O psihologiji nesvesnog*, 101.

samo reči in bivanja v »objektivni sliki sveta«, kot je naša, ampak »so bili prepleteni s projiciranimi vsebinami psihičnega – poduhovljeni«. Na dolgi poti razvoja zavesti je človek materialno resničnost postopoma razločeval od svoje subjektivnosti, da bi jo ugledal v njeni goli objektivnosti. Difuzna, ne fokusirana zavest prvotnega človeka take diferenciacije ne more opraviti. V njenem doje-manju je duša / psiha »razsuta po predmetih zunanjega sveta. Nahaja in doživlja jo v objektih zunaj realnosti«, začeni od planeta in zvezd do zrna prosa in bleščečega a 'sterilnega' zrna bisera do umazanega, a 'ustvarjalnega' blata. Bistvena v tej koncepciji je možnost, da se razvoj zavesti gleda s posebnega vidika, kot stoletni proces 'zavračanja', izginjanja projekcij, kot stalno prizadevanje človeka, da očisti naravo primesi vanjo projiciranega psihičnega, da jo je moč gledati v njeni čisti objektivnosti. Astrologija se v tej luči kaže kot v nebo projicirana slika duše.«¹¹⁴ »Slačenje projekcij, osvobajanje objektivno danega iz nezavednih psihičnih primesi predstavlja sekularen proces, ki hkrati reflektira tudi zgodovino razvoja zavesti. Svoj vrh je dosegel v obdobju racionalizma in razsvetljenstva.«¹¹⁵ »Nazadnje smo ugledali objektivno sliko sveta. Ta ne skriva več bogov [...] in skrivnostne sile ne vplivajo na usodo posameznikov, ampak je gluho in nemo kot razsuta slika atomov v prostoru. Po gozdovih ne begajo volkodlaki, vile, čarovnice in druga bitja so izginila brez sledu. Le v kamen projiciramo redko – za hip, ker nam pod vplivom močnega afekta (za sekundo) pade raven zavesti, ko se spotaknemo obenj in prekolnemo. Na vrhu hribov ne vladajo več (pol)bogovi, ampak natančno določena temperatura, vlaga in v podzemlju ne leže Titani in reka Stiks, ampak geološki sloji.« Jung končuje to ilustriranje z ugotovitvijo, da je nezavedno moralo biti odkrito prav v času, ko je bila opravljena objektivizacija narave. Vse te projicirane vsebine so se vrnilo k človeku kot njegova last, da bi jih začel odkrivati v sebi kot psihične dejavnike, težnje, pritiske, nagone, impulze, komplekse, arhetipe. Morala se je roditi globinska psihologija. Nevrotik danes ne more govoriti, da ga tlači mora, ampak od zdravnika izve, da je bolan zaradi 'efort sindroma'. Bleda bolnica ne more potožiti, da jo ponoči nadleguje zmaj, ampak s pomočjo psihoanalize spozna, kakšen kompleks notranjih vsebin jo muči. Človek vrača sebi vse, kar je posodil naravi. Postal je svoj lastni dobronik in edini sovražnik.«¹¹⁶

Za ljudi vseh časov obstaja vprašanje, kako se obnašati nasproti nevidnemu polju nezavednega. Ko bi se zavest nikdar ne odcepila od nezavednega – stalno ponavljan dogodek, simboliziran v padcu angelov in neposlušnosti prvih staršev¹¹⁷ – bi tega vprašanja ne bilo in tudi ne vprašanja prilagajanja okolju.¹¹⁸ V epskem svetu med subjektom in objektom še zdaleč ni tistega absolutnega razločka kot v našem racionalnem razumu. Kar se dogaja zunaj nje-ga, se dogaja v njem in kar se dogaja v njem, se tudi zunaj njega.¹¹⁹ Prvotnemu

¹¹⁴ C. G. Jung, *Dinamika nesvesnog*. Novi Sad, 1984, 60.

¹¹⁵ Prav tam, 63.

¹¹⁶ Prav tam, 64.

¹¹⁷ Gre za Adama in Evo, Prim. Sveto pismo, Maribor 1958, 1 Mz 2,4–3,21.

¹¹⁸ C. G. Jung, *Dinamika nesvesnog*, 248.

¹¹⁹ Prav tam, 244.

človeku je bilo malo do objektivnega pojasnjevanja, do raz/poznavanja, pač pa je čutil veliko potrebo, njegovo nezavedno je čutilo neukrotljivo težnjo, da celotno zunanje čutno spoznanje asimilira, vsrka v duševno dogajanje. Zato se ni zadovolji s tem, da je videl, kako sonce vzhaja in zahaja, zanj je to zunanje dogajanje moralo biti tudi duševno dogajanje, tj. sonce v njegovem preoblikovanju mora predstavljati usodo nekega boga ali junaka, ki v temelju ne prebiva nikjer drugje kot v človekovi psihi.¹²⁰ *Naravni, prvotni človek sploh ni bil samo »naraven«, npr. kot žival, ampak vidi, veruje in se boji reči, ki jih spoštuje, katerih smisla ne more dojeti sam iz naravnih razmer okolja in je neredko v ostrem nasprotju z instinkti. Ta dejstva, pravi Jung, preprosto izsiljujejo predpostavko, da duhovno načelo strahovito vlada nad naravnim. Nasproti sta si tudi v novorojenem človeku. Omejevanje nagona je normativni, zakonodajni proces prestopanja iz biološke sfere v kulturno (civilizacijsko). S tem v zvezi se kreira ravnovesje med nezavednim in zavestjo. Še v najzgodnejših začetkih človeške družbe najdemo sledi psihičnih naporov, da se za to, kar se samo temno slutiti, najdemo forme, s pomočjo katerih bi to omejili in ublažili. Že v zelo zgodnjih risbah na stenah iz rodezijske kamene dobe najdemo poleg realističnih slik živali neka abstraktna znamenja, t. i. sončno kolo, ki je samo delno rezultat zunanjih skušenj, ampak bolj simbol, spoznanje od znotraj. Ni prvobitne kulture, ki bi ne imela čudovito razvitega sistema učenja o temnih straneh človekove vsakdanjosti in njenih spominov po eni strani in na drugi učenja o modrosti, ki morajo urejati to človekovo delovanje. Bogata antična mitologija je relikv najzgodnejših stopenj takih izkušanj.*¹²¹

Po Jungu lahko raziskujemo kolektivno nezavedno na dva načina: z analizo posameznika ali v mitologiji, ki je po njegovem vrsta projekcij kolektivno nezavednega.¹²² Miti posameznih ljudstev so pravzaprav eksponenti kolektivno nezavednega.¹²³ *Mitološke figure so formalizirana rezultanta neštetihih tipičnih skušenj prednikov in »psihični ostanki številnih doživljajev istega tipa. Opisujejo v povprečju življenja, razdeljeno in projicirano v raznovrstne oblike mitološkega pandemonija«;* ta ob mukotrpnih začetkih še vedno čaka, da bi bil preveden v pojmovni jezik, ki bi mogel posredovati abstraktno, znanstveno spoznanje o nezavednih procesih kot izvirihi prvobitnih slik.¹²⁴ *Nasproti idejam, da so miti pretežno alegorične razlage astronomskih meteoroloških ali vegetativnih dogodkov, C. G. Jung zagovarja stališče, da so v prvi vrsti psihološka dejstva. Zaledje zanj je dobival v svoji klinični praksi.*¹²⁵ *Kajti če miti niso zavesten izum,*

¹²⁰ C. G. Jung, *Psihološke rasprave*, 350.

¹²¹ C. G. Jung, *Dinamika nesvesnog*, 125.

¹²² C. G. Jung, *Psihološke rasprave*, 45.

¹²³ C. G. Jung, *Dinamika nesvesnog*, 243.

¹²⁴ C. G. Jung, *Psihološke rasprave*, 26, 146: »V vsaki od teh slik se nahaja del človeške psihologije in usode, del bolečine in uživanja, ki se je pogosto ponavljal v življenju naših prednikov in v povprečju vedno enako [...]. Trenutek, ko nastopi mitološka situacija, je vedno označen s posebno emocionalno intenziteto; to je nekaj, kot da bi se kdo v nas dotaknil strun, ki niso nikdar brnele, ali kot da se osvobajajo sile, katerih obstoja nismo niti slutili.« Prim. C. G. Jung, *Dinamika nesvesnog*, 39.

¹²⁵ Glej C. G. Jung, *Dinamika nesvesnog*, 110: »Pri naših pacientih lahko vsak dan opa-

*ampak projekcije iz nezavednega, je razumljivo, da predstavlja mit tipično psihični fenomen.*¹²⁶ Veliki napori, da bi razložili ujemanje mitičnih motivov in simbolov s pomočjo narodov in pripovedi, so hvalevredne, a nasprotujejo dejstvu, da vedno obstajajo miti brez vsake najmanjše možnosti prenašanja. Psihološko je bistveno, da v sanjah, fantazijah in psihološko izrednih stanjih morejo vsakokrat znova avtohtono nastati tudi najbolj oddaljeni mitični motivi in simboli, pogosto na videz, kot rezultat individualnega vpliva, prenašanja in pobude, a še pogosteje brez njih. Te 'orvobitne slike' ali 'arhetipi', kakor jih je imenoval, spadajo v temeljno podlago nezavedne psihe in jih ni mogoče pojasniti s pomočjo materiala osebno pridobljenih skušenj.«¹²⁷ »Prav v okoliščini, da je ta proces nezaveden, je vzrok, zakaj se je pri mitu mislilo na vse mogoče, samo na psiho ne. Preprosto se ni vedelo, da ta vsebuje vse tiste slike, iz katerih so nekdanji nastali miti in da je naše nezavedno aktiven in pasiven subjekt, katere dramo, primitivnemu človeku analogno, najde v vseh velikih in majhnih naravnih procesih.«¹²⁸ Simboli so najboljši izraz za šele sluteno ali še neznan zavestno vsebino. Vsi mitizirani dogodki iz narave: poletje, zima, lunine mene, obdobja dežja niso alegorije (= neko parafraziranje zavestne vsebine) prav teh objektivnih skušenj, ampak simbolični izrazi za notranjo in podzavestno dramo duše, ki človeški zavesti postaja domača s pomočjo projekcije, to je odraza v dogodkih narave. Kadar se človekova nevidna narava ne more več izraziti s pojmi človeškega razuma, se izrazna sposobnost zateče k drugim izraznim sredstvom – tedaj ustvari simbole. »Pod simbolom se v nobenem primeru ne razume alegorija ali samo znak, ampak prav slika, ki mora najgloblje označiti nejasno sluteno naravo duha. Simbol ne dojema in pojasnjuje, ampak kaže na daljnji, nedojemljivi, nejasni, sluteni smisel, ki je zunaj njega in se ne more zadovoljivo izraziti z nobeno besedo našega današnjega jezika.«¹²⁹ Bistva simbola ne moremo nikoli pojmovno in razumsko povsem razumeti. Je najboljši možni izraz za najimpresivnejši psihološki akt, ki se neprestano spreminja, vseeno pa ostane vedno podoben samemu sebi. Vsak simbol je izraz nekega psihološkega dogajanja, psihološke vsebine, ki je brez njega ne bi mogli razumeti. Življenje v vsej njegovi globini in širini lahko doživimo in dajemo samo v paraboli, nikoli pa ne popolnoma z ozko zmožnostjo intelekta, ki nam le po delih omogoča razumeti celoto, ki pa nikoli ni celota.¹³⁰ Pojem noče producirati niti storiti ničesar višjega od tiste-

žamo, kako nastajajo mitične fantazije – ne izmišljajo se, ampak predstavljajo kot slike ali nizi predstav, ki se iztegujejo iz podzavesti, a ko se verbalizirajo, imamo neredko naravo povezanih epizod enake vrednosti kot tudi mitične razlage. Tako nastajajo miti, zato so tudi fantazije, ki prihajajo iz podzavesti, tako v sorodu s primitivnimi miti. Kolikor mit ni nič drugega kot projekcija iz podzavesti, ni nikakor zavesten izum, ni samorazumljivo dejstvo, da se povsod srečamo z instinktivnimi motivi, ampak da mit predstavlja tipično psihične fenomene.«

¹²⁶ Glej C. G. Jung, *Dinamika nesvesnog*, 110.

¹²⁷ Prav tam, 194.

¹²⁸ C. G. Jung, *Psihološke rasprave*, 350.

¹²⁹ Prav tam, 24.

¹³⁰ S. Bras, n. d., 159.

ga, kar smo vložili vanj.¹³¹ A psihična plast, ki ima za izraz simbol, vsebuje ustvarjalno kal nešteti možnosti. Z zgledovanjem na J. Bachofena simbol budi slutnjo, pojem pa samo nekaj razloži, simbol nas prevzame v celoti, pojem nas usmeri k posamezni misli, simbol izvira iz najskritejših globin naše duševnosti, pojem ostaja bolj na površju, simbol je usmerjen navznoter, k notranjemu doživljanju, jezik pa navzven, k zunanji resničnosti. Simbol uspe različnosti povezati v enoten skupen dojem, pojmovno izražanje pa posameznosti uredi tako, da se zavemo tistega, kar naj bi bilo splošno razumljivo. Pojmi naredijo neskončnost za končnost, simbol vodi našo psiho prek mej končnega sveta v neskončnost, večnost. »V simbolu je človekov pradoživljaj zbit v posamezen lik, – tudi besedni – z njima pa tudi sila preizkušenj, zato pogosto delujejo kot neka čarovnija.«¹³² Mi razumemo samo tisto mišljenje, ki ni nič drugega kot enačba; iz nje ne pride nič drugega kot kar je vanj vloženo. To je intelekt. Zunaj njega pa obstaja mišljenje v pradavnih slikah, simbolih, ki so starejši od zgodovinskega človeka, urojeni človeku iz davnine in preživijo vsako generacijo; večno žive in izpolnjujejo globino naše duše. Tu je čas za pojem »arhetipski simbolizem«.¹³³ »Prava zgodovina duhá ni ohranjena v učenih knjigah, ampak v živem duševnem organizmu vsakega posameznika,«¹³⁴ pravi C. G. Jung, ki se je med drugim zanimal tudi za slovstveno folkloro (mitološke pripovedi = bajke, povedke, pravljice) upošteva trditev, da so se vse te kulturnozgodovinske manifestacije človekovega duha – za razloček od sodobnih – prenašale skozi stoletja in tisočletja izključno z naravno kontaktno komunikacijo in je s stalnim ponavljanjem odpadlo od njih vse osebno in subjektivno in ostalo v njih samo splošno človeško, splošno aktualno. Z naravno komunikacijo so besedila prestala neke vrste destilacijski proces, tako da je ostalo v njih le, kar je sporočilno in odraža človekovo psiho v njenih temeljnih, strukturnih elementih. Zato se v njih kot koncentriranih plasteh duše najlaže vidi njena struktura in njene dominante ali arhetipi.¹³⁵ Kot ni posameznikov, zdiferenciranih v stanju absolutne edinstvenosti, ni individualnih stvaritev absolutno edinstvene kvalitete. Celó sanje so v zelo visoki stopnji iz kolektivnega gradiva, kot se v mitologiji in slovstveni folklori raznih narodov pojavljajo posebni motivi v skoraj identični obliki.¹³⁶ Za slovstveno folkloristiko utegne biti produktivna razlaga lepega števila arhe-

¹³¹ C. G. Jung, *Psihološke rasprave*, 24: »Duh, ki se more prevesti v pojem, je psihičen kompleks še znotraj dojemljivega področja naše zavesti.«

¹³² S. Bras, n. d., 159.

¹³³ C. G. Jung, *Psihološke rasprave*, 101, 142: »Intelektualne sodbe o arhetipih skušajo biti vedno enoznačne in prestopajo s tem tisto bistveno / originalno, ker to, kar se predvsem more ugotoviti kot edino, kar ustreza popolni naravi, je njihova mnogoznačnost.« Prav tam, 385.

¹³⁴ Prav tam, 119.

¹³⁵ S. Vljaković, Pristup C. G. Junga, v: *K. G. Jung, Dinamika nesvesnog*, 409–410.

¹³⁶ C. G. Jung, *Psihološke rasprave*, 137.

tipov, npr. »oče« (Trstenjak),¹³⁷ »mati«, »konj«, »voda«, »vila«,¹³⁸ »hudič« (Jung),¹³⁹ »duh«,¹⁴⁰ »mora«¹⁴¹ in drugih.¹⁴²

Kakšno funkcijo opravlja slovstvena folklor v globinski psihologiji, naj ilustrira naslednji primer, poveden tudi za naše okolje: Švicarji imajo Italijane za lene, sebi te lastnosti ne bodo nikdar pripisali, prekrivajo jo s pretirano delavnostjo. A po pravilu, da zavest in nezavedno skušata vzdrževati ravnovesje, je pozitivna plat lenobe v tem primeru vtisnjena v nezavedno. Izraža se v pravljicah o pridnem in lenem bratu. Prvi ima vedno manj, da nazadnje pride na beraško palico, a lenemu vse rodi in uspeva. V pravljicah, ki jih ima za nesmiselne, se delovni Evropejec srečuje z lastno kolektivno senco, da bi ugledal nezavedni vidik svoje »lenobe«.¹⁴³ V predindustrijskem obdobju sta pojma aktivnost in pasivnost imela drugačen pomen kot danes.¹⁴⁴ Za Afričane je Evropejec zel, slab, ker stalno nekaj počne, pači naravo in ji škoduje, uničuje njeno harmonijo v lastno škodo.¹⁴⁵

IV MOŽNOSTI PSIHOLOŠKIH INTERPRETACIJ SLOVSTVENE FOLKLORE

Kot je na eni strani globinska psihologija prihajala naproti slovstveni (in drugi) folkloristiki z uporabo njenega gradiva in nekaterih dognanj, se je sočasno bližala globinski psihologiji folkloristika z upoštevanjem nekaterih njenih strokovnih izhodišč. Vendar to ni mogoče trditi, da se je vedno oplajala neposredno pri Jungovi šoli, čeprav ima z njo marsikatero stično točko. Vsekakor bi to vprašanje zahtevalo poglobljen študij.

Leta 1902 objavljena razprava »Psihologični paralelizem je našla pobudo pri ruskem strokovnjaku Aleksandru N. Veselovskiju. V uvodu zvmemo, da psihološki paralelizem »temelji na prispodabljanju subjekta z objektom in narobe« in to, kar etnologija in antropologija imenujeta animizem, z vidika literarne vede dobiva ime *psihologični paralelizem* (podčrtal avtor). »Človek sprejema slike iz zunanjega sveta. Za vse te slike nosi okvir v sebi, vsem tem slikam je merilo on sam. Nehote prenašamo svoje življenjsko zavedanje, izražajoče se zlasti v gibanju, tudi na ostalo narodo, kjerkoli vidimo gibanje, torej dejanje. Zato dajemo pogosto predmetom zunanje narode človeške attribute. Taki predmeti so seveda zlasti živali, ki najbolj spominjajo na človeka, potem pa tudi rastline [...] organski in neorganski svet živi – v človeku. Tak pogled

¹³⁷ A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje*, 157.

¹³⁸ C. G. Jung, *Psihološke rasprave*, 222, 363, 368.

¹³⁹ C. G. Jung, *O psihologiji nesvesnog*, Novi Sad 1984, 103.

¹⁴⁰ C. G. Jung, *Psihološke rasprave*, 373 sl. Prim. A. Trstenjak, *Skozi prizmo besede*, Slovenska matica, Ljubljana 1989, 24.

¹⁴¹ S. Bras, n. d., 140.

¹⁴² Prav tam, 147, 216 itn.

¹⁴³ K. G. Jung, *Dinamika nesvesnog*, 59–60.

¹⁴⁴ Erich Fromm, *Imeti ili biti*, Zagreb 1979, 127.

¹⁴⁵ S. Bras, n. d., 147, 216 itn.

na svet se imenuje animističen. Javlja pa se najpogosteje v pesniškem ustvarjanju. Osnovni znak psihologičnega paralelizma je naiven pogled na narodo. In v tem se snideta prvotni človek in moderni pesnik. Lahko trdimo, da glede sredstev, ki se jih je posluževal prvotni človek pri tvorjenju in množenju svojih nazivanj, ne loči prvega in zadnjega človeka bogve kak prepad, ampak med obema dušnima organizmoma so zveze. Taka zveza je animističen pogled na svet. In zanimivo je, da je animizem, ki leži v osnovi nekaterih nazivov, čisto analogen psihologičnemu paralelizmu naše lirike. Oba izhajata iz čustva, ki bi se moglo imenovati *lirični čut* (podčrtal avtor). Lirični čut umetniško pretvarja afekt in sicer na ta način, da ga objektivira, da ga gleda in ga pokaže na kakem predmetu v narodi. Potem šele, ko je afekt objektiviran, vpodobljen, tako rekoč viden, je v stanu pokazati se v svoji polni plastiki in luči. [...] In sposobnost upodobiti afekt označuje predvsem pesnika. Pravi pesnik ničesar ne popisuje, ampak stavi vse pred oči [...]. Od pesniškega jezika torej zahtevamo, da tako govori, *da v istem hipu, ko slišimo izraz, obenem vidimo podobo* (podčrtal avtor). S takimi prisposodobami razpolaga posebno narodna pesem. Prirodni človek, v čigar življenju ne prevladuje tolikanj razum, kakor čustvo, vidi brez natezanja fantazije v narodi vsa svoja razpoloženja upodobljena. Svoja čustva nosi v obdajajočo ga narodo in v nji išče povsod izrazov svoje notranjosti. [...] Ravno to prenašanje samega sebe v narodo pooseblja zunanje predmete, in v njem temelji antropomorfní proces človeškega naziranja.¹⁴⁶

Prijatelj v opisanem procesu mišljenja prvotnega človeka ugotavlja tudi korenine starodavnih verovanj o »postanku človeškega rodu«, v analitičnem delu svoje obravnave pa primerjalno razbira psihološki paralelizem v slovenski folklorni pesmi »pri motivu o cveticah, ki izrasteta iz groba dveh ljubimcev in se združita nad njim«. ¹⁴⁷ Pomembno pri vsem tem je, da se Ivan Prijatelj že na začetku dvajsetega stoletja v bistvu strinja s pozneje tolikokrat poudarjenimi Jungovimi stališči, da sorodnih motivov iz slovstvene folklore in mitologije ni mogoče razložiti zgolj z njihovo migracijo. Na podlagi konkretne analize omenjenega motiva Prijatelj sklène: »Videli smo, da leži naš motiv v psihiki skoro vseh narodov. Narodna duša pa je fluidum, ki mu je prevodnik in križajoča se kri i geografična i klimatična bližina. Ako so ti pogoji dani (in dani so vedno pri sosedih, ki jih ne ločijo previsoke gore ali preširoke puščave), si postaja dejanje in nehanje duševnega življenja obeh narodov podobnejše, podobnejši postajajo produkti obeh etničnih psih. V takih slučajih lahko govorimo o medsebojnih vplivih. *V drugih slučajih, ki ni v njih omenjenih pogojev, pa so vendar sličnosti v proizvodih, moramo govoriti o enakih psihičnih procesih vseh ras. Ako zasledujemo naš motiv pri vseh navedenih različnih narodih, ki niso nikoli bili pod medsebojnim vplivom, pridemo do zaključka, da morejo nastati nekatere poetične formule, prisposodbe, simboli in metafore iz enakega duševnega razpoloženja, takorekoč na osnovni, prirodni, vsem narodom skupni, recimo človeški* (podčrtal

¹⁴⁶ I. Prijatelj, Psihologični paralelizem / s posebnim ozirom na motiv slov. narodne pesmi, v: *Žbornik znanstvenih in poučnih spisov*, Slovenska matica, IV. zvezek, Ljubljana 1902, 1, 2, 3.

¹⁴⁷ Prav tam, 7.

avtor) *psihični črti*.¹⁴⁸ Na drugem mestu se, ob sklicevanju na Veselovskija, izkaže, da se strinja z njim, ko ta pravi, »da morejo iz enakih psihičnih procesov nastati enaki rezultati«. ¹⁴⁹ In zdaj postane jasno, zakaj pojavo ime ravno »psihologični paralelizem«. Tu pač še ni govora o podzavesti in nezavednih plasteh psihe. Čeprav so njune poti različne, prihajata v skrajnostih svojih izvajanj Aleksander N. Veselovskij in Carl G. Jung do enakih ugotovitev.

Leta 1920 je v Angliji izšla knjiga z naslovom *Psihologija in folklor*. Po navajanju Giuseppeja Cochiare je knjiga postala aktualna predvsem zaradi avtorjeve interpretacije prežitkov, ki jih avtor ne želi gledati kot mrtve relikte – saj vsaka sedanost vsebuje preteklost in tudi sama sedanost sedanosti teži postati preteklost; zato je vsako preteklo dejstvo oživljeno glede na kontekst zavesti in v tej luči se nobena zgodovinska sodba ne more zasnovati na načelu identitete. Zavest, ki prejema neko aktualizirano dejstvo, doživlja to dejstvo v novih razmerah in pogojih, ki vplivajo, da je v resnici vsak prežitek nekakšna obnova.¹⁵⁰ Sicer je Marettovo ime povezano s teorijo preanimizma: v mentaliteti prvotnega človeka je nekaj, kar je bolj nedoločno sad animizma in je psihološko pred njim. Sestoji iz določenih občutij in zamisli o skrivnostih silah, ki še niso duhovi, ampak prej nedoločne želje in bitja s posplošenim imenom mana orenda. In čeprav mu je prav psihologija zastavila problem religije na antizgodovinski način, je v njej dobil pobudo za pojem prežitka: kadar kak miselni vzorec (praznoverje) – prežitek izgubi prvotni pomen, dobi/va/ nove, brez katerih prežitek pač ne more živeti. Izhajajoč iz psihologije je Marett tako odkril enega najpomembnejših načel, ki uravnavajo življenje folklorne in ga folklorist, s katero vrsto folklorne se že ukvarja, ne more zanemariti. Tako trdi Giuseppe Cocchiara in sledeč Marettu pristavlja: seveda neko dejstvo lahko najde predhodnike v zgodnejši zavesti, ki jo je preživelo. A hkrati je res, da bi moglo živeti dalje, najde način, da se prilagodi in s tem svoje lastno življenje v zavesti tistega, ki ga obnavlja. Normalna je pripomba, da v folklori vse, kar umira, oživlja v neki drugi obliki, da bi pozneje, ko konča ta cikel, dala življenje novim oblikam.¹⁵¹ Zaradi zgolj posrednih podatkov o Marettovih načelih in sklepkih ni mogoče zanesljivo odgovoriti na vprašanja o vplivanju C. G. Junga nanj ali narobe. A dejstvo je, da pojma »mana švicarski inovator ni obšel,«¹⁵² stično točko med prežitki (»survivalss«) in arhetipi je najti v Jungovi razlagi, da so le-ti »psihični ostanki številnih doživljajev istega tipa.«¹⁵³

Zanesljivo večja sorodnost je med C. G. Jungom in Andreem Jollesom. Ta zastopa tezo, da posamezni žanri slovstvene folklorne, on jih imenuje »preproste oblike«, nastajajo na podlagi določenih duhovnih položajev, ki se utelešajo

¹⁴⁸ Prav tam, 20.

¹⁴⁹ Prav tam, 21.

¹⁵⁰ R. R. Marett, *Psychology and Folklore*. Prim. Đuzepe Kokjara, *Istorija folklor* u Evropi (2), Beograd 1985, 235. Slavoj Žižek, *Žgodovina in nezavedno*, Ljubljana 1982, 132.

¹⁵¹ Đ. Kokjara, *Istorija folklor* u Evropi, 230, 233, 235.

¹⁵² K. G. Jung, *Psihološke rasprave*, 337–339.

¹⁵³ Prav tam, 26.

v njih ustreznih kretnjah jezika, to je ustaljenih, časovno nevezanih formah.¹⁵⁴ Njegovo tezo je razvijal Kurt Ranke. Hermann Bausinger v tej zvezi ugotavlja, da bi se Jolles z Rankejem gotovo strinjal, ko ta razlaga *preproste oblike kot »psihomentalne temeljne oblike, v tem smislu, da ne gre za zavestno pojasnjevanje dogodka, ampak za elementarne dispozicije«* – *ustvarjalni duh za Jollesa gotovo ni primarno zavesten akt volje*.¹⁵⁵ V polemiki s Kirillom V. Čistovom, ki se ne strinja »z reduciranjem pripovednih form na take duhovne in duševne potrebe«, češ da so 'abstraktno-psihološke', 'novoromantične' in izpeljane iz 'fatalnih' nagonskih sil«, K. Ranke zavzeto zagovarja svoje »psihološko fundirane argumente« za razlago obstoja preprostih oblik; te korelirajo »elementarnim potrebam človekovega bistva«, nastajajo iz bolečin in afektomagičnih in racionalnih miselnih procesov, igrskega in fabulirajočega veselja in se iz tega tudi vzdržujejo. Končno je vsak žanr kot neka povezana, čeprav spontana izjava o človekovem položaju, komunikacija s svetom in o njem, zato mora vsak od njih imeti tudi svojo lastno izjavno funkcijo in delovanje.¹⁵⁶

Podrobnejši študij bi dokazal, koliko se stališča C. G. Junga in K. Rankeja zbližujejo; že to, da drugi utemljuje ob vsakokratnem pripovedovanju aktualiziranje posameznega žanra s standardnimi psihičnimi procesi človeka; le da tudi tu ni mogoče tvegati trditve, koliko pri tem Ranke računa z nezavednim, z eno od dveh pri Jungu razločenih plasti.

Vsaj naslednji primeri naj ilustrirajo prizadevanja tolmačiti ob C. G. Jungu nastanek, obstoj in smisel slovstvene folklore, bodisi v vezani ali nevezani besedi – ali kakor je njuno razmerje dobro označil Karel Štrekelj z besedami »veš to, kar je zadobilo določeno obliko v jeziku in se je v tej obliki ohranilo in razširjalo, seveda predvsem narodne pesmi, pa tudi zdravilne in čaralne zagovore, juridične formule in najpreprostejše izdelke te vrste, kakor so pogovor, tekoče šale itd.« Tu gre torej za vezano besedo in kanonizirana besedila, medtem ko nevezano besedo Štrekelj označuje z naslednjim: »Toda tudi takih del ne more izključiti, kje je v celoti ohranjena samo kompozicija, medtem ko se v njih izražanje v besedah bolj ali manj izpreminja: povedke, pravljice, anekdote in druge povesti, ki se priobčujejo v nevezani besedi.«¹⁵⁷

Vendar pa se v slovstveni folkloristiki množijo dela, ki se pri njenih posameznih vprašanjih posredno ali neposredno naslanjajo na Jungova izhodišča in se pri tem tudi kritično odmikajo od strogo strukturalističnih obravnav, ki so stroko dolgo obvladovale in požele tudi zunaj nje precejšen sloves. Leksikon čarovnih pravljič sicer pozdravlja Proppov radikalni predlog členitve čarovnih pravljič na temelju njihovih strukturnih sestavin, kar da je »v marsičem kamen modrih«, toda ne more molče mimo tega, da Ranke popolnoma prezre izvirno pripovedno situacijo med pripovedovalcem in poslušalcem, »tista naravna naključja, česar noben kabinetni raziskovalec ne more ustvariti«.

¹⁵⁴ Andrée Jolles, *Einfache Formen*, Halle (Saale) 1929.

¹⁵⁵ Hermann Bausinger, *Formen der »Volksprosa«*, Berlin 1968, 61.

¹⁵⁶ Kurt Ranke, Kategorienprobleme der Volksprosa, v: *Fabula* 9, zv. 1–3, Berlin 1967, 9.

¹⁵⁷ M. Kropelj, n. d., 114. K. Štrekelj, *Zgodovina slovenskega slovstva I*, 11 sl.

Njegova tipologija čarovnih pravljic je posebno pozorna do psihološko pomembnih motivov.¹⁵⁸ Po mnenju Walterja Scherfa je najpomembnejše, da pravljica tako pri pripovedovalcu kot sprejemalcu vzdrži poseben psihološki odziv. Ni toliko pomembno, da so pojasnjene, biti morajo, tako sodi, doživete in podzavestno predelane.¹⁵⁹

Danski raziskovalec Høgh Carsten se pri svojem delu s prepričanjem opira na Jungova izhodišča, kakor je razbrati že iz povzetka enega od njegovih predavanj. Struktura dogajanja v pravljicah prikazuje različne stopnje srečanja z demoničnim; posebno s psihološkega vidika se interpretira kot različne etape v razmerju do nezavednega. V tej luči pravljico o boju proti volkodlaku velikanu (AT 300–303 AT 320 dešifrira kot zavestno ureditev ega, njegovo umiritev v razmerju do nezavednega), pravljica o očaranem (AT 333, AT 410, AT 709) tematizira mentalno zablokiranost ali požrtost ega v nezavedno, pravljica o začaranju pa po interpretaciji Høgha Carstena kaže deloma neizrabljeno razmerje do anime¹⁶⁰ (AT 425c) in deloma njegovo (shizofreno) psihotično kondicijo (AT 433). Četudi bi avtor izrecno ne priznal, kar pa sicer stori, bi že njegova terminologija in način izvajanja pokazala, da metodično zvesto sledi utemeljitelju globinske psihologije,¹⁶¹ razumljene na evropski način.¹⁶² Ob drugi priložnosti se omenjeni danski avtor trudi psihološko in pedagoško priti do dna po zaslugi bratov Grimm splošno znani Rdeči kapici, in to s primerjavo le-te z variantami od drugod. Interpretacija pa ne sledi več samo jungovskemu modelu (v nekaterih variantah deklari njeno ravnanje prepreči, da bi se integrirala z nezavednim), zato je njen napredek k neodvisnosti (= odraslosti) odložen, ampak so upoštevali tudi različni delujoči modeli (»Action Models«).¹⁶³

Na robu tukajšnje serije z gledovanja pri C. G. Jungu je omeniti študijo Aije Janelsiā-Priedite Als di Bäume sprechen konnten (Stockholm 1987). V njej avtorica obravnava pisateljski postopek Kārlisa Skalbeja. Ugotavlja, kako tradicijo folklornih pravljic razvija v profesionalno umetnost. Po avtoričinem mnenju je omenjeni avtor v svojih delih odlično izrazil kolektivno plast nezavedne letonske (latvijske) biti in jo oblikoval v arhetipske slike.¹⁶⁴

Psihološki vidik raziskovanja je prav pri pravljicah danes nadvse vabljiv

¹⁵⁸ Walter Scherf, *Lexikon der Zauber Märchen*, Stuttgart, 1982, XII–XIV.

¹⁵⁹ M. Kroječ, Walter Scherf, *Lexikon der Zauber Märchen*, Stuttgart, 1982 (ocena), v: *Traditiones* 16, Ljubljana 1987, 383.

¹⁶⁰ C. G. Jung, *Psihološke rasprave*, 368–377.

¹⁶¹ Carsten Høgh, *Fairytales and Alchemy – the Psychological Funktion of Folktales in the Middle Ages and Nowadays*, v: *Folk narrative and cultural identity, summaries, I*, Budapest 1989, 96.

¹⁶² Šri Aurobindo (*Integralna joga*, Ljubljana 1990, prev. Janez Svetina) dokazuje, da je vzhodna miselnost v marsičem drugačna.

¹⁶³ C. Høgh, »Little red riding hood (AT 333) – from a pedagogical and psychological point of view«, v: *Folk narrative and world view, summaries*, Innsbruck 1992, stran ni oštevilčena.

¹⁶⁴ M. Stanonik, Aija Janelsiā-Priedite Als di Bäume sprechen konnten, Stockholm 1987 (ocena), v: *Traditiones* 21 (1992), 287–288.

in všečen. Hans Jörg Uther skrbno razbira razločke v funkciji pravljic: kaj pomenijo v oblikovanju čustvenega in predstavnega sveta otrok in kaj iščejo v njih odrasli. Za ameriško psihoanalizo so nujni pri vzgoji človekove osebnosti, po drugi strani pa so njihove teme in motivi zelo razširjeni v političnih karikaturah in vicih. Sploh je njihova vloga v sredstvih obveščanja predmet posebne obdelave.¹⁶⁵ Popularnost te metode dokazuje tudi njena žarišča odmevnost; bralce utegne zanimati, kako so v pravljice projicirani na primer problemi zakonskih zvez.¹⁶⁶

Obstajajo tudi študije, za katere ni mogoče reči, da se napajajo ravno pri C. G. Jungu, a so vendar psihološko zasnovane. Benedicte Grima oponaša, s čim vse da se ukvarja slovstvena folkloristika, toda emocije so zanjo bela lisa. V svojem referatu skuša reflektirati »emotion discourse« in »motion ritual« in v njem demonstrira, da v folklornih žanrih emocija, ganjenost ni samo iracionalna, lastna ženskam, ampak je na moč kulturna (= gojena), kontrolirano učena. Terensko delo jo je privedlo do prepričanja, da imajo Pakstanci v Afganistanu in Pakistanu bogato zbirko emocijskih konceptov. Na tej podlagi se zavzema, da bi morala folkloristika posvečati več pozornosti povezavam med jezikom, kulturo in afekti.¹⁶⁷

Divna Zečević skuša vključiti psihološki moment tudi v nastanek zgodb o okamnelih svatih, in to kot svojevrstno inverzijo osuplosti, ko mati zve, da se je sin poročil z njej neljubim dekletom. Ob novici obstane kot okamnena.¹⁶⁸

Na koncu je treba kritično priznati, da slovenska slovstvena folkloristika glede obravnavanih vidikov krepko zaostaja za sodobnimi težnjami, saj v tej zvezi nima ničesar pokazati, če ne vnese v svoj okvir poljudnega pisanja nekega J. M.¹⁶⁹ To pisanje ni zgolj zdravorazumarsko, ampak se morda koceptualno zgleduje pri Freudovi razlagi sanj.¹⁷⁰ Takole pravi avtor: »Če je res, da so pravljice vseh narodov v mnogočem odraz skrivnostnih hrepenenj in želja, si jih velja enkrat ogledati s te strani. Gotovo je res, da so zgodbe o ubogih pastorkah, ki bi rade postale kraljice, izsanjala revna dekleta, pravljice o Indiji Koromandiji pa ljudje, ki so težko delali in bili lačni. Pravljice o šibkem krojaču, ki bi rad ljudem ugajal, pa so si najbrž izmislili potujoči rokodelci, ki bi radi prišli v srečno deželo. Četudi pustimo vnmear to bolj psihološko stran, nam pravljice veliko povedo o 'dobrih starih časih', ki pa nikakor niso bili lepi, kot si jih večkrat za nazaj predstavljamo.«¹⁷¹ Drugo, kar je v tukajšnji zvezi slovenski prispevek, so posamezni utrinki v bogatem opusu Antona Trstenjaka.

¹⁶⁵ Mächen un unserer Zeit, ur. Hans-Jörg Uther, München 1990, 7–10.

¹⁶⁶ Radovan Proscenc (prev.), Pravljice in zakonska zveza (»Eltern«), v: *Otrok in družina* XXXI, št. 7, (1984), 38–39.

¹⁶⁷ Benedicte Grima, The Importance of Emotion in the Performance of Contemporary Posthum Life Stories, v: *Folk narrative and cultural identity I*, Budapest 1989, 103.

¹⁶⁸ Divna Zečević, Usmene predaje kao književna organizacija čovjekova doživljavanja povijesti i prirode, v: *Narodna umjetnost* 10, Zagreb 1973, 46–48.

¹⁶⁹ J. M. (= Jože Maček?).

¹⁷⁰ S. Freud, *Predavanja za uvod v psihoanalizo*, 130.

¹⁷¹ J. M. Pravljice – odsev želja in resničnih razmer, v: *Mohorjevo koledar*, Celje 1989, 141–142.

Za primer navajam samo razlago posameznih rekel,¹⁷² tudi s folklorističnega vidika koristno razvojno predstavitev pojma duše in poznejša razmejitev le-te od duha, o čemer na široko govori tudi Carl Gustav Jung sam.¹⁷³ In Trstenjak se naslanja nanj, ko predvideva, da »pojem zmaja nič drugega ni, kakor kolektivna podzavest o predpotopnih zavrijcih«.¹⁷⁴

Medtem ko slovenska literatura in literarna zgodovina morda nezavedno idealizira tipične slovenske simbole Lepo Vido, Petra Klepca, Kralja Matjaža, Kurenta,¹⁷⁵ je svetovno znani slovenski psiholog Anton Trstenjak do njih dokaj kritičen. Sprašuje se, ali ni v usedlini Lepe Vide podoba matere mučenice in v njenem ozadju svojevrsten nevrotičen kompleks slovenskega človeka. Potrdilo za to svoje opažanje najde tudi pri Petru Klepcu, ki je »izkristalizirana podoba Slovenca, tak tip podrejenega materinskega človeka, ki ima nadčloveško moč, s katero zamore vsem drugim pomagati, samo sebi ne, ker ni v njem nikoli dozorel mož v popolno podobo očeta«.¹⁷⁶ Podoben arhetip dešifrira Trstenjak tudi iz Martina Krpana.¹⁷⁷

SKLEP

O vprašanih, ki jih obsega prvi razdelek tukajšnje obravnave, je z vidika jezikoslovja, a z afiniteto do slovstvene folklore in stroke, ki se ukvarja z njo, pisala že Martina Orožen,¹⁷⁸ le da ima pred očmi celotno duhovno kulturo ljudstev v evropskem kulturnem prostoru od konca 18. do konca 19. stoletja. Zanimanje zanjo motivira z dejstvom, da so njeni »sistemi« zamirali in jih je bilo nujno treba oti pozabe. Krepili pa so ga tudi globlji ideološki vzroki«, saj je bilo po takratnih pojmovanjih iz jezika samega, iz ljudskega slovstva ali duhovne kulture sploh mogoče prepoznati duhovne, samostojno razvite narodne poteze, značajske sestavine določenega naroda. Pri Slovanih je bilo to zanimanje še toliko bolj čustveno utemeljeno, ker so se vsi po vrsti v takratnih razmerah želeli otresti tuje nadoblasti, tujega jezika in 'tujega duha', saj je bilo »vsesplošno zanimanje za 'sodobno ljudsko slovstvo ali blago' v 19. stoletju v tesni zvezi z idejo nacionalizma«.¹⁷⁹ Pozornost tedanje »slovenske književno-

¹⁷² A. Trstenjak, *Skozi prizmo besede*, 16. Prim. tudi Damjan J. Ovsec, Slovenski državni simboli, v: *Nova revija* 12, št. 134/135 (1993), 238.

¹⁷³ K. G. Jung, *Psihološke rasprave*, 373 sl.

¹⁷⁴ A. Trstenjak, *Skozi prizmo besede*, Slovenska matica, Ljubljana 1989, 24.

¹⁷⁵ Jože Pogačnik, *Žgodovina slovenskega slovstva I*, Obzorja, Maribor 1968, 28. A. Ocvirk, Slovenski kulturni problemi, 241–249, 321–327.

¹⁷⁶ A. Trstenjak, Vpliv kulturnozgodovinskih razmer na oblikovanje značaja Slovencev, v: *Traditiones* 19 (1990), 122–143.

¹⁷⁷ A. Trstenjak, O slovenskem človeku, v: *Naši razgledi* 38 (20. 10. 1989), 585, 586, 587.

¹⁷⁸ Martina Orožen, Odraz ljudske duhovne (in materialne) kulture v jezikovnem izrazu slovenske pripovedne proze 19. stoletja, v: *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 20, št. 2 (1980), 85–85.

¹⁷⁹ J. Pogačnik, Pesniški svet Matije Valjavca, v: *Čas v besedi*, Obzorja, Maribor 1963, 126–127.

sti se je obrnila na tisto, kar najbolj izraža bit našega človeka, na folklorno bogastvo. V tem gradivu ni iskala estetskih vrednot, pač pa oporo in potrdila za upravičenost slovenskega narodnega obstoja, tolažbo za udarce, ki sta jih usekala slovenstvu fevdalizem in germanizacija.¹⁸⁰ Iz tukajšnjega citata se vidi, da je še sredi šestdesetih let 20. stoletja veljalo »folklorno bogastvo« za enega najvišjih meril narodne identitete in da torej še danes živi v nekoliko predelani obliki ideja o besedni umetnosti kot »zrcalu narodove duše«. Kajti na drugi strani je podobno stališče navzoče tudi o literaturi: »Če je literatura najvišji izraz duhovnega življenja naroda, prepričan pa sem, da je res tako, saj jezik literarnega dela združuje preteklost in sedanost, pomni in hrani vrednost, potem je spoznavanje literature tega naroda tudi najbolj neposredno seznanjanje z njegovo zgodovino, kulturo in duševnostjo.«¹⁸¹

I. Grafenauerjevo poudarjanje množične psihologije kot filtra, skozi katerega se preceja, kar je za prihodnost sprejemljivo iz preteklosti, je po smislu enakovredno pojmu »kolektivne cenzure«.¹⁸²

Usodni dejavniki nezavedne psihe so arhetipi, ki ustvarjajo strukturo kolektivne podzavesti. A to, kar vemo o arhetipu, so vedno konkretizacije, ki sodijo v okvir zavesti. Drugače sploh ne moremo govoriti o arhetipu. *Človek se mora zavedati, da je to, kar si zamišljamo kot arhetip, v resnici neopazno, da pa obstaja tako dejstvo, ki omogoča očitnost, tj. arhetipska predstava.* Arhetipske predstave so torej le vrh ledene gore. Podobno je v fiziki. Tam obstajajo najmanjši delci, ki sami po sebi niso opazni, a proizvajajo take efekte, da se iz njihove narave lahko izvede določen model. Kakšni taki konstrukciji ustreza arhetipska predstava, t. i. motiv ali mitologem¹⁸³ ali bolje mitem. »Psihično infrardeče«, tj. biološka sfera nagona, postopoma prestopa v fiziološke življenjske procese. S »psihično ultravioleto« arhetip označuje področje, ki po eni strani ne kaže nobene fiziološke posebnosti, a se po drugi strani v skrajni liniji ne more več imeti za psihičnega, čeprav se manifestira psihično.¹⁸⁴ C. G. Jung ugovarja, da so se pri raziskovanju mitov dotlej vedno zadovoljevali s sončnimi, lunarnimi, vegetacijskimi in drugimi, kot pravi sam, pomožnimi predstavami, medtem ko je ostalo skoraj brez pozornosti dejstvo, da so, kakor trdi sam, miti v prvi vrsti psihične manifestacije, ki predstavljajo bit duše.¹⁸⁵

Na koncu še izjemno resno vprašanje: ali je mogoče z arhetipsko teorijo C. G. Junga razložiti, da se v Reziji pojavljajo folklorne pripovedi s podobno mitično usedlino, kakor je znana iz grških mitov. Milko Matičetov, ki se je doslej največ ukvarjal z njimi, njihove najdbe v Reziji dosledno razlaga z migracijsko teorijo. Toda, ali ni morda kaj tudi na teoriji Carla Gustava Junga?

¹⁸⁰ Prav tam.

¹⁸¹ Josip Osti, pesnik, Večna aktualnost, neprecenljiva vrednost (intervju), v: *Naši razgledi* 37 (12. 8. 1988), 472, 465.

¹⁸² P. Bogatyrev in R. Jakobson, Die Folklore als eine besondere Form des Schaffens, v: *Strukturalismus in der Literaturwissenschaft*, Köln 1972, 13–24.

¹⁸³ C. G. Jung, *Psihološke rasprave*, 139 sl.

¹⁸⁴ Prav tam, 194, 53. Isti, *Duh i život*, 311.

¹⁸⁵ C. G. Jung, *Psihološke rasprave*, 349–350. Isti, *Duh i život*, 215.

TERAPEVTSKI VIDIK SLOVSTVENE FOLKLORE

UVOD

Poglavje ni zgolj namig, temveč tudi izziv za poglobitev v zdravilno funkcijo slovstvene folklore. Za temeljito analizo bi bilo koristno sodelovanje ustreznih strokovnjakov iz posameznih medicinskih panog. Pri freudovskem načelu zdravljenja je obstajalo razmerje med psihoterapevtom in klientom (na zofi) v smislu nadrejeni : podrejeni. Pri današnjih psihoterapevtskih metodah pa sta psiholog in klient v dinamičnem enakopravnem razmerju. Tu najdemo vzporednico s folklornim dogodkom. Pri njem si pevci ali pripovedovalec in poslušalci (lahko) gledajo v oči, medtem ko branje pretrga neposreden stik med ustvarjalcem in sprejemalcem (bralcem).

I. FOLKLORNI OBRAZCI

Od otroške slovstvene folklore ni spregledati karakterističnih besednih zvez, s katerimi otročki vadijo izgovorjavo zahtevnih fonemov, na primer zvočnika -l-. Za take primere je v enem od krajev na gorenjskem jugu treba hitro izgovorjati: *kaplan pod klopjo-kaplan pod klopjo-kaplan pod klopjo* itn. Za jasno izgovorjavo zvočnika -r- se spominjajo (seveda v narečju) besede korito: *karit-karit-karit*, kar se je hitro izgovorjeno slišalo: *ritka-ritka-ritka*. Še bolj zahtevna vaja je: *Lovretov Lovre ribe lovi- Lovretov Lovre ribe lovi- Lovretov Lovre ribe lovi*.

Slovenska slovstvena folkloristika je sprejela v območje svojega raziskovanja besedila, ki so po njihovi u/veri našim prednikom in njihovi živini pomagala povrniti zdravje.

Od celotnega sistema slovstvene folklore se je s tukajšnjega vidika posvečala pozornost enemu samemu folklornemu žanru: *zagovoru*. Po stari veri je učinkovit le tedaj, če se posredovano besedilo natanko drži predpisane predloge, zato zahteva pri prenašanju izjemno doslednost.

Tudi v slovenski duhovni kulturi so imeli zagovori predvsem obrambno čarovno (apotropejsko magično) vlogo. Praviloma so še predkrščanskega izvora, vendar so počasi vsrkali tudi nekatere krščanske sestavine.

Vera v čarovno moč besede se je pri njih ohranila najdlje, ker je čaranje mérilo na čimprejšnji učinek zdravljenja pri ljudeh in živini, na odvrnitev grozeče hude ure (nevihte) ali tudi na sovražnikovo škodo (prekletstva). Temeljna naloga zagovorov je zdravljenje z besedami. Zato so te tudi posebno skrbno, slavnostno podane, pogosto ritmično, in jih spremljajo posebne kretnje. Tisti, ki so imeli to sposobnost oziroma so premogli umetnost zdravljenja, so bili

prepričani, da le-to deluje, če je skrivnostno, zato so svoje znanje posredovali naprej navadno šele na smrtni postelji. Če je bilo le-to razkrito, na primer za raziskovalne namene, je izgubilo svojo čarovno moč. Tudi zato vemo o zagovorih veliko premalo, presenetljivo pa je, da imajo ta besedila še dandanašnji poseben vpliv na bralca.

Ivan Grafenauer loči enočlenske zagovore, ki obsegajo le čarovni ukaz tisti sili, ki jo hoče zagovarjalec premagati (npr. iz Gorij pri Bledu: zagovor zoper hudo uro), in dvočlenske, pri katerih je čarovni ukaz poudarjen še s čarom po analogiji: vražljiv izrek je le del širše, po navadi legendne pripovedi z navedbo podobnega primera oz. dogodka.

Najstarejši zagovori so, eden iz leta 1646 in drugi iz l. 1720. Največ slovenskih zagovorov sta zbrala in obdelala njihovo verjemljivo zdravilno učinkovitost Vinko Möderndorfer¹ in Milan Dolenc.²

Potomci starih zagovornikov so bili moški in ženske, ki so znali 'odmodliti' ('dov modliti'), odžebati ('dov žebati') = zagovarjati z molitvami.³

Je mogoče govoriti o zdravilnem delovanju drugih folklornih obrazcev? Pregovori so lahko odlično sredstvo za lepšano sporočilo, ki neprijetno dejstvo ne razkrije na surov način in resnica ne zbode najbolj boleče mesto. Primeri: Da se resnica prav spozna, je treba čuti dva zvona! Rana ura, zlata ura! »Nešteto ljudskih rekov in modrosti je mogoče strniti v nekaj preprostih ugotovitev: človek dobro in brez napora dela tisto, kar ima rad; in še bolj, kadar ga poganja tudi ljubezen do drugega človeka, praviloma nasprotnega spola. In kadar človek dela tisto, kar ima rad, ga to polni z veseljem in voljo – torej z energijo.

Je mogoče te ljudske modrosti prevesti v malo bolj medicinsko izrazoslovje? Najprej delo – to je načrtovana, zavestna aktivnost, ki jo v osnovi opravljamo z možgansko skorjo. Naša možganska skorja dobiva informacije pretežno iz zunanjega sveta. Zato je tudi naša zavest, ki nastaja v možganski skorji, v veliki meri izraz zahtev okolja do nas oziroma našega ravnanja. Misli in predstave, ki se jih zavedamo, so pretežno v službi našega socialno-kulturnega okolja, ki tako poskrbi, da je naše ravnanje prilagojeno skupnosti, v kateri živimo. Zato v naši zavesti prevladujejo podobe sveta zunaj nas in tudi sami nase, na svoj obstoj in smisel, pogosto gledamo bolj z 'zunanjiimi' očmi kot pa z vidika svojih avtentičnih individualnih potreb.«⁴

II. PESNIŠTVO

Petje uspavank dete pomirja. Menda so v ta namen nekdam peli celo balade s krvoločno vsebino.⁵

¹ Vinko Möderndorfer, *Ljudska medicina pri Slovencih*, SAZU, Ljubljana 1964.

² Milan Dolenc, *Zagovori v slovenski ljudski medicini*, Inštitut za zgodovino medicine, Ljubljana 1999.

³ France Kotnik, *O osnovah naše ljudske medicine: v: Slovenske starosvetnosti*, založba, Ljubljana 1943.

⁴ Alojz Ihan, *Deset božjih zapovedi (Koda)*, Študentska založba, Ljubljana 2000, 119.

⁵ Zmaga Kumer, *Pesem slovenske dežele*, Založba Obzorja, Maribor 1975, str. 19.

Težko je verjeti, da je to na otroka blagodejno vplivalo. Pod vtisom tega podatka sem nekoč napravila preizkus: nekajmesečnemu dojenčku, ki so mi ga prepustili v varstvo, sem najprej pela tople, svetle pesmi. Bil je veder in miren. Potem pa sem tvegala in začela peti tudi neko žalostno, otožno (žal se ne spominjam več, katero). Tedaj se je začel kremžiti in ustničke nabirati v jok. Za moj test je bilo dovolj. Pri priči sem nehala, saj ga nisem nameravala razžalostiti.

Ne poznam študije o terapevtski funkciji folklornega pesništva, vendar bi bilo dobro razmišljati o njej. Za psihično samozdravljenje je petje narodnih / ljudskih / folklornih pesmi idealno. V njih tvegamo izpostaviti sebe. Pogosto se pojejo celo v 1. osebi in pojemo jih skupno. Dobro so za vajo v odklanjanju napadalnosti. Govorim o sebi. Ne o drugih (ON). Kaj mi je storil, pač pa kako se počutim, kaj doživljam (JAZ). Osebne težave se tako objektivizirajo in artikulirajo. O njih govorimo v 3. osebi (ON).

Da je pesem odlično terapevtsko sredstvo za človeka v depresiji, zagotavlja izkušnja pri sodelovanju na enem od zaupnih telefonov. Ko v pogovoru s človekom v stiski ni drugega izhoda, je predlog, da njegov sodelavec in klicatelj – človek v stiski – skupaj zapojeta. Pomembno je pobuda za sodelovanje. Izbiro pesmi sem prepustila osebi na drugi strani žice, šele če ni bila pripravljena sodelovati, sem se zanjo odločila sama. Marsikdaj je v tem primeru res zraven vsaj pela. Če ne in sem to počela sama, je marsikdaj na koncu sledilo priznanje, da ji je odleglo ali da je bolečina vsaj manj žgoča.

Še pomembnejše je skupno petje narodnih / ljudskih / folklornih pesmi, saj tedaj praviloma ni razdvajanja med pevci/pevkami in poslušalci in poslušalkami. Vsi so si med seboj enakovredni: vsi pojejo in vsi so hkrati odjemalci svojega tekočega proizvoda, čeprav – posebno pri večglasnem petju! – nekateri v njem s svojo vlogo izstopajo. Zunanja enakopravnost sodelujočih pa ne pomeni, da je tako tudi navznoter. Nekateri od pevcev pojejo posamezno pesem kar tako; drugi se z njeno vsebino in sporočilom poistovetijo, toda morebitna razbolenost je manj očitna, saj je skrita v petju z drugimi, toda njena pristnost deluje zdravilno in ozdravlja. Tudi sami sebi si zapojemo pesem. Včasih se niti ne zavedamo, da to počnemo, in iz zapete pesmi ugotovimo svoje razpoloženje.

»Človek ni le posamezno telo. Je tudi del širšega sklopa, skupine ali občestva, ki se mu reče narod. Nima pristne kulture, če ta ni posredovana skozi narod, narodno tradicijo. Ne zadevajo tudi mene preproste popevke vaških ansamblov, ki pojejo o mili domači zemljici, domu, tišini trav, donenju večernega zvona, sopripadajoči družini. To ni le psihohigiena za tiste, ki so nepripravljene preostro zapustiti svoje kmečke domove: tako sem mislil nekoč, ko sem se posmehoval narodno-zabavni glasbi in folklori. To ni le magična ideologija. Je del realitete. preproste pesmice ozemljujejo. Pomagajo k stabilizaciji raztepenih posameznikov in deklasirane družbe. Moj prodor v neznano, umsko, znanstveno, eksperimentalno, modelno – moja svoboda – bo mogoč tako dolgo, dokler bom zmožel pristati tudi na svoj »primitivizem«, na svoje idilično domačijstvo, na to, da se znam in zmorem vsaj deloma, vsaj simbolično vključevati v poznavanje običajev, v navade ritualizirane narave in občestva, v slovensko izročilo«⁶

⁶ Taras Kermauner, Zadnje srečanje, 1990, 42.

III. PRIPOVEDNIŠTVO

V nasprotju z drugimi sodobniki, ki so na slovstveno folkloro gledali mitično, je Anton M. Slomšek gledal nanjo z docela vzgojnega vidika, zato je bil v svojem legendarnem učbeniku (Blaže in Nežica v nedelskejšoli) proti strašljivim zgodbam, ker da škodijo otrokovi duševnosti. Nasprotno trpka ugotovitev iz naših dni: »Iz [slovenskih] čitank so izginile bajke, legende, pravljice, ko v njih dobro zmaguje nad slabim. Škoda!«⁷ meri na slabljenje lestvice vrednot pri mladih rodovih. »Pravljica za lahko noč mora biti!«⁸ je izkušnja mladeniča, ki se zdaj pobira ravno s pravljicami.

Pri freudovskem načinu zdravljenja je obstajalo razmerje med psihoterapevtom in klientom (na zofi) v smislu nadrejeni : podrejeni. Pri današnjih psihoterapevtskih metodah pa sta psiholog in klient v dinamičnem enakopravnem razmerju. Pogovor spravi na dan, kar je bilo spodaj. Bolečine ne gre zradirati, ampak govoriti o njej.⁹

Tu najdemo vzporednico s folklornim dogodkom. Pri njem si pevci ali pripovedovalec in poslušalci (lahko) gledajo v oči, medtem ko branje pretrga neposreden stik med ustvarjalcem in sprejemalcem (bralcem). V prostem pripovedovanju je »čar, ki ga brana beseda ne more imeti. V pripovedovanju je stik s tistim, ki mu govoriš, tesnejši, saj pripoved uravnavaš po njegovem odzivanju.«¹⁰ To lepo ponazarja naslednji konkretni dogodek: mamica prebere otroku pravljico za lahko noč. Sinček pa jo zaprosi: »zdaj pa še eno na izust!« (primer iz domačega okolja). Tukajšnji problematiki se naše razmišljanje razcepi na dvojce.¹¹

1. RAVNINA TEKSTA

Pravljice nikakor niso zgolj za otroke, v njih je destilirana duhovni ekstrakt številnih kulturnih plasti. Praviloma gre za pripovedi z zelo resnim sporočilom, le da smo izgubili ključ za njihovo razumevanje. Dešifriramo jih polagoma, s pomočjo različnih teorij. Na tujem obstaja veliko razprav psihološke in psihanalitične narave o dveh najelitnejših folklornih žanrih pravljicah in bajkah

⁷ Berta Golob, Radio Ognjišče, 23. julij 2003.

⁸ Urška Krišelj Grubar, Pravljica za lahko noč mora biti! (Še vedno odklopljeni ... Franci Rogač – Frankl), v: *Nedelo*, 19. februarja 2006, 21: »Prvega marca bo v samozaložbi izdal še en knjigo, tokrat avtobiografsko, ki jo je naslovil Ključ brezdomca. V njej nam bo med vrsticami povedal tudi to, kako pomembno vlogo v našem življenju igra navidezno nedolžna pravljica za lahko noč.«

⁹ Zapiski s predavanja Tomaža Erzarja pred leti za sodelavce društva Zaupni telefon Samarijan.

¹⁰ Jelka Šutej Adamič, Kako zgodbe vplivajo na ljudi (na obisku pri Anji Štefan), v: *Delo / Književni listi*, 4. februarja 2002, 6.

¹¹ O treh sestavinah folklornega dogodka, tekst, tekstura, kontekst prim. Marija Stanonik, *Teoretični oris slovstvene folklore*, Založba ZRC, SAZU, Ljubljana 2001, 115–332

(mitih). Od njih je pri slovenski pedagogiki doživel največjo pozornost Bruno Bettelheim.¹²

Njihovo temeljno sporočilo je, kako dobrota in premagovanje predsodkov ozdravljata in rešujeta svet. Ni res, da je dobrota sirota. Že pride čas, ko obrodi svoj sad in tedaj se na človekovi poti razpre nova situacija, v daljavi se pokaže luč in možnost za nov korak. Mladenič poljubi ostudno kačo in njegov premagani odpor do nje jo reši zla nekdanjega prekletstva. Kdove koliko takih kač ali zmajev je danes med nami, le da jim nadevamo drugačna imena. Pa prav tako čakajo koga, da jih (nas) bo rešil takšne ali drugačne stiske s svojim zaupanjem v dobro ali Dobro. V pravljici o beli kači lahko vidimo arhetip metodičnega žrtvovanja za drugega. Psihiater mora vzdržati, da ozdravi bolnika, mora preiti pot z njim, četudi ga ta sovraži in prenaša nanj svoje negativne občutke. Pravlјice in povedke niso zgolj kratkočasno berivo za otroke in za premagovanje dolgčasa odraslih, kadar varujejo mlade, ampak skrivajo v sebi globoka spoznanja preteklih rodov, le da smo izgubili ključ za njihovo umevanje. Ne zmeraj, pogosto pa! Poznejši kulturni krogi hoté ali nehoté prekrivajo posamezne plasti davnih pojmovanj, da smo jim le stežka kos. Zato prihaja do takšnih nesmislov, da ljudožerci stanujejo v vilah itd., vendar pa takšno stikanje starodavnega in modernega utegne imeti svoj čar. Poetično gledamo seveda, medtem ko se s strokovnega vidika vedno zastavlja vprašanje, koliko je tu pristne (slovstvene) folklore in koliko pretkane domišljije, ki želi učinkovati le na površju.

Razgibanost slovenske pokrajine odsevajo naše pravljice s svojo prostorsko umeščenostjo: gore, gozd, voda, jame. Naslednje, kar sporočajo te pripovedi, je: sožitje človeka z naravo je pogoj za njegov obstoj. Od rastja ima v tej zvezi posebno mesto sadež: jabolko, zlato jabolko (= oranža ali granatno jabolko, torej nič fiktivnega!), hruška. Njihovo povezanost z naravo dokazuje tudi tesno sodelovanje med upovedenimi osebami in živalmi. Le-te (bodisi divje ali domače) redno pomagajo človeku, če z njimi lepo ravna. Ko pride eden od treh bratov, ki so šli po svetu, v stisko, ga pomaga marsikdaj rešiti iz nje prav prijazna žival, če le zna prav ceniti njeno uslugo. Zato nam te pripovedi dajejo priložnost krepiti ekološko zavest in pouk, da človeku slaba prede, kadar okrog sebe ne upošteva drugih živih bitij. Njegova vztrajnost, s katero se loteva zadanih nalog in gre skozi vseh vrst preizkušnje, je bogato poplačana. Gonilna sila v slovenskih pravljicah so stari, revni, betežni ali kako drugače zaznamovani ljudje. Zastavlja se vprašanje, ali niso te upovedene osebe avtoprojekcija pripovedovalcev samih.

Obscena tematika in surovo izražanje lahko služita za dokaz, da slovstvena folklorna ni nekaj sladkobnega, za majhne otroke, ampak tudi delež odraslih, morda še najbolj sproščena v njihovih obrobnih socialnih skupinah. Po načelu: drevo se spozna po sadu, tako tudi posamezne pripovedi razkrivajo značaj pripovedovalcev, čeprav je vedno najlepše doživetje, kadar jih ujame mo pri njihovem ustvarjalnem početju, oziroma smo sami ujeti vanj.

¹² Bruno Bettelheim, *Rabe čudežnega* (O pomenu pravljic), Studia humanitatis, Ljubljana 2002.

Samo znamenje trdoživosti slovstvene folklore je, da sta v te pripovedi vključena tudi mestno okolje in novejši čas, pri čemer rado prihaja do anahronizmov. Šele zadnji čas se je zavedel njene zdravilne navzočnosti in kulturnega poslanstva.

Tudi za Meto Kušar pravljice in bajke še zdaleč niso samo otroška zadeva. Svojo pripadnost šoli Carla Gustava Junga demonstrira z razlago sodobnega položaja slovenske družbe prav s pomočjo najpopularnejših slovenskih simbolov, katerih folklorno zaledje je v slovenske literature: z Lepo Vido, kot literarno apoteozo slovenske pasivnosti, ki jo želi ozdraviti s splošno ozaveščenostjo vzhodnoslovenskega tipa Lepe Vide, ki reši mladeniča – sodobno slovensko zavest! – njegove nedoraslosti.¹³

Personificira jo Kralj Matjaž: »Kdaj bo vstal iz tega infantilnega narcisoidnega spanja? Ko bo dovolj hudo. Ko bo zelo hudo in bo brezbožni Turek premagal svet, takrat bo Kralj Matjaž vstal. Pred dvanajstimi leti se je za deset dni zbudil, potem pa takoj nazaj zaspal.« Toda Meta Kušar tudi zdaj opozori na še neizkoriščene možnosti slovenske kolektivne zavesti: »Če bi študirali variante Kralja Matjaža, bi se gotovo pokazalo, da se ta pogumni bojevniki nikogar ne boji in bi v svoji prostodušnosti izzival tudi samega Boga, karkoli že to pomeni. Resnično se neka pravljica o Kralju Matjažu in Alenčici (iz Rečice ob Savinji) konča s temi besedami: 'Z vsemi sem se skušal, z Bogom bi se še rad poskusil.'¹⁴

»Prav/o/ jungovsk/o/ individuacij/o/ avtorica odkriva v metamorfozi Petra Klepca, ki »je šibek pastirček, brez očeta, in vsi ga zapostavljajo. Edino, kar ima, je velika ljubezen do matere, uboge vdove, ki ga pošlje v svet, ker kmalu uvidi, da mu sama ne bo mogla dati dovolj hrane, ki jo fant v svoji ješči mladostni rasti potrebuje. Odide služiti, kjer pa ga ponižujejo in se iz njega norčujejo. Čeprav je bil vsak dan bolj žalosten in potr, le ni pobegnil iz sveta nazaj k materi, ker je ni hotel užaliti. Nekega dne je zagledal v travi lepo, spečo deklico. In kaj je storil? Njegovo dejanje natančno pokaže, kakšen je moški, ki neguje nežnejša čustva. Kaj je fant najprej pomislil? Zbal se je za deklico, ustrašil se je, da bi jo sonce opeklo, pa ji je iz vej napravil senčnico. Ko se lepotica zbudi, se izkaže, da ni navadna deklica. Bila je vila, glasnica z drugega sveta, bitje iz njegove notranjosti. Njegova rešiteljica. V zahvalo, da je tako ljubeče in s skrbjo z njo ravnal, ga je naredila nepremagljivega. Fant pa je bil res dobrega, odprtega srca, in ko je postal nepremagljivi junak, ni mislil na maščevanje. Čustveno diferenciran moški, ki mu uspe iz svojega najglobljega psihičnega sveta črpati nepremagljivo moč in jo tudi zdržati, ne da bi jo vpregel v potrebe svoje sence.«¹⁵

Meta Kušar se upira obstoječi politični nesnagi in na vodilnih mestih pogreša ljudi z vizijo in visoko etično držo. »Živalski človek« je zanjo metafora

¹³ Meta Kušar, Kralj Matjaž pa še kar spi (Slovensko psihično življenje v nezavidljivem stanju. Zanimarjeno.V neravnovesju), v: *Primorske novice* / 7. val, 28. decembra 2002, 14.

¹⁴ Prav tam.

¹⁵ Prav tam.

za osebo s pomanjkljivo duhovno razsežnostjo. »Iz dneva v dan postajamo bolj materialni in bolj inertni in s tem kličemo nesrečo nase. Tolažimo se s tem: če je za svet pohlep dober, je dober tudi za nas. To ni moraliziranje, ampak raziskovanje psiholoških dejstev. Sicer pa morala ni antikvitetna srednjeveškega krščanstva, ampak je še vedno naj sodobnejši in najbolj kompliciran motor sodobnega psihičnega zdravja.«¹⁶

Bajna bitja in razni folklorni motivi so po njenem lahko plod domišljije, toda predvsem »z govorico simbolov in raznih dogodkov« sporočajo pomembne življenjske resnice: »Škrat, ki je kmetiču nagajivo odvezal vreče, je v resnici kmetičeva površnost, saj vreč ni dovolj trdno zavezal. Vila, ki je stari ženi pomagala prati, je njena zavest, da delo mora biti opravljeno.«¹⁷

V slovstveni folklori je ohranjena ne le davna duhovna dediščina naših prednikov,¹⁸ temveč tudi napotki za samozdravljenje rodu. Kajti če se (tudi z otroci) ne pogovarjamo za naprej, se pogovarjamo za nazaj (psihopatologija)!!! »V današnjih življenjskih razmerah se mladi ljudje, generacija njihovih staršev v srednjih letih in tretja generacija njihovih dedkov in babic veliko manj družijo, kot sploh kdaj v zgodovini; med seboj se zelo slabo poznajo in še težje pride med njimi do lepega človeškega pogovora. Zaradi tega trpijo veliko škodo vse tri generacije: mlada sprejema premalo zgodovinskega spomina in kulturnih korenin, srednja se ne more pripravljati na lastno starost, upokojska pa je čedalje bolj osamljena in zagrenjena v svoji samoti in nerazumevanju od mlajših. Ob tem pa delež starega prebivalstva v Evropi skokovito narašča. Plodno druženje z vsemi tremi generacijami je pogoj za zrelo človeško zorenje in rast od rojstva do smrti. Za plodno druženje pa se je v današnjih življenjskih razmerah treba zavestno naučiti medgeneracijskega komuniciranja.«¹⁹ Karel Gržan priporoča pripovedovati si zgodbe o samem sebi. Starši naj se ne boje pripovedovati otrokom zgodb o lastnih polomijah. Delati se popolne pred njimi je ostudno in nerealno. Pripovedovalca taka zgodba olajša stiske in ga razbremeni. Toda le, če je sprejet v sočutju²⁰.

»Iz spominov vstaja otroštvo, z njim pa tudi pravljice; tako je, kot bi se oglašal oddaljen klic, kot bi veter prinašal tih napev tistih dni – pravljice in

¹⁶ M. Kušar, Živalski človek za vzor (Slovenija stopa v trinajsto leto samostojnosti. Razlog za veselje?), v: *Primorske novice* / 7. val, 28. decembra 2002, 1.

¹⁷ B. Golob, Preodeta resnica, v: *Družina* 42, Ljubljana 18. 7. 1993, št. 29, 8.

¹⁸ Nataša Konc Lorenzutti, Odprli so svoje zaklade ..., v: *Naša družina* 25 (mesečna priloga tednika *Družina* 54) januar 2005, 5: »Spomnimo se na srajco srečnega človeka; pa na dečka, ki mu je povodni mož ponujal vse bogastvo svojega kraljestva ... Toda – ganjeni smo ob tako lepih povestih, ne znamo pa njihovega sporočila živeti. (Govorim tudi sebi!) Težko je v tem času, ko malokomu manjka sredstev za osnovne stvari, vzgajati otroke v skromnosti in zdravem odnosu do stvari. Kakor je posvečenim težko živeti uboštvo sredi preobilja, tako se je nam, staršem, težko odločati, kaj bi otrokom dali in česa ne. V tej naši deželici ni skoraj nihče lačen. Nasprotno. Otroci ne marajo več kruha, če ni namazan s čokoladno kremo. Pa niso sami krivi.«

¹⁹ Kaj lahko naredimo za lepo sožitje med mlado, srednjo in upokojsko generacijo v današnjih življenjskih razmerah? V: *Dialog*, 12.11–14. 11. 2004, 23.

²⁰ Oddaja po radiu Ognjišče, 29. 4. 2006.

babičine pripovedi. Vsako pripoved je znala zaviti v pravljico, v sanjarijo, s posebno ljubeznijo je govorila o naravi, letnih časih. Da imajo nekje tam daleč, za devetimi griči in za devetimi vodami, svoje gradišče. Živijo v prijateljstvu, delo v naravi so si lepo razdelili, zato je red. Govorila je, da v naravi nisi nikoli sam. Veter mrmra, rože in listi šepetajo, voda pljuska, zrak napolni šuštenje ptičjih kril ... Vedno je še pristavila besede o delu. Delo ti da moč, veljavo, spoštovanje. Prijetna toplina kmečke peči, knjige na njej, babičina pripoved. Vse to je ustvarilo čarobno igro domišljije. Ustvarjalo se je sozvočje med otroštvom in odraslostjo. Govorila je, da je s pravljico mogoče pobegniti vase, pa tudi v lepši svet. Danes vem, da je imela prav. Otroštvo ima velikansko težo in je temelj kasnejšemu življenju. Pomaga nam živeti in nas bogati. Le odkriti ga je treba, se prepustiti domišljiji in odjadrati z njo na potep po neizhojenih poteh. Mislim, da tudi odrasli potrebujemo srečanje z domišljijo. Le prebudimo otroka v sebi. Kdaj pa kdaj pogledjmo na svet z otroškimi očmi. Svet bo lepši.«²¹

2. RAVNINA TEKSTURE

Ozadje svetovno znane zbirke pravljic *Tisoč in ena noč...* je odlaganje smrti. Šeherezada si vsak dan izgovori življenje z novo pravljico. Slavno zbirko novel Decameron Giovanni Boccaccio v zgodnji renesansi zasnuje pripovedovanje kot preganjanje dolgčasa skupine ljudi, ki se pred kugo zateče na nek grad.

Dragi Stefanija je v makedonskem pripovedništvu odkril pomembno zakonitost, da ima vsaka rodbina svojo pripovedno tradicijo.²² Vsaka družina, rodbina si pripoveduje svoje zgodbe. Navedeno spoznanje je mogoče posplošiti tudi na druga okolja.

Odličen primer take družinske, rodbinske tradicije iz slovenskega okolja je v slovensko literaturo vnesel Miško Kranjec s svojim romanom *Strici so mi povedali*.²³

Tako pripovedovanje nima le individualne, ampak tudi socialno, psihološko vrednost prednost. Pripovedujmo otrokom zgodbe o naših prednikih, da bodo začutili, da imajo svoje korenine. Pogum za premagovanje današnjih stisk in težav je mogoče krepiti tudi ob zgledih naših prednikov, ki so stoletja vztrajali na prepihu kultur in kljub najrazličnejšim viharjem častno predajali plamenico samoniklosti iz roda v rod. Nikar malodušja in mehkužnosti, da nam svetilka ne ugasne!²⁴

Ivan Cankar blagodejnost pripovedovanja v njegovi svetli in temni strani tematizira v *Podobah iz sanj*. Otroci so si dali z njim duška pred spanjem.

²¹ Anica Zidar, Srečanje s pravljico, v: *Vzajemnost* 4, april 2001, 58.

²² Dragi Stefanija, *Osla jahaš, osla iščeš* (Kondor) Mladinska knjiga, Ljubljana 1982, 173.

²³ Miško Kranjec, *Strici so mi povedali*, Pomurska založba, Murska Sobota, 1974.

²⁴ Marija Stanonik, *Slovstvena folklor v domačem okolju*, Zavod republike Slovenije za šolstvo, Ljubljana 1993, 7–8.

Pomenilo jim je današnjo pravljico za lahko noč ali priljubljeno televizijsko oddajo.

»Otroci so imeli navado, da so se pogovarjali, preden so šli spat. Posedli so po široki peči in so si pripovedovali, kar jim je pač prišlo na misel. Skozi motna okna je gledal v izbo večerni mrak z očmi, polnimi sanj, iz vseh kotov so se vile kvišku tihe sence in so nosile prečudne bajke s seboj. Pripovedovali so, karkoli jim je prišlo na misel, ali na misel so jim prišle samo lepe zgodbe, iz sonca in toplote, iz ljubezni in upanja spleteno. Vsa prihodnost je bila en sam dolg in svetel praznik; med božičem in veliko nočjo ni bilo pepelnice. Tam nekje za pisanim zagrinjalom se je vse življenje migljajoče in utrinkujoče prelivalo tiho iz luči v luč. Besede so bile na pol razumljivo šepetanje; nobena povest ni imela začetka, ne razločne podobe, nobena pravljica konca; časih so govorili vsi štirje otroci hkrati in nihče ni motil drugega; vsi so gledali zamaknjeni v tisto prelepo luč nebeško, tam pa je bila zvonka in resnična vsaka beseda, je imela vsaka povest svoje čisto živo in jasno lice, vsaka pravljica svoj sijajni konec.

Otroci so si bili tako podobni med seboj, da se v mraku ni prav nič razločil obraz najmlajšega, štiriletnega Tončka, od obraza desetletne Lojzke, najstarejše med njimi.«²⁵

Toda pogovarjali so se tudi, ko je mednje udarila novica, »da je oče 'padel' na Laškem.«²⁶ »Milka, najdrobnejša in najbolehnjejša med vsemi, zavita v preveliko materino ruto, da je bila podobna popotni culi, prosila s tihim, mehkim glaskom, kakor od nekod izpod sence: 'Kakšna da je vojska, to povej, Matijče ... povest pripoveduj!' Matijče je razložil /.../.«²⁷

Sodobna literatura odkriva vrednoto pogovora, dialoga. Prva zgodba v knjigi Andreja Blatnika *Zakon želje* (Študentska založba, Maribor 2000, 9–41). V zgodbi O čem govoriva je dogajanje prav vsakdanje. Srečata se moški in ženska in se v ponovnih srečanjih zapletata v prav tako vsakdanji pogovor, se srečujeta na običajnih krajih, a si ničesar ne povesta, ker se ne znata pogovarjati. »Moč in privlačnost branja te zgodbe je v dialogih. Izbrušeni so, domišljeni, jedrnati, vsaka dodana besedica bi bila odveč in nobene ne bi mogel izpustiti. Z njimi obstaja napetost med osebnostno enakovrednima likoma in intenzivnost notranjega doživljanja obeh oseb. Tako ves čas nakazuje problem; ljudje imamo potrebo po pogovoru, a kdo ve, zakaj smo se tega odvadili. Te potrebe so tako močne, da posameznik naredi vse, da bi lahko govoril; govoril s komer koli, govoril o čemer koli, govoril o sebi, samo da bi govoril – četudi za pogovor ali poslušanje plača. A moški in ženska se znata pogovarjati! Torej ...

Avtor je zgodbo O čem govoriva postavil v današnji vsakdan, ko imamo vse, a nam tudi 'vsega' manjka.«²⁸

Izredno impresivno je motiv pripovedovanja prikazan v naslednjem odlomku slovesa od življenja:

²⁵ Ivan Cankar, Otroci in starci, v: *Pesmi / Podobe iz sanj* (miniaturka), Cankarjeva založba, Ljubljana 1968, 76–77.

²⁶ Prav tam, 78.

²⁷ Prav tam, 79.

²⁸ Marta Repanšek (ocena), Andrej Blatnik, *Zakon želje*, Študentska založba, Ljubljana 2000.

»Telefon in na drugi strani zelo oslabel glas: 'Te kličem v službo, ker me čez deset minut odpeljejo v bolnišnico. Rad bi se poslovil od tebe, najbrž se ne bova več vide-la!'

Angleški striček! Takoj sem ga prepoznala. Že dolgo bolan, a se pogumno spopada s svojimi težavami. Več takšnih klicev je bilo v zadnjih mesecih, po katerih je vedno sledil moj obisk v Angliji in po vsakem obisku si je zelo opomogel.

Nahraniła sme ga s slovensko hrano, s slovensko besedo in družinskimi spomini in bil je kot uvela roža, ki še bolj zacveti, ko jo nahraniš z vodo in svetlobo.«²⁹

»V eni uri in pol, kolikor je trajala vožnja do Doncastra, sem razmišljala, kaj vse moram stricu povedati in kaj vse ga bi posebej razveselilo.³⁰

Klic in glas, ki je tokrat prihajal iz telefona, pa me je navdal s tesnobo. V trenutku sem se odločila: 'Striček, ali bi rad, da te pridem obiskat?'

Nekaj sekund tišine, potem pa:

'Želo si to želim, pa se te nisem upal vprašati.'

'Seveda bom prišla, čim prej bom mogla, ti pa me samo čakaj!' sem že skoraj kričala v telefon, kajti zdelo se mi je, da v njem ni veliko moči.

'Seveda te bom in zelo sem vesel!' je že z veliko bolj prepoznavnim glasom govoril striček.

Bilo je konec oktobra in bile so šolske počitnice, vse letalske linije pa polno zasedene. Na Adriri so me dali na čakalno listo in ves čas sem vedela, samo to, da moram konec tedna prispeti v Doncaster. In mi je uspelo.

Ž železniške postaje s taksijem v bolnico. Tokrat sem imela s seboj v ročni torbi samo flancate, jabolčni zavitek in 'mamine' piškote.

V 5. nadstropju sem skoraj planila v bolniško sobo, tako vesela sem bila, da mi je uspelo urediti vse za družino doma in v službi, da sem dobila vozovnico in da sem končno tukaj. Bled je obraz sredi blazin. Kako je podoben stari mami, me je prešinila misel! Utrujene oči so v trenutku oživele.

'Si le prišla, kar nisem mogel verjeti, da te bom res zagledal!'

Sedla sem ob bolniško posteljo, ga prijela za roko, z drugo ga božala po laseh in govorila:

'Tukaj sem in bom ves teden do druge sobote in vsak dan od jutra do večera pri tebi. Lahko se bova pogovarjala, brala. Prinesla sem nove pesmi, tvoje taščice in štrudel. Boš videl, kako luštno se bomo imeli in pomežiknila teti Mariši.

Tako je tudi bilo. Vsako jutro iz Claytona po lepi vožnji med polji in drevesi v concastrsko bolnico. Jutranje branje časopisov in potem klepet o domu, sorodnikih, Sloveniji, tudi o politični situaciji in vse bolj sva se začela ozirati nazaj. Torkovega jutra mi je povedal, da ponoči ni mogel spati in je razmišljal o svojem življenju. Kolikokrat se je znašel na robu smrti, v zelo tveganih situacijah, ki pa so se vedno srečno in nepredvidljivo razpletle.

'Koliko nenavadnih poti in dogodkov, da sem na koncu prišel v Anglijo,' je rekel.

²⁹ Jelka Peček, Odsevi, v: *Žvon* (najstarejša slovenska revija za kulturo in družbo), 10, št. 5/6, Ljubljana 2007, 21.

³⁰ Prav tam.

Jaz pa sem nadaljevala:

'Pravzaprav se je vsa zgodba začela pri starem atu.

*Bil je v predvojni klerikalni stranki zelo trden v svojih pogledih in cenjen kot odličen političen sogovornik tudi pri nasprotni liberalni stranki. [...]*³¹

Čeprav v vojnem času vsak iz družine na drugem bregu in na različnih poteh, so po vojni sprejeli svoje različnosti brez očitkov in zamer. [...] In utrujene oči so zrle vame in mi sporočale, kako prav je, da smo se že pred mesecem dogovorili s teto in sestričnima, da bosta oba s teto pokopana v Sloveniji v družinskem grobu v dolini.

Mala bolniška postelja v 5. nadstropju in bolniški dnevi so se spremenili v slovensko oazo, ki se je vse bolj polnila s spomini iz otroštva, s pokojnimi bližnjimi in v četrtek me je vprašal:

'V soboto pa moraš nazaj, ali ne?'

'Ja, v soboto pa moram najprej z vlakom do Londona in naslednji dan z letalom domov.' Še preden pa mi je uspelo nadaljevati, da bom zagotovo kmalu spet prišla, je hitro rekel:

'V soboto bom odšel s teboj!'

Hotela sem se na ves glas zasmejati, kako da bo šel z menoj, ko je pa priklenjen na posteljo, ko me je v trenutku prešinilo spoznanje, da je popolnoma priseben in da zelo natančno ve, kaj mi govori. In sprejela sem njegovo sporočilo in navidezno igro.

'Z menoj boš šel?' sem rekla in ga pobožala po roki, ki se je oklenila moje in me zelo živo pogledal: 'Skupaj bova odšla v Slovenijo!'

'Prav, skupaj bova šla,' sem rekla, kaj več pa nisem mogla, kajti v grlu solze, v glavi pa jasna misel: Samo ne drammatiziraj, vse je tako najbolj prav, pomagaj mu oditi po njegovo.

In sva začela najino pot.

V petek je bil utrujen in je veliko spal, odprl oči in ko me je zagledal, zaprosil:

'Povej kaj o mami!'

Stara mama je živela z našo družino in bila sem deležna njenega velikega daru, bila je umetnica v pripovedovanju zgodb in spominov. Zato sem veliko vedela in kot bi v svojem srcu nosila skrinjico lepo pospravljenih spominov. Le odprla sem jo in velikokrat povedala zgodbo kot bi jo povedala stara mama.

Popoldan me je striček zaprosil:

'Mi lahko jutri prineseš v bolnico živo zeleno pižamo. Rad bi v njej odšel s teboj.

*Zasmejala sem se. Prvi dan, ko sem prispela v bolnico, je imel oblečeno takšno pižamo in rekla sem mu, da je zelo lep v njej kot pravi zelen list.*³²

»Ko so stricu prinesli večerjo, jo je odklonil in rekel, da ne more ničesar pojesti. Teto Marišo je popadla panika in ga je začela prepričevati, naj poje vsaj žličko. Proseče me je prijel za roko:

'Daj, prosim, povej ji, da ne morem.'

Poklicala sem teto na hodnik in ji rekla, naj gre v čajnico v pritličju na čaj, jaz pa bom poskrbela za strička.

Ko sva bila sama, sem sedla poleg njega in ga vprašala:

'Kajpa flancate in čajček, to pa bi?'

³¹ Prav tam, 22.

³² Prav tam, 23.

Hvaležno je rekel:

'Ja, taščice pa bi!'

Na male koščke sem nalomila krhke flancate, ležal je z visokim vzglavjem in počasi odpiral usta. Na jezik sem mu polagala košček za koščkom in použila sva še zadnjo slovensko hrano, dom, domovino, družino.

Potem je zaprl oči, me stisnil za roke in rekel:

'Pravi angel si.'

In počutila sem se tako kot pravi srečni angel. Ko sem odhajala, mi je še rekel:

'Prosim, ne pozabi na pižamo.' [...]

V soboto zjutraj pa že ob 6. uri telefon in klic iz bolnišnice. Sestra na drugi strani je sporočala, da je striček zelo slab, da naju je vso noč klical in naj kar se da hitro prideva v bolnico.

Kovček sem si pripravila že zvečer, kot bi slutila, da zjutraj ne bo časa. Cesta prazna in na poti sem se z obžalovanjem spomnila, da stričku ne bom mogla izpolniti želje, da bi mu prinesla zeleno pižamo, saj trgovine odprejo šele veliko kasneje.

Ko pa sem stopila skozi vrata sobe, me je čakalo presenečenje posebne vrste, striček je v postelji ležal oblečen v živo zeleno pižamo. 'O, angeli, hvala, hvala!' sem tiho zašepetala, se sklonila k stričku in mu rekla: 'Prišli sva, pri tebi sva.'

Odprl je oči in obe roki stegnil proti nama in sedli sva vsaka na eno stran postelje.

'Kako si lep in že čisto pripravljen na potovanje,' sem rekla in ga pobožala po laseh.

'Ja, težko sem te čakal, danes pa greva,' je šepetal in zaprl oči.

Čez nekaj minut jih je spet odprl in zaprosil: 'Pripovedu mi o domu, o dolini, o mami!'

In začelo se je moje najdaljše pripovedovanje, ki je trajalo brez oddiha sedem ur. Ležal je mirno z zaprtimi očmi, in če sem za kratek čas obmolnila in hotela zajeti sapo, je odprl oči in takoj zaprosil: 'Še, še pripoveduj!'

In sem. O veliki družini, o zeleni dolini, sprehajala sva se okrog gradu Snežnik, se vzpela na vrh Snežnika, šla sva na Križno goro, hodila po Ljubljani, po Sloveniji. Potem sem mu recitirala nekaj Prešernovih pesmi, mu celo zapela slovenske narodne. Ne vem, kje sem jemala moč in besede. Bila sem kot izvir, iz katerega so nepretrgoma vrele besede, ki so mu risale srečen smehljaj na obrazu.

Na trenutke je odprl oči in rekel: 'Kdaj bova šla?'

Nameravala sem odpotovati z vlakom ob 14.00, pa sem se odločila, da bom šla eno uro kasneje.

Bolj se je približeval čas odhoda, bolj me je spraševal, zakaj sem še tukaj in ali ne bova odšla.

Potem se mi je posvetilo. Res moram oditi, da bo v resnici lahko odšel tudi on z menoj.

Pobožala sem ga, poljubila in prekrižala na čelu in mu rekla: 'Tako, sedaj grem.'

Stisnil mi je roko, pokimal in rekel: 'Ja, sedaj bova šla.'

Malo pred tem je dobil tablete proti bolečinam in vedela sem, da bo nekaj časa mirno spal.

Prispela sem v London in stopila z železniške postaje na ulico, ko me je poklicala

sestrična in mi sporočila, da je pol ure po mojem odhodu striček odšel za vedno. Obstala sem sredi ulice in se zastrmela v nebo, ki se je začenjalo mračiti, a obrisi oblakov so bili še vidni. Predstavljala sem si strička, kako v živo zeleni pižami jezdi velik nagajiv oblak naravnost proti Sloveniji. Prvič po desetih dnevih sem začutila na licih solze.

Čez tri tedne smo ga pokopali v njegovi rojstni Loški dolini, tako kot si je želel, z mašo v farni cerkvi, pevci, ki so mu zapeli pesmi, ki jih je imel rad. Ko pa sem zagledala slovensko zastavo, ki se mu je poklonila nad odprtim grobom, bi najrajši na ves glas zakričala: 'Striček, uspelo nama je!'³³

Pripovedovali so predvsem življenjske zgodbe, ne toliko dediščino, ampak zgodbe iz okolja, ki so ga sami doživljali. Danes so kratke zgodbe – reklame. So narejene za potrošniške odjemalce in jih izrabljajo.

Ne več samo pripovedovalec, ampak tudi tisti, ki ga poslušajo, so tako rekoč enakovredno

vključeni v njegovo pripoved, ker jo njim prilagaja glede na spol, starost, izobrazbo, poprejšnje védenje.

SKLEP

Glede na to da je poglavje zamišljeno kot premislek o zdravilni funkciji slovstvene folklore, se je umestno vrniti na izhodišče tako v folklorističnem kot medicinskem pomenu:

»Hipokratov oče Heraklid je bil zdravnik v svetišču na otoku Kos, je po daljšem času ponosno povedal profesor. 'Tam se je Hipokrat naučil stare, magične medicine, potem se je odločil, da jo zavrže – mislim magijo, amulete, molitve – in se začne ukvarjati z drugačno medicino, ki se da logično utemeljiti. Njegova nova medicina je natančno popisovala bolezenske znake, iskala je vzroke bolezenskih neravnovesij v podnebjju, lastnostih tal in vode, neustrezni hrani, pijači, življenjskih navadah. Legenda pravi, da je Hipokrat zažgal vse medicinske spise v Asklepijevem hramu, kjer je bil zdravnik njegov oče. Postal je potujoči zdravnik, ni izključeno, da ga je v to prisililo njegovo uporništvno proti stari medicini. Zdravil je po Grčiji, Egiptu, Mali Aziji i Libiji in sčasoma postal slaven, bil je zdravnik takratnih vladarjev in končno se je kot slaven zdravnik vrnil na otok Kos in imel potomce, ki so bili tudi zdravniki in nadaljeval njegovo medicinsko šolo. Nekateri še zdaj živijo na otoku.'

'Hipokratovi potomci?' priznam, da me je presenetilo.

'Otok ni velik,' se profesorju ni zdelo nič posebnega, 'nekaj deset tisoč duš, ljudje so se poznali, živeli brez velikih pretresov in selitev, imeli so svoje vino, ribe, olive in tudi čas za pripovedovanje zgodb, zato znajo še danes veliko povedati o najslavnejšem človeku, ki je živel na otoku. Sam poznam precej zgodb, ker sem večkrat tam na medicinskih kongresih. Na primer tisto, kako je Hipokrat ozdravil makedonskega kralja, ki je bil bolešno zaljubljen v ljubico svojega očeta in bi umrl od koprnenja, če ne bi Hipokrat odkril vzrok težav in seveda tudi predlagal učinkovito rešitev. Zanimive so

³³ Prav tam, 24.

tudi pripovedi o Hipokratovih sanjah, ki jih je po vrnitvi na otok Kos razlagal svojim sinovom.«³⁴

'Ampak dva tisoč let!' mi ni šlo v glavo.

'Ža nas Grke ni to nič posebnega.'

Odgovor se mi je najprej zdel nekoliko samovšečen, ampak potem sem pomislil na neverjetne količine sijajne grške keramike, ki so jo izdelovali v Hipokratovem času in jo je še danes mogoče videti povsod po Sredozemlju. In na vse radostne, živopisne mozaike in notranje poslikave nekdanjih palač, pa na igračkaste skulpture domačih živali in sploh na vso tedanjo industrijo suvenirjev in simbolni darilec za ženske in otroke. Te drobnarije so tako prepričljive, da človek pred njimi ostrmi bolj kot pred najmogočnejšim svetiščem. Ža graditev velikanskega templja namreč zadostuje še en sam močan in premožen tiran, za izdelavo sto tisoč radostnih skulpturic pa je potrebno sto tisoč radostnih potrošnikov. Razcvet atenske demokracije, filozofije (Sokrat), dramatike (Sofoklej) in radostnega potrošništva sovпада s časom Hipokrata in njegovo odločitvijo (134), da zdravnik lahko razume bolezen kot neravnovesje telesnih sestavin, ne pa kot posledico božanskih ali magičnih vplivov.

Seveda se mi je takoj zazdelo nenavadno zanimivo in privlačno, da na otoku Kosu, nedaleč od turške obale, živijo Hipokratovi potomci in bi se bilo mimogrede mogoče odpeljati tja in govoriti z njimi in znotraj njihovih pripovedi loviti občutek, ki ga je imel ustanovitelj današnje medicine takrat, ko je zavrgel staro, magično medicino.«³⁵

In današnja strokovna interpretacija obojega: »Zdravljenje v svetiščih je, gledano z današnje perspektive, v glavnem obsegalo zdrav režim prehrane in telesnih vaj, kar priporoča tudi današnja medicina. Po drugi strani je močno zmanjševalo socialne napetosti, saj je človek prišel v 'zdravilišče' in postal tam enak drugim bolnikom ne glede na socialni stan. Bile pa so seveda še molitve in zaklinjanja; večino tega zdravljenja bi lahko imeli za prenos negativnih čustvenih in miselnih vsebin stran od sebe, v obred, ki prenese težo kontrole nad strahovi od bolnika k vsemogočnim bogovom. Med boleznijo torej človeška skupnost, ki s svojo organizacijo v resnici poraja večino socialnih stresov, prevzame strese od bolnika, da ta lažje okreva.«³⁶

»Upravičena je kritika, kako malo je slovenska literarna znanost znala povedati o slovenskem pravljicnem svetu. Pravzaprav nič bistvenega. Morda je znanost preveč ošabna in preračunljiva. Zaradi teh dveh lastnosti pa v pravljicah vedno propadeš.«³⁷ Doslej smo govorili o mitološki, obredni, vzgojni, poučni, zabavni vlogi slovstvene folklore. Odslej bomo dodajali tudi zdravilno, terapevtsko funkcijo slovstvene folklore. Seveda z zavestjo, da je prav tako kot druge podvržena manipulaciji »v smislu *new agea* ali kakšnih drugih poljubnih interpretacij sveta. Marsikdo, ki o njih govori ali celo uči druge, zapada v osladnost, mehkobnost, ki sta daleč od resničnega življenja.«³⁸

³⁴ A. Ihan, *Deset božjih zapovedi*, 134.

³⁵ Prav tam, 135.

³⁶ A. Ihan, *Do odpornosti z glavo*, Mladinska knjiga, Ljubljana 2004, 120.

³⁷ M. Kušar, Narnija obnavlja moj duševni svet, v: *Delo /Književni listi*, 4. februar 2002, 3.

³⁸ J. Šutej Adamič, Kako zgodbe vplivajo na ljudi, 6.

V Ameriki pride cenjenega pripovedovalca poslušat sedemnajst tisoč ljudi.³⁹ V živo. To ne gre pripisati samo popularnosti, temveč tudi izredni lakot srečati se z živo besedo in živim človekom neposredno. Čeprav taka množica tega več ne omogoča. Že mikrofoni pokvari naravni stik med sogovorcema, saj si ne moreta gledati v oči.

³⁹ Avtopsija. Podatek je z enega od predavanj na mednarodnem kongresu International Society of Folklore Narrative Research, Budapest 1989.

C.

N A D S T V A R N O S T

Tretji del monografije je posvečen problematiki onkraj čutnih človekovih zaznav, ki se le s pomočjo umetnosti vračajo v realni svet. Mit je polivalentni pojem in je življenjsko povezan z jezikom. To je nekaj, kar se ni nikoli resnično pripetilo, je pa vendarle res. Množica razprav o njem priča, da ga ni mogoče dokončno definirati, temveč se mu z definicijami le približevati; če bi ga namreč bilo mogoče ujeti v logične koordinate današnjega sistema mišljenja, mit ne bi bil več mit. Reč in beseda sta eno in isto samo v mitu, odtod poezija, besedna umetnost. Medtem ko ti dve poglavji evocirata grško podstat evropske kulture, se poglavje o religioznem vidiku slovstvene folklore navezuje na judovsko, ki v krščanski viziji prav tako sloni na besedi, Besedi.

MITOLOŠKI VIDIK SLOVSTVENE FOLKLORE

UVOD

*Mitologija*¹ ima, že po tradiciji, dvojni pomen: pomeni lahko mitološki sistem naših prednikov in hkrati raziskovalno panogo. Zadrego ob dvoumnosti besede² praviloma odpravlja sobesedilo termina. Prvič je ime za gradivo, »korpuz mitov«. Drugič ime za vedo, ki to gradivo obravnava. To je a) po eni strani predkrščanska, danes rečejo tudi naravna religija (= sistem mitov) posameznih narodov. Nikolai Mikhailov mitologijo imenuje »pogansko religijo«.³ b) vsi ostanki in prežitki poganstva, ki so se ohranili do danes v različnih, pogosto že težko prepoznavnih oblikah v jeziku, slovstveni in scenski folklori = sistem mitemov⁴. Glede na terminološko primerjavo z drugimi disciplinami (*morfologija – morfem, fonologija – fonem*) se zdi primernejše vztrajati pri zvezi: *mitologija – mitem*. Mitem je torej najmanjša pojavna enota, v kateri je še mogoče prepoznati lastnost nekdanjega mita/mitosa. Stvar in beseda sta eno in isto samo v mitu.

Človeštvo je z mitologijo živelo na tisoče let in rodovni spomin na to preteklost se ne da zlahka zbrisati. Mitologija je preteklost, ki ni pretekla. Zato nam je obenem tuja in domača, odbija nas in nas privlači. Sveta, v katerem je mitologija živela, danes ni več in o njem vsaj zavestno malo vemo. Vendar je po drobcih še zmeraj navzoč in živ, ohranjajo ga umetnost, religije, slovstvena folklor, pojavlja se kot neizbrisen vzorec v sanjah, željah, domišljiji. Deluje v slehernem izmed nas, v naši podzavesti.

¹ Poslovenjena sopomenka: bajeslovje.

² Ne le zaradi te terminološke dvoumnosti, ampak tudi zato, ker dosedanja dognanja o tej problematiki pri starih Slovanih ne dopuščajo govoriti o sklenjenem mitološkem sistemu, se zdi nekaterim primernejše uporabljati naslednje zveze: *mitopoetično izročilo* (V. V. Ivanov, V. N. Toporov), *duhovna kultura* (N. I. Tolstoj, S. M. Tolstaja, L. N. Vinogradova), *religiozno-mitološke predstave, praslovanska kultura* (O. N. Trubačov), *polidoksija* (L. Moszynski), *predkrščanska religija oziroma poganstvo, starosvetnosti* (F. Kotnik), *starodavnosti* (M. Matičetov). Nikolai Mikhailov, *Baltoslovanska mitologija – baltska in slovanska mitologija – slovanska mitologija*. Nekaj terminoloških opomb, v: *Traditiones* 26 (1997), 78.

³ Prav tam, 77: Prim. »Namen tega prispevka je kratek opis baltske in slovanske poganske religije.«

⁴ Že Gregor Krek pozna pojem v obliki »mitologem«. Prim. G. Krek, *Einleitung in die slavische Literaturgeschichte*, Leuschner & Lubensky, Graz 1874, 98 sl.

I. ETIMOLOGIJA

a) Po Gregorju Kreku sta iz staroindijskega⁵ korena *mâ* nastala tudi staroslovansko *mьmati*, *mьmlja* in grško *μιμλεω*, *μιμαεω*, *idr.* Iz stranske oblike omenjenega korena se je razvil koren *mû* (= zvoněti, govoriti), iz katerega Krek izpeljuje grško besedo *μῦθος*, *mythos*, s prvotnim pomenom beseda, govor, polagoma pa je pridobila tako samostalniško kot pridevniško pomen »bistvenost«. To ustreza predzgodovinskemu nazoru o mitičnih bitjih. Polagoma so z njim mislili pobožanstvene naravne pojave, kar da je povsem v nasprotju s prvobitnim človekovim mišljenjem.⁶ Takšen pomen *μῦθος* je pri starogrških piscih glavni in splošen.⁷

Mit je torej grška beseda s prvotnim pomenom: govor, zgodba, bajka, pravljica, skratka nekaj, kar se pripoveduje.⁸ To dokazuje, da je mit življenjsko povezan z jezikom. Je pripoved s pomembnim jedrom, ki ga je treba iz ponazarjalnih podob oz. metafor šele izluščiti.

Mit (iz grščine) prvotno pomeni besedo in zgodbo hkrati. Beseda je to, kar pripoveduje, je mit. O začetkih mita ne vemo nič. Predstava o »prvem času in / ali prvem kraju« je že sama na sebi mitična. Katere so bile prve besede, prvi stavki, ki jih je izgovoril homo sapiens? Kaj je bila sploh prva metafora – oblika dožemanja in nakazovanja, brez katere si svoje človeškosti niti predstavljati ne moremo? »Ko danes beremo take primere, take neposredne komunikativne jezikovne plese v Stari zavezi ali pri Homerju, se nam zdijo tako stare, in nemara obrabljene, kakor so uspravane podobe, ki sestavljajo naše klišeje in okrajšave našega vsakdanjega govora.«⁹ Mit se dviga iz besede. Vsebnost mita ni v obliki pripovedovanja niti v sintaksi, ampak v zgodbi kot taki. Mit je govor. Govor, ki deluje na zelo visoki ravni in je njegov pomen uspešen, če se sme reči, da se odlepi od jezikovne podlage, s katero se je ta pomen začel gibati.¹⁰

b) V staroslovansščini je za besedo *μῦθος* v njenem drugem pomenu obstajala *basnb*, (staroindijski koren <. *bhâ*, zend?, *bâ*, grško *φα* /= *splendere*/,

⁵ Čeprav je v naslovu navedenega vira že uporabljeno danes splošno sprejeto ime: indogermanski jeziki, Krek tega morda ne uporablja zaradi načelnega stališča do Nemcev.

⁶ »Tako si je npr. stari Grk v besedi *ἦως* mislil samo zaznamovanje za natorno prikazen temote, a še le kasneje mu je bila osebljeno bitje, krasna boginja soproga umirajočega dneva = Tithona (prim. M. Müller: Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache I, pg. 10,2 Auf).«

⁷ Gregor Krek, *Važnost ustnega slovstva (tradicionalne literature) kot izvornik basnoslovju (mythologiji)*, v: *Zora* (časopis za zabavo, znanost in umetnost) I, 1872, 172.

⁸ Janez Janžekovič, *Filozofski leksikon*, Mohorjeva družba, Celje 1981, 153.

⁹ Georg Steiner, *Mit o Evropi (Evropa se pričinja v dvoumni magiji)*, v: *Celovski zvon* 12, št. 45 (1994), 32–40.

¹⁰ Claude Levy Strauss, *Struktura mitova*, v: *Mit, tradicija, savremenost*, Nolit, Beograd, 1973, 243–245.

podaljšani koren bhâs v istem pomenu, deloma *bhaš* (= loqui/). Kakor izpričuje glagol bajati, staroslovanski koren *ba* vsebuje tri pojme: loqui, incantare in mederi, ki so si glede na razmere prvotne družbe v nekakšni zvezi. Prvotno primitivno zdravljenje je namreč obstajalo v tem, da je »*mrmral zdravnik vsakovrstna zarotovanja, o katerih je bilo ljudstvo prepričano, da imajo zdravilne moči v sebi,*« – uvera, ki je bila med Slovenci ponekod tedaj še živa.¹¹

Za jezik je naravno, da beseda vsebuje več na prvi pogled nezdružljivih pojmov, pravi Krek in želi poudariti, da slovanščina od drugih jezikov ni manj vredna. Iz korena *bâ* + pripona *snv* (enaka s staroindijsko *ni*, staroslovansko *nv*) je nastala beseda *basnv* (kakor *pêsn* < iz korena *pê+* pripone *snv*). Krek v nadaljevanju dokazuje njeno sorodnost z ustreznim indijskim, grškim, latinskim in drugim besediščem, na primer: staroindijsko *bhân* = loqui, grško *φάδζω, φήμι, φάτις, φήμη*, latinsko *fâri, fâma, fâbula*, iz česar izpeljuje slovenska glagola *sveteti* in *govoriti*, kar je še živo v besednih zvezah: *mu je posvetil*, čeprav imamo v mislih govorjenje, dokazovanje z živo besedo. »*Basnv* je bilo že našim pradedom *μῦθος, fabula* pa *μαγεία incantacito; basnosloviti* jim je bilo *μυθολογείν, fabulari, basnoslovō μυθολογος, mythologus in basnoslovije μυθολογία, mythologia*. Od tod Kreku težnja, da bi se namesto »*v tehničnih izrazih rajše praktičnejšega in od najomikanejših narodov rabljenega načela za mythologijo vzeti domači, že v staroslovensščini poverjeni izraz: basnoslovje.*«¹² Primeri Krekove rabe tega izraza: »*so se z basnoslovjem ukvarjali [...] jih je, bi djali, v basnoslovji ...*«¹³ Vendar pozneje uporabi že današnji izraz: »*ni bilo bajeslovju koristno, da se je navrhovatala obilica mnenj o tem, predno je bilo moči je postaviti na strogo znanstveni temelj in vzlasti mythologeme vsestranski primerjati po znanstvenih načelih. [...] Tako početje kuje orožje proti sebi samemu in ustreza nehote onim, katerim so narodne priče lastnina zgoli enega naroda in tudi v njem brez kakeršne koli bajevne vsebine.*«¹⁴

II. PRVI POSKUSI SLOVENSKE MITOLOGIJE

Prvi korak je napravil že leta 1788. Anton Tomaž Linhart, ki je v svoj Poskus zgodovine Kranjske in drugih dežel južnih Slovanov Avstrije¹⁵ vključil tudi slovanski panteon. Njegove bogove je razvrstil glede na dobro in zlo, še prej pa poudaril, da se od vsega začetka prvemu med njimi prisoja razsežnost svetlobe, luči.¹⁶ Razdelek končuje z umestno mislijo, da »*celotnega sistema slovanskih bogov v specialni zgodovini Kranjske ne gre iskati*«.¹⁷

¹¹ G. Krek, Važnost ustnega slovstva (tradicionalne literature) kot izvornik basnoslovju (mythologiji), 172.

¹² Prav tam.

¹³ Prav tam, 174.

¹⁴ Gregor Krek, Polyfem v narodnej tradiciji slovanskej. v: *Kres* 2, 1882, 174.

¹⁵ Anton Linhart, *Versuch einer Geschichte von Krain und den übrigen Ländern der südlichen Slaven Oesterreichs*, [založba] Wilhelm Heinrich Korn, Laibach 1788.

¹⁶ A. Linhart, n. d., 257.

¹⁷ Prav tam, 257–263.

Med nemškimi romantiki je bilo zanimanje za antično in pozneje folklorno mitologijo izredno živo. Posamezna središča so se v obravnavanju mitologije med sabo precej razlikovala, vendar se je bolj ali manj gibalo v krožišču, ki bi ga na kratko lahko označili *mit med zgodovino in poezijo*. Utemeljitelj novega gledanja na mitološke pojave Johann G. Herder je zatrjeval, da »mit ni nič več primitivna oblika z vražami zaklenjene zgodovine, ampak najlepša, najmodrejša podoba, pol filozofija, pol poezija«. ¹⁸ Na drugi strani je Friedrich W. Schelling vztrajal, da je mit predvsem zgodovinski pojav, da pa njegova zgodovinskost ni le objektivna, ampak tudi subjektivna. ¹⁹ Poleg njiju so o mitu razpravljali še K. P. Moritz, J. Görres, August W. Schlegel in Friedrich Schlegel, Jacob Grimm, J. Bachofen idr. Valovi tega zanimanja so pripljuskali tudi k Slovincem in nenavadno dolgo vzdrževali idejo, da je iskati in najti potrdilo za narodnostno samobitnost tudi v mitoloških plasteh slovstvene folklore.

1. PRVE OMEMBE BAJČNIH BITIJ V SLOVENŠČINI: URBAN JARNIK ETC.

Po ugotovitvah literarne zgodovine je za recepcijo Herderja pri Slovencih značilno troje: a) recepcijski spekter herderian je bil veliko širši, kot smo na splošno o tem obveščeni; b) samo po sebi je jasno, da je bilo sprejemanje parcialno; c) ni lahko določiti, kaj je posredno ali neposredno prevzeto iz Herderja, posebno v primerih, ko nimamo dokumentov. ²⁰

Na tej podlagi je težko reči, kaj je *Urbana Jarnika*, ki je leta 1812 v celovski Carinthiji sicer oskrbel nekoliko prirejeno objavo Herderjevih odlomkov o Slovanih, ²¹ neposredno vzpodbudilo, da je predstavil slovenske sibile, kot v svojem prispevku imenuje koroške žalik žene in ga je objavil naslednjega leta 1813, prav tako v Carinthiji, ²² saj je že leta 1811 pisal o njih prijatelju, romantično nastrojenemu Janezu N. Primicu. ²³ Dvoje, kar je pozneje obvladovalo precejšen del razpravljanja o mitološki problematiki, je značilno že za ta članek: a) iskanje zvez z antično mitologijo (prim. sintagmo *slovenske sibile!*);

b) prizadevanje za razlago imena, ki pa je prepogosto ostalo le pri t. i. ljudski etimologiji.

Sprejem idej bratov Grimm med Slovenci je obdelan le delno, ²⁴ vendar

¹⁸ R. Weimann, *Literaturgeschichte und Mythologie*, Berlin und Weimar 1974, 374.

¹⁹ Prav tam, 377.

²⁰ Štefan Barbarič, Herder in začetki slovenske romantike, v: *Slavistična revija* 16 (1968), 233–234, 237.

²¹ Slavische Völker, Geschildert von Herder, v: *Carinthia*, št. 23, 1812.

²² [Urban] J[arnik], Die slovenischen Sibyllen, v: *Carinthia*, št. 21, 1813.

²³ France Kidrič, *Korespondenca J. N. Primica*, Znanstveno društvo, Ljubljana 1934, 55.

²⁴ Joža Glonar, Korespondenca med Kopitarjem in J. Grimmom, Kopitarjev »Briefjournal« 1816–1829, v: *Glasnik muzejskega društva za Slovenijo* XIX (1938), 133–150. M. Mojašević, Jacob Grimm und die Jugoslawen, v: *Hessische Blätter für Volkskunde* 54 (1963), 333–365.

je na temelju prepričljivih dokazov mogoče ugotoviti, da ju je, tako kot Herderja, poznal tudi v Ljubljano pregnani Poljak Emil Korytko, ki je po več kot dveh desetletjih v njej krepko poživil zanimanje za folkloristično in precejšen del etnološke problematike. V tej zvezi je leta 1838 v časopisu *Illyrisches Blatt* objavil vprašalnico, kjer so pod točko 4, 5 in 10 deloma zajeta vprašanja, ki se nanašajo na mitološke sestavine slovenske slovstvene folklore. Poleg pesmi mu je prav iz omenjene vrste gradiva poslal pomembne zapise J. Rudež iz Ribnice, kar Korytko posebej omenja v sporočilu o izidu zbirke folklornih pesmi, ki jo je pripravljajal. V predgovoru k omenjeni zbirki, ki ga je zaradi nekaterih zapletov z Ljudevitom Gajem objavil posebej, poudarja pomen teh pesmi tudi za mitologijo.²⁵ Ni sicer jasno, kakšno vlogo bi ji Korytko določil v predvideni izdaji slovenske etnologije, vendar navedena dejstva dokazujejo, da je bilo njegovo zanimanje za mitologijo sistematično. O tem pričajo ohranjeni zapisi v njegovi zapuščini, kjer na kratko označuje folklorne mitološke figure in tudi pripovedi (v poljščini!), kakor so o njih pripovedovali v Ribnici, Loškem Potoku in okolici Bleda.²⁶

Tako kot Korytko je tudi *Matijo Majarja* odlikovala širina duha, zato ni naključje, da je v Novicah leta 1844²⁷ nastopil proti tistim, ki so imeli pripovedi o žalik ženah in podobnem za škodljivo. Leta 1847 je v Vrazovem Kolu objavil prispevek z naslovom *Vile*²⁸ in s tem nadaljeval tradicijo zanimanja za ženska bajna bitja iz koroške slovstvene folklore.²⁹

O podobnih bitjih na Štajerskem pod imenom *Morske deklice* je pisal že leta 1840 *Stanko Vraz*, ki je med drugim tudi opozoril na zgodovinsko in pesniško transformacijo mitoloških pojavov.³⁰ Naslednjega leta (1814) pa v *Glasih iz dubrave Žerovinske* najdemo zarodek primerjalnega razpravljanja o ženskih bajnih bitjih iz posameznih slovenskih pokrajin.³¹ Za romantičnega Vraza je nenavaden stvaren premislek, ki ga je kot urednik Kola leta 1847 objavil v uvodu k razpravljanju *Pabirci bajoslovni*. V njem ugotavlja, da se je po sprejemu krščanstva »ljudski oz. prvobitni mytos pobàrkao, izvori bajoslovja slovinskog pomutili«. Zaradi pomanjkanja pisnih dokumentov slovansko bajeslovje nikoli ne bo doseglo tiste popolnosti in jasnosti, ki ju občudujemo v starogrški in skandinavski mitologiji. Kljub temu Vraz spodbuja in vabi k zbiranju folklorne mitologije, vendar pa nasprotuje preuranjenemu modrovanju z opozorilom, da njegovo Kólo ne bo objavljalo sistemov, ampak samó gradivo.³²

²⁵ Vilko Novak, Emila Korytko nemški članki o slovenskem ljudskem izročilu, v: *Traditiones* 1 (1972), 35 sl.

²⁶ Rokopisni oddelek NUK, Ms 455/I.

²⁷ Matija Majar, Nekaj od Slovincov, v: *Novice* 2 (1844), 172.

²⁸ *Kolo* 4, Zagreb 1847, 9–18.

²⁹ Isti okrajšan prispevek je v slovenščini objavil v Slovenski bčeli (1850) pod naslovom Nekaj od belih žen, str. 182–183.

³⁰ V opombah k zbirki *Djulabije*, Zagreb 1840, 221.

³¹ Stanko Vraz, Glasi iz dubrave Žerovinske, v: *Děla* II, Zagreb 1864, 105–106.

³² Pabirci bajoslovni, v: *Kolo*, Zagreb 1847, 58–59. – Maja Bošković-Stulli ocenjuje navedene Vrazove misli kot zelo kritične za tisti čas. Prim. *Povijest hrvatske književnosti I*, Zagreb 1978, 294.

To Vrazovo stališče je bilo realna ocena položaja in pomeni vrh tiste smeri, ki je sicer upala na oris slovanske mitologije, toda na podlagi skrbno zbrane in precizno klasificiranega gradiva, ni pa predvidevala, da bi to sintezo napravila sama.

2. PRVA REKONSTRUKCIJA SLOVENSKEGA MITOLOŠKEGA SISTEMA: MATEVŽ RAVNIKAR-POŽENČAN

Vrazove kritične pripombe niso mogle biti naperjene proti Matevžu Ravnikarju-Poženčanu, ki sta mu dva zaokrožena, a hudo eklektična spisa ostala v rokopisu. Prvi z naslovom *Maličje* [= Maliki] *ali Mitologija ob kratkim* je bil predviden za Ilirsko pratiko za leto 1837,³³ pisano v metelčici. Uvodne vrstice in nekatera vmesna pojasnila pričajo o deloma moralistično pogojenem obravnavanju predmeta.

Predvsem *Jacob* je od bratov *Grimm* zaslužen za nemško – širše gledano tudi germansko – mitologijo.³⁴ Vpričo nje so se narodnostno prebujajoči slovanski narodi čutili prikrajšane in v tej luči je razumeti prizadevanja *Matevža Ravnikarja-Poženčana*, da je za vsako ceno želel ustvariti samostojen slovenski mitološki sistem.³⁵ Zato si prizadeva zagotoviti Slovanom na področju mitologije prvenstvo za vsako ceno, saj jim pripisuje čaščenje bogov, ki so znani iz egiptovske, grške in rimske mitologije. Vendar posebno razpravljanje pod naslovom *Povodni mož* navaja k misli, da je bil Poženčan odprt tudi bolj pozitivističnim razlagam. Sestavek začenja takole: »Pomanjkljivo poznavanje natore je per nekdašnjih veliko čenč od povodnih in pozemeljskih stvari napravilo.« V nadaljevanju med drugim ugotavlja, da daje več priložnosti za samovoljne razlage to, kar je manj znano in bolj oddaljeno.³⁶

Drugi rokopis iz Poženčanove zapuščine ima naslov *Mitologija Nekdajnih Slovincov*.³⁷ V njem spet navaja spisek cele vrste bogov iz raznih mitologij, med polbogovi pa našteje tudi nekaj imen iz slovenske folklorne tradicije.³⁸ Pod posebnim naslovom obravnava *Šembilje*, ki da jih je bilo deset. Pri tem gre verjetno za analogijo z grškimi muzami. Prispevkom hoče dati videz strokovnosti pogostno navajanje letnic in krajevnih označb.

Večjega pomena so Poženčanove predstavitve mitoloških figur³⁹ iz slo-

³³ Rokopisni oddelek NUK, Ms 432, 107–114.

³⁴ Prim. Jacob Grimm, *Deutsche Mithologie*, Bernina-Verlag, Wien 1939 (720 strani).

³⁵ Marija Stanonik, Vprašanje romantične mitološke teorije pri Slovencih, v: *Obdobje romantike v slovenskem jeziku, književnosti in kulturi* (Obdobja 2), Univerza Edvarda Kardelja v Ljubljani, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, Ljubljana 1981, 337–338.

³⁶ Rokopisni oddelek NUK, Ms 432, 124–126.

³⁷ Rokopisni oddelek NUK, Ms 483, 1–13.

³⁸ Po vrsti: rojenice, Torko, vedomca, volkodlaka, moro, povodnega moža, Trdoglava, Potoglava, škata, vile in Vetrnika. Med služabniki bogov omenja Kurete ali Korente in Kres.

³⁹ Korent – Kurent, Rojnice, Hrust, Vila (Vilnjak), Mora, Torka – Tvorca, Polkonj,

venske slovstvene folklore pod naslovom *Krainische Volksmärchen u. Sagen*,⁴⁰ kjer v uvodu zelo jasno, preprosto in trezno diferencira recepcijo mitoloških pojavov na Slovenskem: kranjski pesniki uporabljajo poleg slovenske mitologije tudi drugo slovansko; preprosti ljudje slovanske mitologije prav tako ne poznajo, kakor ne poznajo stare rimske, kar pa je slovenske, je kot kristjani ne jemljejo resno, le neuki verjamejo v bajna bitja.⁴¹

Nekatera znamenja⁴² podpirajo misel,⁴³ da je Matevž Ravnikar-Poženčan avtor nepodpisanih prispevkov o mitologiji v Slovenski bčeli 1850–1853. Objave zakritega avtorja so res blizu težnjam iz prvih dveh omenjenih rokopisov in nekaterih poznejših znanih Poženčanovih objav.⁴⁴ Skupna lastnost teh spisov je, da pripisujejo Slovanom kar največjo razširjenost v času in prostoru, z najbolj častljivo mitologijo vred. Poljubnost in pretiravanje v vseh pogledih.⁴⁵ Toda to še ni ves davek, ki ga je morala ta romantična, iliristična in panslovansko zanihana smer plačati mistificiranju dozdevno slavne slovanske preteklosti.

3. DRZNE MITOLOŠKE RAZLAGE: DAVORIN TRSTENJAK

Percyjeva in Macphersonova zbirka balad oz. drugih pesmi v Angliji in na Škotskem sta naznanili začetek novega, (pred)romantičnega dožemanja sveta. Na Češkem sta svojo domoljubno funkcijo izpolnjevala, strokovnjakom pa delala preglavice Kraljedvorski in Zelenogorski rokopis. Pri Slovencih pa je bilo zanesenjaško in nekritično mitologiziranje in etimologiziranje Davorina Trstenjaka preveč prozorno, da bi moglo izpolnjevati kakšno večje poslanstvo, čeprav je v svojem času dvigalo precej prahu. Tako je malone vsa leta izhajanja Slovenskega glasnika (od leta 1859 naprej) v rubriki *Mythologične drobtine*⁴⁶ na

Vrók – Rók, Strah, Škratelj, Terdoglav – Glav, Vedamec, Divji mož, Povodni mož, Veles – Les, Lesk, Rakovnik, Rakuž, Volkodlak, Gozdni čevljar ali Šoštar.

⁴⁰ Rokopisni oddelek NUK, Ms 483, zv. XI.

⁴¹ Povzeto po prevodu Franceta Koblarja v *Slovenskem biografskem leksikonu* III, Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Ljubljana 1960–1971, 50.

⁴² Zatrjevanje, da so »v starodavnosti slavjanski narodi po vseh krajih starega sveta razširjeni živeli« (Slovenska bčela 1, 1850, 21–22), nekoliko pozitivistično usmerjena razlaga za nastanek bogov (Slovenska bčela 1852 173–174), opisi nekaterih staroslovanskih bogov (SB 1852, 219–220, 236–237, 253) in drugo.

⁴³ Gre za precej nejasno formulacijo v *Narodopisju Slovencev* I, 1944, 29. F. Koblar v Slovenskem biografskem leksikonu teh prispevkov ne pripisuje Matevžu Ravnikarju-Poženčanu. Vprašanje je le, ali jih ni pisal A. Janežič sam, kot bi se dalo sklepati iz navedbe, tudi v *Narodopisju Slovencev*.

⁴⁴ Prim. Poženčanovi spisi, v: *Letopis matice slovenske*, 1869, 24–57.

⁴⁵ Natančna analiza bi pokazala, da se je morda neznani avtor naslanjal na Dobrovskega in Hollyja, ker primerjava kaže nekatere skupne lastnosti s sestavkom Antona Globočnika, Bogoslovje malikovavskih Slovenov *Slovenija*, 1849, 36), ki navaja omenjena vira.

⁴⁶ Vmes je rubriko naslovil tudi *Mythologične starice*, v: *Slovenski glasnik* 9 (1863), 55–56, 149–151, 250–252.

svoj način razglabljal o mitičnih bitjih, o katerih je, kakor je navajal, slišal na terenu, največ v severovzhodni Sloveniji, bral v Novicah ali so mu o njih sporočali. Z navedbo kraja, kjer je zvedel zanje, je utegnil zbuditi vtis o njihovem resničnem obstoju v slovenskem folklornem izročilu, toda marsikatero ime je sprejeto le iz literature kake druge slovanske narodnosti. Tovrstno Trstenjakovo delo so kritično ocenili zgodovinarji, literarni zgodovinarji, etimologi in posredno etnologi.⁴⁷ Tu na kratko obnovimo samo enega od načinov, kako je Trstenjak hotel doseči videz življenjske verjetnosti pojavov in strokovno učinkovitost prispevkov.

Posebno v prvih letnikih Slovenskega Glasnika so njegovi sestavki narejeni večinoma po naslednjem vzorcu: a) vprašanje, ki ga zastavi on sam; b) odgovori njegove matere ali drugih sorodnikov in naključnih sogovornikov; c) sledi njegova primerjalno-etimološka razlaga, ki se izgublja v duhovitih domislicah in drznih zemljepisnih preskokih vse tja do Irana in Indije.⁴⁸ Pri njem ni mitološki le predmet obravnave, ampak tudi sam postopek,⁴⁹ vendar uporabljen na hudo napačnem mestu. Njegovi članki hočejo bralca prepričati, da se dá vse razložiti mitološko, tudi npr. ime kozolca,⁵⁰ še posebno, če vmes pokroviteljsko opominja: »*Glejte, dragi Slovenci, da skoro nobena beseda ni brez važnosti za staroslovansko basenstvo.*« Za enako razlago in ne za načelno razpravljanje, čeprav nekaj takega napoveduje, gre tudi v prispevku *Važnost narodnih pripovedek in pesem za slovensko bajeslovje*.⁵¹ Zaradi svojevrstne konjičarske znanstvene fantastike je Davorin Trstenjak doživljal nasprotovanje,⁵² vendar manj s slovenske kot z nemške strani, saj ta ni bila pripravljena razumeti potreb podjarmljenih narodov, da bi s sklicevanjem na domnevno slavno preteklost utemeljevali svoje zahteve za prihodnost.⁵³

Precejšnja spretnost v oblikovanju,⁵⁴ ki ponekod spominja na pridižno

⁴⁷ Ferdo Gestrin – Vasilij Melik, *Slovenska zgodovina od konca osemnajstega stoletja do 1918*, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1966, 228. Anton Slodnjak, *Davorin Trstenjak* (doktorska disertacija, rokopis), 1924, arhiv Filozofske fakultete v Ljubljani; isti, Davorin Trstenjak, *Slovenski biografski leksikon*, Slovenska akademija znanosti in umetnosti, 12. zvezek, Ljubljana 1980, 196–198. France Bezljaj, Nekaj besedi o slovenski mitologiji v zadnjih desetih letih, v: *Slovenski etnograf* 3–4 (1951), 344. Slavko Kremenšek, Dediščina slovenske etnološke misli 19. stoletja, v: *XI. Seminar slovenskega jezika, literature in kulture*, Ljubljana 1975, 131 sl.

⁴⁸ To je bila posledica nestrokovne uporabe tedanje predmetne literature, ki je izvir vse mitologije navezovala na staroindijske Vedde. Prim. ironiziranje takih postopkov v knjigi: Morus (R. Lewinsohn), *Večni Zeus*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1962, 474–483.

⁴⁹ Po E. Frommu sta za to metodo značilna intenziteta doživetja in asociativnost. Prim. E. Fromm, *Märchen, Mythen, Träume*, b. 1., 9.

⁵⁰ D. Trstenjak, O božjem kozleku, v: *Slovenski glasnik*, 6. zv. (1860), 166.

⁵¹ Prim. *Slovenski glasnik* 11 (1868), 63–66. Ni jasno, zakaj ga Narodopisje Slovencev I, 1944, 30 posebej omenja.

⁵² Anton Slodnjak, Davorin Trstenjak, *Slovenski biografski leksikon*, 197.

⁵³ Edvard Kardelj, *Razvoj slovenskega narodnega vprašanja*, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1957, 163.

⁵⁴ Prim. D. Trstenjak, Kdo so bili Ambidravi ..., privezано k *Slovenski Bčeli* 4 (1853), 4, 11.

zgradbo in dikcijo, je s sklicevanjem na prividno slavno preteklost mogoče krepila rodoljubje slabotnih, a zaradi napačnega povezovanja dejstev⁵⁵ in odvratanja pozornosti od sodobnih problemov je gibanju za vsestransko osamosvojitve Slovencev prav toliko škodila. Na njegovih tako razgretih in številnih mitoloških (in zgodovinskih) razlagah pa se danes nabira prah.

Davorin Trstenjak je v svojem času doživljal izjemno naklonjenost, nato pa za celo stoletje in več padel v popolno strokovno nemilost in pozabo. Danes spet prihaja na površje, toda zaradi svoje drznosti v sklepanjih bi bilo treba njegovo delo temeljito prerešetati.

III. RAZISKAVE Z ZNANSTVENO ODGOVORNOSTJO

Izhodišče tukajšnje obravnave je premislek, v kakšnem razmerju sta si mitologija kot tudi filološka disciplina,⁵⁶ in slovstvena folkloristika, ki šele zadnji čas dobiva svojo teoretično fiziognomijo nasproti sestrskim strokam v nekdanji filologiji.⁵⁷

1. GREGOR KREK

Stališče *Gregorja Kreka* v zvezi s pričujočo témo najočitneje izpoveduje naslov njegove razprave *Über die Wichtigkeit der slavischen traditionellen Literatur als Quelle der Mythologie* iz leta 1869; v njej so zgrajeni trdni temelji, na katerih je zidal svoje življenjsko delo, knjigo *Einleitung in die slavische Literaturgeschichte*, ki je izšla prvič leta 1874 in drugič močno razširjena, vendar v temeljnem konceptu nespremenjena leta 1887.⁵⁸

Gregor Krek izhaja iz pobud Jacoba Grimma⁵⁹ in se strinja s tem, da si je

⁵⁵ Morda ga je s strokovnega vidika najbolj pravično ocenil Jan Baudouin de Courtenay, ki je zapisal: ».../P/ri vsej njegovi učenosti mu manjka pravega znanstvenega, kritičnega pogleda na znanstvena vprašanja in stroge šole. On je samouk in si je vse znanje v svoji stroki pridobil z lastnim samostojnim trudom. Zavoljo tega so njegove lingvistične in mitološke sodbe brez čvrste znanstvene osnove in se hitro pokažejo – marsikaterikrat sicer nadvse blesteče – kot stvaritve domišljije, ne pa dobro premišljeni, strogo logični sadovi uma. [...] Toda pri vsem tem sem se kritično obnašal do Trstenjakovih pogledov in predpostavk, saj je iz njegovih spisov in pogovorovo možno izvleči mnogo koristnega.« Prim. Iskra V. Čurkina, Baudouin de Courtenay in Slovenci, v: *Goriški letnik* 4/5 (1977/78), 118–119.

⁵⁶ N. Mikhailov, n. d., 77: »Zato bom poskusil na kratko predstaviti sodobno stanje tiste filološke discipline, ki jo lahko imenujemo 'baltoslovanska mitologija', tako da bom ponudil nekaj raziskovalnih tem, ki se zdijo precej perspektivne.«

⁵⁷ Prim. Ivan Prijatelj, *Literarna zgodovina*, v: *Izbrani eseji in razprave*, Ljubljana 1952, 7–10. I. Prijatelj v tej zvezi mitologije ne omenja, medtem ko jo N. Mikhailov šteje za filološko disciplino.

⁵⁸ Upošteval je nekatere pripombe Frana Miklošiča, ki je delo ocenil v *Jeaner Literaturzeitung II*, 1875, 430–432.

⁵⁹ J. Grimm, *Deutsche Mythologie*, Verlaganstalt, Wien-Leipzig 1868.

po zgledu tedanjega jezikoslovja tudi mitološka veda prisvojila historično-pri-merjalno metodo,⁶⁰ saj je po njegovem prejšnji, partikularistični študij prinašal sisteme, ki jih je večkrat gradila samovolja razlagalcev. Po Maxu Müllerju, zastopniku biološkega naturalizma v jezikoslovju⁶¹ in prav tako naturalističnega nauka v mitološki vedi,⁶² razvija Gregor Krek misel, da je treba pri razpravljanju o mitu upoštevati predvsem jezik.⁶³ Po njegovem mišljenju gre za hkratno nastajanje posameznih kategorij jezika in nekaterih pojmov naravnega duhovnega obzorja. V mariborski Zori imenuje jezik domovino našega mišljenja in poudarja, da sta podlaga za spremljanje razvoja človeške zavesti predvsem jezik in mit, ne da bi prezrl, da »je vsak nazor tolmačenja mitov ozko povezan s filozofičnimi raziskavanji«. ⁶⁴ Mit pomeni Kreku način dojemanja življenja in okolja, ko je bilo le-to še samo narava (zato *Naturanschauung*) in posamezne kategorije tega mišljenja imenuje *mitologeme*.⁶⁵ Nastanek posameznih mitologemov (danes bi raje rekli: mitemov) razlaga na temelju jezikovnih zakonitosti *sinonimije*, *polinonimije* (= homonimije) in metaforizacije,⁶⁶ pri čemer loči tri razvojne stopnje: 1. *teriomorfozo*, 2. *zoomorfozo* in 3. *antropomorfozo*.⁶⁷ Ko s teh vidikov razlaga motivacije za nastajanje osebnih imen, upošteva tudi animizem, ne da bi pojav sam tako imenoval. Ob utemeljevanju šeg za ugotavljanje mitičnega mišljenja vidi njihovo bistvo v posnemanju pojavov v naravi, kar današnja etnologija razlaga s čaranjem po analogiji.

Z mitološkega vidika so za Kreka od posameznih žanrov slovstvene folklore najpomembnejše *pravljice*, v katerih so, kakor povzema po J. Grimmu, ohranjeni ostanki starega mita kot koščki razbitega dragega kamna.⁶⁸ Njegov pomen je že dolgo pozabljen, vendar ponovno najden in daje pravljici njihovo vsebino.⁶⁹ Da so se pravljice in povedke v folklorni tradiciji tako obdržale, pojasnjuje s tem, da so se vrednotile kot božje resnice, za njihovo izkrivljanje pa da so pretile sankcije.⁷⁰ Po sporočilu sodijo v preteklost, po obliki pa v novejši čas. Pri razmišljanju o nastanku pravljic se G. Krek opira na brata Grimm. Ponekod tudi dopušča izposajo: ali na podlagi že pri bratih Grimm nakazanih

⁶⁰ G. Krek, *Über die Wichtigkeit der slavischen traditionellen Literatur als Quelle der Mythologie*, Wien 1869, 6–7 [odslej: *Über die Wichtigkeit*].

⁶¹ Prim. Milka Ivić, *Pravci u lingvisti*, Državna založba Slovenije, Zagreb 1969, 38.

⁶² Gregor Krek, Današnja strokovna literatura pripominja, da so bila njegova gledanja v tej zvezi precej romantično obarvana. Prim. Jan de Vries, *Forschungsgeschichte der Mythologie*, Freiburg 1961, 225.

⁶³ G. Krek, *Über die Wichtigkeit*, 6–7.

⁶⁴ G. Krek, *Važnost ustnega slovstva (tradicionalne literature) kot izvirnik basnoslovju (mythologiji)*, 171, 174.

⁶⁵ G. Krek, *Einleitung in die slavische Literaturgeschichte* (II. izdaja), 98.

⁶⁶ Prav tam, 521, sl. Prim. tudi G. Krek, Nekoliko opazek o izdaji slovenskih narodnih pesni, v: *Listki*, 4. zv., Ljubljana 1873, 122.

⁶⁷ G. Krek, *Einleitung in die slavische Literaturgeschichte*, 641.

⁶⁸ G. Krek, *Einleitung in die slavische Literaturgeschichte* (I. izdaja), 216.

⁶⁹ Prav tam, 205, 216, 218.

⁷⁰ G. Krek, *Über die Wichtigkeit der slavischen traditionellen Literatur als Quelle der Mythologie*, Wien 1869, 32 (Odslej *Über die Wichtigkeit*).

opozoril⁷¹ ali na podlagi Benfeyeve migracijske teorije, h kateri se je pozneje že močno nagibal.⁷²

Krek navaja dokaze za upoštevanje posameznih žanrov pri študiju mitologije in se pri navajanju primerov sklicuje na Jacoba Grimma. Za mitologijo so po njegovem posebno pomembne tiste pravljice, v katerih se razkriva mitično v boju svetlobe s temo v fizični obliki, medtem ko se drugi v abstraktni. Pravljice so zgolj variante prvotne koncepcije sveta. Mit zabrisujejo čas, okoliščine, modernizacija in s temi spremembami prihaja do variant. Takšne modifikacije pravljič odstirajo socialno in javno življenje. Namig na psihološki značaj je zadnja razvojna stopnja v genezi pravljič. Njih število presega čisto mitične pravljice in v njih se pojavlja prvotni naravni nazor (Naturanschauung) ne toliko v fizičnih, ampak bolj v etičnih potezah, včasih celo ne v mitu, ampak bolj v etosu, kar sodi k šegam in navadam Slovanov.⁷³

In kako utemeljuje G. Krek nastanek *povedk*: Velikanska odvisnost prvotnega človeka od okolja, vsestranska ogroženost in težave zaradi sovražnih sosedov, nevarnih zveri, prepuščenost surovi naravi, izostrena čutila, čutna pohotnost, premalo obvladani afekti, vse to vpliva, da se pogosto znajde v nevarnosti popolne zapredenosti v materialno. Pravzaprav živi v dveh svetovih. Njegova fizična narava je hkrati svet duhov. Zakonom duhovne realnosti sledi enako skrbno in plašno kot zakonom fizične narave, ki ga obkroža. Kolikor je nedvomen oni, je zanj resničen tudi ta, ne le zaradi mišljenja, ampak naivnosti opažanja duhovnih stvari. Za bitja iz zraka ali diha, ki se zadržujejo v človekovem okolju in nanj nevidno, a učinkovito vplivajo, je najpogosteje združeno mišljenje, da so duhovi ali duše umrlih prednikov.⁷⁴ Bajko je vedno bolj zamenjavala junaška povedka. Na mesto bajčnih bitij vedno bolj stopajo zgodovinske osebe.

Pri Kreku se pri obravnavi proznih žanrov kljub drugačnim izhodiščem in predpostavkam dá najti veliko sorodnega s poznejšimi prizadevanji zgodnjega strukturalista A. Jollésa, ki skuša v knjigi *Einfache Formen* (Halle /Salle 1929) definirati posamezne preproste oblike na temelju določenih vzgibov jezika. In Jollés ne skriva, da je marsikaj zajel iz romantične tradicije.

Pesem je starejša kot molitev. Pri študiju mitologije je najbolj uporabljena vrsta slovstvene folklore, saj omogoča pogled daleč v davnino in rekonstrukcijo prvotne, staroslovanske kulture, mitologije in religije. Je enakovredna pisanim virom, ki so za ta predmet zelo fragmentarni, površni, večkrat tudi nepravilni. Pisne notice se nanašajo le na zunanost in ne zadenejo bistva mitemov, redko spoznajo jedro religiozne oblike, skoraj vedno govore le o religioznih kultih, ki bodoje v oči.⁷⁵

S *pregovori* je kot z jezikom. Koliko besed se spregovori brez prvotnega pomena. Psihičen proces, ki ga sproži mitičen pregovor, je analogen mitični

⁷¹ Prim. M. Bošković-Stulli, *Povijest hrvatske književnosti* I, 52.

⁷² Prim. G. Krek, Polyfem v narodnoj tradiciji slovanskej, v: *Kres* II, Celovec 1882, 42–52, 155–174.

⁷³ G. Krek, *Über die Wichtigkeit*, 23–91.

⁷⁴ Carl G. Jung, *Dinamika nesvesnog*, Matica srpska, 408.

⁷⁵ G. Krek, *Einleitung in die slavische Literaturgeschichte*, 1887, 376–377

šegi. Njihova zgoščena oblika in njihova starinskost merita na njihovo ujemanje z drugimi mitičnimi ostanki slovstvene folklore, katerih tudi največji skepticizem ne more zavreči kot pomemben vir za mitologijo. Isto velja za *starinske primere* in nič manj za *prerokbe* in *blagoslovitvene formule*.

Krek zatrjuje, da je *uganko* mogoče oceniti kot najzgodnejši mit. Svetovni nazor (Naturanschauung) je v njej celo bolj dognan in nepoškodovan kot pri drugih oblikah slovstvene folklore. Ima naravo posebnega duhovnega zaklada, saj so jo jemali za lastnost božjega bistva, pri katerem so smrtniki le redko udeleženi; odtod hvaležnost za srečno razvozlanje – po pričevanju pravljice. V njih je marsikakšen ostanek starega metaforičnega jezika, saj je njihova starost zelo velika. Pri njih se opazi več stopenj njihove zgradbe. V nekaterih uganakah naravni pojavi (Naturerscheinungen) niso niti na stopnji teriomorfoze ne antropomorfoze, ampak neživo gradivo, kar je v primerjalni mitologiji znamenje njihove starosti: sonce je čaša ali svetleča vaza. Do pastirskega obdobja spadajoči predstavi, k zoomorfozi je le korak: predstava sonca kot krave. Od tod je prestop k antropomorfizaciji.

V razpravljanju o duhovnih lastnostih starih Slovanov Krek med drugim trdi, da je njihov poetični pogled na naravo najbolj prepričljiva smer za dojetje slovanskega mita.⁷⁶ To stališče se navezuje na *A. Afanasjeva*⁷⁷ in ne taji romantičnega ozadja, ki goji kult narodnosti in folklore, posebno njenih arhaičnih plasti.⁷⁸

Če Krekovo navezovanje na Slovane razumemo le kot ilustracijo (saj sam večkrat poudarja, da mu ne gre le za slovansko mitologijo, ampak za vprašanja mitologije sploh), lahko najdemo v njegovem delu veliko pozitivnega tudi za današnji čas. Njegovo pojmovanje mita in mitičnega se v marsičem približuje sodobnim gledanjem na to problematiko, bodisi da gre za njeno stikanje z jezikom bodisi za razlago mita kot posebne oblike mišljenja. Za ponazoritev samo nekaj vzporednic: *K. Heinrich* ugotavlja, da je mit veliko uporabljana in velikokrat napačno uporabljena beseda, saj ne označuje le neke snovi, ampak hkrati tudi posebno duhovno stanje.⁷⁹ To stanje *E. E. Meletinski* na arhaični stopnji človekovega razvoja opredeljuje kot sinkretično in ga ima za zgodovinskega in logičnega predhodnika razvitih oblik religije, spoznavno-umetniškega ustvarjanja, filozofskih spekulacij in znanstvenih klasifikacij.⁸⁰ *F. G. Jünger* končuje svojo razpravo *Mit in jezik* s prepričanjem, da danes vodi steza k mitom samo prek muz in domišljije, in nadaljuje, da bogastvo domišljije dokazuje izvirnost besed; ta se ne izgubi. Jezik in mišljenje se ne moreta razločiti. Naj mišljenje problematizira karkoli, ne more napraviti vprašljivega jezika samega, v katerem se pojavlja, ne da bi hkrati s tem ukinilo samega sebe. Edino, kar nas pripelje do mitičnega, je izvirnost

⁷⁶ Prav tam, 355.

⁷⁷ *A. N. Afanas'ev, Poetičeskije vozzrenija Slavjan na prirodu*, Indrik, Moskva 1865.

⁷⁸ *M. Bošković-Stulli, Povijest hrvatske književnosti* I, 48.

⁷⁹ *R. Weimann, Literaturgeschichte und Mythologie*, 365.

⁸⁰ *E. E. Meletinski, Mitološke teorije XX. veka na zapadu*, v: *Mit, tradicija, savremenost*, Nolit, Beograd, 1973, 816–836.

jezika.⁸¹ *Claude L. Strauss* ima mit in mitično prav tako za dejstvo jezika, toda ko razlaga strukturo mitov na podlagi jezikoslovne teorije Ferdinanda de Saussura, jih ne enači avtomatično z jezikov(n)o strukturo, ampak jim prisoja vmesno stopnjo med ravninama parole in langue.⁸²

Kljub temu je kritični Janez Trdina v Krekovem času zapisal: »Kar koli je na svetu znanosti, stoji do zdaj, izvzemši geologijo, na najbolj kilavih in šibkih nogah slavjanska mitologija.«⁸³ Janez Logar sodi, da Trdina »polemizira s prizadevanji avstrijske in nemške pa tudi naše domače etnografije, katero je zanimala bolj prastara mitologija kot pa življenjske prilike, ustno izročilo, verovanja, navade in običaji ljudstva v sodobnosti.«⁸⁴

Gregorju Kreku se mitološka teorija rada očita na pamet. V zvezi s tem je treba premisliti nekaj neprimernih formulacij, kakor: »Gregor Krek je bil še pravi otrok romantike in se je zato nagibal zlasti k razpravljanju o slovanskem bajeslovju.«⁸⁵ Ne zato, ker je bil otrok romantike, pač pa, ker je bil zadolžen za celotno slovansko filologijo, je razpravljaj o slovanskem bajeslovju. Njegove tovrstne študije so polne primerjalnega folklornega gradiva, vendar v tem ni nič romantičnega. Spremljajo jih številne jezikoslovne primerjalne in prevojne analize, kar tudi ni nič romantičnega. Pač sem in tja uide preverjanju interpretacija, ker pogosto prestopi prostor slovanske filologije:

»Načela sočasne mythologične znanosti nam vele pogledati čez meje slovanske [...] Pot, po katerem nam je hoditi, je isti, po katerem hodi primerjalno jezikoznanstvo, samo da bajeslovna veda ne omeji svojih preiskovanj na narode, po jeziku sorodne, kajti sorodnost mythov je često neprimerno širja od sorodnosti jezikov. – Odveč bi bilo na tem mestu spuščati se v podrobnosti, in zadostuje, ako povemo, da imajo ali so imeli ne le Litvani in Lotovci, ampak tudi Germani in Kelti ter romanski narodi svetkovino čisto našemu kresu podobno. Da se v tem skladajo z nami celo nekteri narodi in narodiči velikega turanskega debla, omenjamo ravno tako le mimogredoč, kakor nas ne zanima odveč, da imajo nekaj podobnega izhodna ljudstva, osobito Semiti. Večje vrednosti pa je, kar se nam poroča v tem oziru o Thrakih, Rimljanih in Grkih, in se bomo kasneje kolikor toliko mogli uspešno na-ne opirati, ker hodjo v nekem važnem vprašanji v poštev.«⁸⁶

⁸¹ Fridrich Georg Jinger, *Mit i jezik*, v: *Mit, tradicija, savremenost*, 869–878.

⁸² Claude L. Strauss, *Struktura mitova*, v: *Mit, tradicija, savremenost*, 243, 255.

⁸³ Janez Trdina, *Pastirji na Žabjeku*, v: *Žbrano delo X*, Ljubljana 1957, 381.

⁸⁴ Janez Logar, komentar, v: *Janez Trdina, Žbrano delo X*, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1957, 432: »Pri nas je te vrste arheološko etnografijo diletantsko gojil Davorin Trstenjak, znanstveno zanesljivejše delo v tej smeri pa je opravljaj docent graške univerze dr. Gregor Krek. Ta je leta 1869 objavil odlomek iz svojih akademskih predavanj pod naslovom Über die Wichtigkeit der slavischen traditionellen Literatur als Quelle der Mythologie (Wien 1869), odlomek iz tega spisa pa je v slovenskem prevodu izšel tudi v Zori.

⁸⁵ Pavle Zablatnik, *Narodopisje v službi domoznanstva* (predavanje v Št. Petru pri Št. Jakobu v šoli za ženske poklice, tipkopis).

⁸⁶ Gregor Krek, *Kres*, v: *Kres 1*, Celovec 1881, 56.

Posebno priljubljena je degradacija Gregorja Kreka v pričo Karla Štreklja⁸⁷ in Matije Murka⁸⁸ – kot da ne bi prav on pripravil formalnih možnosti, da sta se sploh lahko uveljavila kot znanstvenika in univerzitetna učitelja. V načrtu univerzitetnih predavanj Gregorja Kreka skrbi, kako predstaviti slovanski mitološki sistem, saj manjkajo v ta namen neoporečni dokazi in treba bi bilo zbrati še veliko gradiva, »da dobimo fiziognomije božanskih likov, ki bi omogočile dokončno izgradnjo slovanske mitologije«. ⁸⁹ Zato ni odveč vabilo za sodelovanje na terenu: »Marljivim nabiranjem tega dušnega blaga vtegnemo po časi stvariti poslopje, sebi na čast, narodu v slavo in učenosti v napredek.«⁹⁰

Stališče Gregorja Kreka v zvezi s pričujočo témo najočitneje izpoveduje naslov njegove razprave *Über die Wichtigkeit der slavischen traditionellen Literatur als Quelle der Mythologie* iz leta 1869. V posodobljenem prevodu bi se glasil: *O pomembnosti slovanske slovstvene folklore kot vira za mitologijo*. Ob drugih kulturnozgodovinskih pojavih je prv/otn/a veja besedne umetnosti izredno pomemben vir na tedanji stopnji raziskovanja mitov. V začetku obravnava dotedanje smeri v razvoju mitologije, ki se je spočela z raziskovanjem Homerjevih epov: »Početek učenejšega tolmačenja mythov je pa vendar tudi precej rano opaziti in je v ozki zvezi z razlaganjem tako imenovanih Homerovih pesmi.«⁹¹ »Iz navedenega se da povzeti, da je bil način tomačiti mythe v Grkih troj: etični, simbolični, oziroma fizični in zgodovinski.« Nato kritično obravnava aleksandrinsko šolo, saj da niso imeli svojega filozofa, ker pa je »vsak nazor tolmačenja mythov v ozki zvezi s filozofičnimi raziskavanji«, [...] jih je, bi djal, v basnoslovji sama kompilacija in parafraza brez samostojnega mišljenja in globlje razumnosti predmeta.«⁹²

Posebno poudarja pomen primerjalne mitologije, ob kateri omenja Afanasjeva,⁹³ Brála, Buslajeva, J. Grimma, Kuhna, Mannhardta, M. Müller-

⁸⁷ Monika Kropelj, *Karel Štrekelj*, Založba ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana 2001, 92: »Prepričanja, da poleg jezika naroda nič bolj ne označuje kakor duševno blago, je bil tudi Gregor Krek, ki pa je bil za razliko od Štreklja še do določene meje pod vplivom romantičnega mitologizma, česar pri Štreklju ni več čutiti. Seveda so poznejše Štrekljevo delo oblikovale izkušnje pa tudi razvoj vede, kar se kaže v rezultatih, ko je pri njegovem delu historičnogeografska primerjava kmalu prevladala psihološki moment.«

⁸⁸ To se je Murku samemu upiralo: »Ne bi tega omenjal, ako se to ne bi bilo zgodilo še z druge strani in ako se ne bi bil lani v enem naših dnevnikov napadal in poniževal Krek, da se povzdigne prof. Štreklja. Tega pokojnik ni potreboval. Kar pa se tiče prof. Kreka, smem, ker tudi meni ni bil naklonjen, tem bolj priznavati, da se je od raznih strani po nepotrebnem in netaktno žalilo njegovo samoljubje, njegova razdražljivost pa je bila že predvestnica bolezni, na kateri je skoro po svoji upokojitvi umrl.« Matija Murko, †Karel Štrekelj, v: *Veda* (dvomesečnik za znanost in kulturo) 2, Gorica 1912, 531–532

⁸⁹ Janez Dolenc, Habilitacija dr. Gregorja Kreka na graški univerzi, v: *Loški razgledi* 48, Škofja Loka 2001, 45.

⁹⁰ G. Krek, *Vажnost ustnega slovstva (tradicionalne literature) kot izvirnik basnoslovju (mythologiji)*, 171.

⁹¹ Prav tam, 172.

⁹² Prav tam, 174.

⁹³ Nanj se veliko naslanja. Morda zato, ker so bila njegova dela v cirilici in je drugi

ja, Oresta Millerja, Picteta (z lingvističnega vidika), Potta, Schwartzja idr. K temu želi čim bolj popolno dodati zbirke manjkajočega gradiva iz slovanske slovstvene folklore.⁹⁴ Pravi, da je premalo optimista, da bi ne videl, da znanstvena téma, ki jo predstavlja, poleg številnih odličnih pripadnikov nima nič manj nasprotnikov. Je pa tudi premalo pesimista, da bi verjel, da bi dotedanja številna prizadevanja obstoj te vede postavila pod vprašaj.⁹⁵

Vzor njegovi teoriji je zgodovinsko primerjalno jezikoslovje, saj sledi pomembnosti jezika v vsaki sestavini ljudske kulture. Vsak drug vir je zanj bolj reven. Niti geologija, arheologija ali zgodovinopisje ne odkrijejo kulturnih razmer »arijskega praljudstva« tako jasno kot jezik, ki pričuje o tistem času, v katerem je »nerazdeljeno arijsko ljudstvo« – indoevropski prebivalci – še posedovalo skupen bivalni prostor in govor.⁹⁶

»Komur so priče sploh kakor tudi bajke (fabulae) v vseh evropskih narodih tuje blago in kdor tedaj vse tako ali vsaj zvečine izvaja iz indijskih izvornikov, češ, da vsem drugim arjevropskim narodom taki proizvodi niso prvotno bili lastni, bode bržčas tudi našo pričo proglasil za prvotno indijsko. Ne moremo sicer tajiti, da je od ondi marsikaj po raznih potih precej kasno došlo v evropsko narodno tradicijo ali gotovo je tudi, da imamo prav obilo in med vsemi najlepših prič, ktere imajo po vseh evropskih kotih sorodnic dovolj, a se jih v indijskih izvornikih ni dalo zaslediti in se jih menda nikoli ne bode. A ko bi se jih tudi zasledilo, bode treba stopram dokazati, da ni vsaj to in ono prvotno vzajemno blago, ampak da so zares evropski in drugi narodi vse to vzeli na posodo, – in to bode dokazati zopet prav težko in dvojim celo, da je sploh mogoče.«⁹⁷ »Takim pričam prištevati nam je tudi pričo o Polyfemu, ki je prav tako po vsej Evropi dobro znana in vrhu tega še čez nje meje razširjena, a v indijskem slovstvu vsaj do zdaj brez analogije.«⁹⁸

Čeprav je proti indijski teoriji, se primerjalno pogosto sklicuje na indijske vire. Ob indijskih Vedah in študijah o njih predstavlja lingvistično paleontologijo in avtorje, ki so se ukvarjali s to problematiko in z vprašanji o razmerju med apelativi (samostalniki) in atributi (pridevniki), sinonimijo in palinonimijo v bistvu poseže v filozofijo jezika.⁹⁹ Sanskrt osvetli marsikaj nejasnega v

niso znali brati. Zato je tako uspel.

⁹⁴ Za tedanji čas je značilno, da se opravičuje, ker citatov v slovanskih jezikih ne predstavlja v nemščini.

⁹⁵ G. Krek, *Über die Wichtigkeit*, 3, 4.

⁹⁶ Prav tam, 7.

⁹⁷ G. Krek, Polyfem v národnej tradiciji slovanskej, 174.

⁹⁸ Prav tam, 169–170.

⁹⁹ G. Krek, *Über die Wichtigkeit*, 8, 9, 10: Sinonimi, ki vsi izrazijo iste pojme, toda vsak z različnim atributom, iz česar je jasno, da ima več bogov v več jezikih redko isti pomen, čeprav imajo isto bistvo. Če pa ima več pojmov isti atribut, zadržijo jezikovno ista imena, s čimer se v jeziku razvije polinonimija. Tako je v vedah zemlja urvî (daljna, dolga), prithvî (široka), mahî (velika) z več imeni, katerih Nighantu 21 omenja. Teh 21 besed za zemljo v vedah bi bile sinonimi, toda vsaka od njih ima še svoj dodaten pomen. Prithvî ne označuje zgolj zemlje, ampak tudi nebo in svit/

indoevropskih jezikih. Če imamo pred očmi jezikovno zgradbo, se je ozirati na njeno glasovno in formalno strukturo, s tem da je ezoterično raziskovanje povezano z eksoteričnim. Pojavov nekega jezika ni mogoče osvetliti iz zgradbe zgolj tega posameznega jezika. Če s primerjalno metodo ugotavljamo, da »arijsko praljudstvo« povesod poseduje enoten religiozni sistem, je nujna posledica, da so bili jezikovni odnosi pri večini arijskih ljudstev enaki, kar drži samo, če je za posamezne besede v teh jezikih ne samo isti koren, ampak tudi pripona. Taka besedna analiza, ki naj določi tudi pomen korenov, je zanesljivo sredstvo v tej temni plasti.¹⁰⁰ Jezik je torej brezpogojen za obravnavo mitov. Metaforizacijo kot eno najbolj ustvarjalnih jezikovnih lastnosti, še danes ureničuje moderni poetični jezik.¹⁰¹

V razvoju človeške omike / kulture imata jezik in mit posebno vlogo: »Brez daru jezika, domovine našega mišljenja, čutil in medsobnega sporazumljenja ter glavnega sredstva omiki bi se ne mogli pozdigniti nad živali, bi ne bili, kar smo, bi ne bili, kar smo le po jeziku postali.« Zato so ga že stari narodi čislali: v staroindijskih Vedah je jezik božanstvo, med starimi Grki ni filozofa, ki bi ne premišljeval o njem.¹⁰² Prav tako zgodaj so se posvečali svoji mitologiji, »kajti enostranski nazor o družih narodih, ktere so barbare imenovali, je stare Grke oviral v primerjavnem raziskavanju jezika, kakor tudi mytha.« Šele krščanstvo je utrlo pot v »primerjavno jezikoznanstvo in basnoslovje«. Že zgodaj so premišljevali o naravi svojih mitov, in sprva jim je bil predmet nejasen. Apollodor in Dionizij sta z besedo μῦθος razumela »množino pripovedek, obsegajočih dejanja in osodo osebnih bitij, ki so zastopala predzgodovinsko dobo grške zemlje, v kojem nazoru že ugledamo kesnejši evhemerizem. Da tu še ni sledu istinitih nazorov, ampak se mora vse sukati v čisto zunanjem, bistvenosti ne dotikajočem mnenji, je lahko sprevideti.«¹⁰³

Iz Krekovih splošnih opredelitev sledi, da izhaja iz »primerjavnega baje-slovja sploh in slovanskega posebej«. Najprej želi seznaniti sprejemalce z različnimi metodami »razkladanja mythov«, odkar »se je jelo o tem predmetu racijonalno misliti«, do njega dni, »ko se je že utrdil nazor primerjavnega raziskavanja mythov, nazor, edino ugajajoči sedanjim zahtevam vednosti«.¹⁰⁴ To zadnje je pač zelo samozavestna, kar samovšečna trditev. Ali je morda le prikrit občutek ogroženosti pred migracijsko teorijo. Z njo se Krek sooča ob bolgarski tradiciji o ženitvi Sonca z lepo Grozdanko, Slavkino hčerjo, češ »da je bila nekdanj lastnina samo enega naroda in da je še le v zgodovinskem času dospela do raznih evropskih narodov, nekaj po Mongolih, nekaj po Turcih.« Krek se z mitološkega stališča taki podmeni upira: »Moralna bi se tedaj pri vseh evropskih narodih, kjer jej je le koli sledu, izbrisati iz vrste izvornih motivov. Da je to mnenje čisto krivo, pokaže ti,

somrak. Mahî se prav tako uporablja za kravo in jezik kot za zemljo. Od tod postanejo zemlja, reka, nebo, somrak/svit, krava in jezik homonimi. Veliko teh metafor je pozabljenih, veliko korenov je zašlo/propadlo in od tod so miti zatemnjeni.

¹⁰⁰ Prav tam, 10, 11.

¹⁰¹ Prav tam, 20, 52.

¹⁰² G. Krek, *Važnost ustnega slovstva (tradicionalne literature) kot izvornik basnoslovju (mythologiji)*, 171–172.

¹⁰³ Prav tam, 172.

¹⁰⁴ Prav tam, 171.

da o germanski ne govorim, slovenska in bolgarska priča do dobra, katerim najhujši skeptičizem bajeslovnega jedra vzeti ne more.«¹⁰⁵

Primerjalno raziskovanje mitov na podlagi slovstvene folklore ima poleg »kulturno-zgodovinske vrednosti tudi neprecenljivo lastnost, posvetiti v sicer temna svetišča, odpirajoča nam tajnosti bogočastja naši pradedov«. Avtor hoče spodbuditi študente, »k marljivemu nabiranju narodnih slovstvenih, v ustnem sporočilu živečih ostankov« »ker imajo še [...] ključ do narodovega srca, [...] ker so kri njegove krvi«, saj občasno se še družijo z njim v veselju in žalosti in imajo priložnost osvojiti si »njegove od roda v rod podedovane bisere dušnega imenja.« Skrbi ga izginjanje gradiva, tudi družbene razmere ga silijo k propadanju. »/V/sak poznejši zarod od prejšnjega veliko manje ohrani narodnih pesmi, pripovedek, pregovorov.« Zaveda se podcenjevanja in zamude pri njihovem zbiranju: »Ako je bila in znabiti bode moja razprava uzrok, da se vsaj nekaj teh svetinj pogubljenju reši, je svoj namen čisto dosegla. – Kakor nekdanj iz kathedre, kličem zdaj vsacemu, komur je te imenitne stvari mar, tedaj tudi bralcem Zore: »sberete izbytky, ukrubě, da ne pogybnetě ničtože (Jn 6, 12).«¹⁰⁶

Krek je v slovensko znanstveno publicistiko presajal v nemščini pisane razprave in v njih iskal slovenske sestavine za slovansko mitologijo. Tako je svoje delo *Ueber die Wichtigkeit...* (1869) okrajšano objavil z naslovom *Važnost ustnega slovstva ... kot izvirnik basnoslovju* (Zora 1872) in poskušal vmes z navedenimi študijami, kakor je članek o Velesu, Volosu in Blažu.¹⁰⁷ V njem temeljito prikaže proces, kako s pokristjanjevanjem marsikateri svetnik prevzema dediščino poganskih bogov. Mesto poganskih bogov so zavzeli svetniki, ki po lastnostih ali celo imenu spominjajo na prejšnje bogove.¹⁰⁸ Toda Jagičev Arhiv ni bil naklonjen mitološki smeri, zato ga je Krek – hote ali nehote – zapustil¹⁰⁹ in se oprijel celovškega Kresa, ki je v tedanjem »narodopisju« nadaljeval izročilo celovških časopisov Slovenske Bčele, Slovenskega Glasnika in deloma Besednika ter mariborske Zore.

Kdo ve, ali še drži Krekova trditev, kako etnologija ugotavlja, da sonce izredno spoštujejo in obožujejo povsod, »razun narodov na ozemlji vročega ali tropičnega pasu naseljenih.«¹¹⁰

Slovani so se zavedali pomembnosti sonca na naravo, živali in človeka samega. Ostanek njegovega češčenja kres,¹¹¹ »(točniše krês, ker ima staroslov.

¹⁰⁵ G. Krek, Nekoliko opazek o izdaji slovenskih narodnih pesni, 120–127.

¹⁰⁶ G. Krek, *Važnost ustnega slovstva (tradicionalne literature) kot izvirnik basnoslovju (mythologiji)*, 171.

¹⁰⁷ G. Krek, Beiträge zur slavischen Mythologie / Veles, Volos und Blasius, *Archiv für slavische Philologie* 2, Berlin 1876, 134–151.

¹⁰⁸ V dvajsetem stoletju je temu razmerju med poganstvom in krščanstvom najbolj sledil Niko Kuret. Prim. Praznično leto Slovencev. Toda pri tem je treba biti previden, saj si na primer krst in kres nista v sorodu, kakor kdo misli. Prim. Krek, Kres I, Celovec 1881, 56.

¹⁰⁹ V. Novak, *Raziskovalci slovenskega življenja*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1986, 199–200.

¹¹⁰ G. Krek, Kres, 56.

¹¹¹ Prav tam, 57.

krjas), kteremu je v bajeslovnem koledarji odmenjen še danes večer pred sv. Ivanom krstnikom, a ne le pri nas Slovencih, ampak tudi pri bratih nam Hrvatih (kres, kris) in Srbih krijes) ter z drugim imenom v široširnem slovanstvu in še daleč čez meje njegove«. ¹¹² Šege da pogosto pomagajo osvetliti in razjasniti staro slovensko kulturno zgodovino. Odločno zavrača tiste, ki hočejo v kresu iskati krščanski vpliv in na podlagi jezikoslovja in šege dokazuje, da kres s Krstnikom nima nič, ampak je povezan s starim poganskim češčenjem. ¹¹³

Razprava *Polyfem v narodnej tradiciji slovanskej* je pravzaprav odlomek, prenešen iz njegove znamenite knjige. Krek se na koncu razprave kritično ograjuje od številnih zgolj na videz mitoloških razlag, še preden jih je bilo mogoče »postaviti na strogo znanstveni temelj in vzlasti mythologeme vsestranski primerjati po znanstvenih načelih.« Diletantski pristop ga moti predvsem zato, ker s tem tudi mitološka teorija, kateri pripada, izgublja zaupanje in je voda na mlin njenim nasprotnikom: »Tako početje kuje orožje proti sebi samemu in ustreza nehoté onim, kterim so narodne priče lastnina zgolj enega naroda in tudi v njem brez kakeršne koli bajevne vsebine.« ¹¹⁴

V nemški pesmi o Hildebrandu ¹¹⁵ in njej sorodnih različicah je bistven boj med očetom in sinom (od slovanskih različic v ruskih, ¹¹⁶ v starogrški, staroperzijski, irski, francoski in drugod), ki se v mlajšem tipu prenese na boj med bratoma. ¹¹⁷ Ob dodanih srbskih in bolgarskih variantah opozarja, da se razlikujejo od drugih po tem, da si brata nista nasprotnika zato, ker po naključju eden drugega ne pozna, ampak ker ima eden od njiju »samopašne« namene. ¹¹⁸ Ena od teh pesmi se po Krekovem prepričanju v poglavitnih potezah popolnoma ujema z odlomkom o Sundi in Upasundi »indijskega spomenika, Mahâbhârata.«. ¹¹⁹ Sicer večjih analogij med kako »staroindijsko in slovansko epično pripovedjo« dotlej še ni zasledil. Tudi ta malenkost mu zadošča za vztrajanje v mitološki teoriji in njegovo kljubovanje migracijski teoriji: »Vedno sem in bodem zagovarjal sorodnost narodne tradicije v arjoevropskih narodih, in evo zopet nov donesek za tá nazor. Da bi srbsko-hrvatska pesen iz starodavne Indije ¹²⁰

¹¹² Prav tam, 49.

¹¹³ M. P., Prof. dr. Gregor Krek, v: *Dom in svet* 13, Ljubljana 1900, 151–153.

¹¹⁴ G. Krek, *Polyfem v narodnej tradiciji slovanskej*, 174.

¹¹⁵ Je s Hildebrandom kaj v sorodu žirovska Halabudra?

¹¹⁶ V ruskih ponekod stopi na sinovo mesto hči.

¹¹⁷ Gregor Krek, *Razne malenkosti*, v: *Kres* 3 (1883), 265.

¹¹⁸ Prav tam, 265, 272.

¹¹⁹ Prav tam, 274.

¹²⁰ G. Krek, Še enkrat nemška pesem o Hildebrandu in njene sestre slovanske, v: *Kres* V, Celovec 1885, 104–112: »Utegnolo bi se mi očitati, da ne poznam dovolj literature različnih proizvodov o boji očeta s sinom, ker nisem gore uplel med-nje neke ciganske pesmi, ki je zagledala 1880. leta beli dan. Ciganščina spada med indijska narečja in posebno dobro došla bi torej takšna inačica ter bi z iransko o boji Rustema s Sohrâkom zastopala azijski oddelek arjoevropske pesniške tradicije. [...] Ciganska pesen opeva uprav iz ciganskega prirojenega nagona vzrastlo cigansko dejanje, koje niti s tem ne udobi nikakšnega tragičnega bleska, da je morilec umorjenemu sin. O boji se sploh ne more govoriti, kajti sin umori očeta zavratno. Prav tako se ne poprašuje po imenu in rodu, dasi je povsod drugod baš to vzrok bojevanju. S

bila prišla na obali Adrije, je prav tako malo verjetno, kakor da jo je zanesel med neuki narod kakor učenjak dobivši jo v Mahâbhârati samem. Poslednje ni možno, ker je dobrih sto let prej bila pesem že zapisana iz narodovih ust, nego li je indijski ta spomenik došel v Evropo. Da bi jo pa bil slučajno kdo stoprav danes objavil, javaljne bi se jih našlo učenih mož, ki bi jej pristnost odrekli ali vsaj nje snov proglašali za izposojeno.« Ozadje za tako Krekovo stališče je njegov slovanski ponos, kot romantiški ostanek nekdanjega pesnika, kar je Kreku znanstveniku morda v napoto: »Tudi jaz učim, da ni vse domače, kar se nahaja v tradicionalnem slovstvu slovanskem, ali nikoli se ne bodem vzpel do nekterih (in med njimi osobito slovanskih) učenjakov mnenja, da imamo le mrvice svojega, vse drugo pa da je tuja poplav. V tem toliko važnem kolikor kočljivem vprašanji vodi me opravičeno načelo, da je primernejše posamnim arjoevropskim narodom prisvajati preveč nego li premalo duševne samostojnosti.«¹²¹

2. JAKOB KELEMINA

Posameznih mitoloških tém so se vmes lotiki številni slovenski avtorji različnih znanstvenih in strokovnih profilov, toda v zaokroženi obliki je na tem področju bajna bitja predstavil šele germanist Jakob Kelemina. Čeprav naslov knjige *Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva* (Celje 1930) ne daje tega vtisa, da je bil to avtorjev namen. O tem priča šele *Mitološki uvod*, ki je v strokovnih krogih doživel nekaj pomislekov.¹²² Najbolj kritičen je bil Jiří Polívka,¹²³ zato se Kelemina te problematike ni več lotil.¹²⁴ Germanoslavico¹²⁵ sta začela leta 1931 izdajati Slovanski inštitut in Nemško društvo za slovanske raziskave v Pragi štirikrat na leto za raziskovanje germansko-slovanskih kulturnih stikov. Namesto da bi Kelemino kot prvega slovenskega profesionalnega germanista povabili k sodelovanju, je bilo ravno nasprotno.

Češki filolog Jiří Polívka ga ceni, da je z največjim znanjem in pridnostjo zbral skupaj iz starih časopisov in knjig, tudi iz nemških zbirk slovensko folklorno gradivo in to številčno podkrepi: njegova zbirka vsebuje 260 enot, ne

kratka, naj ogledujem pesen s ktere strani koli, nikjer mi ni moči ugledati niti jedne značajne črte, ki bi mogla spominjati na nemško pesen o Hildebrandu in njene sorodnike. Ne iščio soglasja, kjer ga ni. Tudi ne recimo, da se je ciganska pesen morda na bregovih Gange (staroind. Gangâ) rodila, kajti kdo more dokazati, da pesen baš o tej reki govori? Pa naj bi se zares o Gangi govorilo, kljubu temu je vendar lahko pesen za stoletja in stoletja mlajša. Starinskega ali sicer uvaževanja vrednega ta uborni proizvod nima ničesar.«

¹²¹ Gregor Krek, *Razne malenkosti*, 275.

¹²² Avtopcija. Konkretnih avtorjev zaenkrat ne znam navesti.

¹²³ F. Bezljaj, Ob sedemdesetletnici profesorja Jakoba Kelemine, v: *Slavistična revija* 5–6 (1954), 276.

¹²⁴ Anton Janko, Germanist Jakob Kelemina, v: *Slavistična revija* 42 (1994), 413–414.

¹²⁵ Jiří Polívka (ocena), *Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva*. Z mitološkim uvodom, v: *Germanoslavica* (Vierteljahrsschrift für die Erforschung der germanisch-slawischen Kulturbeziehungen), Praha 1931–1932, 619–628.

vštevaje znotraj njih številne variante. Na straneh 370–404 so navedeni viri, iz katerih so sestavljene njegove pripovedi, in nekatere razlage. Toda nato se brez prehoda zažre v jedro problema: V mitološkem uvodu skuša rekonstruirati slovensko mitologijo z zelo bohotno fantazijo, ki žal ni zgrajena z globokim poznavanjem strokovne literature in raziskovalne metode. Razen na Máchalsa Nákresa se posebno sklicuje na delo Natka Nodila, katerega usodepolni vpliv da je na Kelemino nenavaden. Poleg tega navaja še Mannhardta in Fr. Rankeja. Kelemina da je zelo zaverovano in nekritično sprejel v svoje zbirke tudi povedke, ki so predelane iz starih pisateljev, prevode iz srbohrvaških ali tudi čeških predlog v slovenščino, ne da bi bili viri navedeni, kar zavaja, kot da so slovenska dobrina (tako ravna predvsem Davorin Trstenjak¹²⁶) ali pesniško predelane (Janez Trdina) in sta jih tudi tadva uporabila v smislu slovenske mitologije.¹²⁷

Polívka upravičenost hudega očitka prepričljivo ponazori z nekaj karakterističnimi primeri po njegovem Keleminove napačne interpretacije Kurenta, Kresnika, Kralja Matjaža.¹²⁸ Iz navedkov je očitno, da Kelemina ni redko predeloval svoje vire. Z različnimi stilističnimi spremembami je obnovil pripovedi št. 44, 52, 80, 86, 127, 152, 192, 241 po Pajku str. 10, 26, 35, 67, 228, 109, 132, 161.¹²⁹ Zadnji udarec zada Polívka Kelemini z analizo različic najbolj cenjene slovenske junaške pesmi Pegam in Lambergar (SNP I, 34 sl./št. 13–27). Po skrbnem razbiranju besedil, opozorilih na drobne spremembe v poimenovanju in zaradi poknjževanja recenzent ugotavlja, da je Kelemina pravzaprav ustvaril novo varianto.¹³⁰

Strokovnjak, ki namerava predstaviti predloženo povedčno gradivo, se mora omejiti na skrbno podajanje in ne sme ustvarjati novih različic, sicer izgubi pravico, da mu stroka sledi in rabi njegovo knjigo za nadaljnji študij. Najbolj obžalovanja vredno je, da je Kelemina tako zapravljal veliko pridnost, s katero je pripravljajl svojo knjigo, in je postala neuporabna za znanstveno raziskovanje tradicij njegovega ljudstva,¹³¹ končuje svojo dolgo in temeljito oceno o Keleminovi knjigi Jiři Polívka.

Milko Matičetov je do mitologije vseskozi zadržan¹³² in je to vcepil tudi svojim neposrednim naslednikom. Zato so to prazno polje lahko zasedli drugi.

¹²⁶ Marija Stanonik, Jiři Polívka kot buden spremljevalec slovenske slovstvene folkloristike, v: *Slavista Jiři Polívka v kontexte literatury a folkloru I–II*, Katedra etnológie a kultúrnej antropológie FF UK, Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, Česká asociace slavistů, Ústav etnológie SAV, Slavistická společnost Frana Wollmana v Brne, Bratislava – Brno 2008, 67–101, 229–230.

¹²⁷ J. Polívka (ocena), n. d., 619–628.

¹²⁸ M. Stanonik, Jiři Polívka kot buden spremljevalec slovenske slovstvene folkloristike, v: *Slavista Jiři Polívka v kontexte literatury a folkloru I–II*, 91–99.

¹²⁹ J. Polívka, n. d., 626.

¹³⁰ Prav tam, 627.

¹³¹ Prav tam, 627, 628.

¹³² Milko Matičetov, O bajnih bitjih na Slovenskem s pristavkom o Kurentu, v: *Traditiones* 14 (1985), 27–30.

Najprej Alenka Goljevšček. *Mit in slovenska ljudska pesem*¹³³ je vsekakor doslej najboljše slovensko delo o tej problematiki, saj mitologijo kot način mišljenja organsko vključuje v siceršnje življenje prvotne družbe.¹³⁴ Posrečena je tudi njeno soočanje otroškega obdobja človeštva in otroštva posameznika.¹³⁵

Poseben izziv nadaljnjemu raziskovanju slovenske in slovanske mitologije je dalo dolgoletno publicistično prizadevanje Damjana Ovsa, ki je svoje delo okronal s *Slovansko mitologijo*.¹³⁶ Z njo je sprožil soočenje »jungovskega«¹³⁷ in »toporovskega«¹³⁸ in pri tem ostal osamljen.¹³⁹ Prihod Nikolaija Mikhailova v Ljubljano je dal poleta novodobni slovenski mitologiji, ki jo v etnologiji zastopajo M. Mencej (*Gospodar volkov v slovanski mitologiji*, Ljubljana 2001), Z. Šmitek (*Mitološko izročilo Slovencev*, Svetinje preteklosti, Ljubljana 2004) in M. Kropelj (*Od ajda do Žlatoroga*, Slovenska bajeslovna bitja), s slovenske strani od začetka urednica mednarodne revije *Studia mythologica Slavica*.¹⁴⁰

IV. MIT KOT POLIVALENTNI POJEM

Knjiga Vladimira N. Toporova z naslovom *Predistorija literatury u Slavjan. Opyt rekonstrukcii. (Vvedenije k kursu istorii slavjanskih literatur)* je izšla leta 1998. Tukajšnje pozornosti je vredna zaradi nenavadne vsebinske podobnosti z naslovom knjige Gregorja Kreka v nemščini *Einleitung in die slavische Literaturgeschichte /und Darstellung ihrer älteren Perioden (Uvod v slovansko literarno zgodovino in predstavitev njenih starih obdobj)*. Prav tako pokaže njuno sorodnost podrobna primerjava notranjih leksikoloških in semantičnih sestavin v njunih delih.¹⁴¹ Pojem »boga gromovnika«¹⁴² nikakor ni njuna iznajdba, ampak je Gregorju Kreku docela domač.¹⁴³ Glede na hierarhijo bajnih bitij ni na-

¹³³ Alenka Goljevšček, *Mit in slovenska ljudska pesem*, Slovenska matica, Ljubljana 1982.

¹³⁴ Pri svojem stališču ostajam kljub nasprotovanju Milka Matičetovega moji oceni. Prim.: *Mit in slovenska ljudska pesem*, v: *Delo /Književni listi*, 11. 11. 1982.

¹³⁵ A. Goljevšček, *Med bogovi in demoni*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1988.

¹³⁶ Damjan J. Ovsec, *Slovanska mitologija in verovanje*, Domus, Ljubljana 1991.

¹³⁷ D. J. Ovsec, *Slovanska mitologija in verovanje* (odgovor dr. V. Belaju), v: *Traditiones* 22 (1993), 133–144.

¹³⁸ Vitomir Belaj, (ocena), Damjan Ovsec, *Slovanska mitologija in verovanje*, v: *Traditiones* 21 (1992), 275–280.

¹³⁹ Zmago Šmitek se na primer v svoji zadnji knjigi na svojega kolega Damjana Ovsa ne sklicuje niti enkrat.

¹⁴⁰ Izdajajo jo Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU v Ljubljani ter Università degli Studi di Pisa, Dipartimento di Linguistica, già Istituto di Lingua e Letteratura, Pisa Italija. Pri založbi ZRC v Ljubljani izhaja od leta 1998.

¹⁴¹ Več o tem prim.: Marija Stanonik, Folkloristični portret Gregorja Kreka, v: *Gregor Krek (1840–1905), Filologija in slovanstvo*, Ljubljana 2006, 183–186.

¹⁴² G. Krek, *Razne malenkosti*, 165–166.

¹⁴³ Sicer pa ta tradicija poteka že vsaj od Antona Tomaža Linhart. Prim. n. d., 257: »Poznali so enega samega boga, gospodarja narave, ga čistili v gromu ...«

ključje, da se ustavlja tudi pri njegovem antipodu *Velesu*.¹⁴⁴ Iz tega sledi, da bi začetnik znanstvene mitologije, katere dokaz je njegova knjiga *Einleitung in die slavische Literaturgeschichte* (1874, 1886), zaslužil v slovenski mitologiji večjo kategorialno in sistemsko pozornost.

V. V. Ivanov in V. N. Toporov sta v želji po rekonstrukciji »prvotnega mita« zasnova metodo podrobnega primerjalnega filološkega študija starožitnih slovanskih virov in njihove vsebinske analize. S pomočjo variant posameznih mitoloških prežitkov je mogoče »sestaviti oz. interpretirati – tako rekoč dekonstruirati – 'prvotno' oz. temeljno zgodbo mita«. Šele rekonstrukcija prvotnega mita omogoča razumeti njegove poznejše predelave.¹⁴⁵ Hrvaški etnolog Vitomir Belaj (prim. *Hod kroz godinu*, Zagreb 1998) jo je s svojimi predavanji vpeljal tudi na ljubljansko etnologijo in kulturno antropologijo. Metodološke smernice ruske dvojice je posredoval v naše okolje tudi Nikolai Mikhailov in jih samozavestno prepletel s samostojnimi tezami, ki mu jih je omogočilo poznavanje baltoslovanske problematike in nekateri slovenski viri.¹⁴⁶

Mit nikakor ni enoznačni, temveč polivalentni pojem. Kakor je rekel sveti Avguštin: '*Vem zelo dobro, kaj je to, pod pogojem, da me nobeden ne vpraša. Toda, če sem vprašan in skušam odgovoriti, sem v zadregi*' (Izpovedi).¹⁴⁷ To je nekaj, kar se ni nikoli resnično pripetilo, je pa vendarle res. Množica razprav o njem priča, da ga ni mogoče dokončno definirati, ampak se mu le približevati. Poskušali so ga osvetliti diahrono in sinhrono ter določiti njegovo razmerje do religij, umetnosti in znanosti. Če bi ga bilo mogoče ujeti v logične koordinate današnjega mišljenja, mit ni več mit.

Mitologija ne izraža samo 'vizije človeka in sveta, organiziranosti kozmosa in družbe', ni le 'pomembna oblika mišljenja' oz. 'posebna pravljica perspektiva', hkrati je polemični dialog in kritični obračun človeka in človeštva z lastnimi pomanjkljivostmi. Že sam obstoj mita, arhaično aitiološki (kozmogonični) ali miti in mitologija modernega časa, je priznanje človekove nemoči, da spozna do/končno resnico in deluje ali vpliva na reševanje temeljnih bivanjskih vprašanj. Kot dvoumna kategorija postaja mit vse prevečkrat alibi, s katerim se človek kot posameznik in družbeno bitje rešuje pred bistveno drugačno, največkrat neprijetno resnico in z njim opravičuje določeno ravnanje.¹⁴⁸ »*Mit je alienirana projekcija nemoči. Se ga bo avtomobilizirani in televizirani slovenski narod otresel? Toda kako naj si razlagamo, da je naše ozračje še vse prepolno irealnosti? Ali si nas je izmislil Ionesco?*» se sprašuje v neki noveli Vitomir

¹⁴⁴ G. Krek, *Beiträge zur slavischen Mythologie /Veles, Volos und Blasius*, 146–147.

¹⁴⁵ Rajko Muršič v uvodu h knjigi: Vladimir N. Toporov, *Predzgodovina književnosti pri Slovanih. Poskus rekonstrukcije (Uvod v preučevanje zgodovine slovanskih književnosti)*, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Ljubljana 2002, 16.

¹⁴⁶ Nikolai Mikhailov, *Mythologica Slovenica* (Poskus rekonstrukcije slovenskega poganškega izročila), Mladika, Trst 2002.

¹⁴⁷ Milan Štante, O mitu romantične ljubezni, v: *Revija 2000*, letnik ni naveden, št. 50/51 (1990), 259.

¹⁴⁸ Hermina Jug-Kranjec, *Pregled roman Bogovec Jernej*, Slovenska matica, Ljubljana 1994, 222–223.

*Župan. Dejstvo je, da si Slovenec še noče pogledati v obraz. Še zmerom beži pred samim seboj. Še zmerom se boji lastne avtentičnosti.*¹⁴⁹

Mit je gramatika pesniškega mišljenja, gramatika imaginacije. V svoji konkretizaciji se ujema z določeno gramatiko človekovega obnašanja, s sintakso zgodovinskih položajev in dogodkov. V resnici mit ni preteklost in ne vodi vanjo. Obnavljanje nekega spomina, občutka je dejstvo sedanjosti. V mitu se ne zastavlja le vprašanje jezika, oblike, ampak tudi verovanja. Kar je v jeziku vprašanje zaupanja, postaja v mitu vprašanje verovanja. V mit je treba verovati, a ne docela, obstajati mora slutnja, da je resnica nekje v bližini mita. S humorjem zmanjšujemo razdaljo do mita, napol ga sekulariziramo, napol oživljamo. Ko se izgubi vsaka zveza med resničnostjo in mitom, ostaja prepričanje v njegovo lepoto. Kot zadnje od razdrte vere v mit ostane lepota. Mit je predpostavka, da je pred vsako zgodovino obstajala še ena zgodovina, pred vsako civilizacijo še ena druga. Grki – najbolj umetniški narod – imajo najbolj razvito mitologijo.¹⁵⁰

Ena od najpomembnejših funkcij mita je, da historično opredeljeno situacijo predstavi kot večno in neizbežno, kot naravni zakon. Potrjuje in posvečuje samoumevni 'je', ne da bi ga opravičeval ali utemeljeval. Zato je pravi mit zmeraj 'nedolžen', absolutno upravičeni, sveti govor, je 'prisega resničnosti'. Novi mit pa izvede značilen premik: ne uzakonja in ne naturalizira več situacije, ampak *željo*. Brezpogojno resničnost pravega mita zamenja pogojnost novega mita: v naše sovražnike *naj* trešči grom, rešenja dan *mora* priti, suženjski drhali *bi* iztrgal srce iz prsi. Trdovratno ponavljanje teh »*naj*«, »*mora*«, »*bi*« je nadomestek za zarotitve, magijo (čarovnijo), ki naj željo spremeni v stvarnost. Novi mit *simulira* zaželeno situacijo, kot da bi bila resnična, in obenem prikriva, da simulira: *kot da bi* predstavlja kot *je*, prepad med obema pa skuša zapolniti s hipnotično fascinacijo. Tako zabriše nujno razliko med željo in stvarnostjo ter vzpostavi polje arhaične indiferentnosti, v kateri je vse mogoče, kamor lahko vsak vlaga svoje želje in seveda tudi zmeraj najde natančno tisto, kar išče.¹⁵¹

Po teh potezah ima novi mit značilnosti pravljice. Dogajanje v pravljicah namerava zamajati v temeljih ali celo podreti obstoječe stanje, tako da se neke ustvari vrzel, ki jo pravljичni junak lahko zasede in s tem dobi svoj prostor pod soncem. Pravljice svoje hotenje izrekajo na način želje, še več: magije. V nedogled ponavljajo zahtevo, naj se stvarnost priliči želji, izklicujejo situacijo, kakršna »*naj*« bi bila, bi »*moral*« biti. Vendar so pravljice danes magija, ki sama sebi ne verjame več. V večini jezikov pomenijo izmišljene, neresnične zgodbe.¹⁵²

V oporo za iskanje odgovora o mitološki razsežnosti slovstvene folklore

¹⁴⁹ Alojz Rebula, *Na slovenskem poldnevniku*, Obzorja, Maribor 1991, 13.

¹⁵⁰ M. Pavlović, Mit i poezija, v: *Mit, tradicija, savremenost*, Nolit, Beograd, 1973, 338–352.

¹⁵¹ A. Goljevšček, Arhaičnost : civilnost, v: *Nova Revija* 6, št. 57 (1987), 125.

¹⁵² Prav tam, 125–126.

skuša razdelek sestaviti teoretični model, in sicer na podlagi ozaveščenosti razmerij:

1. mit in jezik;
2. mit in literatura;
3. mit in religija;
4. mit in resničnost;
5. mit in zgodovina.

Na tej podlagi sestavljena mreža je zaledje za ugotavljanje medsebojnih razmerij posameznih mitoloških razsežnosti slovstvene folklore.

1. MIT IN JEZIK

Živali vse poskušajo in se učijo neposredno s svojim telesom. Človek pa najprej preskuša, preverja, raziskuje s simboli, z mislijo, računom, nato šele pride na poskus s stvarjo sámo. Vsaka skušnja je tematizirana z besedo. Le tako si je mogoče razložiti, zakaj veliko prijateljev narave šele tedaj dobi občutek, da so v ožjem stiku z njo, ko poznajo imena rastlin, dreves, živali in drugih pojavov – kakor da naravo obvladamo šele, ko se ji približamo s prvotno močjo besede. Človek z jezikom ni v pogovoru samo z ljudmi, ampak z vsem stvarmi. Podeliti čemur koli ime, pomeni ustvariti kaj, ozavestiti si.

V obdobju mita je obstajala očarljiva enotnost besede in stvari same in ni razločka med izrečenim in udejanjenim. Govorjena beseda se telesno urešničuje, je magično navzoča, ustvarja resničnost s tem, ko jo imenuje. Taka beseda je samostojno bitje z lastnim življenjem in skrivnostnimi močmi. Ni človekovo sredstvo za izražanje, prej narobe: ona je, ki govori iz človeka. Kjer koli danes še živi mit, zmeraj deluje kot ustno sporočilo, z ritmom, melodiko in gibanjem. Zato ne smemo zgubiti izpred oči te nujne povezanosti mita z živim govorom. Kajti mit se ne le poslušá. Mit se doživlja, je neločljiv od obreda, je akcija. Zato ima skrajno intenziven naboj neposrednosti, je soudeležba v sveti zgodbi, ekstatičen izstop iz sebe v resničnost mitičnega dogajanja.¹⁵³

Obred je magičen postopek, ki naj ugodno vpliva na neko področje stvarnosti, mit pa razlaga ta postopek. Nekdanji človek je bil odličen pripovedovalec, imel je dobro izurjen spomin, več je dal na besedo kot dandanašnji. Naučenemu besedilu je pripisoval magično moč in mu izkazoval sakralno spoštovanje. Zato pripovedovalec mita ni smel spremeniti nobene besede: sproti so ga popravljali in nadzorovali. Tako ravnanje pojasnjuje, zakaj so se stari miti in izročila o stvarjenju sveta ohranjala skozi desetisočletja, preden so bila zapisana.¹⁵⁴

Gregor Krek ob tukajšnji snovi zasluži, da ga imenujemo na prvem mestu. Svojo knjigo *Einleitung in die slavische Literaturgeschichte* (Graz 1874, razširjena, predelana izdaja 1887) je zasnoval na mitološki podlagi, vendar

¹⁵³ A. Debeljak, *Zaton idolov*, v: *Nova revija* 12, št. 139/140 (1993), 1241.

¹⁵⁴ Anton Trstenjak, *Skozi prizmo besede*, Slovenska matica, Ljubljana 1989,

to iz naslova ni razvidno, zato delo v današnji mitologiji ne doživlja takšne pozornosti, kakor ji pripada. V njej se med drugim dotika vprašanj nastajanja leksike: Osebna in krajevna imena so petrefakti daljnjih jezikovnih obdobij. Motivi za nastanek osebnih imen so pogosto konkretni abstraktni pojmi. Prvo, kar je Slovane obkrožalo, je bila ljubeča ali neljubeča narava, in lokacije v njej so utemeljevale ustvarjanje imen. To razumemo le v skladu s poetičnim mišljenjem naravnih ljudi. Veliko rastlin in živali je na tej podlagi v bližini odnosa do mita, pogleda, ki nadeva rastlinam človeške attribute in razmerja, živalim določeno stopnjo življenja in obema vrstama vdihne dušo. Avtor nato obravnava občna imena (*živ-al!*) živali, rastlin, imena za sadje, ki so veliko, posebno v Srbiji vplivala na ženska imena. Veliko komponiranih imen odpira novo perspektivo. Predvsem dajanje imen je povezano z mitom. Človek, živali, rastline so člani ene družine. Med živaljo in človekom obstajajo mitične metamorfoze. Krajevna imena kažejo na duhovno materialno kulturo. Z napredujočim opazovanjem razmerij med človekom in naravo se je poglobljalo duhovno obzorje mita. Medtem ko so bila osebna imena oblikovana s priljubljenostjo do abstraktnih pojmov, so bila krajevna bolj konkretna. Imena mesecev pripadajo poljedelskemu obdobju slovanskih prednikov. Vendar še kažejo na nomadsko življenje in so v tesni zvezi s prvotnim slovanskim pogledom na svet. To je zadelo tudi mit. Ustvarjalni proces – antropomorfizacija – je formalno povedla mesece v krog »mitologemov«.¹⁵⁵ Spomnimo se pravljice, v katerih so meseci kot zares živa bitja. Drugače se kaže personifikacija v junaški povedki, čeprav je s tem njena realna sfera omejena. *Vesna* ni le pomlad, ampak boginja pomladi, narave. Mitični pogled vpliva na gramatični spol in druge perspektive jezika, npr. semantiko. Vsaka beseda izraža določeno lastnost predmeta, ki ga označuje.¹⁵⁶ Pri teh razlagah se Krek prejkone zavestno naslanja na Maxa Müllerja, le da je bil ta bolj pozoren na druge slovnične kategorije.

Krek se precej zadržuje ob splošnem orisu slovstvene folklore slovanskih narodov in njihovi drži do kulturne zgodovine in predvsem mitologije. Vendar ima metodološki pridržek, ki gotovo velja še danes. Vse, kar je mogoče, je, da miteme« raziskuje s sočasnimi postopki, vendar jih ni mogoče časovno in prostorsko umestiti. Seveda to veliko izgubi, dodaja avtor, na vrednosti od znanosti odobrene teorije, da tak »mitologem« nima mesta v rekonstruiranem sistemu.¹⁵⁷ Krek se težavi izogone tako, da jih smiselno razčlenjuje po posameznih oblikah in žanrih.

Zahodna kultura jemlje besedo zgolj kot izraz neke misli. Za Jude je bila beseda mnogo več. Izraz 'dabar'¹⁵⁸ (beseda) se nanaša na besedo-dejanje-dogodek in ne na misel. Semitska kultura je pojmovala besedo kot živo bitje, ki ob izgovoru učinkuje in deluje. Pomenila jim je izraz moči in energije. V začetku Svetega pisma piše: 'Bog je rekel... in bilo je'. Gre za izredno moč

¹⁵⁵ G. Krek, *Einleitung in die slavische Literaturgeschichte*, 1874, 1887², 147–149, 154–159.

¹⁵⁶ Prav tam, 171–179.

¹⁵⁷ Prav tam, 141–143, 305.

¹⁵⁸ Ko so na primer prevedli v novo hebrejščino knjigo Michela Foucaulta *Les mots et les choses* (Besede in stvari), so naslov kar pustili v izvorniku, saj hebrejski izraz 'dabar' pomeni hkrati besedo in stvar.

Božje besede, ki je isto s samimi stvarmi. Tako lažje razumemo utemeljenost dogodkov iz svetopisemske zgodovine na besedi: na Božjo besedo je Noe gradil barko, je Abraham odpotoval v obljubljeni deželo, je Mojzes začaral faraona, so preroki budili ljudstvo... je Marija izrekla svoj »zgodbi se mi po tvoji besedi«. Na Jezusovo besedo je Peter vrgel mrežo.¹⁵⁹ Avtentična beseda je torej isto kot sama stvarnost. Ni čudno, če judovsko izročilo prepoveduje izgovarjati Božje besede mimogrede. Avtentična božja beseda – kot na primer blagoslov in prekletstvo – je tako izjemna, da zahteva strahospoštovanje, saj lahko njeno izrekanje pomeni spreminjanje realnosti.¹⁶⁰ Stvar in beseda sta eno in isto samo v mitu.¹⁶¹ Ali bi onomatopoiije lahko imeli za ostanek jezika iz obdobja, ko je bil jezik hkrati predmet; zdaj je ta zveza pretrgana, zavemo se je le občasno, npr. ob prevajanju.

Še preden sta bila jezik in literatura kakega naroda povezana na akademskih predavanjih, je slovstvena folklorja počela isto. Danes je zaradi posebnega formalnega pomena navadno le najstarejša literatura prepuščena specialnim smerem jezikoslovja. Tudi slovstvena folklorja zaradi starinskih besed in podobno ohranjenih stavčnih zvez doživlja vedno večji interes jezikoslovcev. Fonetično šolani jezikoslovec lahko za razlago mitoloških imen in z njimi povezanih predstav največ stori. Toda zasnova formul v jeziku niti ne zadošča niti ni bistvena za raziskovanje miselne vsebine v slovstveni folklori.¹⁶²

Georg Steiner¹⁶³ postavlja hipotezo o medsebojni vzajemnosti v nastanku in razvoju mitov in začetki in razvojem indoevropske slovnice: « *Nedvomno obstajajo pred- ali paralingvistični postopki, s katerimi bi bilo moč pripovedovati prazgodbe, na kateri gradijo arhaične družbe svojo določujočo preteklost, svojo etnično-zgodovinsko identiteto; metafore, ples in zapletena semantika neverbalnega komuniciranja vsekakor lahko prednjačijo pred stvarnimi oblikami, se razvijajo vzporedno in konkurenčno z njimi. Toda govorjena in, mnogo pozneje, pisana beseda je tista, ki človekovo domišljijo usposobi za pripovedovanje pravljic, zgodb in mitov, ki so abeceda naše kulture. [...] In ta usposobljenost je neposredno povezana z določeno stopnjo slovnice instrumentalnosti.*¹⁶⁴ Zgodbe o razmejevanju identitete junaka od identitete koga drugega so znane od Ognjene zemlje do Sibirijske in od Severne Afrike do Islandije.¹⁶⁵ Avtor predpostavlja, da so se ti miti razvili v ozki povezavi z osebnima zaimkoma prve in druge osebe ednine. »'Jaz' se

¹⁵⁹ Ne boj se, *Teden Božje besede*, Ljubljana – stolnica, 28, št. 1146, 8. 2. 1998, 2.

¹⁶⁰ Edvard Kovač, *Modrost o ljubezni*, Mihelač, Ljubljana 1992, 17.

¹⁶¹ A. Debeljak, *Zaton idolov*, 1241.

¹⁶² Karel Krohn, *Die Folkloristische Arbeitsmethode*, Oslo / Leipzig / Paris / Cambridge / London, 1926, 19, 20.

¹⁶³ G. Krek, *Über die Wichtigkeit*, 3–20. Ali se pri tem zavestno kaj naslanja na Maxa Müllerja, ki je v 19. stoletju tudi odkrival vzporednice in stičišča med nastajanjem posameznih kategorij jezika (apelativi, atributi itd.) in mita. Npr. sinonime razlaga kot enakovredne pojme, le da vsak izhaja iz različnih atributov. S tem pojasnjuje sorodno poimenovanje bogov v več jezikih, čeprav so istega bistva.

¹⁶⁴ G. Steiner, *Mit o Evropi*, 32.

¹⁶⁵ Prim. Jakobov boj z 'angelom', spopad med Rolandom in Oliverjem ali med Robinom Hoodom in Little Johnom.

dejavno zrcali v 'ti-ju' – tako antagonistično kakor potrjujejoče. V arhaični grščini so pri dvojini, s katero lahko izražamo zvezo med 'jaz' in 'ti', še zmeraj opazne sledi tega daljnega nastanka.«¹⁶⁶ Avtor opozarja na naravnost fantastično sposobnost človeškega govora, »da artikulira smiselne izjave o jutri po lastnem pogrebu ali o bioloških in astrofizikalnih dogodkih, ki se bodo pripetili čez bilijon let!« Prihodnjike, ki da so »pózna sestavina slovníc in gramatologij«, povezuje z ustreznim procesom na mentalni ravni (»iznajdbo upanja«) in razvojem v naravnem gospodarstvu (»gojenje določenih instrumentov in tehnik – sejanje semen, katerih plodove naj bi uživali potomci«) in celó predvideva njihov začetek (»konec zadnje ledene dobe«): Taki 'futurizmi' so se v govornih središčih človeške nevrofiziologije, v možganski skorji, po njegovem zelo verjetno oblikovali vstríc s plodnostno mitologijo, orakeljskim preroštvom, ki je pogosto tvegalo skrajno dvoumne, če ne že tragične nasledke predvidevanja. »Časi za izražanje prihodnosti so polni nevarnosti. Nič ni v zakladnici naših sintaktičnih možnosti bolj osupljivo, kakor oblikovanje železnikov, pogojnikov, izjav, ki so v nasprotju z dejstvi. – Taki stavki govorijo 'ne' resničnosti, omogočajo nam, da se naseljujemo v raznoterih možnostnih strukturah, da argumentativno sanjamo. Kako zadeto podpira njihovo škandalozno semantiko čudni mit o egiptovski Heleni, o nedolžni, neresnični navzočnosti njene sence v Troji. Kako obsežna in v določeni psihični gospodarnosti za nas življenjsko pomembna je družina povedk, v katerih se resničnost, s preteklostjo vred, izkazuje kot sanje in v katerih se sanje v nasprotju s tem spreminjajo v resničnost. Kako bi lahko ugotavljali pričetek božjih zapovedi, zakone skupnosti in sploh pojem prekrška, ki je v središču tolikernih starodavnih zgodb, ne da bi upoštevali slovnico imperativov, sposobnost glagolov, da postanejo tako rekoč statični? Formule 'Moral bi / ne bi smel' so ravno tako zapisane v zgodovini slovnice kakor v zgodovini verskega in sekularnega mita. Koliko fabul, koliko pripovedi o krajah in vnovičnih prisvojitvah – kakor v avri, ki tako ambivalentno obdaja figuro Hermesa – je moralo nastati v tesni ali širši zvezi z izoblikovanjem roditelja, svojilnih zaimkov, območij 'tvoje' in 'moje', 'njegovo' in 'njeno' – območij, s katerimi imajo lahko včasih otroci, ti izbrani pripovedovalci in obnavljalci zgodb, v svojem razvoju težave. Hermes, bog laži in interpretacij, sporočil in kraje, ostaja mlad.«¹⁶⁷

Na podlagi dejstva, da se še v 20. stoletju povsod srečuje grško mitologijo: v politiki, literaturi in upodabljaljoči umetnosti, glasbi in zgodovini človeške zavesti, se avtor sprašuje, kako da iz tega repertoarja izhaja temeljna spoznanjska koda, koda samoprepoznavanja, zakaj zagonetna varčnost simbolnega in ikonskega? So naše sile iznajdevanja, narativne inovacije, konstruiranja novuma izčrpane? Mar ne moremo več samostojno fantazirati in pripovedovati novih zgodb? Je vendarle zrnice resnice v moji hipotezi, ki daljne starogrške mite malodane neločljivo povezuje z razvojem in ponotranjenjem naših slovníc? Kako zelo majhno je število temeljnih tem o utelešenjih paradigmatičnega motiva, ki so se po Vergilu in po evangelijih rodile iz evropske kulture! Kako redka je bila iznajdba arhetipičnih per-

¹⁶⁶ G. Steiner, Mit o Evropi, 32.

¹⁶⁷ Prav tam, 32–40.

*sonae ali oseb in dejanj, ki bi jih bilo mogoče po ustvarjalnem potencialu primerjati z antičnimi.*¹⁶⁸

2. MIT IN LITERATURA

Pisava, posebno v prozi, ni le nov način izražanja, ampak tudi nov način mišljenja in življenja. Zahteva veliko strožji red pojmovnih razmerij in postane orožje logosa. Logos je neusmiljen bojevnik. Takoj ko nastane, poniža govorno besedo na »zgolj« besedo, sam pa si s pisavo pripiše vrednost argumentiranega, razumskega dokazovanja. V zameno za trajnost pisanega teksta namenoma opušča dramatičnost in neposrednost. Tudi sprejemanje je zdaj bistveno drugačno. Medtem ko govorna beseda vabi k čustveni zavzetosti, prepričanju, si podjarmi poslušalca, zahteva pisani tekst razumsko, kritično udeležbo bralca, omogoča mu akcijo brez reakcije, tj. sodelovanja. Zaposlen je predvsem razum in ne več celotna pahljača človekovega doživljanja in skušnje. Napisati tekst pomeni podeliti mu status javnosti. Tekst ni več sveti govor, prednost nekaterih, postane skupno dobro, zmeraj dostopen in razpoložljiv. Pisava je mitos spremenila v literaturo in mu odvzela svojskost in resničnost. Tisto, kar je mitos ohranilo, ga je tudi izmaličilo.¹⁶⁹

Vprašanje razmerja med mitom in poezijo – literaturo – je staro toliko kot poezija. V novoveški filozofiji ga nikoli ni bilo treba zares reaktualizirati, ker je bilo vedno živo. Mitična govornica je predvsem osebnostna, poetična, dramatična in predvsem romantiki je postalo jasno, da obstajajo bivanjske izkušnje, ki se ne dajo izraziti z abstraktnimi in razumarskimi pojmovnimi sredstvi in so potemtakem mitične kategorije pristno in nenadomestljivo izrazno sredstvo, ki ni nič manj utemeljeno, kakor abstraktno ali znanstveno mišljenje. Mit je zgodba in umetnost, ki je izšla iz mita, ne more biti brez zgodbe. Še posebej dramatika ne. V njej se mora nekaj zgoditi, na zunaj ali navznoter. V tem smislu je mit neizčrpna in od nekdanj izkoriščana zakladnica snovi, motivov in pobud.

Po Hansu Ursu von Balthasarju mit zasluži še prav posebno pozornost s stališča estetike. Mitična izrazila niso preiščljivi in posplošeni pojmi, temveč konkretne, posamične dogodkovne podobe. Vsesplošno dejstvo in skrivnost bivanja, ki sta nekaj najširšega in segata vse tja do meje nič, sta uporabljena oz. skušata biti upodobljena v časovni in prostorski enkratnosti in posamičnosti. Mit skuša pojasniti in izraziti transcendentalno lepoto. S tem poskusom je rojena umetnost; obenem pa je umetnost vedno tudi bogočastje, ker je izražanje začudenja nad lepoto bivanja, ki usmerja človeka k to bivanju presegajoči skrivnosti. Vir občudovanja in pravega estetskega užitka ni začudenje nad tem, kakšne so stvari, temveč nad tem, da sploh so.¹⁷⁰

¹⁶⁸ Prav tam: »*Res fantastična izjema, kar zadeva splošno ekonomijo temeljnih mitov v naši kulturi, je primer Don Juana.*«

¹⁶⁹ A. Goljevšček, *Mit in slovenska ljudska pesem*, 32–33.

¹⁷⁰ Tone Štrukelj, *Potrpežljivost učlovečenega Boga*, III. program radia Ljubljana 1990. Zahvaljujem se mu za poslani tipkopis.

Nesporna je sorodnost in povezanost mitološkega prikazovanja s simboli. Kakor simbol tudi mit obstaja na dveh ravlinah prikazovanja, ima dva pomena, združena v skupnem smislu. Nasproti z metaforo, kjer se dobesedni in preneseni pomen izključujeta, se pri simbolu in mitu oba pomena dopolnjujeta. Simbolni in mitološki pomen sta le povezana z nesimbolnim oziroma nemitološkim pomenom prikazanega. Po Rolandu Barthesu je mit semiološki sistem, »drugostopenjski jezik, v katerem se govori o prvem, torej metajezik. Naslovnik doživlja mit »kot istočasno resnično in neresnično zgodbo«. To je ena od temeljnih oblik človekovega odkrivanja in predstavljanja resničnosti in je zaradi njene posebnosti in drugačnosti ne smemo enačiti z drugimi oblikami odkrivanja resničnosti; čeprav v mnogočem pomeni njihovo dopolnilo oz. njihovo bistveno sestavino, npr. v umetnosti. Nasprotja *mythos* : *logos*, *sacrum* : *profanum*, spoznano : nespoznano in spoznavno : nespoznavno samo deloma in nepopolno prikazuje razmerja med mitom in drugimi oblikami spoznavanja in izražanja resničnosti. Tega, česar človek ne more razrešiti spoznavsko in izkušensko, razreši z mitom. Na mitološki ravni človek lahko spozna »začetek stvari in nad njo zavlada, jo ponovi in aktualizira«. ¹⁷¹ Bistveno za mitologijo je njeno poseganje v začetek in prva obdobja. Izvir ima v mitologiji dva pomena. Kot vsebina zgodbe, mitema je izvir 'motivacija', kot vsebina posebnega dejstva je osnovanje, temelj. ¹⁷²

Zgledi iz slovenske literature

Slovensko razsvetljenstvo je v razmerju do mitologije oblikovalo dvojje čisto nasprotnih stališč. *Marko Pohlin* je z mislijo na potrebe visokega pesništva v svoji slovnici poslovenil imena antičnih božanstev, ¹⁷³ pri čemer sta mu v svoji pesniški praksi sledila najpomembnejša avtorja Pisanic *Anton F. Dev* in *Valentin Vodnik*. ¹⁷⁴ Medtem ko je pri teh poskusih udomačitve antične mitologije v slovenski literarni zavesti mogoče govoriti o odsevih klasicistične dekorativne alegorizacije in baročne stilizacije antičnih mitov, ¹⁷⁵ je baron Žiga Zois v skladu s svojo razsvetljsko zasnovano teorijo literature, prirejeno za slovenske razmere, Valentina Vodnika leta 1794 resno svaril pred ljudstvu tujo antično mitologijo, uporabo folklorne pa je dopuščal le pogojno, z razsvetljskimi težnjami, tj. v takem kontekstu, ki pomaga spodbijati predsodke in prazne vere. ¹⁷⁶ Tu je šlo za načelno Zoisovo stališče do mitologije in tudi za konkretno

¹⁷¹ Hermina Jug-Kranjec, *Pregljev roman Bogovec Jernej*, 222–223.

¹⁷² Karol Kerényi, O poreklu i osnovi mitologije, v: *Mit, tradicija, savremenost*, 318, 323.

¹⁷³ Marko Pohlin, *Kranyjska grammatika*, 1768 (I. izdaja), 184–185; 1783 (II. izdaja), 226–227.

¹⁷⁴ Prim. Pisanice 1779 in 1780, 13–15, 16–18, 25–31, 31–47, 51–55; 1781, 79–80, 91–97 (označba strani po faksimilu iz leta 1977).

¹⁷⁵ R. Weimann, *Literaturgeschichte und Mythologie*, 374. Jože Koruza, Konstituiranje slovenske posvetne književnosti in njenih žanrov, v: *Obdobje razsvetljenstva v slovenskem jeziku, književnosti in kulturi* (Obdobja I), 1979, 10.

¹⁷⁶ Briefe des Feih. Sigm. Zois an Vodnik, Vodnikov spomenik 1859, 61. Prim. Ivan Prijatelj, *Duševni profili slovenskih preporoditeljev*, [s. n.] Ljubljana 1935, 46.

zavrnitev Vodnikovega zanimanja zanjo. O tem ne priča toliko tematiziranje čarovnic v njegovi zgodnji pesmi *Klek* kot ohranjen rokopis *Müthyen zu Ribniza geglaubt*,¹⁷⁷ v katerem očitno še pred seznanitvijo s Zoisom (v času svojega službovanja v Ribnici) z očitnim veseljem in velikim zanimanjem glosira vere o bajnih bitjih iz slovenskega folklornega izročila.

a) *Urban Jarnik* se s Torko in Modricami v pesmi *Na Slovence* s svojim razmerjem do mitologije še giblje v ozračju Pohlinovega kroga, v pesmi *Kres* pa se že približa predromantičnemu okusu. V njej se škopnjaki in žalik žene, mitološke figure iz koroške slovstvene folklore, s svojo gibkostjo pridružujejo razigranemu razpoloženju ljudi in bujnosti narave ob obhajanju starodavnega praznika.¹⁷⁸

b) Romantična uporaba antične mitologije pri *Prešernu* je že bila predmet posebnega razpravljanja,¹⁷⁹ prav tako aktualizacija slovanskega Olimpa v njegovem *Krstu pri Savici*,¹⁸⁰ tu se ustavimo le ob vprašanju, kako je *F. Prešeren* v svoji poeziji oblikoval slovensko folklorno mitološko snov.

Če izvezamo njegov prevod *Lenore*, s katere prvotna zasnova je po Gregorju Kreku izrazito mitološka,¹⁸¹ je najprej na vrsti *Povodni mož*. S snovno naslonitvijo na pričevanje, ki ga je ohranil Janez V. Valvasor, je *France Prešeren* v tej baladi izpolnil pogoj za upoštevanje tistega pravila, ki trdi, da je »za mit verovanje, četudi najmanjše, potrebno; obstajati mora vsaj slutnja, da je resnica nekje v bližini mita.«¹⁸² V skladu s celotno Prešernovo poezijo in njeno vlogo v konstituiranju slovenske narodne zavesti pa je, da se Prešeren ne more ujeti s tisto Cassirerjevo označbo, ki pravi, da za prave romantike ni razločka med mitom in realnostjo.¹⁸³ Prešeren se v tej baladi mitu ne preda docela, se vanj ne potopi, ampak erotični motiv, kateremu bi lahko iskali in našli arhetip v pradavni navadi ugrabitve deklet,¹⁸⁴ intelektualno nadzira s takimi upesnitvenimi postopki, da mit, ko ga oživlja, že tudi sekularizira,¹⁸⁵ in sicer

¹⁷⁷ Rokopisni oddelek NUK, Ms 540, št. 4.

¹⁷⁸ Urban Jarnik, *Na Slovence*, v: *Carinthia*, 1811, št. 5. *Kres*, *Carinthia*, 1812, št. 28. = Alfonz Gspan, *Cvetnik slovenskega umetnega pesništva do srede XIX. stoletja* II, Ljubljana 1979, 32–33, 38–39.

¹⁷⁹ Jože Kastelic, *Antični snovni elementi v Prešernovem delu*, Ljubljana 1943. Miroslav Ravbar, *Antični elementi v Prešernovem pesništvu*, v: *Razgledi* IV, 1949, 10–35, 63–74, 123–128.

¹⁸⁰ Karel Štrekelj, *Prešeren in narodna pesem*, v: *Zbornik znanstvenih in poučnih spisov* III, Slovenska matica, Ljubljana 1901, 2.

¹⁸¹ G. Krek: Nekoliko opazek o izdaji slovenskih narodnih pesni, 118–119: »Snov, katero imamo ravno v mislih, je prvotno mitologična in se opira na idejo, da mrtvaci nemajo v gomili miru, ako sorodniki ali v ljubezni strinjani preveč po njih žalujejo; zato pride mrtvi po živega in ga spravi v svoje podzemno bivališče ...«

¹⁸² M. Pavlović, *Mit i poezija*, 346.

¹⁸³ Navaja Jan de Vries, *Forschungsgeschichte der Mythologie*, 142.

¹⁸⁴ O ugrabitvi deklet glej: Kaj Birket Smith, *Putovi kulture*, Zagreb 1960, 247–248.

¹⁸⁵ M. Pavlović, n. d. 344.

na način, ki je ustrezal njegovemu pojmovanju Bürgerjevega modela balade¹⁸⁶ in lastni izpovedni moči. Drugače ravna v *Ponočnjaku*. V njem pristaja samo še na sekularizacijo mitičnih sestavin, saj na koncu pripovedovalec sam balado zasučé v poduk, kako je vse strahovanje z grozljivimi nočnimi prikaznimi od hudiča do kač in več s Kleka le v svarilo prevnetim nočnim obiskovalcem deklet.

V omenjenih dveh baladah hoče pesnik zbuditi vtis, da gre za zgodovinsko izpričana dejstva. Vendar ta zunanja časovna in lokalna zakoličenost snovi ne omejuje njegove pesniške intencije niti ni gola zunanja dekoracija, ampak je tudi to ena od polivalentnosti njegovih postopkov, ki pomagajo ohranjati njegovo delo živo.

Tudi v baladah *Prekop* in *Ribič* ugotavljajo nekateri folklorne mitološke reminiscence, in sicer v prvi z oblikovanjem motiva, kako samomorilec v posevečeni zemlji ne najde miru, in v drugi z motivom morskih deklet. Čeprav je s folklorističnega vidika o njih mogoče govoriti, so močno zabrisane z individualnimi poetološkimi postopki in predvsem z izrazito osamosvojenima idejnima poantama.¹⁸⁷

Značilnost, da je F. Prešeren posegal po folklorni mitološki motiviki malone dosledno le v enem primeru, to je tedaj, kadar je oblikoval žanr grozljive balade ali balade duhov,¹⁸⁸ ga tudi z našega zornega kota razkriva kot izjemno premišljenega in prefinjenega ustvarjalca, ki se ni prepuščal naključjem. Zunanaj omenjenega okvira je folklorna mitološka bitja aktualiziral le enkrat,¹⁸⁹ in sicer v tretjem, satiričnem, sonetu nemško pisanega cikla *Pevčeva tožba* (Des Sängers Klage), v katerem označi Kopitarjevo cenzorsko nepopustljivost in duhovno ozkosrčnost z motivom hudobnih škratov.

c) *Janez Trdina* je splošno zanimanje za mitologijo v njegovem času močno prevzelo in odzval se mu je na več načinov. Poleg tega, da je o primerjalni slovanski mitologiji predaval dijakom na Reki v nedeljski šoli,¹⁹⁰ je mitološko snov oblikoval v svojih paramitijah.¹⁹¹ Leta 1858 je v hrvaškem Nevenu objavil nekaj bajčnih pripovedi, ki da jih je slišal v Šiški in v Mengšu.¹⁹² Vendar je sporno, ali res gre za zapise folklornih pripovedi, od katerih sta dve doživeli

¹⁸⁶ Boris Paternu, *France Prešeren in njegovo pesniško delo* I, Mladinska knjiga, Ljubljana 1976, 77–83.

¹⁸⁷ B. Paternu, *France Prešeren in njegovo delo* II, Ljubljana 1977, 48–52, 61–65.

¹⁸⁸ Izjema je balada *Ribič*.

¹⁸⁹ Če ne upoštevamo vampirizma oz. volkodlaštva, ki ga pozna folklorna tradicija vseh dežel, tudi slovensko, in se je alegoriziralo v grški mitologiji, od koder ga je Prešeren prevzel v svoj sonet *Pov' do let starih čudne izročila*.

¹⁹⁰ Janez Trdina, *Slovenska zgodovina, literatura, & mitologija*. Prepisal J. zp. Dobrovski, 1869. Rokopisni oddenek NUK, Ms 393. Prim. Janez Trdina, *Žbrano delo* 3, Ljubljana 1951, 86; isti, *Žbrano delo* 4, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1952, 355–357.

¹⁹¹ J. Trdina, *Žbrano delo* 4, 7–28, 375.

¹⁹² Janez Trdina, *Narodne povijesti iz staroslovinskoga bajoslovja*, v: *Žbrano delo* 4, 162–175.

posebno pozornost,¹⁹³ ali so le posledice Trdinovega svobodnega preoblikovanja beriva s področja mitologije, kakor domneva drugi del strokovne literature.¹⁹⁴ Medtem ko je pripovedim o Kurentu še mogoče najti slovensko ozadje, je za troje, *Otkud čovjek, Otkud nam zemlja, Povijest o božjem kokotu*, lažje najti sorodnost v kakšni indijanski zgodbi.¹⁹⁵ Če nas ne moti, da so pisane v srbohrvaščini, bi jih lahko imeli za vrh tovrstnega oblikovanja slovenskega avtorja. Struktura druge pripovedi je popolnoma zapredena v mitološko jedro, v prvi in tretji pa je že opaziti rahlo, vendar še ne motečo težnjo k izstopu iz fiktivnega zaprtega časa, kakršen je značilen za folklorno pripovedništvo, v zgodovinski čas.¹⁹⁶

Tudi v *Bajkah in povestih o Gorjancih* je nekaj pripovedi, v katerih je mitologija še poglavitno gibalno,¹⁹⁷ vendar Trdina večinoma ne vzdrži znotraj njene tematike, saj jo prepleta ali ovija z aktualističnimi moralno- in političnokritično zaostrenimi motivi, s katerimi trga organsko enotnost svojih zgodb.

č) *Povodna deklica*¹⁹⁸ *Frana Levstika* še sodi v tisto kategorijo dojemanja mita, v kateri bajna bitja obvladajo človeka v dobrem in hudem; v njegovih *Spominih o verah in mislih prostega naroda*¹⁹⁹ pa ima tovrstna tematika že slabšalni prizvok, ker da so to vrače, ki z omiko izginjajo – in z njimi tudi poezija. V podobni zvezi govori Levstik o poeziji tudi v *Popotovanju iz Litije do Čateža*,²⁰⁰ s čimer se še toliko bolj približuje tistemu spoznanju, ki pravi, da »na koncu, ko se izgubi vsaka zveza med realnostjo in mitom, ostaja kot zadnja oblika vere v mit samo še prepričanje o lepoti mita, lepota postane njegov pomen.«²⁰¹ Toda Levstik na tako misel ne pristaja brez rezerve. Ko odreka »veram in mislim prostega naroda« – v katerih je sam dojemal predvsem pesniško imaginacijo – temeljno verjemljivo vsebino, opozarja na njihovo zgodovinsko razsežnost,²⁰² vendar znotraj literature. To dinamično izhodišče v razmerju do folklornih, tudi mitoloških sestavin je utegnulo prispevati, da je v srečnem ustvarjalnem obdobju oblikoval prvo slovensko prozno umetnino²⁰³ *Martina Krpana*, s katerim je semantika folklornega mita pri Slovencih prenešana v novo, modernizirano raven.

V obdobjih romantike ali vsaj vrinjenih del romantičnih vizij se mitični

¹⁹³ Ivan Grafenauer, *Prakulturne bajke pri Slovencih*, v: *Etnolog* 14, (1942), 2–45.

¹⁹⁴ F. Bezljaj, *Nekaj besedi o slovenski mitologiji v zadnjih desetih letih*, 347–349.

¹⁹⁵ Prim. *Govoreči kamen*, indijanske pravljice iz ljudskega izročila severnoameriških Indijancev, Ljubljana 1976.

¹⁹⁶ Demetriij S. Lihačov, *Poetika stare ruske književnosti*, Beograd 1972, 293–295, 303.

¹⁹⁷ Dušan Moravec, v: *Janez Trdina, Bajke in povesti o Gorjancih*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1964, 195.

¹⁹⁸ Fran Levstik, *Žbrano delo* 1, Ljubljana 1948, 20–22.

¹⁹⁹ F. Levstik, *Žbrano delo* 4, Ljubljana 1954, 182.

²⁰⁰ Prav tam, 10.

²⁰¹ M. Pavlović, *Mit i poezija*, 346.

²⁰² D. S. Lihačov, *Poetika stare ruske književnosti*, 183.

²⁰³ B. Paternu, *Martin Krpan med mitom in resničnostjo*, v: *Slavistična revija* 26, (1978), 233–252.

svet razkriva dvojno: stvarni svet (krajevno in časovno določen) : domišljjski svet (svet idolov), tako da avtor več ne ve, h kateremu svetu spada. Tak razkol vodi v melodramatična in celo tragična občutja posamezne in skupinske človekove usode. Še več, ko tak človek pride v zgodovinske mline mitov, postane sam mit, a ne tak, kakršen je bil v življenju, ampak predvsem tak, kakršen je živel v fantazijskih podobah (Pri nas prim. med drugimi F. Prešeren in I. Cankar.²⁰⁴

3. MIT IN RELIGIJA

Eno temeljnih meril vsake konsistentne estetike je razmerje do mita, tj. do celotnega in danes hudo načetega območja svetega. Doživljanje svetega je le en vidik. Drug vidik so predstave svetega, ki so med seboj trdno povezane v sistem. Brez njega bi sveto ne bilo to, kar je, ostalo bi golo nedoumljivo in neizrekljivo doživljanje. Skušnja svetega že predvideva človekov svet, to se pravi kulturo. Predstave in podobe svetega so urejene v pripovedi, mite. Mit pripoveduje in aktualizira sveto, hkrati pa zadovolji trojno potrebo:

a) v podobah ustali / konzervira srečanja s svetim.

b) ta srečanja prenaša iz roda v rod in z miti je zagotovljeno družbeno občevanje okrog istih verovanj ter obnašanj. Tako določa in oblikuje družbeno življenje.

c) miti se mislijo v ljudeh, ne da bi se ljudje tega zavedali. Z mitom so najtesneje povezani obredi, kajti sveto ni le pripoved, ampak dejavnost. Z obredi stopi človek v skupnost z bogovi ali pa je deležen njihovih moči. Zato se sakralna dejavnost razlikuje od profane. Pri profani se človek ravna po pravilih vzročnosti, sakralno dejavnost pa urejajo pravila igre.

Mircea Eliade pravi: Danes moremo dojeti nekaj, česar 19. stoletje še slutiti ni moglo. Simboli, miti, prilike pripadajo samemu jedru duhovnega življenja. Lahko jih zakrijemo, okrnemo, razvrednotimo, nikoli pa jih ne bo mogoče zatreti. Simboli in miti prihajajo od zelo daleč. So del človekovega bistva in ni mogoče, da ne bi znova naleteli nanje, naj bo bivanjski položaj človeka v kozmosu kakršen koli.

Mojzes dobro ve, da je prepoved, da se delata lik ali slika Boga, najtežja zapoved.²⁰⁵ Drama Izraela je, da se klanja Bogu, ki ga z očmi ne vidi. Od tod zlato tele! Bog ni navezan na naravo.²⁰⁶ Ne more se predstaviti ali 'opredmetiti'. Samo v veri se mu je mogoče klanjati. Toda vera, se misli. Treba je, da je podprta z nečim, kar dela Jahveja otipljivega.²⁰⁷

Kršćanstvo se je srečalo z mitom v 2. stoletju in odtlej se to vedno znova

²⁰⁴ F. Bohanec, Literatura kot mit na Slovenskem, v: *Iz življenja publicista*, Založba Vi-harnik, Ljubljana 1998, 30–32.

²⁰⁵ Celestin Tomić, *Povijest spasenja*, Provincijalat hrvatskih franjevac konventualaca, Zagreb 1979³, 347.

²⁰⁶ Ravno drugače mit. Ta je navezan na naravo!

²⁰⁷ C. Tomić, *Povijest spasenja*, 211. Magija proti Izraelu.

ponavlja. To srečanje je kot dokončna napoved boja. Mit hoče vzpon človeka, božja beseda sestop Boga, mit hoče oblast, božja beseda hoče priznavanje nemoči. Mit hoče znanje, evangelij vero. Mit je nenaden, plapolajoč blisk med nasprotji, evangelij je krotka, potrpežljivost v nedojemljivih napetostih bivanja. Mit trga narazen Boga in svet, ko ju skuša spraviti v magično enoto, evangelij za združitev Boga in svet s tem, ko za vedno zapečati razdaljo človeka od Boga. Mit se zato naposled razbije v dvojno nesrečo: v hotenje »*biti kakor Bog*« in v »*tragično eksistenco*«, božja beseda pa odrešuje od obojega, ker učlovečeni Bog v zemeljskem trpljenju odrešuje človeka od njegove tragike.²⁰⁸ Evangelij razkrinkuje mit. Mit je obupana ošabnost človeka, ki se noče ukloniti pred Bogom in si zato sam utira pot v nebo. Končni rezultat takega poskusa je hkrati grotesken in tragičen. To je le ena interpretacija razmerja med mitom in religijo, krščansko vero. Druga je bolj spravljiva, čeprav še zmeraj diferencira: če je vsem mitičnim in religioznim naukom skupno, da pripisujejo izvir sveta kakemu absolutnemu ali celo božanskemu počelu, pa se močno razhajajo, ko gre za podrobnejše opise delovanja tega počela. Nasprotno tretje stališče daje mitu visoko ceno, ko ga ima za predujem Razodetja. Miti so nekaka obljuba, ki se izpolnjuje v Kristusu. (Hans Urs von Balthasar).²⁰⁹

4. MIT IN ZGODOVINA

Mit so dolgo razlagali kot primitivno in neznanstveno obliko človeškega mišljenja in pojmovanja njega samega in človekove izkušnje položaja. Po tej razlagi naj bi bil prva in nezrela stopnja človekove prebujene duhovnosti. Raziskovalci so pretiravali z naivnim oboževanjem naravnih sil in pri antropomorfnih predstavah v raznih mitologijah. Šele romantika mu je vrnila pravo ceno. Učila je, da mitična misel ni zastarela in odveč, ampak vsak čas lastna človeku. Gre za to, da jo v vsej njeni čistosti znova sprejmemo in uresničimo.

Mit pozna ciklično pojmovanje časa. Pradavni človek namreč zgodovinskemu dogodku samemu na sebi ni pripisal nobene vrednosti. Vrednost in pomen je tak dogodek dobil le, kolikor je posnemal in postal vzorec dejanja boga ali prednika. Bivanjsko najpomembnejši dogodki ali dejanja so bila vselej zamišljena kot posnemanje nekega pravzor/c/a. Zgodovina je odpravljena, kajti na svetu se ni nikoli zgodilo nič korenito novega. Tako je mit zamisel o večnem vračanju in ponavljajočem se obnavljanju sveta in kozmogonije, kjer misli o linearnem razvoju, tj. zgodovini še ni. Zanimarjanje / spregledovanje napredka, novosti, kratko malo zgodovine, ima filozofsko-ontološko ozadje. Čas mitičnemu človeku ne pomeni isto kot nam. Ni abstrakcija, ni homogen in enoličen niz, ampak je vezan na določeno bit ali dogodek. V določenem položaju se zgosti, skrotoviči, razpolaga z magičnimi močmi. Stvarjenje sveta

²⁰⁸ Drago Ocvirk, Od svetega k Bogu, v: *Vrednote* (Priloga Tretjega dne, zbornik predavanj s teološkega tečaja o aktualnih temah za študente in izobražence), Ljubljana 1986, 9–10.

²⁰⁹ Tone Stres, Mit, filozofija in razodetje, v: *Bogoslovni vestnik* 31 (1971), 217–249.

je prazačetek, nabit z oživljajočimi in očiščujočimi silami. Kozmogonski mit je bistvena sestavina vsakega dogajanja. Zmeraj je treba z obredom in magijo priklicati navzočnost pramodela, ki sedanjemu trenutku podeli oživljajočo moč. Tako razumljen čas ni predmet spomina – v našem pomenu besede, namreč duhovna podoba nečesa, kar se je zgodilo in se nikoli več ne bo in se lahko vrne le v abstraktnem prostoru predstave. Za mitičnega človeka je spomin živa navzočnost preteklega, obrat nazaj po krožnici časa, brez katerega bi kozmos razpadel in se razblinil. Sveti čas je zmeraj nevaren. Takrat se zrahljajo temelji sveta.

Premo linearno dojemanje bivanja pozna svetopisemska zgodovina in na njeni podlagi judovska kultura in kulture utemeljene na krščanstvu. Stara zaveza je historična in vsa usmerjena v prihodnost; zavedajoč se pomembnosti in smisla vsakega dogodka v časovnem razponu med začetkom in koncem sveta; nova zaveza ostvarja vdor večnosti v čas, celote v del, presežnosti v nedovršenost. To ne pomeni, da je svetopisemski čas goli linearni čas. Svetopisemska zgodovina ima tudi svojo navpičnico, vendar ne zdrsne na raven mitičnega večnega vračanja.²¹⁰

Današnje navduševanje nad miti, rituali, svetim itn. raste iz bridkega spoznanja o realnih pomanjkljivostih sodobnega civilnega sveta in je pripravljeno v imenu arhaičnih 'vrednot' nekritično zavreči pridobitve civilnosti. »Namesto da bi v željah po ozemljitvi, po vrnitvi resnobnosti in zaveze iskalo onkraj civilnosti, nazaduje v predcivilno. Zato željam navkljub vdira vanj kaos, entropija, barbarstvo, neizdiferencirana arhaična promiskuiteta in ne more izstopiti iz obzorja tistega, proti čemur se bojuje. Vdor arhaičnega v strukturiran socialni sistem je rezultat zloma kozmosa, rezultat deklasiranosti, desocializacije, družbene razveze, ki jo je k nam prineslo prav pretirano poudarjanje bratovstva-terorja: brez konca se ponavljajoče navijanje za enakost, za bratstvo in enotnost, nasilno dušenje razlik, iztrebljanja drugačnosti.«²¹¹

Roland Barthes je analiziral številne sodobne »malomeščanske mite« in ugotovil, da je mit družbeno določena oblika »kolektivne reprezentacije«, tako preobrnjena, da ni videti kot kulturni artefakt. Mit ima torej nalogo zamegljevati resnico, saj v resnici ni nič drugega kot proizvod razrednih razlik in njihovih moralnih, kulturnih in estetskih posledic, predstavljen kot nekaj povsem nevprašljivega, naravnega. Mit učinkuje tako, da zanika zgodovinski in sistematični razvoj.²¹²

Za razumevanje vloge mitov v sodobne svetu je izredno pomembna njih spremljivost. Nanje vplivajo osebni dejavniki, različne razlage, medsebojni stiki in vplivi med ljudmi pa tudi družbenopolitične razmere (moč, prestiž, status). Variacije oblik in vsebine mitov so odvisne tudi od različnih časovnih obdobj. Posamezne sestavine mitov se pojavljajo v drugih konte-

²¹⁰ A. Goljevšček, *Mit in slovenska ljudska pesem*, 52–60.

²¹¹ A. Goljevšček, *Arhaičnost : civilnost*, 125–126.

²¹² Andrej Ilc, *Otroške in hišne pravljice bratov Grimm v socialnozgodovinskem in kulturnozgodovinskem kontekstu* (diplomska naloga), Filozofska fakulteta, Ljubljana, letnice ni, 10.

kstih in pride do sekularizacije mitov. Zato ima mit več obrazov odvisno od tega, ali gleda nanj vernik ali raziskovalec. Miti aktivno vplivajo na oblikovanje družbeno-kulturnega okolja in so obenem sami proizvod tega okolja. To povezanost je razmeroma lahko pokazati ob magijsko-religioznih dejanjih.

Miti vedno izvirajo iz nekega družbenega položaja in imajo zelo močno občestveno, povezovalno vlogo. Potreba po skupnosti oz. občestvu je med temeljnimi človekovimi potrebami. Kolikor bolj je kakšna skupina ogrožena od zunaj (sovražnik) ali od znotraj (ni možnosti za svobodno povezovanje med ljudmi, toliko močnejša je ta potreba. Vsak tovrstni pritisk briše razliko, arhaizira družbo in vrača mit. Edini način za nadzorovanje mita je pluralistična družba. Če mit nastane v njej, nima splošne kohezivne sile, ne more zasesti vsega prostora, ni več edina možnost obstoja, postane predmet svobodne izbire. Zato moderni miti niso več pravi miti, so simulirani, neobvezni (povezujejo le ozke skupine ljudi).²¹³

V. MIT IN SLOVSTVENA FOLKLORA

Še vedno je žgoče vprašanje meje med mitologijo in slovstveno folkloro, mitologijo in scensko folkloro.²¹⁴ Taras Kermauner priporoča previdno razločevati mit²¹⁵ in obred (ritual).²¹⁶ Kakor je razumeti iz njegove izjave: »*Folklor je branje mita in rituala, kakor ga je bilo zmožno srednje meščanstvo med XIX. in XX. stoletjem.*« sta zanj slovstvena kakor tudi scenska folkloro časovno pogojeni izvedbi mita.²¹⁷

Miti v vseh časih terjajo odgovore na ista vprašanja: a) kaj je življenje in kaj smrt (*ontološki problemi* človekove sence), b) kaj je dobro in kaj je zlo (*etič-*

²¹³ Zmago Šmitek, Mitologija industrijske družbe, v: *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 17, št. 2 (1977), 17–18.

²¹⁴ Scenska folkloro je v slovenski folkloristični sistematiki sistemski izraz za zvezo »rituali in šege« pri N. Mikhailovu. Prim. Nikolai Mkhailov, Baltoslovanska mitologija – baltska in slovanska mitologija – slovenska mitologija. Nekaj terminoloških opomb, v: *Traditiones* (Res slovenica – quo vadis?) 26 (1997), 77–99.

²¹⁵ Mit je po Tarasu Kermaunerju »kompletn/a/ in samozadostn/o/ razlag/o/ izvirnega dogajanja sveta (kozmosa, družbe)«. Prim.: *Vračanje mita v sodobni slovenski dramatik*, Partizanska knjiga, Ljubljana 1988, 39.

²¹⁶ T. Kermauner, *Vračanje mita v sodobni slovenski dramatik*, 39: Obred (ritual) »formulira prepovedi, da bi v družbi mogel vladati red, jih podaja na sakralen, visoko obvezen in – z našega stališča – represivno totalitaren način. S tem, ko jih kultno in polagoma tudi kulturno dopušča, s tem ko celo sakralno terja izživljanje vsebine prepovedanega, grozljivega, nevarnega, človeško in svetovno bistvenega, izvaja praktično funkcijo socialne, psihološke higijene in katarze; vzdržuje svetovni red, ki je bil v predhodni krizi omajan. Zaradi takšnih temeljnih kriz sploh pride prvič do prepovedi, do obreda in do mita; in prihaja do prepovedi in do nastanka modernejših mitologij ves čas, tudi danes. Še zmerom živimo v obnavljajoči se in represivni družbi.«

²¹⁷ Prav tam, 39.

no-moralne dileme), c) kakšen je človekov položaj glede na naravno in nadnaravno (*metafizične teme*), končno in večno (individualno in univerzalno).²¹⁸

Mitologija je »podlaga in skladišče« zgodnjih oblik religije in poezije. Nekako ohranjata sinkretičnost, to je njuna posebnost. Kot sinkretična in hkrati najstarejša ideološka oblika, ki prispeva k izdelavi bolj razvitih in razčlenjenih ideoloških oblik, je mitologija v čem z njima istovrstna, toda od tod ne sledi, da se sodobna filozofija, politika, umetnost pravo in razvite religije morejo zvěsti na mitologijo in se nekako raztopiti v njej.²¹⁹ Nasprotno. Treba je upoštevati kakovostne zgodovinske razlike med arhaičnimi kulturami in sodobno civilizacijo.

Kozmičnost je jedro mitičnega 'modela sveta' v širšem smislu besede. To niti ne nasprotuje obstoju antropomorfnih sestavin v modelu kozmosa in splošni predstavi o medsebojni povezanosti sveta s človekovim položajem in njegovimi interesi v njem. Vzajemna povezanost sveta in človeka je pretežno družbene narave. Miti pripovedujejo, kako se iz kaosa v vzajemnem prežemanju in delnem izenačevanju stvarjata naravni in družbeni kozmos. Klasični junaki mita posebljajo rod, pleme ali človeštvo v celoti in korelirajo z naravnim kozmosom. Tudi, kjer ne gre le za stvarjenje sveta, ampak za njegovo nadaljnjo usodo, npr. v eshatoloških motivih, je njihova usoda izrazito kozmična in skrupnostna. V tem smislu je mit antipsihičen pojav in se nikakor ne ukvarja z usodo posameznih oseb.²²⁰ To je samoumevno za duševno in družbeno istorodno družbo, v kateri tako v stvarnem življenju kot v zavesti ljudi, prevladuje nad individualnim rodovno načelo in zato skupnost relativno lahko obvlada vsako osebno beganje. Ni dopustno tako moderno razumevanje prvobitne družbe, kot da je v njej osebnost oropana individualnosti in spačena na 'masko' in 'vlogo'. Prvotna skupnost ne duši nasilno kakovostnih lastnosti osebnosti, ki se še niso uspela razviti, ampak naravni egoizem, biološke instinkte, ki so za rod lahko razdiralni. Oblikovanje psihofizičnega 'kaosa' v socialni 'kozmos', družbeno obvladanje in urejanje osebnih čustev se dogaja v toku celega človekovega življenja, predvsem s pomočjo obredov.²²¹ Paradigma 'začetka' je

²¹⁸ F. Bohanec, *Ostaline slovenskih mitov*, v: *Življenje publicista*, Založba Viharnik, Ljubljana 1998, 24.

²¹⁹ Taka težnja obstaja v mitologizmu 20. stoletja.

²²⁰ Eleazar M. Meletinski (*Poetika mita*, Nolit Beograd 1983; 16–17). tu nasprotuje Jungovim postavkam, ne da bi njihovega avtorja posebej imenoval.

²²¹ S tega stališča je izjemno velika vloga prehodnih obredov, ki povezujejo z družbo in kozmosom rojstvo, podelitev imena, prestop otrok v skupino odraslih (inicijacija), zakon (vzpostavljanje zveze z drugim rodom), posvečenje v višji družbeni status v moški zvezi, posvečevanje v šamane, starešine in končno smrt. Prehodni obredi se praviloma razumevajo kot začasno simbolično izločanje osebnosti iz družbene strukture, posebne preizkuse, zveze z demonskimi silami, ritualno očiščenje in vrnitev v »socijum«, v njegov drugi del, v drugi status. Začasno bivanje zunaj družbene hierarhije ustvarja za tiste, ki so v taki preizkušnji tudi začasno »antistrukturalno« stanje nekakšenga bratstva le-teh. Najpomembnejši in najbolj vzoren prehodni obred je inicijacija. Inicijacija zajema tudi simbolično začasno smrt in kontakt z duhovi, ki odpre pot za oživitvev oz. za ponovno rojstvo v novo lastnost. Simbolika začasne smrti se izraža z motivi požiranja novincev s strani čudnih bitij, ki ga nato izplju-

najpomembnejše načelo obreda iniciacije, ki se pogosto ujema s koledarskimi spremembami in njim ustreznimi obredi. Usoda posameznikov se povezuje s splošnim ritmom rodovnega in naravnega življenja s pomočjo obredov ali tudi miti. Ti imajo posebno vlogo, ker s pomočjo pripovednih paradig določajo družbeno in moralno sankcijo. Miti o kulturnih junakih modelirajo plemensko skupnost ali človeško družbo, zato morajo pojasniti sociogenezo in kozmogenezo. 'Potovanje po svetu' postaja življenjsko potovanje ali najpomembnejša življenjska preizkušnja. Taki miti so pogosto zgrajeni po enakem modelu kot obredi posvečevanja. Še bolj je to značilno za pravljice, ki so za razliko od mitov bolj naravnane k usodi posameznika. Med seboj popolnoma neodvisne raziskave junaških mitov in pravlji so prišle do istih rezultatov: odkritje obredne sheme iniciacije.²²² V tem primeru so najpomembnejši del zgodbe preizkusi, katerim se junak podvrže v kraljestvu mrtvih ali na nebu (bog Sonca,) ali v drugem svetu, kjer stanujejo hudi duhovi, zla bitja. Neposredno znamenje obreda posvečenja je motiv, kjer čudno bitje požre junaka, a se ta pozneje vrne. Na inicialni preizkus junaka kaže dejstvo, da je njegov preganjalec pogosto rodni oče, – bog Sonca ali drugi bog, ki neusmiljeno preganja svojega sina – a se na koncu z njim pomiri ali ga sin premaga. Preizkusi, skozi katere mora kulturni junak ali druga bitja arhaičnih mitov, se ponekod razlagajo kot posebna 'misterijska' strast, bolečine, ki jih mora vzdržati junak, da bi pridobil moč in modrost zase in za človeštvo. Nekateri vidijo v obredih iniciacije notranjo sorodnost z žrtvovanjem. Take predstave o 'osebnosti' mitičnega junaka so značilne za ne več tako arhaično folkloro.

Veliko tem in motivov se v mitologijah raznih narodov ponavlja: stvarjenje sveta iz jajca ali ubitega htonskega božanstva, dviganje zemlje iz vodovja, ločevanje neba in zemlje, potop, kozmično drevo sveta, »dokončevanje« nedokončanih človeških bitij, tatvina ognja, boj proti zmaju, incest praprednikov. Večina teh 'univerzalij' se nanaša na kozmogonijo, kar samo potrjuje njeno težišče za mitologijo v celoti. Toda 'univerzalnost' teh motivov ni absolutna. Enotnost najbolj bôde v oči ob primerjavi razvitih mitologij s tistimi iz zgodnjih civilizacij. Kozmični model se ne osredotoča samo na te motive in teme, četudi se govori o mitološkem modelu sveta kot totalnem modelativnem znakovnem sistemu. Čeprav skupina popularnih motivov znatno določa 'fiziognomijo' mita, kot tudi obstoj drugih popularnih motivov na poseben način karakterizira pravljico, sami motivi niso ključ niti za strukturo pravljice niti za mitološki sistem. Prvotne 'opeke' mitoloških simboličnih klasifikacij niso motivi, ampak razmerja z vidika prvotnih semantičnih opozicij, ki predvsem ustrezajo človekovi najpreprostejši a) *prostorski in čutni orientaciji* (gori-doli, levo-desno, blizu-daleč, znotraj-zunaj, veliko-majhno, toplo-hladno, suho-mokro, tiho-glasno, svetlo-temno, parne razlike barv itd.) in se 'objektivizirajo' in dopolnjujejo z najpreprostejšimi medsebojnimi dotiki b) *v kozmičnem prostor-*

je, obiska kraljestva mrtvih ali dežele duhov, boj z duhovi, pridobitev ritualnih predmetov in religijskih skrivnosti. Iniciacija in prehodno stanje se tu kaže na način konca starega stanja in nov začetek, smrt in ponovno rojstvo.

²²² E. M. Meletinski, *Poetika mita*, 165–281.

sko-časovnem kontinuumu (nebo-zemlja, zemlja-podzemlje, zemlja-morje, sever-jug, zahod-vzhod, dan-noč, zima-poletje, Sonce-Mesec), c) *v družbi* (svoje-tuje, moški-ženska, stari-mladi, nižji-višji) ali č) *na meji družbe in kozmosa, narave in kulture* (voda-ogelj, sončev ogelj-voda ognjišča, surovo-pečeno, hiša-gozd, naselje-puščava), vse do številnih abstraktnejših nasprotij d) (par-nepar, tri-štiri) in e) takih temeljnih antinomij kot sta: življenje-smrt, sreča-nesreča in f) *temeljna mitična opozicija*: sveto -posvetno.

To, kar je v kozmologiji in obredih izrecno izraženo, je pogosto manj očitno v slovstveni folklori. Ob spremembi kodov ali nivojev se eni sižeji *transformirajo* v druge, tako da en siže 'metaforizira' (redkeje 'metonimizira') drugega. To seveda ni enako uporabi pesniških figur v umetniškem delu. 'Metaforičnost' mita v širokem pomenu besede ni obvladljiva, zato ker so pred nami simboli, in ne alegorije: prevod iz enega koda v drugega je v resnici zaprt, neskončni proces – prevajanje iz enega metaforičnega 'jezika' v drugega, ko se manj razumljivo pojasnjuje z razumljivejšim.

Mit je prevladal samo v tistem delno razčlenjenem žanrskem sinkretizmu, ki je karakterističen za pripovedno umetnost v arhaičnih družbah. Težave razločevanja mita in folklorne pripovedi v takih družbah je poudarjalo več uglednih raziskovalcev. Eno in isto besedilo lahko en rod ali skupina v njem razlagata kot mit, medtem ko drugi kot neobvezno folklorno pripoved. To je odvisno od vključenosti besedila v sakralno-ritualni sistem ali izločenost iz njega. Domorodci pogosto razločujejo dva načina pripovedovanja. Le zelo pogojno se lahko ta dva načina povezujeta z miti in folklornimi pripovedmi. Poglavitna os razlikovanja teče po daljici sakralnost – nesakralnost in stroga verodostojnost – ohlapna verodostojnost, strukturalne razlike pa med njimi lahko sploh ne obstajajo. Šele primerjava klasičnih evropskih in azijskih oblik folklornih pripovedi more precizneje določiti medsebojni razmerje mita in folklorne pripovedi. Ta problem je zelo pomemben, saj folklorna pripoved kljub maksimalni sižejno-semantični podobnosti z mitom in ne glede na naravni tip komunikacije, pomeni posebno vrsto besedne umetnosti. Pravi pomen in smisel folklornih pripovedi se lahko pojasni samo na osnovi mitičnih izvirov. Le da v enaki mitični semantiki prevladuje 'socialni' kod. Primer: najpomembnejša opozicija *visoko-nizko* v folklorni pripovedi nima kozmičnega, ampak družbeni pomen. Ni dvoma, da je folklorna pripoved nastala iz mita. Veliko totemskih mitov in posebno mitološke anekdote o prevejanosti so na široko izoblikovane v folklornih pripovedih o živalih. Mitičen izvir bôde v oči v splošno razširjenih pravljicnih sižejih o poroki s čarovnim 'totemskim' bitjem, ki je začasno odvrгло živalsko suknjico; čarovnica (v poznejših variantah – mož) podeli svojemu izbrancu uspeh v lovu, ipd. ali ga zapusti zaradi kršenja zakonskih pravil, zaradi česar junak išče svojo ženo in jo najde v njeni domovini, kjer je praviloma primoran prestati vrsto tradicionalnih preizkusov (prim. AT 400, 425). Taki sižeji se zdijo drobci totemskih mitov o nastanku rodu in plemen. Sižeji pridobivanja nenavadnih reči: napoj, čarovni predmeti (AT 550, 560, 563) izhajajo iz mitov o kulturnih junakih. Bajke o obiskovanju 'drugih svetov' zaradi osvoboditve ljudi, ki so zašli tja, (AT 301) spominjajo na mite in povedke o prizadevanju šamanov in vračev za dušo umrlega ali

bolnega. V znani bajki o iskanju zdravila za bolnega očeta sta združeni obe tradiciji. Popularne pravljice o otrocih, ki so prišli v roke ljudožercem in se rešijo po zaslugi prebrisanosti enega od njih (AT 327) ali o uboju močnega zmaja – htoskega demona – (AT 300) obnavljajo motive, ki so znani iz obredov posvečenja. Inicijacijo in druge ‘prehodne’ obrede v arhaičnih družbah prestane vsak, folklorna pripoved, pač zainteresirana za usodo posameznika, obilno uporablja mitične motive iz iniciacijskih obredov. Ti motivi usmerjajo junakovo pot in postajajo simboli same junaškosti. Zato pravljice dolgujejo obredom posvečenja veliko najpomembnejših simbolov, motivov, sižejev in delno svojo splošno strukturo. To opredeljuje pravljico samo kot žanr, ne pa, da pravljica predvsem izvira iz obredov, saj fantastiko pravljice pogojujejo specifične lastnosti mitičnega mišljenja, prvobitne fetišistične, totemske, animistične, magijske predstave.

Osnovne stopnje v procesu preoblikovanja mita v folklorno pripoved so:

- a) deritualizacija
- b) desakralizacija,
- c) omajanje trdne vere v resničnost mitičnih ‘dogodkov’,
- d) razvoj družbene zavesti,
- e) izguba etnografske konkretnosti,
- f) zamenjava mitičnih junakov z navadnimi ljudmi, mitičnega časa s pravljico nedoločnim,
- g) slabljenje in izgubljanje razlagalnosti / tolmačenja,
- h) prenos pozornosti od skupinske/skupnostne usode na posamezno
- i) in iz kozmične na družbeno, kar je povzročalo nove sižeje in strukturne omejitve.

Siže mita ne izhaja obvezno iz obreda. V najarhaičnejših kulturah obstajajo ‘neobredni’ miti in tudi ‘nemični’ obredi. Toda za mite, ki imajo obredno podlago ali so tesno prepleteni z obredi (ker so njihova sestavina ali obvezen komentar k njim), je pretrganost neposredne zveze z obrednim življenjem rodu gotovo pomembna predpostavka za predelavo mita v folklorno pripoved. Prenehanje posebnih pravic za *pripovedovanje* mitov, dopuščanje, da jih morejo *poslušati* ‘neposvečeni’ (žene in otroci) so nehote povod, da si pripovedovalec začčenja izmišljati in se razvije zabavnost. Nekatere kategorije avstralskih ‘pravljic’ predstavljajo posebne ‘mite’ za neposvečene. Gre za desakralizacijo – najpomembnejšo podporo za predelavo mita v pravljico.²²³ Desakralizacija neizogibno slabi verovanje in verodostojnost pripovedovanja. Ta ne izziva takoj zavestne domišljije, ne daje povoda, da se pripovedovanje razume kot ‘lažniva zgodba’, toda strogo prepričljivost zamenjuje ohlapna prepričljivost, kar

²²³ Sam mehanizem desakralizacije in njegov pomen se jasno vidi na istih avstralskih primerih. Iz totemskih mitov se izvzema sveta informacija o mitičnih potovanjih totemskih prednikov, in namesto tega se krepi zainteresiranost za družinske odnose totemskih prednikov, njihove spore in boje, vsakršne pustolovščine, v zvezi s katerimi se dopušča velika svoboda variranja in s tem samim domišljija.

spet odpira pot za svobodnejšo domišljijo in dopuščeno izmišljotino, čeprav je ta 'svoboda' tudi dokaj omejena z okviri samega žanra in mitično semantično dediščino. V arhaični folklori je pravljica fantastika prav toliko konkretno 'etnografska' kot v mitih, medtem ko je v klasični evropski pravljici pravljica fantastika odtrgana od konkretnih rodovnih verovanj in nastaja dokaj pogojna pesniška 'mitologija' pravljice.²²⁴

Zelo pomembna je demitologizacija časa dogajanja, zamenjava časa stvarjanja in stroge lokalizacije v mejah kozmičnega modela z nedoločnim 'pravljicnim' časom in prostorom dogajanja. Odtod je neizogibna tudi demitologizacija rezultata dogajanja, tj. odmaknjenost od aitiološkega pojasnjevanja, ki je posebno povezano z deji stvarjenja v mitičnem obdobju. Nagnjenost k aitiološkemu (razlaga nastanka) pojasnilu se formalizira kot določen mitični sklep. Kadar siže izgubi aitiološki pomen, se ta sklep predela v okrasek, ki se v pripovedih o živalih postopoma preoblikuje v 'pouk', v pravljicah pa v stilske formule, ki namigujejo na neverodostojnost pripovedovanja. Tradicionalne pravljicne formule v razviti klasični formi pravljice postajajo specifične odlike pravljice v primerjavi z mitom: nedoločnost časa in kraja, neverodostojnost itd. V procesu demitologizacije je odigralo svojo vlogo medsebojno delovanje tradicije pravega mitičnega pripovedovanja in vsakršnih praznovernih pripovedi, z osrednji liki, ki so bili od samega začetka navadni, včasih neznani, tudi brezimni ljudje. Demitologizacijo junaka v folklorni pripovedi pogosto dopolnjuje namerno poudarjanje, da je junak družbeno brezpraven, preganjan in ponižan predstavnik družine, rodu, naselja. Take so številne uboge sirote v melanezijski folklori, pri gorskih tibetsko-burmanskih plemenih, pri Eskimih, Paleazijatih, severnoameriških Indijancih. Taki so zapostavljeni najmlajši bratje ali pepelke-pastorke v evropskih pravljicah. Junak folklorne pripovedi nima tiste magijske moči, s katero po svoji naravi razpolaga mitični junak. Ta svojo moč pridobi kot rezultat iniciacije, šamanskega preizkusa, posebne zaščite duhov. Na poznejših stopnjah demitologizacije čarovne sile kot da se odtrgajo od junaka in precej delujejo namesto njega. Obredni ekvivalent klasične folklorne pripovedi je prej svatba – mlajši in bolj individualiziran obred v primerjavi z iniciacijo, s katero je delno genetsko povezana. Deloma drži, da je iniciacija obredni ekvivalent mita (tudi v arhaičnih oblikah folklorne pripovedi) in svatba – razvite pravljice.²²⁵

Pravljica se lahko primerja s svatbenim obredom v celoti tudi zato, ker je ženitev kraljeve hčere ali zakon s carjevičem njen končni cilj. Svata v pravljici, ki spremlja ureditev junakovega družbenega položaja, pomeni za posamezni-

²²⁴ V ruski pravljici na primer so bajna bitja drugačna kot v ruski praznoverni pripovedi iz določenega okolja. Toda prav ta pesniška mitologija ruske pravljice konec koncev izhaja iz najstarejših mitov.

²²⁵ Veliko motivov in simbolov pravljice: Pepelkin čveljč, pečenje prstana v kolaču/kruhu, maskiranje mlade v svinjsko ali starkino kožo (v japonski pravljici), podtaknjena »lažna nevesta«, bežanje mlade ali neveste, mlada in ženin sta »delavca« pri njegovih starših, prepoved izgovorjave družinskega imena mlade žene, se pojasnjuje s poročnimi šegami in obredi veliko narodov sveta in na koncu, se razume, od tod prihaja dokaj stare obredno-mitične semantike.

ka poseben 'čudežen' izhod iz razgaljenih družbenih sporov, ki se izražajo kot znotraj družine. Kršenje družinsko-zakonskih norm (incest ali ženitev s preveč oddaljenimi nevestami) in vzajemnih obvez sorodnikov so lahko v mitih izvor resnih zmed, ker izzivajo razbitje kozmičnih sil, ki so bile prvotno med seboj povezane. Njihovo ponovno združevanje zahteva posredovanje in posrednike. Toda v folklorni pripovedi, v kateri ne gre za rodovno blaginjo na kozmični, ampak za osebno srečo na družbeni podlagi, 'sprememba' vse bolj izgublja povezovalno vlogo in se predeluje v individualni izhod iz družbene zmešnjave. Okamnele temeljne mitične opozicije tipa *življenje – smrt* se v številnih družbenih zmedah potiskajo na raven družine. Družina v pravljici je deloma posplošitev 'velike družine', tj. patriarhalne zveze pol-rodovnega tipa (rodbina).

Družinsko podcenjevanje pastorka in sramovanje mlajšega brata vsebuje socialni pomen – znamenje razpadanja rodu. Motiv mlajšega brata, po vsem sodeč posredno odraža propadanje arhaičnega »minorata« in razvoj družinske neenakopravnosti. Lik mačehe je mogel nastati samo pod pogojem, da se krši endogamija, tj. ko se neveste že dobivajo 'od daleč'. Ni naključno motiv mačehe in pastorka v evropski folklorni pripovedi v nekaterih stalnih sižejih alternativen motivu očetovega incestuoznega preganjanja hčerke – poskus skrajnega kršenja eksogamije. Isti prekrški, ki so obstajali tudi v mitih, imajo v pravljicah družbene, ne pa kozmične posledice. Družinsko-družbeni motivi v folklorni pripovedi so lahko v celoti nova stvaritev, ki je dopolnila starejšo, sprva mitično osnovo. Arhaičnejši mitični motivi v pravem pomenu pogosto sestavljajo v klasični evropski folklorni pripovedi osrednji del njene zgradbe, medtem ko se nove družinske (družbene) sestavine pojavljajo v funkciji določenega okvirjenja. Na primer začetni konfliktni položaj: 'mačeha – pastorka' se razvija v jedru, v katerem pastorka prestaja preizkušnje gozdnega demona, a na koncu se položaj razreši oz. obvlada s srečnim zakonom, ki spremeni pastorkin družbeni status. V folklori arhaičnih družb imata mit in folklorna pripoved z vidika verige izgub in doseganja kozmičnih ali družbenih vrednot isto morfološko strukturo. V folklornih pripovedih dobijo poseben pomen člani verige kot ukane zoomorfni prevarantov (živalske pravljice) ali junakovih preizkusov, ki se lahko primerjajo z iniciacijo ali poročnimi preizkusi. Arhaični mit ali 'mitična pripoved' pomeni glede na klasično evropsko pravljico neke vrste metastrukturo, v kateri se oblikuje trdna hierarhična struktura dveh, ali pogosteje treh preizkusov junaka. Prva, *predhodna*, preizkušnja je preizkus poznavanja pravil obnašanja in pogojuje pridobitev čarovnega sredstva, po čigar zaslugi se preprečuje 'nesreča' – pomanjkljivost' v *glavni preizkušnji, preverjanju*. Tretja stopnja pogosto pomeni *dopolnilno preverjanje* identitete (pояsnjuje se, kdo je opravil podvig, da se osramotijo samozvanci: tekmeči in nasprotniki. Obvezni srečni konec praviloma zajema poroko kraljeve hčere in pridobitev 'polovice kraljestva'. V mitih avstralskih in novogvinejskih plemen predniki nosijo ime kake živalske ali rastlinske vrste, ki je hkrati redno njihov totem. Ta mitoška verovanja v prednika – ptico nas živo spominjajo na mnoge folklorne pripovedi, v katerih se junaki lahko spreminjajo v živali in spet v ljudi, pogosto se ta meja niti dobro ne upošteva. Na Novi Gvineji pripovedujejo o človeku, ki se je oženil z deklico, hčerko krokodila, pa ona, osramočena,

ker so ji oponesli izvor, spremeni sebe in sina v krokodila in oba izgineta v reki. V pripovedi z Aljaske lovec ujame deklico račko v času, ko je ta odložila svoje pernato oblačilo. Poročita se. Tašča se čudi, zakaj vedno jé le travo, in na vprašanje snaha jokaje odide v deželo rac. Mož jo odide iskat, dokler je ne najde.²²⁶ Ob tem se domislimo folklornih pripovedi in pesmi, kjer junak ujame laboda-deklico ali zlato ptico-deklico ali preprosto vilo, naleti na kaček-zaklete deklice, ali ta osvobodi kože ježa- mladeniča. Spomnimo se pripovedi o bratih, zakletih v vrane, jelena ali na deklico-žabo. Mitična ustvarjalnost²²⁷ deloma izhaja iz resničnosti; čeprav ni oblikovana sistematično, povezano, in s prebogato fantazijo, ni naključna igra domišljije. S svojimi fantastičnimi podobami vsaka mitologija obvladuje naravne sile, jih premaguje, oblikuje v domišljiji in z njo.

Nekateri stari grški miti se s svojo vsebino ujemajo z znanimi folklornimi pripovedmi. Povezava med mitom in pravljico se lahko dojame le, če se upošteva njuno medsebojno delovanje. Mit kot vrsta je prednik pravljice. Ko je izgubil svoj obredni značaj in prenehal biti sveta in usodna skrivnost, je prestopil v svobodno umetniško pripovedovanje. Veliko današnjih pravljic izvira iz njega. Hkrati, vzporedno z obstojem mitov se je pripovedovalo marsikaj mitu podobnega po doživljanju, predstavah, celotni vsebini; – a nima narave mita, ni sveta skrivnost, povezana z obredom, ampak svobodna igra fantazije. Gotovo vsa primitivna ljudstva verjamejo, da race, papige, tigri in druge živali, ko pridejo domov, odložijo svoje pernato ali krzveno oblačilo in postanejo ljudje. Ob takih verovanjih se ustvarjajo miti pa tudi navadne profane zgodbe. Meja ni izrazita, lahko se pretakajo ena v drugo. Ustvarjalci mitov še niso razmejevali resničnega življenja od duhovnega, nadnaravnega. Življenje se jim je zdelo vse prepleteno s skrivnostnimi silami, na katere je bilo zaradi varnosti lastnega obstoja treba delovati magično. Vse nedoumljive sile in čarovni postopki so se zdeli človeku nekaj vsakdanjega, resničnega, o kakem misticizmu v poznejšem pomenu besede, ko se duh postavlja nasproti materiji, tedaj še ne more biti govora. Mit in [folklorna] pripoved si ob takem dojemanju nista nasprotovala.²²⁸

Poglavitna božanstva so s pokristjanjenjem odmrila; o njih ne vemo kaj prida. Ostala so nižja bajna bitja (demoni, vile in podoben bajčni drobiž), ker ta niso mogla ogroziti novih božanstev in novih mitov, povezanih z vdorom v njim tuj kulturni prostor. Tak proces je odločil tudi za novejšo slovensko zgodovino.

Od številnih pripovednih pesmi v slovenski slovstveni folklori jih je veliko z mitološko vsebino. Nekatere so slovenska posebnost (Desetnica), drugače pa je njihova tematika staroslovanska in splošneevropska. Od splošneevropskih tém (npr. Detomorilka) so tudi take, ki bi jim lahko pripisali prevzem iz grške

²²⁶ M. Bošković-Stulli, *Pojava književnosti u ljudskom društvu*, v: *Uvod u književnost*, Zagreb 1969, 58–59.

²²⁷ Za primitivnega človeka, ki še ne more »pojmiti«, razumeti zakonov narave in družbenih odnosov, je njegova znanost in umetnost.

²²⁸ Prav tam, 59–61.

mitologije. Orfejev motiv²²⁹ je v slovenski tradiciji doslej znan iz več kot 30 primerov (z variantami) pesmi *Godec pred peklom*, ki je po tematiki uvrščena med bajčne in pravljичne pesmi. Slovenske posebnosti se kažejo v podrobnostih, ki se nanašajo na domače razmere ob času nastanka oz. prevzema pesmi. Vsebinsko je že prilagojena krščanskemu kulturnemu krogu. Godec si hoče s svojim igranjem na glasbilo prislužiti možnost, da izbere in reši iz pekla eno ali več duš svojih najbližjih. Imena godca-junaka še lahko spominjajo na mitološko ozadje: deveti mož-žalostni mož, deveti kralj-žalostni kralj, Kralj Matjaž; najpogosteje so legendna: Sv. David oziroma Davdek, Lavdić, pomanjševalnica (< David), Sv. Tomaž, Sv. Vid; lahko se imenuje Francel, kar se glede na raven že bliža občnemu poimenovanju: pobič ali, izjemoma, celo deklica, Godec lahko igra na kaj različna glasbila: žolte goslice, rdeče goslice, gosli in črn lok, citre, citrice, v nekaterih variantah glasbil ni, omenjeno je le igranje, npr. zapiskati, zatrobiti. Neimenovane osebe (Bog, Marija, hudič) junaku-godcu svetujejo, kako naj pride do glasbila (si ga kupi na sejmu), ali kako naj si ga naredi (naj gre na žegnan britof in iz kosti naredi goslice, iz zob vijake /ključe/ na violini, iz las strune.²³⁰ Žal se nepopoln zapis iz leta 1899²³¹ loči od drugih variant po tem, da junak-godec ni možki, ampak ženska. Vsekakor edinstven in presenetljiv primer.²³² Deklica pometa raj in je žalostna, ker duš staršev ni v raju. Marija ji svetuje, naj vzame lepe goslice in gre igrat pred pekel. Hudoba ji za plačilo noče dati duš, zato pride Marija – deus ex machina –, ki zdrobi peklenska vrata in reši duši. V naslednji varianti²³³ po vodi plavajo tri ladje: v prvi je Marija, v drugi Jezušček in v tretji Sv. Vid. Marija žalostnemu Vidu svetuje, naj si kupi goslice in zaigra tri melodije. Za plačilo naj zahteva očeta in mater. Očeta odpelje iz pekla in še brata in sestro, a ko vodi mater, ta nezadovoljna zavpije ter se zato trikrat globlje pogrezne v pekel. Rešeni se mu zahvalijo. V ohranjenem odlomku²³⁴ pobič hoče iti gor in dol po peklu. Mati se ga oprime, toda ker se ozira, je pogubljen. Verjetno je moral pobič na kaj igrati, saj ga Klukasti – hudoba – vpraša za plačilo. V Reziji se je ta pesem še najbolj živo ohranila. V eni od variant²³⁵ junak-godec, sveti Santilawdić hodi po poti, sreča nekoga (tudi dve deklici), pride pred pekel in piska ter trobi, da

²²⁹ Za prvotni motiv Orfeja, ki gre v podzemlje, kjer naj bi s svojim petjem in igranjem na glasbilo (liro) rešil umrlo ženo Evridiko, je bistveno: rešitev iz pekla – podzemlja s pomočjo glasbe. To Orfeju skoraj uspe, saj je že premamil npr. psa Cerbera in tri sodnike, ki sodijo mrtvim, in če se ne bi ozrl, ali Evridika sledi njegovemu igranju na liro – pogoj, da jo od mrtvih obudi, je namreč bil, da je ne pogleda, da se ne ozre –, bi jo bil rešil, tako pa jo za vedno izgubi.

²³⁰ Melodija takih pesmi je lahko arhaična, zelo preprosta, z majhnim obsegom (ambitusom), lahko je tudi novejša, podobno kot pri drugih pesmih, ne glede na to, da je besedilo starejše. Morda se je »staro« besedilo »moderniziralo« z novejšo melodijo, zato da se je pesem laže ohranila.

²³¹ Prim. *Slovenske ljudske pesmi* I, Slovenska matica, Ljubljana 1970, 48/30.

²³² Mimogrede bodi povedano, da slovenščina niti nima izraza za žensko, ki igra na glasbilo (npr. plesalec/plesalka, pevec/pevka, toda godec/ *godka?.

²³³ *Slovenske ljudske pesmi* I, 48/17.

²³⁴ *Slovenske ljudske pesmi* I, 48/15.

²³⁵ *Slovenske ljudske pesmi* I, 48/22 C.

bi rešil mater, očeta in brata. Mati je obešena za lase – mešala je vodo v vino; oče je obešen za jezik – uboge je siromašil, bogate bogatil; brata plešeta po peklu – obrekovala in zasmehovala sta ljudi. Prestopki torej niso konfesionalne, ampak družbene narave. Sveti Santilawdić vse odpelje v nebesa. Besedilo je okrajšano, saj našteva le grehe, ne pa tudi kazni, a po glasbeni strani pomeni arhaično redkost celo v evropskem merilu. Kdaj, kako in zakaj je prav ta motiv prišel na slovensko etnično ozemlje, kjer se je v živi in péti obliki ohranil do danes, manjkajo natančne analize primerjalnega gradiva z drugih, posebno še sredozemskih etničnih območij.²³⁶

Pravljice so nekakšni »miniaturni miti« (Claude Lévi-Strauss), poleg tega so bile t.i. »klasične« pravljice podvržene še dodatnemu »procesu mitizacije« in tako dobile status barthovskega »sodobnega mita«, zato mora tudi zanje veljati opažanje Georgesesa Dumezila: »Mitov ni mogoče razumeti, če jih odrežemo od življenja ljudi, ki jih pripovedujejo. Četudi prej ali slej doživijo povsem literarno usodo, niso poljubne dramske ali lirične izmišljotine, ki ne bi bile v razmerju z družbeno ali politično organizacijo, z obredom, z zakonom ali z običajem; narobe, njihova vloga je, da vse to opravičujejo, da v podobah izražajo velike ideje, ki organizirajo in nosijo vse to.« (Le Goff 1985, 363–364).²³⁷

Med znanstveniki je bilo že veliko razprav o razmerju med mitom in pravljico. V nasprotju z Lévi-Straussom, ki je trdil, da »ne gre za razmerje starejšega in mlajšega, prvotnega in izpeljanega, temveč prej za komplementarnost« (Lévi-Strauss 1988, 117), je Propp izpeljeval pravljico iz minulih mitov. Mircea Eliade trdi, da je bil mit pred pravljico, povezanost med njima pa vidi v tem, da je pravljica po izginotju tradicionalnih obredov in mitov prevzela njihovo iniciacijsko vlogo, o čemer naj bi pričala tudi njena struktura.²³⁸

Ko je na določeni zgodovinski točki s pomočjo pisave prišlo do »zamrznitve« folklornega gradiva, je le-to postalo predmet popravljanja, preurejanja in prečiščevanja. Pravljici so vtisnila pečat vsa sredstva sodobne družbe (tisk, radio, kamera, film, plošča, videokaseta), da bi jo v imenu buržuazije, ki pa noče biti imenovana in zanika vpletenost, končno le naredili za klasično: kajti pravljica mora izgledati neškodljiva, naravna, večna, ahistorična, terapevtska. Pravljico naj bi vdihavali kot svež, čist zrak. Pravljica se s tem podredi procesu njene sodobne mitizacije. (Jack Zipes, *Fairy Tale as Myth/Myth as Fairy Tale* 1994, 7)²³⁹

SKLEP

Splošno priznana in znana mitologija so v preteklosti slovenili kot basnoslovje, medtem ko se danes sliši zanjo bajeslovje.

²³⁶ Julijan Strajnar, *Mitološke prvine v slovenski ljudski pesmi*, v: *Traditiones* 19 (1990), 169–176.

²³⁷ Andrej Ilc, n. d., 9–10.

²³⁸ Prav tam, 10.

²³⁹ Prav tam, 10.

Gregor Krek je knjigo *Einleitung in die slavische Literaturgeschichte* (Graz 1874) zasnoval na mitološki podlagi, vendar to iz naslova ni razvidno, zato delo ne doživlja v tej zvezi takšne pozornosti, kakor bi jo zaslužilo. Pri Kreku se pri obravnavi proznih žanrov kljub drugačnim izhodiščem in predpostavkam dá najti veliko sorodnega s poznejšimi prizadevanji zgodnjega strukturalista A. Jollésa, ki skuša definirati posamezne preproste oblike na temelju določenih vzgibov jezika (*Einfache Formen* 1968⁴). In Jollés ne skriva, da je marsikaj zajel iz romantične tradicije.²⁴⁰

Od njenih raziskovalcev je najbolj temeljito predstavljen Gregor Krek, od sodobnih pa Zmago Šmitek,²⁴¹ ki izhaja iz teorije slavne dvojice V. V. Ivanov in V. N. Toporov, ki sta v želji po rekonstrukciji »prvotnega mita« zasnovala metodo podrobnega primerjalnega filološkega študija starožitnih slovanskih virov in njihove vsebinske analize. S pomočjo variant posameznih mitoloških prežitkov je mogoče »sestaviti oz. interpretirati – tako rekoč dekonstruirati – 'prvotno' oz. temeljno zgodbo mita«. Šele rekonstrukcija prvotnega mita omogoča razumeti njegove poznejše predelave. Hrvaški etnolog Vitomir Belaj jo je s svojimi predavanji vpeljal tudi na ljubljansko etnologijo in kulturno antropologijo.

Metodološke smernice ruske dvojice je posredoval v naše okolje tudi Nikolai Mikhailov in jih samozavestno prepletel s samostojnimi tezami, ki mu jih je omogočilo poznavanje baltoslovanske problematike in nekateri slovenski viri. Vse to je dalo poleta novodobni slovenski mitologiji, ki jo zastopata predvsem njegova učenka Mirjam Mencej in Zmago Šmitek z več razpravami in knjigami s tega področja.

Na koncu tega poskusa, da bi orisali bistvene lastnosti romantičnih gledanj na mitološko problematiko pri Slovencih, je mogoče reči naslednje: duh časa je sprožil živahno zanimanje za mitologijo v klasičnem pomenu te besede tudi na Slovenskem. Vendar to gibanje, če ga smemo tako imenovati, ni bilo enotno: izviral je iz različnih pobud in imelo različne cilje.

1. Za prvo smer je značilno *zbiranje*;

2. Poglavitna lastnost druge je *konstrukcija*, saj se je bolj opirala na samovoljne in domišljjske predstave o slovenski in slovanski mitologiji kot na znanstveno neoporečna dejstva in logično sklepanje.

3. Tretja smer teži v *znanstveno interpretacijo*. Kolikor je folklorno mitološko gradivo veljalo za vir, ki naj pomaga rekonstruirati davno preteklost – prazgodovino, se je razpravljanje gibalo na hudo spolzkih tleh. Šlo je, bi lahko rekli, za mitizacijo mita oz. mitologije.

Jiří Polívka je spremljal slovensko produkcijo na področju, ki ga danes imenujemo slovstvena folkloristika od leta 1883 do 1932. Veliko uslugo ji je storil, da je iz sprotnega ocenjevanja v *Pripombe k Otroškim in hišnim pravljicam*

²⁴⁰ Marija Stanonik, Vprašanje romantične mitološke teorije pri Slovencih, 340–343.

²⁴¹ Marija Stanonik, Slovenski poskusi sintetičnih predstavitev slovenske oziroma slovanske mitologije (ob izidu knjige *Mitološko izročilo Slovencev*), v: *Traditiones* 36, št. 2, Ljubljana 2007, 183–190.

*bratov Grimm*²⁴² uvrstil tudi slovensko gradivo. Bil je velik kritik mitološke teorije, kar sta od Slovencev posebno občutila G. Krek na začetku Polívkove kariere in ob njegovem koncu J. Kelemina. Uničujočo kritiko sta doživela ne samo zato, ker sta bila pripadnika njemu tuje mitološke teorije, temveč po Polívkovi sodbi predvsem zaradi zastarelosti konceptov v okviru njunega lastnega strokovnega nazora.

Literatura je mit kot dejstvo enotnega, zaokroženega sveta ali modela mišljenja stalno razdirala, ga v bistvu demitizirala in tako vedno znova dokazovala, da je njegov obstoj nasproti zgodovini mogoč le na način poezije. Če je bila mitologija dojeta kot nekaj, kar nasproti zgodovini kreira svoj lasten svet,²⁴³ je literarna obdelava folklornih mitov dosegla učinke, ki so prerasli njen čas.

²⁴² *Anmerkungen zu den Kinder und Hausmärchen der Brüder Grimm*, neu bearbeitet von Johannes Bolte und Georg Polívka, Dieterische Verlagsbüchhandlung Theodor Weicher, Leipzig 1913, 1915, 1918, 1930, 1932.

²⁴³ R. Weimann, *Literaturgeschichte und Mythologie*, 385.

TEOLOŠKI VIDIK SLOVSTVENE FOLKLORE

UVOD

Poglavje je zasnovano na folkloristični diferenciaciji med naravnim in tehničnim tipom komunikacije. Najprej oriše različne metode tipološkega, primerjalnega in kontrastivnega soočanja slovstvene folklore s Svetim pismom stare in nove zaveze, ki zastopa judovsko oziroma krščansko veroizpoved. Na diahroni osi je o njuni tipološki sorodnosti mogoče govoriti v agrafični fazi obstoja svetopisemskih besedil, v kateri jim ni prizanešeno z variantami. S kanoniziranjem dobijo tako rekoč pravno religiozno funkcijo.

Temu premisleku sledi oris o empirični analizi razmerja med svetopisemsko snovjo in slovstveno folkloro v slovenski, hrvaški, poljski slovstveni folkloristiki glede na vanjo uvrščeno omenjeno motiviko in krščansko tradicijo – na primer motiviko svetih bratov Cirila in Metoda, ki povezujeta domala vse slovanske narode.

Nikakor ne zaradi odpora do sodobnih premislekov in z jasno zavestjo, da gre za apologetsko držo, se poglavje začenja s spoštovanjem do prvih razmišljanj na tukajšnjo témo. Naslednji odlomek je vreden spomina zaradi primerjave vseh treh etnoloških področij: materialne, družbene in duhovne kulture v obdobju krščanstva in pred njim (poganstvo¹): *»Kakor po dolgej zimi ljuba spomlad vse ogreje, vse oživi, tako je tudi krščanstvo vse naše dežele prerodilo, kjer poprej ni bilo drugega nego hosta in divja zverina, ondi je nastalo rodovitno polje, seno se sušilo in solzila vinska trta. Divjačino življenja so opustili, kmetijstva se poprijeli in po vaseh, trgih in mestih so se naselili. Hiše so stavili, cerkve zidali in zvonov prijazni glas se je razlegal po dolih in planinah. Malike iz lesa ali kamena izrezane so potrupali in začeli častiti pravega živega Boga. Krščanska vera je ljudem pamet razjasnila. [...] Ona je ovrгла malikovanje; vraže in čare, prepovedala je suženjstvo, dvoboj in samomor, ki nam tudi sovražnika ljubiti velevala. Ona je ljudi omikala, in umetnosti in znanosti v svojo skrb vzela [...] Ko so Slovenci od ss. Cirila vsprejeli bili nebeške resnice, odpovedali so se torej še zaostalim poganskim običajem ter so svoje šege in navade uredili po naukih sv. evangelija. Tudi med nami se nahajajo še dandanašnji nekatere zares lepe domače šege, hvalivredne navade, dobre naprave, kakoršne pisatelji omenjajo že pri davnih naših pradedih. Lepa navada med Slovenci je npr. znana gostoljubnost, prijazna postrežljivost, temeljita bogaboječnost, gorečnost za božjo čast, službo božjo in lepoto cerkve: lepo petje, mnogovrstni običaji v raznih*

¹ Pogan < pagan (lat.), prvotno v rimskem cesarstvu vsi drugače verujoči, kakor je zapovedovala rimska država. Drugotni pomen: mnogobožci, malikovalci, nekristjani. F. Verbinc, *Slovar tujk*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1968, 554.

razmerah človeškega življenja, pri porokah, krstih, pogrebih, o posebnih praznikih in drugih slovesnostih v letu itd. (Fil. 4,48). Le gojimo take nedolžne običaje, šege in navade v našem ljudstvu, ohranimo jih, učimo jih svoje domače, saj so lepota in kras slovanskega naroda. Samo ne pozabimo pri tem nadaljnjih besed sv. apostola (Fil. 4, 8): 'Vse naj se pošteno in po redu godi.'²

I. DIAHRONI ORIS PROBLEMATIKE

1. Gregor Krek se je prvi z znanstveno odgovornostjo spoprijel z zadevnim vprašanjem. Že leta 1869 je opazil vpliv dveh svetovnih nazorov na strukturo folklornih žanrov: »V določenih pozicijah dobi pravljica poteze legend, iz česar se kaže veliki boj krščanstva s poganskimi idejami.«³ Kot ustanovitelj katedre za slovansko filologijo na univerzi v Gradcu je veliko pozornost posvečal slovanski mitologiji in v zimskem semestru 1869/70 je med drugim predaval o »v/plivu krščanstva na slovanski jezik in slovanski mit.«⁴ Skoraj enako – »Vpliv krščanstva na jezik in mitologijo Slovanov« – je naslovil svoja predavanja trideset let pozneje, v poletnem semestru 1898.⁵

2. Hkrati je bralcem z vidika estetske funkcije širila obzorje literarna revija Dom in svet: »Verstvo ali religijo imenujemo razmerje, v katerem je človek, ki ima pamet in prosto voljo, do najvišjega bitja – Boga. [...] Zaradi tega je verstvo najvišji pojav v duševnem našem življenju in najplemenitejše naše delovanje. Ni verstva tudi za umetnost pred vsem važno. Zares je religija umetnosti mati ali vsaj rednica, vodnica in vedno najboljša in najzvestejša pomočnica. Ne moremo dostojno skleniti premišljevanja o umetnostih, ne da bi pokazali, kaj je storilo verstvo za umetnost. Na podlagi verstva in v verstvene namene je že izpočetka delovala umetnost.«⁶ Domnevni Frančišek Lampe nadaljuje razmišljanje prav o razmerju med teologijo in umetniškim ustvarjanjem in seveda v tej zvezi ne more mimo pojavov, ki jih danes vključujemo v slovstveno folkloro.⁷

² A. D., O pesniški umetniji, v: *Učiteljski tovarš* (list za šolo in dom) 6, Ljubljana 1866, 98.

³ Gregor Krek, *Über die Wichtigkeit der slavischen traditionellen Literatur als Quelle der Mythologie*, Wien 1869, 40.

⁴ Janez Dolenc, Dr. Gregor Krek kot privatni docent in izredni profesor Univerze v Gradcu, v: *Loški razgledi* 49 (2001), 56.

⁵ Janez Dolenc, Dr. Gregor Krek kot predstojnik slovanskega inštituta na graški univerzi, nazadnje dvorni svetnik, v: *Loški razgledi*, Muzejsko društvo Škofja Loka, Škofja Loka 2004, 148.

⁶ Fr.[ančišek] L[ampe?], Cvetje s polja modroslovskega, v: *Dom in svet* 10 (1897), 740.

⁷ Prav tam: »Prve umetnostne stavbe so zgradili v čast božanstvu, prve kipe so delali zato, da so ljudem predstavljali božja bitja; prva glasba se je glasila v božji službi, prve pesmi so oznanjale hvalo nadzemskih bitij, in prve dramatične igre so bile verske igre. In kakor je verstvo stalo pri zibelki umetnosti, tako jih je verstvo vedno najkrepkeje pospeševalo in najsveteje gojilo. [...] Največji junaški spevi so vseskozi verskega značaja. Jednako je bilo v srednjem veku: najboljša podpora je bilo umetnosti vedno verstvo, zlasti vera katolika. Iz živega verstva so se dvignile velikanske

3. Z izjemno široko razgledanostjo in znanstveno erudicijo se je tukajšnji problematiki posvečal Ivan Grafenauer, pri čemer mu je s pridom služila Štrekljeva zbirka Slovenskih narodnih pesmi.⁸ Da bi dognal kar najzgodnejše vire in izvire za snov in motive, ki se jih je odločil raziskati, Grafenauer ne posega le v srednji vek, ampak marsikdaj še dlje v preteklost, tja do antike. Zato najdeva tudi bajeslovno ozadje zagovorov⁹ in jih po njihovi strukturi deli v dvo- in enočlenske in ne zanemarja niti stičišč med slovenskimi in nemškimi zagovori, ki so začeli dobivati krščansko obleko že v 9. pa tja do 13. stoletja.

Tudi razvoj legende z motivom uboštva in bogastva¹⁰ Ivan Grafenauer izvaja iz poprejšnjega (slovanskega) bajeslovja in le polagoma naj bi sprejela vase sporočilo v duhu evangeljskih blagrov. Tudi v tem primeru – kakor že v nekaterih drugih – je videti, kako se je avtorju problematika s pridobivanjem novega gradiva razraščala v nekakšne koncentrične kroge, tako da je tudi tokrat o obravnavanem problemu objavil štiri prispevke. Drugi po vrsti, opremljen z vsem strokovnim aparatom, vsebuje še primerjalni vidik, saj so vanj pritegnjene še irske legende s podobno motiviko.¹¹ Ob tem avtor prihaja do sklepa: »V slovenski pesmi in irskih legendah o uboštvu in bogastvu iz sodbe o etični vrednosti uboštva in nevarnosti bogastva odseva pač isto družbeno in duhovno naziranje in čutenje. Ni pa zaradi tega nujno misliti na tradicijsko vez, razen v posameznih podobah, te pa so popotno blago, ki je lahko prehodilo dolge razdalje.«¹²

4. Prvi je kot teolog zadeval na tukajšnjo problematiko Pavle Zablatnik,¹³ ko je raziskoval predvsem socialno in duhovno kulturo koroških Slovencev v Avstriji. Njegova vsestranska izobraženost mu je omogočala lotevati se je z interdisciplinarnega vidika. Tako je razjasnil marsikatero skrivnost tudi v slovstveni folklori.

a) *Ante pante populore* je verz iz najbolj znane in žive svečniške šege v Železni Kapli na Koroškem. Tamkajšnji otroci za svečnico izdelajo majhne cerkvice iz lepenke, line, okenca in vrata prelepijo z raznobarnim papirjem,

in prelepe cerkve, iz živega verstva so izrastli epski proizvodi prve vrste, in slikarstvo se je prenovilo iz verskega duha.«

⁸ *Slovenske narodne pesmi I–IV*, Karel Štrekelj (ur.), Slovenska matica, Ljubljana 1895–1923.

⁹ Ivan Grafenauer, Najstarejši slovenski zagovori, v: *Časopis za zgodovino in narodopisje* 32 (1937), 275–293 = Isti, *Literarnozgodovinski spisi*, Slovenska matica, Ljubljana 1980, 193–233; Isti, *Abgerissene Zusammenhänge slowenischer erzählender Liedermit dem europäischen Norden*, Internationale Kongress der Volkerzählforschungsforscher in Kiel und Kopenhagen, Vorträge und Referate, Berlin 1961, 98–104.

¹⁰ »Blagor ubogim« v slovenski narodni pesmi, v: *Koledar Slovenske Koroške*, Celovec 1955, 103–113.

¹¹ I. Grafenauer, Bogastvo in uboštvo v slovenski narodni pesmi in irski legendi, v: *Razprave SAŽU IV*, SAŽU / Razred za filološke in literarne vede, Ljubljana 1958, 37–100.

¹² Prav tam, 28–29.

¹³ Marija Stanonik, Interdisciplinarnost Pavleta Zablatnika (1912–1993) v luči slovstvene folkloristike, v: *Koroški etnološki zapisi*, št. 4 (2004), 186–236.

v vsako cerkvico postavijo svečo, cerkvico pa nato pritrdijo na deščico vrh dolgega droga. Na večer pred svečnico se otroci zberejo pri cerkvi Marije v Trnju na severnem koncu trga. V rokah držijo cerkvice, v katerih brli luč. Ko odzvoni večernico, zdrvijo z njimi skozi trg, spotoma pa kričijo, kar se da, v en glas: »*Ante pante populore, / ante pante populore, / Kocla vrate cvilijore.*« Od daleč se to sliši kakor litanije. Na južnem koncu trga se ustavijo na mostu čez Belo, snamejo svoje cerkvice z drogov in jih spustijo v vodo. Valovi reke Bele odnesejo razsvetljene cerkvice v noč. Svoj čas so pri tem sprevodu duhovniki peli Simeonov slavospev v latinskem jeziku. Ta slavospev vsebuje med drugim tele besede iz Simeonovih ust: »zakaj videle so moje oči tvoje zveličanje, ki si ga pripravil pred obličjem vseh narodov ...« To besedilo se glasi v latinščini takole:

»quia viderunt oculi mei salutate tuum, / guod parati ante faciem omnium / populorum ...« (Lk 2, 30–31). Ko so namesto duhovnikov molili ta slavospev samo še otroci, so se besede »ante faciem populorum«, končno spakedrle v obliko »*ante pante populore*«. Leta 1854 so otroci šli v procesiji po trgu mimo hiše, ki se ji je tedaj po domače reklo pri Koclju. Hišna vrata so čudno zacvilila, ker niso bila namazana. Medtem ko so otroci na ves glas vpili »*Ante pante populore*«, je tedaj neki hudomužnež šaljivo dodal rimo: »*Kocla vrate cvilijore*«. Hudomušni dostavek je otrokom tako ugajal, da so ga kar pograbili in se je ohranil do današnjega dne.¹⁴

b) Proti koncu 15. stoletja so koroški Slovenci doživljali nepopisno gorje zaradi krutih pohodov Turkov po naših krajih. V Ziljski dolini, Rožu in Podjuni so požigali, nečloveško morili, mladeniče in mladenke vlačili s seboj v 'globoko Turčijo'. Jakob Sket je v povesti o Miklovi Zali zbral in uporabil vse živo izročilo o turških bojih na Koroškem. Vanjo je vtihotapil še star orientalski motiv iz nekaterih srednjeveških pripovedi o Aleksandru Velikem in o trojanski vojni. Tam se pripoveduje o antičnih mitičnih bitjih, ki imajo človeško telo s pasjo glavo pa tri noge. Na Koroškem so jim dali ime 'pesjani' ali 'peslajnariji', drugod pri Slovencih pa so znani kot 'pesoglavci'. Ta bitja so Slovenci povezali s krvoločnimi Turki, predstavljali so si jih skrajno nečloveške, ostudno grde.¹⁵

c) *Sv. Genovefa* hrani utrinke na pokristjanjevanje in boje med Franki in Slovenci. Dogodki v Podjuni ob prehodu iz 10. v 11. stoletje, odmevajo v koroški slovenski legendi o Lihardi, ženi grofa Alboina; živela je na gradu Proznica pri Zagorjah. Njeno zgodovinsko ozadje je ljudska domišljija, v prepričanju, da božja pravičnost kaznuje nasilje in varuje nedolžnost, prepletla z različnimi priljubljenimi motivi, zlasti iz legende o sveti Krescenciji in Genovefi.¹⁶

Astronomska jesen se začne z enakonočjem, za kmečkega človeka pa nekaj dni pozneje, ko v kmečkem koledarju, pratiki, goduje sv. Mihael, ki »duše

¹⁴ Pavle Zablatnik, *Čar letnih časov v ljudskih šegah* (Stare vere in navade na Koroškem), Mohorjeva založba, Celovec 1984, 87–88.

¹⁵ P. Zablatnik, Slovenska pripovedka, na Koroškem, v: *Koroški kulturni dnevi 1* (zbornik predavanj), Maribor 1973, 184.

¹⁶ Prav tam.

vaga«. Predstava o tehtanju duš pri sodbi po smrti je prastara; znana je že poganskim narodom starega veka. Tudi Sveto pismo Stare zaveze jo pozna in krščanstvo jo je prevzelo. Nadangel je dal na tehtnico pravične sodbe v Stari zavezi najprej angele, v Novi zavezi pa je prevzel tehtanje duš, ki stopajo pred božjo sodbo. Ime Mihael hebrejsko pomeni: »Kdo je kakor Bog?« Po Sv. pismu je bil to bojni klic, s katerim je nadangel Mihael pahnil uporne angele v pekel. Bojni klic se je nadangela prijel kot ime. Najstarejša upodobitev sv. Mihaela s tehtnico je izpričana šele iz 13. stoletja. Ljudski pregovor pravi: »Sv. Mihael leto zapre, sv. Jurij ga pa odpre.« God sv. Mihaela se imenuje v Podjunu na Koroškem »Šmihelca«, v Rožu, na Gurah in pri Zilji pa »Šmišelca«.¹⁷

d) *Sveti Miklavž*, ki je bil škof v Miri v Mali Aziji ob začetku 4. stoletja, najprej ni delil darov otrokom, marveč je tako od vsega začetka ravnala Befana v južni Italiji. Od tod je prišla ta navada v naše kraje. Najbrž je k njej pripomogla legenda o veliki radodarnosti svetega škofa. Sledove nekdanje povezanosti med Miklavžem in Befano, ki je istovetna s koroško Pehtra babo, najdemo še danes na Koroškem v Podjuni. Tam namreč spremlja Miklavža ponekod poleg baučijev tudi še grdo našemljena ženska, ki ji pravijo Pehtra Marjeta.¹⁸

5. Prav tako je s pomočjo slovstvene folklore najti veliko stičišč med starihim vekom in krščanstvom v najbolj odmevni knjigi o letnih šegah Nika Kureta *Praznično leto Slovencev*.

a) Tak primer so znamenite »leteče procesije na Koroškem«. Leteče zato, ker božjepotniki hitijo, da od sončnega vzhoda do zahoda s kosom kruha, rožnim vencem in stekleničko za blagoslovljeno vodo obidejo tri božje poti: Krištofov vrh, Štalénski vrh, Šenturhov vrh. »Procesija na tri vrhe je veljala za versko zaslužno delo, a prinesla naj bi zdravja in dobro letino. [...] Žegnana voda s treh vrhov se je uporabljala kot zdravilo proti vsem hudim boleznim.« Prvotno so bile te procesije posvečene »Materi Zemlji« s prošnjo za odpuščanje, »ker jo bodo parali s plugi« in da v brazde položijo seme in za blagoslovljeno setev in žetev. O tem priča stara povedka: »Neki kmet je nagnal prav na ta 'nedel' hlapca na njivo orat. Prva brazda je bila krvava. Druga še bolj. Hlapec se je ustrašil, je hotel izpreči. Gospodar pa je vpil: 'Koj naprej!' V tretjo brazdo pa se je že vse pogreznilo: kmet, hlapec, voli in plug ...«¹⁹ Po Kuretovih virih si je nenavadne procesije prisvojilo krščanstvo od staroselskih Noričanov, toda šele uvedba praznika »sulice in žebļjev Gospodovih« leta 1353 je lahko utemeljila njih krščansko razlago in cerkveno dovoljenje, da se ta dan obhaja kot nedelja.²⁰

b) Na animistični stopnji je postalo v zmernem podnebnem pasu in na severu poloble Sonce najprej posebljeno božanstvo. Človek mu je izkazoval čast kot viru življenja: »dajalo mu je svetlobo in toploto, omogočalo rast in zorenje pridelkov. Dan, ko je Sonce na svoji poti doseglo svoj vrh, je dobil še s

¹⁷ P. Zablatnik, *Čar letnih časov v ljudskih šegah*, 209.

¹⁸ Prav tam, 12.

¹⁹ Niko Kuret, *Praznično leto Slovencev* I, Mohorjeva družba, Celje 1965, 266.

²⁰ Prav tam, 262–266.

te plati svoj velikanski praznični pomen.«²¹ Kresovi ob tem času segajo v davno pogansko preteklost, a sčasoma so se pokristjanili. Vera v svetost kresnega ognja je ohranjena v bajčni povedki z Malenskega vrha nad Poljansko dolino. Ko so na Brdih hoteli zakuriti kres, ogenj ni vzplamtel. »Anžonov hlapec, pravijo, se je razhudil in zaklel: 'Hudič, ali ne boš gorelo?' Pri priči je potegnil oster piš, ki je raznesel ogenj po vasi. Gasiti so morali z blagoslovljeno vodo, da ni vsa vas pogorela ...«²²

Zlatolasi in zlatoroki sin nebeškega vladarja je bil pri Slovencih Kresnik. Njegova podoba v bajeslovnem svetu starih Slovencev je dandanes zabrisana z drugotnimi bajčnimi motivi. Krščanstvo je Kresnika uspešno izpodrinilo s sv. Janezom Krstnikom, k čemur je pripomogla tudi jezikovna zvočna analogija Kresnik – Krs[t]nik. Kuret pa v tej zvezi navaja še teološko izhodišče: »Janezove besede: On [= Kristus] mora rasti, jaz pa se manjšati« (Jn 3,30) je znala Cerkev spretno uporabiti pri svojem izpodnašanju poganskih kresnih obredij. Kristus, duhovno Sonce, naj bi bil rasel med poganskimi množicami, medtem ko bi naj nekdanje božanstvo, zemeljsko Sonce, polagoma zamrlo. Tako je sv. Janez Krstnik, po svetopisemski oznaki 'lucerna lucens et ardens' svetla in goreča luč, moral prevzeti vrsto nalog, ki z njegovo osebo niso v nobeni zvezi.«²³

c) Praznik vseh svetih povezuje Niko Kuret s starodavno uvero: »da sedijo ta dan duše rajnih na grobovih in gledajo, kdo jih obišče. Ko na večer zapojo zvonovi, kličejo verne duše da pridejo to noč domov, kjer so v življenju prebivale. Drugi večer, na vernih duš dan, jih zvonovi zopet vračajo [...]«: »Krščanstvo je iz vračajočih se duš rajnikov, ki je vanje verjelo poganstvo, naredilo trpeče verne duše v vicah. Poganske predstave pa so se kljub temu ohranile [...] marsikje prav do današnjih dni:« »V Ribniški dolini pa so pravili, da 'pridejo vseh svetnikov dan vse duše tiste hiše domu in brez trpljenja vic pri peči celo noč sedé.' O polnoči pa se zberejo verne duše v cerkvi k svoji polnočnici.«²⁴

č) Dvanajstere, ponekod imenovane »volčje noči« s številnimi uverami in čarovnijami je Cerkev skušala pokristjaniti v sveto dvanajsterodnevje. Že Efremski Sirski je čas od sv. Lucije do božiča primerjal dvanajsterim apostolom.²⁵

6. Po propadu komunističnega mita, odstranitvi berlinskega zidu in njegovih posledic se je spet zelo razmahnila klasična mitologija v obeh pomenih: a) kot možnost razlage sveta in b) kot raziskovalna dejavnost. Toda le redki so v soočenju krščanstva in kultur pred njim sposobni in pripravljeni med dvema vrstama kulture ohranjati potrebno avtonomijo. Od redkih slovenskih avtorjev na to témo si kot prepričana pripadnica jungovske šole to upa Meta Kušar:²⁶ bajna bitja in folklorni motivi so lahko sad domišljije, toda »z govoricami simbolov in raznih dogodkov« predvsem sporočajo pomembne življenjske

²¹ N. Kuret, *Praznično leto Slovencev* II, Mohorjeva družba, Celje 1967, 85.

²² Prav tam, 88.

²³ Prav tam, 86–87.

²⁴ N. Kuret, *Praznično leto Slovencev* III, Mohorjeva družba, Celje 1970, 114.

²⁵ N. Kuret, *Praznično leto Slovencev* IV, Mohorjeva družba, Celje 1970, 164.

²⁶ Meta Kušar, Kralj Matjaž pa še kar spi (Slovensko psihično življenje v nezavidlji-

resnice.²⁷ In Sveto pismo? »Mnogi ljudje menijo, da je Sveto pismo 'pravljica', a je že v tem dokaz, da tudi resničnih pravljic ne razumejo prav. Sveto pismo je Božja beseda. Toda to ne pomeni, da ni velikokrat simbolična. Njen pomen je treba zaznati. Izvrstno to pojasni C. S. Lewis, rekoč, da Jezus s tem, ko nas nagovarja, da naj bomo podobni golobom, ne misli, naj nesemo jajca. Če v Svetem pismu česa ne razumemo, ne recimo, da je izmišljeno. Napaka ni v njegovem poročanju, ampak v našem razumevanju.«²⁸

Po interpretaciji slovenskih literarnih simbolov Lepe Vide, Kralja Matjaža, Petra Klepca analizira mučenca (svetega) Štefana in svoje ugotovitve nanaša na slovensko politično sceno.²⁹ »Živalski človek« je zanjo metafora za osebo s pomanjkljivo duhovno razsežnostjo. »Iz dneva v dan postajamo bolj materialni in bolj inertni in s tem kličemo nesrečo nase. Tolažimo se s tem: če je za svet pohlep dober, je dober tudi za nas. To ni moraliziranje, ampak

vem stanju. Zanemarjeno. V neravnovesju), v: *Primorske novice* / 7. val, 28. decembra 2002, 14.

²⁷ Berta Golob, Preodeta resnica, v: *Družina* 42, št. 29 (18. 7. 1993), 8: »Škrat, ki je kmetiču nagajivo odvezal vreče, je v resnici kmetičeva površnost, saj vreč ni dovolj trdno zavezal. Vila, ki je stari ženi pomagala prati, je njena zavest, da delo mora biti opravljeno. Zgodba kot zgodba, naj bo že bolj ali manj zapletena, daljša ali krajša, pa je poslastica za človekovo duševno hrano. Nekdo – ustvarjalec s stvariteljsko iskrico – si jo je izmislil. Nekdo – bralec s smislom za ustvarjeno – bo iz nje lahko razbral sporočilo. Umetnik je pripoved ustvaril iz tega, kar je v njem, ne morda iz nič. Teologi pravijo, da je tudi Bog ustvaril svet iz sebe, se pravi iz tega, kar je v njem, in ne iz nekakšne praznine.«

²⁸ Prav tam, 8.

²⁹ M. Kušar, Živalski človek za vzor (Slovenija stopa v trinajsto leto samostojnosti. Razlog za veselje?), v: *Primorske novice* / 7. val, 28. decembra 2002, 1: »Dan samostojnosti praznujemo na Štefanovo. Sv. Štefan je bil prvi mučenec. Zakaj mučenec? Ker je bil poln milosti, to pa je v tistih časih pomenilo, da je bil poln Boga, in zato, seveda, tudi moči. Delal je velike čudeže in znamenja med ljudmi. Pa so nahujskali ljudstvo, starešine in pismouke. Kdo jih je nahujskal? Oblast. Privedla je še krive priče in odvlekli so ga pred veliki zbor. Vsi, ki so sedeli v velikem zboru, so uprli pogled vanj. Videli so, da je njegov obraz tak kakor angelov. Potem pa je Štefan povedal svoj znameniti govor in ga takole zaključil: 'Vi ste po naročilu angelov prejeli postavo, pa se je niste držali.' To jih je zbesnelo. Človek si pusti samo takrat držati ogledalo, ko pomerja lepo obleko ali ko se z roko gladi po laseh. Znoreli so. Kdo pa je, da jim bo kazal njihove goljufije in lumparije. Pahnili so ga iz mesta in kamenjali. Tudi Savel je bil zraven. Kasneje je zapustil stare vrednote, sprejel krščanske, ki so psihološko zahtevnejše, in postal Pavel. Tako smo dobili prvega mučenca in na enak način dobimo tudi drugega, desetega, tisočega mučenca, in stotisočega. Štefanovo je simbolno dober dan za praznovanje samostojnosti slovenskega naroda, ki ima dolgo duhovno zgodovino, čeravno imamo državo šele dvanajst let. Katera lastnost pa je najbolj pomembna za kakršnokoli samostojnost: osebno, poslovno, državno? Brzdanje. Brzdanje in še enkrat brzdanje. Nobena stabilnost in nobena zaščita še nikoli nista zarasli brez osebnega omejevanja. Tudi nobene osvoboditve še nikoli ni bilo brez stabilnosti. To, da eni vojaki odidejo in drugi pridejo, to je mogoče konec vojne, ne pa samostojnost. Vsak vstop v samostojnost je posvečen, je iniciacija: prva stopnička brzdanje, prvi ključek zaščita, druga stopnička stabilnost, drugi ključek samostojnost.«

raziskovanje psiholoških dejstev. Sicer pa morala ni antikvitet srednjeveškega krščanstva, ampak je še vedno najsodobnejši in najbolj kompliciran motor sodobnega psihičnega zdravja.«³⁰

II. METODE SOOČANJA SVETEGA PISMA IN SLOVSTVENE FOLKLORE

O razmerju med slovstveno folkloro³¹ in Svetim pismom so pred nami štiri knjige: belgijska v francoščini, hrvaška, slovenska in poljska. Predstavljene so po kronološkem redu izida. Vsaka od njih je zasnovana po svoje, in prav ta prožnost je vreden predmet pozornosti.

Za teologijo je vsekakor najbolj izzivalna kronološko prva od njih z naslovom *Essais de Folklore Biblique* (okoli 460 strani), katere avtor je P/aul?/ Saintyves. V začetku skrbno predstavlja kompozicijo knjige s poudarkom, da gre za folkloristično metodo, pač francoske šole.³² Knjiga zahteva posebno pozornost in samostojno analizo,³³ zato tukaj bolj namig, kako se loteva pričujoče problematike. P. Saintyves vzame v precep le nekaj temeljnih postavk, s katerimi primerjalno preverja svoje teze. Ni (mi) jasno, zakaj – glede na začetke Svetega pisma – daje v izhodišče ravno ogenj,³⁴ saj je ta napovedan za konec sveta?! Morda je posredni odgovor tudi v mističnih doživetjih »*Sergija Radoneškega: ogenj v kelihu, ogenj v tistih, ki prejemajo obhajilo, ves oltarni prostor poln ognja. To je ogenj, ki očiščuje in oživilja. Spomnimo se, kaj smo povedali v zvezi z bajko, ki jo je zapisal Pseudo-Makarij in govori o ognjenih gorah in skrivnostnih bitjih, ki v njih živijo in so napolnjena z ognjem; ta bitja so prisposodba kristjanov. Po bizantinskem obrazcu kristjani prejemajo Kristusovo telo in kri 'v odpuščanje grehov in za večno življenje', ker je Duh Gospod, ki oživilja, kakor izpovedujemo v Veri.*«³⁵

Tudi iz nadaljevanja njegove obravnave se vidi, da Saintyves snovi ne izbira sistematično, temveč docela svobodno, vendar ni prepoznavno, po kakšnih načelih. Nenavadne pojave in dogodke iz Svetega pisma sooča z grško

³⁰ Prav tam, 1.

³¹ Slovstveno folkloro dajem na prvo mesto na podlagi izjave: »Pred Postavo je bila literatura.« Pregovori. [Torej slovstvena folklor.] Evangeliji. Pred njimi so bili izreki, pregovori. Ustno izročilo. Edvard Kovač v pridigi 26. 9. 2006 v cerkvi pri frančiškanih.

Marijan Peklaj pa poudarja: Številčne uganke v Stari zavezi so verjetno 'ljudski', vmes so tudi reki, abecedna pesem (Hvala vrli ženi). Izreki [so žanr], pregovori so več kot izreki, nemško Spruche /reki. Povzeto po pogovorju v oddaji ob letu Svetega pisma na radiu Ognjišče, 4. 4. 2007.

³² P. Saintyves, *Essais de Folklore Biblique (Magie, mythes et miracles dans l'ancien et le nouveau testament)*, Librairie critique Émile Nourry, Paris 1922, V.

³³ Toda odkrila sem jo šele v času dokončevanja te knjige, zato prepuščam priložnost za prihodnost v francoščini temeljito podkovanemu zadevnemu strokovnjaku.

³⁴ P. Saintyves, n. d., 1.

³⁵ Tomáš Špidlík, *Eucharistija /Zdravilo nesmrtnosti*, Župnijski zavod Dravljje, Ljubljana 2005, 48.

mitologijo.³⁶ Glede na to, da je Ivan Grafenauer posvetil veliko pozornost³⁷ suhemu in na novo ozelenemu drevesu, je za slovensko slovstveno folkloristiko posebno privlačno poglavje o Aronu ali palici, ki znova ozeleni.³⁸ Čudež palice, ki znova ozeleni, ne služi le sižeju manifestiranja nazora o nebesih. Avtor sledi motivu v hagiogafijah in življenjepisih nekaterih svetnikov in njegovi vlogi v religiozne namene: spreobrnjenja, izvolitve velikega duhovnika,³⁹ pri čemer se sklicuje na judovskega zgodovinarja Jožefa Flavija. V poglavju o obredih prejema posesti motiv palice, ki znova ozeleni, na široko obdela tudi z vidika pravne etnologije. Že iz predstavitve desetih primerov (vmes Ateno in Pozejdona, Romula, starše Ludvika XIV.), ki ustrezajo desetim svetim kraljestvom, desetim zgodovinom, desetim tipom intervencije,⁴⁰ se vidi, da prepleta mitično in zgodovinsko politično interpretacijo ali morda drugače, da se mu zgodovina kaže kot ponavljanje mitičnih arhetipov, s katerimi se obnavlja socialno in religiozno življenje.⁴¹

Posebej je pozoren do »palice, ki ozeleni in obredom v obdobjih blaginje in spet sestavi nenavadno družino: Dioniz, Asklepij, Sveti Bazilij.«⁴² Povezava starozaveznih in novozaveznih oseb bi še ne bila tako presenetljiva, saj to pogosto počne tudi biblična eksegeza, ko zagotavlja, da je Stara zaveza predpoda Nove zaveze. Toda za judovskega vernika in kristjana konkurenčno delujejo v isti sapi omenjeni Mojzes, Dionizij, Mitra⁴³ in Jezus ob motivu vode, ki privre iz palice ali iz puščice/strelice kot vir življenja.⁴⁴ Preden je voda spet tematizirana kot simbol izvir življenja, se vmes pojavijo Trident, palica alias križ, lemež in sulica,⁴⁵ od cerkvenega učiteljstva pa sveti Avguštin in sveti Bonifacij.

Diagonalno branje ne odkrije, zakaj se iz zgodovinsko konotiranega poglavja avtor vrne k starozaveznemu motivu o padcu Jerihe.⁴⁶ Od tod preskoči k liturgičnima motivoma vino in kruh⁴⁷ z vmesnim postankom pri hagiografskih legendah in obredih iniciacije, kar je čisto etnološka snov. Nadaljevanje je posvečeno proizvodnji živil in množenju čudežev v Bibliji, med njimi »čudežu eksodusa« in tistim iz Knjige kraljev, ki jih delata Elija in Elizej, in končno množenju v evangelijskih.⁴⁸ Tudi naslednje poglavje govori o čudežih in miste-

³⁶ P. Saintyves, n. d., 24.

³⁷ Ivan Grafenauer, Spokorjeni grešnik, v: *Razprave SAZU IV*, SAZU / Razred za filološke in literarne vede, Dela 19, Ljubljana 1965, 7–168.

³⁸ P. Saintyves, n. d., 59.

³⁹ Prav tam, 61, 86, 90.

⁴⁰ Prav tam, 101.

⁴¹ Prav tam, 137.

⁴² Prav tam, 111, 130.

⁴³ Mitraizem prvemu obdobju krščanstva resen tekmeč. Prim. *Splošni religijski leksikon*, A–Ž, Modrijan, Ljubljana 2007, 770.

⁴⁴ P. Saintyves, n. d., 139.

⁴⁵ Prav tam, 170, 150.

⁴⁶ Prav tam, 177.

⁴⁷ Prav tam, 205, 231.

⁴⁸ Prav tam, 290, 299.

rijih. Sedmo ima spet v središču vodo: poglablja se v čudež hoje k izviru reke in njen simbolični pomen, hkrati pa se spet vrača k začetkom Stare zaveze: Rdeče morje in motiv hoje k izviru.⁴⁹ Ta motiv avtor zasleduje v literaturi in hagiografiji.⁵⁰ Sledi poglavje o Polikratovem prstanu in ribi, pri tem je upoštevan tudi Koran.⁵¹ Kaj je hidromantični čudež? Nazadnje se avtor ustavi še pri desetih temah Kristusovega pasijona in razlaga njihov simbolični pomen.⁵²

Ni presenetljivo, da Saintiyves v Svetem pismu ne razmejuje mitološke in religiozne snovi – tudi sodobna mitologija to počne.⁵³ Pač pa je strokovno branje v zadregi zaradi nekakšne nametanosti snovi, saj se v njenem zaporedju ne znajde.

Svetovno ugledni biblicist Jože Krašovec njune sosesčine ne taji, toda razmerje med mitičnim okoljem in svetopisemsko tradicijo utemeljuje sociološko: »Antropomorfizmi in formalna podobnost določenih elementov z deli sosedov so neizogibni. Vendar v svetopisemskih postavkah verovanja so vsi mitski elementi takoj demitizirani s tem, ko so postavljeni v nadmitski okvir verovanja. Svetopisemska poetična govorica torej posrečeno povezuje vse prvine človekovega spoznavanja in čutenja v razponu med konkretnim in abstraktnim, med časovnim in večnim.« Hkrati prizna, da so tudi judovski verniki in kristjani vedno znova oblikovali svoje lastne vzorce vernosti: »Zgolj abstraktni in razumski ter izkustveni in znanstveni pristopi so se kot modni pojavi obdržali le nekaj časa. Modrost abstraktnih teologov se je morala umikati pred močjo preprostih oblik ljudske vernosti in umetnosti.«⁵⁴

Ali je zgolj naključje, da druge tri knjige prihajajo iz slovanskega kulturnega kroga, tradicionalno katoliških dežel, in to po odpravi komunistične družbene ureditve.

Prva od njih je *Biblija i hrvatska kulturna tradicija* (137 strani) iz leta 1995 v Zagrebu.⁵⁵ Njen avtor Stipe Botica po splošnem uvodu analizira snov s samo-umevno folklorističnega vidika – glede na posamezne folklorne žanre: pravljice, povedke oz. legende, pesmi, posebej lirske (balade in romance) in epske, ki pa v tej zvezi niso podrobneje razčlenjene. Sem so uvrščene zdravljice, pri-sege, zbadljivke, za katere slovenska slovstvena folkloristika nima skupnega izraza, kakor ga je iznašel hrvaški strokovnjak (»usmenoknjževni govornički

⁴⁹ Prav tam, 307, 318.

⁵⁰ Prav tam, 350.

⁵¹ Prav tam, 365, 375.

⁵² Prav tam, 405.

⁵³ Zmago Šmitek, *Mitološko izročilo Slovencev / Svetinje preteklosti*, Študentska založba, Ljubljana 2004, 14, 18, 23, 25, 35.

⁵⁴ Jože Krašovec, *Pravičnost v Svetem pismu in evropski kulturi*, Mohorjeva družba, Celje 1998, 204: »Velikani umetnosti vseh vrst so stvaritve ljudske genialnosti dopolnjevali z veličastnimi umetniškimi oblikami. Sveto pismo je bilo njihov prvotni vir. Zado- stuje, da se spomnimo posebno znanih: Dante z Božansko komedijo, Shakespeare s tragedijami o sodbi nad zločinom, Milton z Izgubljenim rajem, Michelangelo z nesmrtnimi upodobitvami svetopisemskih motivov, Pascal s svojimi Mislimi itn.«

⁵⁵ Sicer v samozaložbi, vendar s pomočjo hrvaškega ministrstva za znanost in tehnolo- gijo.

oblici»), ki del od njih uvršča k pesništvu, del pa k folklornim obrazcem. Peto poglavje je namenjeno hrvaškim pregovorom na to temo.

Vsaj načelno je omenjenemu belgijskemu avtorju metodološko najbližja Magdalena Zowczak, katere knjiga *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej* (527 strani) je izšla leta 2000 v Wrocławu in si je svoje delo zamislila primerjalno. V njem je poleg poljske upoštevana še litovska, beloruska in deloma zahodnoslovanska biblična snov. Dodaja jim ikonografske sestavine.

Njena razčlenitev snovi je problemska in razvrstitev gradiva se ne opira niti na klasično folkloristično izhodišče, niti se ne zgleduje pri svetopisemskih knjigah, čeprav prvi hip daje tak vtis. Potemtakem se ne navezuje niti na folkloristični (žanrski) in ne na biblični kánon. O njej bi kaj imeli pisati zadevni strokovnjaki! Izhodišče njene študije je bolj diahrono kot sinhrono. Avtorica ima namen, tako izrecno pravi: »rekonstruirati model«, po katerem so ustvarjali nosilci »ljudskega svetega pisma«. Le-to ima dva vira, po eni strani kanonično katoliško tradicijo, po drugi simboliko nekrščanskih verovanj, povezanih s kmečkim etosom. To ne pomeni, da je ta snov a priori navezana zgolj na kmečko kulturo, bolj gre za dediščino staropoljske kulture, iz katere izhajajo apokrifni ali priredbe bibličnih kanonov. Seveda je tudi v slovenski slovstveni folklori tega dovolj, na primer mednarodni znani Zlati očenaš.

Leta 1999 je katoliški založbi Družina izšla knjiga Marije Stanonik z naslovom *Od setve do žetve* (prim. Mt 13,3–9) s pojasnilom Interpretacija in konkordanca svetopisemskih motivov v slovenski slovstveni folklori (238 strani). Biblična snov v tej knjigi je razvrščena po zgledu Svetega pisma Stare in Nove zaveze, ne glede na to, v katerem žanru se pojavlja in kako je interpretirana: ali se še zvesto drži prvotne biblične predloge ali je že popolnoma izgubila stik z njo in se že popolnoma profanizirala. Ta razvrstitev gradiva bolj kot slovstveni folkloristiki streže teologiji, saj ji omogoča jasen pregled, katera svetopisemska snov se je prenesla med ljudi in se sfolklorizirala. Navajanje folklornega besedila z ustreznim mestom v slovenskem kanoniziranem prevodu tudi takoj omogoča njuno primerjavo. Že iz kazala se lepo vidi, da je težišče na Novi zavezi, zato je znotraj nje snov razčlenjena na Jezusovo rojstvo in mladost (v Nazaretu), Jezusovo javno delovanje, Pasijon, poveljani Kristus, prva Cerkev, razodetje.

Sledi njen nekoliko podrobnejši povzetek:

Sveto pismo, ki je danes zapisano, je bilo najprej živa, govornjena beseda.⁵⁶ Dokaz za to so sinoptični evangeliji, ki so – folkloristično gledano – variante ene in iste zgodbe.

Res napisane za različne sprejemalce, torej kontekst.

⁵⁶ Radio Ognjišče, oddaja Radijska kateheza, 26. 4. 2006.

III. INTERPRETACIJA IN KONKORDANCA SVETOPISEMSKIH MOTIVOV V SLOVENSKI SLOVSTVENI FOLKLORI

Nobeno korektno znanstveno delo o slovenski duhovni kulturi ne more mimo njenih krščanskih korenin in sestavin. Z etnološkega in folklorističnega vidika so v tej zvezi največ napisali Ivan Grafenauer,⁵⁷ Niko Kuret,⁵⁸ Zmaga Kumer,⁵⁹ Marijan Smolik⁶⁰ idr.

Tukajšnji razdelek sprejema v svoj okvir samo tiste motive slovenske slovstvene folklore, ki snovno korespondirajo s posameznimi odlomki Svetega pisma ali so z njim sorodni po strukturi svojega oblikovanja. Metoda obravnave je torej izrazito primerjalna in želi predvsem uzavestiti, *kako* je posamezne sestavine Svetega pisma vsrkala vase tudi slovenska slovstvena folklor. Snov je predstavljena v zaporedju, kakor se izvirno pojavlja v posameznih svetopisemskih knjigah, in s sinhronega vidika. Iz zbrane snovi želi predvsem napraviti *pregledni sistem*, odreka pa se reševanju diahronih vprašanj: na kakšen način se je posamezna svetopisemska snov prilagajala folklornemu kontekstu in postala del njene motivike. Časovni okvir v ta namen zbranega gradiva zajema čas od druge polovice 19. stoletja do konca 20. stoletja. Širša predstavitev rezultatov o opravljeni raziskavi⁶¹ je hkrati tudi neke vrste kompendij svetopisemskih motivov v slovenski slovstveni folklori. Vsega skupaj obsega čez 1060 enot, za katere je bila ena prvih nalog poiskati ustrezni svetopisemski (*iz*)vir, vsaj v obliki navedbe vrstic(e), če ne tudi konkretnega navajanja. Temeljni pogoj za kakršne koli nadaljnje primerjalne raziskave o razmerju med Svetim pismom in slovstveno folkloro je namreč prav opravljen *konkordančna analiza*. Tukajšnja obravnava zgolj povzema bistvena dognanja opravljene raziskave, ki si ne prikriva odprtih vprašanj hermenevtike,⁶² zavedajoč se, da gre v tukajšnjem primeru za interpretacijo z dveh vidikov in stopenj. Njena prva stopnja je upoštevana ravno skozi dejstvo, kako so posamezni svetopisemski odlomki postajali del slovstvene folklore: tako rekoč citatno, da se popolnoma kontekstualno ujemajo s svetopisemskim sporočilom, prek vmesnih postaj, ko se neposredni stik s Svetim pismom vedno bolj rahlja, do njegove popolnoma svobodne obdelave, ki se v skrajnosti obrne v šalo ali celo ironijo. Vmes so prizadevanja, ki

⁵⁷ Prim. Narodno pesništvo, v: *Narodopisje Slovencev*, Ljubljana 1952, 12–85; *Kratka zgodovina starejšega slovenskega slovstva*, Mohorjeva družba, Celje 1973; *Literarnozgodovinski spisi*, Slovenska matica, Ljubljana 1980.

⁵⁸ Prim. *Praznično leto Slovencev I–IV*, Celje 1965, 1967, 1970 in nato večkrat v ponatisu pri Družini; *Jaslice na Slovenskem*, Ljubljana 1981; *Duhovna drama*, Ljubljana 1981; *Slovenska koledniška dramatika*, Ljubljana 1986. itn.

⁵⁹ Prim. *Pesem slovenske dežele*, Založba Obzorja Maribor 9175; *Lepa si roža Marija*, Mohorjeva družba Celje 1988; *Čez polje pa svetinja gre*, Mohorjeva družba Celje 1994 idr.

⁶⁰ Prim. *Odmev verskih resnic in kontroverz v slovenski cerkveni pesmi od začetkov do konca 18. stoletja*, Ljubljana 1963.

⁶¹ M. Stanonik, *Od setve do žetve*, Družina, Ljubljana 1999.

⁶² Darko Dolinar, *Hermenevtika in literarna veda* (Literarni leksikon 37), Ljubljana 1991, 121, 131, 145.

skušajo svetopisemsko snov približati ljudstvu v njemu blizke mišljenjske vzorce, marsikdaj tudi z moralno poanto. Manj opazna je možnost, ko ne gre toliko za prevzemanje snovi, ampak za strukturo oblikovanja posameznih pri/povedi. S tem je upoštevana kategorija sprejemalca. Komentirano razvrščanje gradiva znotraj posameznih poglavij, ki si sicer kolikor mogoče sledijo v standardnem zaporedju Pisma, Knjige, ravno tako vsebuje razsežnosti interpretacije. S tem želi razprava priznati omejenost svojega početja; njegovo objektivnost vidi predvsem v pripravljenosti podrediti se zahtevam po njegovi preverljivosti.⁶³ Pri navajanju je upoštevana ekumenska izdaja Svetega pisma.⁶⁴

1. SVETO PISMO

Na začetku tukajšnjega mozaika iz svetopisemskih drobcev v slovenski slovstveni folklori je morda prav najprej ugotoviti, v kakšni zvezi se omenja v njej Sveto pismo kot táko. Ni naključje, da so že uvodni navedki tako izrazito nakazali dvoje življenjskih območij, na katerih se bodo tudi v nadaljevanju svetopisemske sestavine v okviru slovenske slovstvene folklore največkrat pojavljale. Če prvi primer zastopa navpičnico in ima za cilj presežnost⁶⁵ (duhovnost), se druga dva gibljeta na tistih tleh vodoravnice, ki vsako lokalno skupnost⁶⁶ najintimneje razčlenjuje (družina). Kot sad zakonskega življenja se na našo témo navezuje ugotovitev, da so najbolj pogosta imena Slovencev ne samo krščanska, ampak tudi svetopisemska.⁶⁷

a) Stara zaveza

Podrobnejša analiza hagad⁶⁸ – (< od hebr. Haggadah – pripoved; judovski obrednik za praznovanje judovske velike noči v spomin na edinstven prehod čez Rdeče morje, poleg tega so v njej tudi učena pojasnila temu ustreznih poglavij Stare zaveze) – razkriva med njimi igrivo drobne odtenke v ubeseditvi in s tem pretanjene razločke v sporočilu. Ne le vsebinsko (en edini Bog!), ampak tudi oblikovno segajo te pesmi prav v osrčje svetopisemske duhovnosti. Saj je zanje bistveno ravno enoboštvo in status izvoljenega ljudstva, katerega najpomembnejše znamenje je praznovanje pashe. Tehtnejše podlage si za začetek tukajšnje obravnave res ni mogoče misliti.

Medtem ko so nekateri zadržani do t. i. *Šišenske bajke*⁶⁹ slovenskega pisate-

⁶³ Prav tam, 127–128.

⁶⁴ Sveto pismo Stare in Nove zaveze, Ljubljana 1985 / Slovenian Bible R73 CE8F – 1985 – 8M

⁶⁵ Prim. Anton Stres, *Človek in njegov Bog*, Mohorjeva družba, Celje 1994.

⁶⁶ Prim. Zdravko Mlinar, *Sociologija lokalnih skupnosti*, Fakulteta za sociologijo, politične vede in novinarstvo, Ljubljana 1973.

⁶⁷ M. Smolik, Ljudske oblike vernosti pri Slovencih, v: *Traditiones* 19 (1990), 128.

⁶⁸ Fran Ilešič, Slovenska »Hagada«, v: *Žbornik za narodni život i običaje* 7, Zagreb 1902, 207–219.

⁶⁹ Neven VII (Reka 1858) v prevodu Ivana Grafenauerja, *Narodopisje Slovencev* II, Tiskarna Slovenskega poročevalca, Ljubljana 1952, 52–53.

lja Janez Trdine (1830–1905) o stvarjenju Zemlje, češ da si jo je izmislil, ker je hotel s tem okrepi slovensko osiromašeno mitologijo, jo je Ivan Grafenauer vzel resno in jo razlaga po svoji kulturnozgodovinski metodi. Tukaj zbuja pozornost zaradi presenetljive bližine z vrsticama iz Izaije (Iz 40,15). Da ne gre za Trdinov izmisljak, kvečjemu za morebitni prevzem ali zgled, dokazujeta poljska⁷⁰ in francoska varianta.⁷¹

Stvarjenje človeka, Adam in Eva (prim. 1 Mz 7–25) niso ostali brez sledu v slovenski slovstveni folklori. Tako imenovana »mengeška bajka« vé, od kod človek: iz kaplje Božjega znoja.⁷² O Adamu in Evi je bila nekdanja znana uganka za ženina ob prevzemu neveste za poroko.⁷³ Kača – padli angel⁷⁴ – je apostrofirana v eni od pohorskih povedk. Slovenske narodne / ljudske pesmi / folklorne pesmi zelo tenkočutno upesnjujejo svetopisemsko snov o stvarjenju človeka in njegovo tragično pot iz raja (prim. 1 Mz 2,7–23; 3,1–23). V tesnem stiku z naravo so si slovenski predniki po svoje razlagali nekatere njene posebnosti, npr. da je rženo bilje rdeče zato, ker je Kajn ubil Abela (prim. 1 Mz 4,8) na njivi rži.⁷⁵ Metuzalemova in Noetova visoka starost (prim. 1 Mz 4,18–19; 5,21–23; 1 Mz 9,28–29), nista izvzeti iz folklorne tradicije,⁷⁶ toda bolj se je razživela motivika o tem, kako je po napovedi vesoljnega potopa (prim. 1 Mz 7,4) Noe tesal ladjo in da se je njemu zahvaliti za vinsko trto.

Vesoljni potop v slovenski folklori marsikdaj zamenja pravljíčno časovno določilo: *nekoč*. Ob babilonskem stolpu (prim. 1 Mz 11,1–9) se v folklorinem gradivu srečujeta Stara in Nova zaveza, saj se omenjeni motiv prepleta z »Velikim Babilonom« (prim. Raz 17,1–18,24).

Folklorne zavesti ni obšel za današnje pristransko zavest nepojmljiv motiv Abrahamovega darovanja Izaka (prim. 1 Mz 18,1–15; 21,2–8; 22,1–19) niti specifičen motiv Gomore in Sodome (prim. 1 Mz 18,16–29). Svojo sled puščajo v slovstveni folklori Jakobov boj z Bogom (1 Mz 32,23–33), njegova žena Rahela (1 Mz 28,1–5; 29,1–30; 30,1.25) in njun sin egiptovski Jožef, na očeh Putifarjeve žene (prim. 1 Mz 39,1–23).

Še veliko bolj se je vtisnil vanjo Mojzes. Njegovo rojstvo (prim. 2 Mz 2,1–10) je prišlo tako v pravljíce kot povedke, na drugem mestu v hagadah: »Dve sta tabli Mojzesa«, na desetem pa: »deset božjih zapovedi« (prim. 2 Mz 24,12) za izvoljeno ljudstvo. Le-to pa je v nestrpnosti začelo častiti »zlatega teleta« (prim. 2 Mz 32, 1.7–8), ki ga poznajo tudi slovenske zgodbe. Enako je

⁷⁰ Navaja Ant.[on?] Zavadil, Iz duševne narodne zakladnice, v: *Dom in svet* 12 (1899), 605.

⁷¹ Navaja Jožef Smej, *Posvečena samota*, Maribor 1994, 171.

⁷² Neven VII (Reka 1858) v prevodu Ivana Grafenauerja, *Narodopisje Slovencev* II, Tiskarna Ljubljana 1952, 52–53.

⁷³ Koloman Mulec, Običaji štajarskih Slovincov pri snubljenji in svatbah, v: *Kmetijske in rokodelske novice* 14 (1856), 18–19.

⁷⁴ Sodi »legend/a/ o kaznovanem angelu« sem? Prim. M. Matičetov, *Ljudska proza, v: Žgodovina slovenskega slovstva* I, Ljubljana 1956, 131.

⁷⁵ M. Stanonik, Od setve do žetve, 30.

⁷⁶ – , Iz Primorskega, v: *Žgodnja Danica* 43 (1980), 12–13. Prim. M. Stanonik, Od setve do žetve, 30–31.

zaslediti v njih pravilo iz Mojzesove postave: »*Kdor udari svojega očeta ali svojo mater, mora umreti*« (2 Mz 21,25). Ne poznam neposrednega dokaza za povezanost števila deset v slovenski slovstveni folklori s svetopisemskim številom deset (prim. 1 Mz 18,24,32; 2 Mz 24,12; 5 Mz 14,22–29), toda dejstvo je, da ima v njej poseben pomen. Deseti brat, desetnica sta med njenimi najodličnejšimi motivi.

Svetopisemski Samson (prim. Sod 13,1–24; 16,23–31) se je na folklornih tleh razredno prilagodil zapisovalčevemu svetovnemu nazoru; ob folklornem *Samsonu* se poraja vprašanje, ali imajo drugi slovenski silaki tudi kakšno zaledje v Svetem pismu. V božji navzočnosti veseli *David* (prim. 1 Sam 16,14–18.21.23) se je pred folklornim občinstvom prelevil v godca pred peklom z različnimi imeni Davdek, Davdič, Lawdič. Sicer modrega *Salomona* (prim. 1 Kr 11,1–13) je zadela naša narodna / ljudska / folklorna pesem na Ahilovo peto – kako ga je speljala ženska očarljivost. Po njegovi smrti se začnejo v Izraelu pojavljati preroki opominjajoč vladarje in ljudstvo na njune stranpoti, med prvimi *Elija*. Gospod Bog ga ni pozabil (prim. 1 Kr 17,4–6). Podoben motiv se je krepko držal v naši tradiciji vse do naših dni, povezujejo ga tudi s hudo uro in treskanjem (prim. 2 Kr 1,10). Slovenska slovstvena folkloristika pozna vsaj sedem zapisov pesmi o *trpečem Jobu* in tudi proza se mu je oddolžila in ni brez haska misel, da se je njegov motiv prenesel med ljudi iz ustrezne scene iz starih pasijonskih procesij.

Kljub izbranosti njihovega sloga je mogoče v slovenski slovstveni folklori zaslediti nekaj utrinkov iz psalmov (prim. Ps 22(21), Ps 57(56),7; Ps 7,16). Tudi preroka *Izaija* in *Ezekijel* je izslediti (prim. Iz 40,15; Ezek 16,44). Sploh skoraj vsak svetopisemski stavek lahko postane samostojna sentenca in na tej podlagi prejkone sloni podatek, da je »približno 15000 izrekov in pregovorov« »prešlo iz Svetega pisma v našo govorico.«⁷⁷ Za hip se je mogoče pomuditi pri Tobitovi knjigi (prim. Tob 5,5–6; 9,20.22; 6,10–19; 7,18–20 itn.), ki je povod za »Tobijev žegen«⁷⁸ in hvaležnost angelom varuhom četudi se njihova imena med seboj malo mešajo.⁷⁹

Motiv razlage sanj⁸⁰ je mogoče povezati z egiptovskim Jožefom (1 Mz 41,1–36) ali pa s svetopisemskim Danijelom (prim. 1 Dan 4,1–34). Motiv deklice, ki ji razbeljena peč ne pride do živega,⁸¹ spominja na mladeniče v ognjeni peči (prim. Dan 1,3, 19–25; Dan 1,3,8–30).

Folklorni motivi, ki jih je mogoče navezati na Staro zavezo, je zgoščena ob Peteroknjižju, medtem ko je snov iz naslednjih knjig Stare zaveze bolj razredčena.

⁷⁷ France Rozman, *Svetopisemske osnove*, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1992, 12.

⁷⁸ Gorazd Makarovič, Tobijev žegen, v: *Etnolog* 5 (LVI) (1995), 371–374.

⁷⁹ –, Nadangel Gabriel, v: *Naš dom* 11 (1911), 371–374.

⁸⁰ Karel Krajczar, *Kralič pa Lejpa Vida* (Glasovi 13), Kmečki glas, Ljubljana 1996, št. 13.

⁸¹ Marija Stanonik, *Od setve do žetve*, Interpretacija in konkordanca svetopisemskih motivov v slovenski slovstveni folklori, Družina, Ljubljana 1999, 81.

b) Nova zaveza

Za slovesen začetek predstavljanja evangeljskih drobcev v slovenski slovstveni folklori gre zasluga Reziji, kjer je Milko Matičetov ravno pred tridesetimi leti pri petju svetih pesmi prestregel veličastni začetek Janezovega evangelija: V začetku je bila beseda ... (prim. Jn 1,1–14) v rezijanskem narečju.⁸² Ob objavi dragocenega odkritja je opozoril na stare jezikovne relikte v njem in skušal zgodovinsko dognati, kako je to sveto besedilo prišlo v rezijanski folklori repertoar. Začetek Janezovega evangelija je prišel tudi v praznoversko knjižico z magičnimi obeti Duhovna bramba.⁸³

Na podlagi slovenskih narodnih / ljudskih / folklornih pesmi se je izoblikoval vzor Marije, matere Jezusa človeka in Boga pa tudi priprošnjice v sleherni telesni in duševni stiski. Angelovo oznanjenje Mariji o spočetju od Svetega Duha (prim. Lk 1,26–38) se v slovenski pesmi celo neposredno sklicuje na svetopisemsko sporočilo. Ljudska domišljija si na različne načine skuša razložiti ali metaforično podoživeti Marijino deviško spočetje: da je poduhala dišeči cvet ali vonjavo grozdno jagodo.⁸⁴ Marija je hitela doživeti izredne milosti deliti s sorodnico Elizabeto (prim. Lk 1,39–40.43), kar je slovenska slovstvena folklorica vsaj zaznala tako v pesmi⁸⁵ kot v prozi.⁸⁶ Izredno bogato se je odzvala v znamenje veselja ob Jezusovem rojstvu (Mt 1,18–25; 2,1–23; Lk 2,1–21). Kot da sočustvuje z Jožefom, ki ne more postreči Mariji, kakor bi rad, spremlja prezebli par pri iskanju prenočišča in z angelci počasti Rojstvo. Od slovenske kulturne dediščine najbolj nazorno predstavlja Jezusovo rojstvo koledniška dramatika, katere zamrznjen izraz so danes jaslice. Motiv, da je Marija rodila Jezusa kot devica, se v marsikateri pesmi pojavi kot pripev. O nastanku pesmi v času sedaj veljavnega koledarja priča pesem, češ da je bil poslan k obrezovanju na novega leta dan.

Pesmi o darovanju Jezusa v templju (prim. Lk 22–38) upoštevajo letni ritem ponavzočevanja svetopisemskih dogodkov, saj v njih ni mogoče zgrešiti šeg, ki so povezane s praznikom »svečnice«. Poročilo o počastitvi Jezusa s strani treh modrih z vzhoda (prim. Mt 2,1–12) je v slovenski ljudski religioznosti našlo svoj izraz v trikraljevskih koledah in kolednicah, katerim se je kot rudimentarnim oblikam gledališča največ posvečal Niko Kuret. Najzgodnejši zapis slovenske kolednice je izpod peresa italijanskega meniha servita Alasia da Sommaripa. V slovenski pripovedni pesmi je kralj Herod predstavljen v cerkveni interpretaciji, saj so besede položene v usta mlademu Štefanu, torej svetniku, čigar mučeniške smrti se katoliški svet spominja takoj za praznovanjem Jezusovega rojstva. V njej se izjemno posrečeno spleta motiv treh svetopisemskih dogodkov: Jezusovo rojstvo, Herodov strah pred Tekmecem, zaradi katerega utrpijo smrt nedolžni otroci in smrt diakona Štefana. In ven-

⁸² M. Matičetov, »Inprincipi je bila Basida«, v: *Trinkov koledar* 1983, 118–119.

⁸³ Ivan Grafenuaer, »Duhovna bramba« in »Kolomonov žegen« (Nove najdbe in izsledki), v: *Razprave I*, Ljubljana 1943, 208.

⁸⁴ K. Štrekelj, *Slovenske narodne pesmi* 3, št. 4750–4757.

⁸⁵ V. T. Komac, *Kraljica sv. Rožnega venca*, v: *Čez Boko gre čeča*, Nova Gorica 1995, 31.

⁸⁶ Anton Brezovnik, *Žakaj? – Žato!*, Ljubljana 1894, 5/1.

dar je pesem po dikciji docela folklorna. Zaradi teh besed dá Herod Štefana usmrtiti; v nekaterih primerih je to pritaknjeno njegovi ženi »Herodeški«. Posamezne pesmi iz božičnega kroga izpostavljajo posamezne sestavine tega dogajanja, npr. zvezdo, ki je vodila modre v Betlehem. Njen motiv je doživel tudi popolno sekularizacijo. Ni raziskano, na kakšni podlagi so ponekod postali »sveti trije kralji« priprošnjiki dekletom za življenjskega sopotnika. Tudi v uganko so prišli.

Beg svete družine v Egipt (prim. Mt 2,12–15) je motiviral predvsem prozne interpretacije, kako je njena navzočnost ozdravila bolnega otroka tolovaju, v čigar prebivališče se je na poti družina zatekla. Variante, kako se je sveti Družini godilo v begunstvu, se razvrščajo v tri skupine. Prva se zaveda, kako je ponavadi beguncem, druga razlaga njihov prihod v Egipt teološko. V tretji sta pomešana pravljичno in svetopisemsko. Kako je potekalo družinsko življenje v Nazaretu po vrnitvi iz Egipta (Mt 2,19–23), Sveto pismo ne poroča, zato se je domišljija lahko toliko bolj razmahnila oziroma možnostim za identificiranje je bila odprta pot, kar je še posebej očitno ob dvanajstletnem Jezusu v templju (prim. Lk 2,41–51).

Jezus se je na javno delovanje dobro pripravil. Najprej se je dal »krstiti« (prim. Mt 3,13–17), kar si je s pridom prilastila slovenska pivska pesem. Janezu Krstniku je namenjenih kar nekaj pesmi, kako skromno se je oblačil, hranil in pil. Ko se navzven gromoviti, a vpričo Gospoda zelo ponižni (prim. Mt 3,1–12), zadnji od prerokov, brani ravnati z Jezusom kot z enim od grešnikov, češ da še sam ni krščen, dobi odgovor, da je bil krščen že v materinem telesu (prim. Lk 1,39–45). V pesmih, kjer naj krščuje Jezusa kot Dete, seveda ni neposrednega stika s Svetim pismom. Srhlijiva Janezova smrt dobi svoje povračilo po zakonu, dobesedno: glavo za glavo, saj se mladi Herodežici pri drsanju udre led in ji odreže glavo.⁸⁷

Medtem ko Jezus v puščavi ni klonil pred skušnjavcem (prim. Mt 4,1–11), lovec poklekne pred njim za mošnjo zlata in doživi njegov posmeh, ko vidi, da se je prevaral. Začetek Jezusovega javnega delovanja v Galileji (prim. Lk 4,12–19) je zaznamovan v zgodbah o *Kristusu* in svetem *Petru*. Le-temu je posvečenih največ folklornih pripovedi in pesmi z različnimi svetopisemsko naravnanimi poudarki (prim. Mt 12,1–8; 19,16–22.27; 4,18–20; 8,14–15; 16,15–16.18–19.24–27; 26,69–75; Lk 9,51–54; 22,59–62). Poleg prvaka apostolov sta prišla v slovstveno folkloro skupaj tudi sveti *Filip* in sveti *Jakob* ter posamezno sveti *Andrej* in sveti *Tomaž*. Na vse izbrane Jezusove učence (prim. Mt 10,2–4) se nanaša *dvanajst apostolov*, s številnimi variantami, da je med njimi Jezus trinajsti, kar je seveda že svojevrstna razlaga svetopisemskega dejstva. Ali je zaradi njegove strašne smrti tu iskati vzrok za uvero, da je število trinajst nesrečno? To bi bilo pač enostransko, saj je šel na križ iz popolne ljubezni do nas ljudi in Očeta, ki ga je zato tudi poveličal. Jezus naroča svojim učencem, naj se ljubijo med seboj (prim. Jn 13,35; 15,12). Ta Jezusova oporoka je prišla v ljubezensko pesem. Jezusovo sočutje (prim. Mt 4,23–25; 8,1–4; 8,5–17; 9,35–38; 12,7–8; Lk 6,27–36; 7,13; 10,5–37) tematizirajo slovenske folklorne pripovedi

⁸⁷ Fran Detela, Trojka, v: *Zbrano delo* III, Mohorjeva družba, Celje 1963, 47, 471.

z motivi obsedenosti in njenem zdravljenju, s poetično pravljico, kako detece, ki se je v eni uri rodilo, bilo krščeno in umrlo, reši svoja dva robustna strica: pripravi ju do solz, ki jih nataka v svojo »bariglico«. ⁸⁸ Pesem se odziva na Jezusov nauk o hoji za njim (prim. Mt 11,25–30) in povedka o revnem in bogatem kmetu razglaša njegovo istovetenje z ubogimi (prim. Mt 25,34–45). Osmero Jezusovih blagrov (prim. Mt 5,3–12) je zaznamovalo ustrezno mesto v že omenjenih hagadah in v drugih pesmih. Marsikdaj je glede na sveto-pisemsko zaledje opaziti šaljivo ali ironično sprevrženo besedilo, ki je tedaj praviloma prisojeno otrokom. Ali je to res ali gre le za otroško perspektivo odraslega, ostaja odprto vprašanje. Jezus je svojim učencem utemeljil, zakaj govori v prilikah (prim. Mt 13,10–13), lirski osebek se sklicuje na svetopisemske »eksemplne«, ko svari pred žensko premetenostjo. ⁸⁹

Jezus je svojim učencem brez laskanja utiral trdo pot odpovedi (prim. Mt 8,19–22; Lk 9,57–62) in jih vabil, naj se zgledujejo pri otrocih, kar je prešlo tudi v folklorno pesem, kako so Jezusa iskali »pri pajbih ledičnih«, »deklah ledičnih«, »možih«, »ženah zakonskih«, a ga našli le pri »deci majceni«. Od znamenitih Jezusovih prilik je doživela tista *o izgubljenem sinu* (Lk 15,11–32) celó dramatsko različico, več, proznih in upesnjenih variant pa je na témo *bogatina in ubogega Lazarja* (prim. Lk 16,19–31). Jezus je »ženin« (prim. Mt 9,14–15; 25,1–13) izbranih duš in od tod je najbližje k njegovi »svatovski« priliki (prim. Mt 22,1–13; Lk 14,15–24), kakor jo razume slovenska folklorna pesem. Že medsebojna navzočnost več variant kaže v teh pesmih večsmerno aktualizacijo svetopisemske prilike. Medtem ko je s posvetnega stališča v zavesti predvsem »človek, ki ni imel svatovske obleke«, ki da bi morala biti »židani gvant«, je z religioznega vidika naravnost pojasnjeno, da gre za oblačilo srca. Besedilo iz Beneške Slovenije je že docela poduhovljeno, saj motiv tu obravnavane gostije bleđi vpričo drugačne večerje – evharistije, kakor jo v pesmi simbolizirata kruh in vino. V svojih prilikah Jezus večkrat uporabi prispodobno vinograda (prim. Mt 21,28–44; Jn 15,1–7), vendar ni zanesljivega dokaza, ali je to ali vinogradniško okolje vplivalo na belokranjsko pesem, kako *Jezus sadi, okopuje, veže vinograd*.

Slovenska slovstvena folklorja trdi, da je bil Jezusov prvi čudež že na begu v Egipt, ko je ozdravel roparjev deček, ali celo že ob njegovem rojstvu, kar sta odkrila oče in ženica, ko sta šla v tej sveti noči k studencu po vodo, a se je izkazalo da sta »v vrč« / »škaf« natočila vino. A morda noben drug motiv iz obdobja Jezusovega javnega delovanja ni v slovenski slovstveni folklori tako bogato dokumentiran kot ravno Jezusov prvi čudež v Kani galilejski (prim. Jn 2,1–11). Zaslugo za to ima število šest, kolikor je bilo vrčev vode, spremenjene v vino, kar je vzrok, da je v slovenskih pesmih po vzorcu hagade ta sveto-pisemski odlomek prišel vanje. A motiv je postal standarden tudi v svatovskih pesmih. Če je s prvim čudežem Jezus, Božji Sin, kot človek nakazal svoje poslanstvo, je v območju čudežev dosegel svoj vrhunec z obudtvijo mrtvega Lazarja iz groba (prim. Jn 11,1–16). Ta svetopisemski odlomek je v slovenski

⁸⁸ Marjan Tomšič, *Noč je moja, dan je tvoj* (Glasovi 2), Ljubljana 1989, 112 (št 83).

⁸⁹ K. Štrekelj, *Slovenske narodne pesmi IV*, Ljubljana 1923, št. 8308.

slovstveni folklori izpeljan v treh variantah. Predvsem gre za *dvogovor z Marto, ki žaluje za umrlim bratom*. Motiv naj bi si prisvojila slovstvena folklorja iz srednjeveških duhovnih iger.

Ne da bi učenci to prav razumeli, je Jezus svojim učencem stalno dopovedoval, kaj pomeni zanj njegov vhod v Jeruzalem (Mt 20,17–19; Jn 10,22–39). Slovenske folklorne molitve, znane pod imenom »Zlati očenaš«, so ga tako podomačile, da so celo socialno diferencirale publiko, ki ga sprejema kot »judovskega kralja«. Trdoživo krščansko izročilo povezuje Marijo iz Magdale z Marto iz Betanije, kot da sta sestri. Od tod pesem o njuni napetosti, ki se konča tako, da se »Majdalena« spokori in to na podlagi svetopisemskega odlomka, ko s svojimi solzami Jezusu umiva noge v Simonovi hiši (prim. Mt 26,6–13).

Jezusova postavitev evharistije (prim. Mt 26,26–28) je posredno ali neposredno motiv v poanti pesmi na hvalo pšeničnemu klasu in vinski trti.

Z začetkom Jezusovega kontemplativnega doživljanja trpljenja v vrtu Getsemani (prim. Mt 26,36–44; Mr 14,32–42; Lk 22,44) prihajajo tu kot vir v ospredje slovenske folklorne molitve. Judež Iškarijot v slovenski slovstveni folklori ni le izdajalec svojega učenika (prim. Mt 26,47–50), ampak mu je ob rojstvu prisojena Mojzesova usoda in nato tragika umora lastnih staršev po zgledu Sofoklejevega Kralja Ojdipa, strasten kvartopirec, nič obziren sogovornik, medtem ko ga njegova literarna obdelava skuša prikazati v bolj pozitivni luči skesanja. Spomin nanj sta vrba žalujka in krt. Judeževih »tridesetih srebrnikov« se je kot stranski motiv o vrednosti samega vladarja prebilo tudi v folklorne pripovedi z osrednjo strukturo trojne uganke.

Hlapec Malhus (prim. Jn 18,10) doživi samostojno razširjeno prozno obdelavo, kako Jezusa primejo, pa je scenirano v veliko besedilih »Zlatega očenaša« in njemu podobnih »Marijinih sanj«. Stalno se srečujemo s primeri, da je iz Svetega pisma sicer prepoznaven motiv vključen v besedilo po zaporedju nekanonično in prepleten z bajčno oziroma pravljичno snovjo. Le kot svetleče kamenčke v mozaiku je mogoče izluščiti iz konteksta raznorodnih motivov tiste, ki izvirajo iz Svetega pisma in se nanašajo na Jezusovo trpljenje: *kako ga zasramujejo in tepejo* (prim. Mt 26, 57–75; 27,1–31). Precejšnja pozornost je posvečena judovskim in rimskim oblastnikom, posebej seveda Pilatu, še sanje njegove žene (prim. Mt 27,19) ne uidejo budnim folklornim očem.

Medtem ko Sveto pismo s »križevim potom« opravi v enem stavku zelo stvarno (prim. Jn 19,17; Mr 15,20–21), folklorne ritmizirane, prejkone na apokrifih sloneče variante, kot da uživajo v ekspresivnih scenah človeških muk, povezanih z vodo, lesom in železom, medtem ko je Simon iz Cirene (prim. Mt 27,32) le zašel v šaljivo pesem. Motiv desnega razbojnika (prim. Lk 23,32; 39–43) je v folklornih pripovedih – presenetljivo – povezan z motivom bega svete družine v Egipt. Spomin na davno srečanje z Detetom namreč deluje še leta, da oče ali njegov zdaj že odrasli sin, ki je ravno tako tolovaj – z imenom Dizma, želita srečati Jezusa, kar ju privede na križ in tam dobita milost kesanja. Kaže, da so na nosilce slovenske slovstvene folklore napravile izjemen vtis Jezusove besede s križa Mariji in Janezu posebej zato, ker je v njih Mati božja nagovorjena kot *žena* (prim. Jn 19,26). Zato ji v folklornih besedilih polagajo

v usta bridke besede protesta: »... *doslej sem ti bila lastna mati, zdaj sem ti pa tuja žena*«,⁹⁰ a Jezus ji razloži, da ji s tako distanco želi le olajšati materinsko bolečino, ker bi ji sicer počilo srce. Jezusove zadnje besede s križa (prim. Mt 27,46; Lk 23,34.46; Jn 19,26–28.30) so z večjimi ali manjšimi modifikacijami potresene po folklornih molitvenih besedilih kakor zlata zrnca sredi peska. Motivi Jezusove žetje na križu se strukturalno ujemajo z evangelijskimi poročili, skrbna primerjava odlomkov pa kaže, da je folklorni spomin pomešal med seboj vrste pijače, ki so jo ponudili Gospodu ob prihodu na Kalvarijo (prim. Mt 27,33–34; Mr 15,23) in potem že na križu (prim. Jn 19,28–30). Večinoma mešajo med seboj kis in žolč, medtem ko je vino omenjeno le enkrat. Hkrati je v njih navzoča že tudi teološko verjetna interpretacija, da je žetja po dušah (!) Jezusa pripeljala na križ.

»*Gvantec z njega pobran*«⁹¹ je edini sfolklorizirani verz poročila, »da so mu vzeli oblačila« (Jn 19,23), kakor je tudi o žrebanju za njegovo suknjo (Jn 19,24) znana le ena zgodba. »Ura Gospodove smrti« je v slovstveni folklori predstavljena izredno ekspresivno, tako da za oporo očitno ne zadoščajo le zgledi iz pasijonskega dela evangelijev (prim. 6,12–14). Obstaja tudi vrsta primerov, ki se izmakne okviru svetopisemskega dogajanja in zgodbo razvije po svoje. V obravnavanem gradivu se božični krog cerkvenega leta spoji, sprime s postnim poleg že omenjenega bega v Egipt in desnega razbojnika še dvakrat: v motivu svčenice in kalvarije in modrih z vzhoda (prim. Mt 2,1–12) in Jezusove smrti (prim. Mt 27,51–52), če sledimo zgodbi o četrtem »modrem«, ki ni prišel z drugimi tremi predenj ob njegovem rojstvu, saj se je na poti zaradi dobrih del tako zamudil, da je bil ravno priča pretresom narave ob Gospodovem izdihu (prim. Mt 25,40; 25,21). Motiv jokajočih (svetih) žen (prim. Lk 23,27–28) je prišel iz Svetega pisma v molitvena folklorna besedila na način poezije gramatike, brez kakršnih koli okrasov, medtem ko se zadnje dejanje pasijona – vojak, ki s sulico prebode Jezusovo stran (Jn 19,31–35) v njih opira na teološko refleksijo krvi in vode iz Jezusovega prebode srca. Polaganje v grob (prim. Mt 27,57–66) je še komaj doseglo folklorni interes. Pač se ta spet razživi ob Jezusovem vstajenju (prim. Mr 16,1–6; 14–15) in besedila v tej zvezi se zbirajo v treh točkah. Prva je Marija Magdalena. Druga točka je pot z učencema v Emavs (prim. Mr 16,12–13; Lk 24,13–35), ki je tu znana le v dveh odzivih in nazadnje srečevanje Vstalega z apostoli (prim. Lk 24,36, Jn 20,19–21), od koder predvsem prihaja do živega: »*Mir vam bodi*«, s čemer celó ukrotijo nemirne pokojne. Tudi tu je poglavje zase apostol Tomaž (prim. Jn 20,25–28).

Krivico delamo živalim, predvsem pticam, ki jih v tem strnjenem pregledu na temo svetopisemske snovi v slovenski slovstveni folklori izpuščamo, a v Svetem pismu za njihovo omembo tukaj ni utemeljitve. Sveti Duh (prim. Jn 14,15–18) je označen v njej le leksemsko, a s krepkim duhom kot »*troštar*«. Sem sodi nemara (prim. Mt 12,31–32) opozorilo na nevarnost, da bi kdo »nad

⁹⁰ Poknjiženo iz porabskega narečja. Prim. Vilko Novak, *Slovenske ljudske molitve*, Družina, Ljubljana 1983, 290.

⁹¹ K. Štrekelj, *Slovenske narodne pesmi* III., št. 6440.

Bogom scagal«. Čista slovstvena folklorja pa je, da je Marija z Jezusom pod brezo počivala in »zato Sveti Duh gor sede«.

Temu pregledu bi nekaj manjkalo, če ne bi reflektirali Svete Trojice. S tem imenom in pojmom v Svetem pismu res ni nikjer omenjena. Vendar dejstvo obstoja njene skrivnosti izhaja iz Jezusovih besed (Prim. Jn 14,15; 14,26). V zbranem gradivu je častljivo navzoča. Slovenske pobožne hagade pojejo pri številu tri: »Tri peršone božje so.«⁹²

Iz Apostolskih del je slovstvena folklorja sprejela le odlomek o prvem mučencu Štefanu (prim. Apd 7,56–60), a še to le nekatere njegove sestavine, in to »odprto nebo« ter njegovo svetniško smrt.

Iz Pavlovih pisem so prešli v folklorno tradicijo njegova gotovost o Kristusovem vstajenju (prim. 1 Kor 15,12–19; Flp 2,6–8), opozorilo na nevarnost zlorabe evharistije (prim. 1 Kor 11,17–34) in vprašanje zakona ali neporočnosti (prim. 1 Kor 7,1–16; 25–39; ??32–33). Od tod (prim. Ef 5,25–32) presenetljivo zagotavljanje ženina nevesti, da jo bo »prav srčno ljubu / Glih tako, kakor Kristuš / To cerkucu«.⁹³

Na avtorja Razodetja se morda nanaša pesem govoreč o majcenem fantu sv. Johanu, ki gre delat v Jeruzalem sodni dan in v kateri Marija prosi za noseče matere in otročičke majcene⁹⁴. Kontaminacija Babilonskega stolpa in Vélikega Babilona je bila že omenjena ob Stari zavezi, tu pride zraven še Antikrist (prim 1 Jn 2,18–22; 1 Jn 4,1–6). Posebna pozornost je namenjena poslednji sodbi, veliko več v pesmih nagrobnicah⁹⁵ kot v prozi.⁹⁶ Pri tem se sklicujejo na različna mesta Svetega pisma tako iz Stare (prim. 1 Kr 22,1–51; 2 Kron 17,1–19; 18,1–34; Ezek 37,1–3; 12–14; 18,19; Oz 10,8; Joel 4,1–2; 11–12) kot iz Nove zaveze (Mt 24,15–28; 36–44; 25,31–46; Lk 21,34–38; 23,28–30; Raz 6,15–17).

Ni še raziskano, od kod ponekod prepričanje, da bel konj prinaša srečo,⁹⁷ namreč, ugledati belega konja je dobro znamenje. Ali je zgolj naključje, da se lepo ujema s tistim iz Razodetja (Raz 19,11–13).

IV. SVETA BRATA CIRIL IN METOD V SLOVENSKI SLOVSTVENI FOLKLORI

Navzočnost motiva svetih bratov Cirila in Metoda je v slovenski slovstveni folklori izpričljiva zemljepisno in strukturalno. Ali je ta motivika zgolj sad ljudske domišljije ali je vsrkala vase tudi kaj zgodovinskih dejstev iz delovanja omenjene dvojice na današnjem slovenskem ozemlju, je še vedno odprto vprašanje.

⁹² Prav tam, št. 6662; prim. 6666, 6670, 6671, 6663, 6667, 6669.

⁹³ Prav tam, št. 5295.

⁹⁴ Prav tam, št. 480.

⁹⁵ Prav tam, št. 4894, 6273, 6212, 6213, 6215, 6494, 6250–6267.

⁹⁶ Tone Cevc, Okamnella živa bitja v slovenskem ljudskem izročilu, v: *Traditiones* 3 (1974), 83.

⁹⁷ Terenski podatek, avtopsijska.

1. CIRIL IN METOD V ZGODOVINOPISJU

Predmet slavistike sta solunska »slovanska apostola«, kot radi imenujejo Cirila in Metoda, prav od njenih začetkov, ko je njen utemeljitelj Čeh Jozef Dobrovský (1753–1829) z latinskimi in nemškimi razpravami o njiju poudarjal, da je pri filološkem preučevanju slovanskih jezikov nujno posebno pozornost posvetiti stari cerkveni slovaščini.⁹⁸ Čeprav je bila življenjska pot solunskih bratov zelo vijugasta, se po besedah Haralampije Polenakovik'a 95% strokovnjakov zadržuje ob njuni »moravski misiji« in je do danes zadevna bibliografija narasla na okrog deset tisoč enot.⁹⁹ Poglavitni vir za raziskovanje njunega življenja in dela so t. i. Žitija Cirila in Metoda, pisana v stari cerkveni slovaščini, to je berivo z vrsto literarnih kakovosti in številnimi hagiografskimi vložki, brez katerih ni nobeno delo iz njunega časa.¹⁰⁰

O navzočnosti sv. Cirila in Metoda v nekdanji, pogojno rečeno, slovenski zavesti pričajo stari zgodovinarji (Jakob Unrest, Matija Vlačić-Illirik, Johannes Aventinus, Martin Baučer, Mauro Orbin, Marko Hanzis, Erasmus Frölich itn.),¹⁰¹ njuno poslanstvo je tematizirano pri Hieronimu Megiserju leta 1612 in Janezu Ludviku Schönlebnu leta 1681, s čimer je bil seznanjen tudi Janez Vajkard Valvazor (v Slavi vojvodine Kranjske iz leta 1689 omenja Cirila in Metoda med svetniki, ki ju na Kranjskem posebno častijo).¹⁰² Morda ni naključje, da sta leta 1613 sveta brata omenjena ravno v pismu škofa Hrena,¹⁰³ ki velja za eno najvplivnejših osebnosti slovenske katoliške obnove v 17. stoletju. Ali ni bil v njeni luči zgled solunskih bratov zelo svetel? Saj sta tako kot protestanti oznanjala Kristusov nauk v domačem jeziku, ki je bil poslušalcem razumljiv, pri tem pa ostala papežu zvesta. Morda je prav čas na novo oživljene katoliške dejavnosti tudi čas rojevanja danes znanih legend o svetih bratih; če potisnemo v stran stalno tlečo tezo, da so sad konkretnih srečanj z njima na naših tleh. Umetnostni zgodovinar Avgustin Stegenšek je namreč prepričan, da »za zgodovino svetnikovih potovanj nimajo te vesti nobene veljave, pač pa za zgodovino njunega kulta« in le »kažejo, da je kult sv. Cirila in Metoda star že več stoletij, dasi niso njima posvečene pred 19. stoletjem cerkve in najbrž tudi ne altarji«. ¹⁰⁴ Res so leta 1734 v nemškem Aachnu v starodavni božjepotni cerkvi podrli slovenski oltar in odpravili beneficij svetega Cirila in Metoda, ker je zanimanje za tamkajšnjo božjo pot

⁹⁸ M. Stanonik, Po sledih začetkov slovanske pismenosti, v: *Jezik in slovstvo* 20 (1974/75), 237.

⁹⁹ M. Stanonik, Izbrana dela H. Polenakovik'a, v: *Slavistična revija* 23 (1975), 444.

¹⁰⁰ M. Stanonik, Po sledih začetkov slovanske pismenosti, 237.

¹⁰¹ Darja Mihelič, Karantanija v očeh zgodovinarjev od konca 15. do 18. stoletja, v: *Zgodovinski časopis* 31 (1977), 287–328.

¹⁰² Franc Perko, Ciril in Metod, slovanska blagovestnika, v: *Leto svetnikov* III, Ljubljana 1972, 53; *Enciklopedija Slovenije* 2, Ljubljana 1988, 71.

¹⁰³ Jože Stabej, Češčenje svetega Cirila in Metoda pri Slovencih je že staro, v: *Družina* 12 (1963), 132.

¹⁰⁴ Avgust Stegenšek, *Dekanija Gornjegrajska* (Cerkveni spomeniki lavantinske škofije), Maribor 1905, 216–217.

pojemalo in so se zato skrčili tudi dohodki omenjene ustanove,¹⁰⁵ toda ko so okrog leta 1745 v Sodražici na Dolenjskem zidali cerkev sv. Magdalene, so na stranski oltar postavili kipa sv. Cirila in Metoda.¹⁰⁶ Morda to ni edini tak primer.

2. »SLOVANSKA APOSTOLA« IN CERKEV NA SLOVENSKEM

Kolikor je mogoče presoditi po dostopni literaturi, je Luka Jeran prvi, leta 1863, zastavil vprašanje, po kateri poti sta solunska brata hodila v Rim, če je že splošno sprejeto, da sta šla tudi prek slovenskega ozemlja. Jeran je prvi postavil tezo, da sledi njunega popotovanja zaznamujejo patrociniji sv. Klemenca in drugače izražene oblike kulta omenjenega svetnika, bodisi versko ali ljudsko. Poslušalce njunih nauk je po njegovem prevzelo prav to, da sta s seboj nosila telesne ostanke pričevalca za sveto vero in da sta imela s seboj svete knjige v njim dostopnem slovanskem jeziku. Po nekaterih citatih (Bilý, »Hlas«) se dá sklepati, da je veliki častilec svetih bratov našel zgled za svoje teze v zadevni češki literaturi.¹⁰⁷

Na to se je takoj odzval Matija Majar-Ziljski, ki po orisu poti svetih bratov z Moravske v Panonijo nadaljuje (v svoji ilirščini): »*Naravno je, da se iz Sale [=današnji Žalavar, op. a.] nista podala proti Terstu, kamo je ješče do novjših časov peljal sam slab zamorski put, nego da sta šla v Italiju po glavnoj italijanskoj cestě skoz tada ješče slovenske pokrajine, skoz srednju Štajersku, skoz grobničko polje v Koruškoj, kdě je tristjanstvo procvětalo, kako na Turji, uže pod voglejskimi duhovniki popred nego su Nemci v Sloveniju prišli. Věro podobno je, da sta v osadě hristjanskoj na grobničkom polju malo se pomudila i tělo položila v selsku cerkvicu (Mission-skirchenlein), od onda imenovanu cerkvicu sv. Klimenta, koja je sada podružnica k Kaplě (Kapel in Krapfeld).*«¹⁰⁸

Tomo Zupan je leta 1871 zvesto sledil Luku Jeranu, ne da bi bil navajal svoj vir, na Matijo Majarja-Ziljskega pa se je naslonil ob omembi edine cerkve sv. Klemenca na Koroškem (Krapfeld).¹⁰⁹ Osamosvojil se je pri naštevanju njegovih patrocinijev na Kranjskem in Primorskem. Slabo desetletje pozneje, leta 1881, Ivan Lavrenčič spet vsebinsko in strukturno sledi Tomu Zupanu, ko našteva med drugim vse cerkve sv. Klemenca, ki naj bi kazale pot svetih bratov

¹⁰⁵ Franc Grivec, *Slovanska apostola sv. Ciril in Metod*, Apostolstvo sc. Cirila in Metoda, Ljubljana 1927, 52.

¹⁰⁶ Pismo pomožnega škofa Stanislava Leniča, Ljubljana, 10. 3. 1989 kot odgovor na poizvedovanje z dne 20. 1. 1989.

¹⁰⁷ Luka Jeran, Sv. Klemen rimski papež med Slovani, v: *Zlati vek ali Spominica na čast ss. Hermagoru in Fortunatu, sv. Nikoklaju in sv. Cirilu in Metodu*, Ljubljana 1863, 60–61, 70–71.

¹⁰⁸ Matija Majar-Ziljski, *Sveta brata Ciril in Metod, slavjanska apostola*. Tisučletni spoměn na lěto 863, v Zlatnom Pragu, 1864, 48.

¹⁰⁹ Tomo Zupan, Cerkev svetega Klemenca in svetih Ingenuima in Albuina, v: *Letnik c. kr. realne gimnazije v Kranji*, za šolsko leto 1871, Kranj 1871, 3–14.

Cirila in Metoda.¹¹⁰ Zgodovinar Franc Kos se v svoji knjigi *Spomenica tisočletnice Metodove smrti* (iz leta 1885) brez pridržka sklicuje nanj, češ, sveta brata, »zapustivši Panonijo, napotila sta se dalje proti Rimu, prej ko ne čez sedanje Kranjsko in Primorsko«. ¹¹¹

V dvajsetem stoletju se je s slovanskima apostoloma najbolj zavzeto ukvarjal Franc Grivec in leta 1927 dotedanje hipoteze o smeri njunega potovanja v Rim povzel v besedah: »Sredi leta 867 sta naša apostola odpotovala v Rim. Popotovala sta skozi naše dežele. Verjetno je, da sta se med potjo v naših deželah večkrat ustavila in oznanjala besedo božjo. S seboj sta nosila ostanke svetega Klemena. Zato nekateri mislijo, da so cerkve sv. Klemena v Sloveniji (npr. Mojstrana, Rodine, Bukovščica, Suhadole) spomin na sveta Cirila in Metoda. Bolj verjetno je, da sta se držala stare rimske ceste skozi Ptuj, Celje, Emono (Ljubljano), Akvilejo in Benetke.«¹¹² Leta 1963 isti avtor to drugo smer njunega potovanja zagovarja še bolj odločno; prvo omenjeno smer pa postavlja še bolj v ozadje: »Naša blagovestnika sta iz Panonije odpotovala v poznem poletju leta 867. Držala sta se rimske ceste skozi Ptuj, Celje in Ljubljano. Drugi mislijo, da sta šla od Ptuja ob Dravi skozi Koroško do Podkorena, od tam pa ob gorenjem toku reke Save, potem pa na jug v Akvilejo in Benetke. S seboj sta nesla relikvije sv. Klemena. Nekateri mislijo, da na to smer spominjajo cerkve sv. Klemena v Mojstrani, Rodinah (ob gorenji Savi) in Bukovščici.«¹¹³ Na tej podlagi je Niko Kuret nedvoumno sklenil: »Napačno bi bilo sklepati, da kažejo cerkve sv. Klemena (Mojstrana, Rodine, Bukovščica, Suhadole) njuno pot, bolj verjetno je,« se sklicuje na F. Grivca, »da sta se sveta brata držala stare rimske ceste skozi Ptuj, Celje, Ljubljano (Emono), Oglej (Akvilejo) in Benetke.«¹¹⁴ Nasprotno pa Janez Dolenc v *Letu svetnikov* dopušča možnost, da cerkve sv. Klemena po slovenskem ozemlju res kažejo pot svetih bratov v Rim: »Nekateri domnevajo, da cerkve sv. Klementa v ljubljanski škofiji zaznamujejo pot, koder sta šla sveta brata, ko sta skozi naše dežele potovala v Rim. To je zlasti verjetno za cerkve sv. Klementa v Mojstrani (župnija Dovje), na Rodinah, v brezniški župniji in v Bukovščici. Sveta brata sta baje prišla ob Dravi in čez Podkoren, šla po zgornji dolini Save in potem zavila proti Italiji. Razen omenjenih cerkva je sv. Klementu posvečena podružnica v Suhadolah pri Komendi. Velika starost teh cerkva ali prejšnjih cerkva v teh krajih se ne da dokazati, vendar bi bilo vredno to zgodovinsko vprašanje natančno preiskati.«¹¹⁵

¹¹⁰ Ivan Lavrenčič, *Brata solunska in Sloveni*, v: *Kmetijske in rokodelske novice* 39 (1881), 176–177.

¹¹¹ Franc Kos, *Spomenica tisočletnice Metodove smrti*, Ljubljana 1885, 134. op. 72. Prim. *Enciklopedija Slovenije* 2, Ljubljana 1988, 71: Janez Zor imenuje to Kosovo knjigo prvo znanstveno zasnovano publikacijo v slovenskem jeziku o bratih Cirilu in Metodu. Prim. S. Škrabec, *Tisočletnica smrti svetega Metoda, velikega škofa slovenskega*, v: *Cvetje z vertov sv. Frančiška*, Gorica 1885, 169.

¹¹² F. Grivec, *Slovanska apostola Sv. Ciril in Metod*, 52. Prim. *Slovanska blagovestnika Sveti Ciril in Metod (863–1963)*, Mohorjeva družba, Celje 1963, 68.

¹¹³ Prav tam, 68.

¹¹⁴ N. Kuret, *Praznično leto Slovencev* II, 215.

¹¹⁵ Jože Dolenc, *Klement (Klemen) Rimski, papež in mučenec*, v: *Leto svetnikov* IV, Lju-

Leta 1985 se je vprašanja o možnostih potovanja svetih bratov po današnjem slovenskem ozemlju lotil Miloš Ribař, ki je v tej zvezi pretresel tudi del zbranega folklornega gradiva.¹¹⁶

Poleg tega našteva tudi avtorje (L. Jeran, M. Majar-Ziljski, T. Zupan, F. Lavtiřar, F. S. Finřgar), da ob odhodu svetih bratov v Rim »navajajo cerkve sv. Klemena na Gorenjskem kot kařipot njune poti«. ¹¹⁷ Rybař na novo oživlja staro tezo, da predvsem navzočnost petih cerkva sv. Klemena razmeroma blizu skupaj, na Gorenjskem, »od katerih tri še ohranjajo ljudsko izročilo o tem potovanju, pa tudi drugi kraji, s to tradicijo v smeri, kjer bi bila možna pot v Rim ali vrnitev v Panonijo, nam verjetno izkazujejo davno pot slovanskih blagovestnikov« – kljub Avguřtinu Stegenřku, ki to tezo odločno zavrača in zagotavlja, da je češćenje sv. Klementa prišlo na slovenska tla že v starokrščanskem obdobju in ne s posredovanjem solunskih bratov.¹¹⁸

řal ni jasno, na kaj se opira Viktor Smolej, ko pravi: »Dosti zanesljivi viri vedo povedati, da sta [Ciril in Metod] potovala iz Podravja ob Dravi navzgor, prestopila Karavanke čez Podkorensko sedlo, priřla v gornjo Savsko dolino in nadaljevala pot po Kanalski dolini proti zahodu. Priřla sta med Slovane v Furlaniji, to je med prednike današnjih Beneřkih Slovencev. S sabo sta nosila ostanke papeřa Klemena, tretjega papeřa, ki je umrl v rimskem izgnanstvu, v deřeli za Azovskim morjem. Sv. Klemen je poseben zavetnik ustanavljanja krščanskih cerkva. Tako sta tudi sveta brata na svoji poti v Rim postavljala cerkve v njegov spomin. Do današnjega dne stojе cerkve, posvečene sv. Klemenu, tudi v slovenskih krajih. In sicer: v Suhadolah řupnije Komenda, v Rodinah řupnije Breznica, v Mojstrani v řupniji Dovje in v Bukovřčici v Selřki dolini. Ni dvoma, da sta pobudo za gradnjo teh cerkva, ki so še danes ohranjene, dala sveta popotnika.«¹¹⁹ Smolejeva novost je, da naj bi se na svoji poti v Rim sveta brata seřla tudi s predniki današnjih Beneřkih Slovencev, sicer pa je trdno na strani tistih, ki v cerkvah sv. Klemena vidijo znamenja ob poti svetih bratov.

Gordijski vozел o obravnavanem vprařanju je skuřal presekati Branko Čušin tako, da ne postavlja alternative v dveh različnih hipotezah, ampak ju povezuje. Tako je hipotetično zarisal doslej najbolj podrobno smer nekega davnega potovanja in jo skuřal utemeljiti s številnimi stvarnimi in logičnimi dozdevnimi dokazi in analogijami. S prvim delom poti po »stari trasi rimske ceste« Čušin opravi mimogrede. Nato se prek Slovenske Bistrice, Konjic, Celja, řempetra, Trojan, Blagovice in Vira znajdemo v Mengřu.¹²⁰ Prepričan je,

bljana 1973, 370–371 [= Cerkve sv. Klementa, Oznanilo, 17. 11. 1946, řt. 40, 3; avtor ni podpisan].

¹¹⁶ Terenske podatke mu je posredovala avtorica tega poglavja.

¹¹⁷ Miloř Rybař, Potovanje sv. Cirila in Metoda po slovenskem ozemlju v ljudskem izročilu, slovenska verzija (tipkopis) predavanja v latinřčini na kongresu Krščanstvo med Slovani, leta 1985 v Rimu.

¹¹⁸ A. Stegenřek, n. d., 217.

¹¹⁹ Viktor Smolej, *Sava na Slovenskem*, Mohorjeva druřba, Celje 1987, 17–18.

¹²⁰ Branko Čušin, Utrinki iz preteklosti, *Oznanila řupnije Korořka Bela* 5 (1987), řt. 16–25, od aprila do avgusta 1987; leto 6 (1987), řt. 1–5 od sept. do nov. (letniki se štejejo od septembra naprej).

da so današnje gorenjske cerkve sv. Klemena rezultat postankov svete dvojice na njuni edini skupni poti v Rim.

3. MOTIV SVETIH BRATOV V SLOVENSKI SLOVSTVENI FOLKLORI

Sv. Cirila in Metoda je vsrkala v svojo motiviko tudi slovenska slovstvena folkloristika. To je najzlahtnejši dokaz, da ju je slovenski človek sprejel za svoja, ne glede na to, ali med tem izročilom in njuno občasno navzočnostjo na naših tleh obstaja neposredna zveza ali se napaja le iz njenega duhovnega izročila.

S sodelovanjem madžarske slovstvene folkloristike bi bilo mogoče reševati izredno privlačno vprašanje, ali se je v ljudskem spominu ohranila kakšna sled za svetima bratoma tudi v okolju, kjer sta se zadrževala dalj časa, med predniki današnjih Slovencev, ki so nato izginili v madžarskem morju. Da vprašanje ni iz trte zvito, priča npr. naslednji odlomek: »Za religiozno toleranco Madžarov govorita tudi legendi o Cirilu in Metodu. Kot pripadnika neke misije sta prišla v devetem stoletju na Moravsko in v obeh legendah je omenjeno njuno srečanje z Madžari, ki so ju nevsiljivo zadržali na njuni poti. Metod naj bi bil celo postal eden od 'knezov', ki so ga Madžari obsuli z dragocenimi darovi.«¹²¹

Žal iz pisanja ni razbrati, ali gre za dve legendi kot žanra slovstvene folklore ali za t. i. Panonski legendi, torej Žitje Konstantina in Metoda, ki sta legendi v verskem smislu. Morda gre za folklorno različico Metodovega »žitja«. Če namesto Madžarov pomislimo na prebivalce Spodnje Panonije pod žezlom kneza Koclja, pripoved postane zgodovinsko dokaj verodostojna. Zgodovinsko potrjeno je, da je knez Kocelj sveta brata na njuni poti v Rim za nekaj časa zadržal na svojem dvoru, da bi njegovim podložnikom približala krščansko vero v njim dostopnem jeziku; tako ni dvoma, da sta bila potem tudi obdarjena, kakor tudi sam Metod, ko je postal škof in se v tem dostojanstvu mudil na današnjih madžarskih tleh, ki so bila tedaj še v rokah panonskih Slovencev.¹²²

Več si zaenkrat kljub prizadevanju¹²³ z madžarsko folkloristiko ni bilo mogoče pomagati, prav tako ne s Češko in Moravsko, čeprav sta klasični področji Metodovega poslanstva.

a) Razvrstitev legendnega gradiva načelno sledi sméri, ki sta ji na svoji poti sveta brata vsekakor sledila: od vzhoda proti zahodu, znotraj posamezne pokrajine pa od severa proti jugu. Za posamezne kraje si sledijo podatki po časovnem zaporedju omembe ne glede na to, ali so znane s terena ali iz literature. Na začetku so podatki, ki zadevajo celo pokrajino, nato sledijo po-

¹²¹ Tekla Dömötör, *Volks Glaube und Aberglaube der Ungarn*, Corvina 1981, 49.

¹²² Josip Gruden, *Zgodovina slovenskega naroda*, Mohorjeva družba, Celje 1992, 546.

¹²³ Poizvedovanje pri madžarskih folkloristih ob mednarodnem srečanju ISFNR v Budimpešti od 19. do 23. 9. 1994.

samezni kraji. Pri tem gre predvsem za sistematiko in ne za rekonstrukcijo morebitne smeri poti svetih bratov v Rim.

- *Prekmurje*: Večina vprašanih je potrdila, da sta Ciril in Metod današnje Prekmurje vsekakor prečkala, toda o tem vejo le na splošno, medtem ko v zadregi obstanejo, ko so zaproseni, naj njuno pot konkretizirajo.¹²⁴ Vendar je nekaj krajev v tej zvezi le znanih: Gornji Petrovci, Selo pri Vučji Gomili, ledinsko ime »Büzonsko«, Buzinci, Krog pri Murski Soboti in Murska Sobota, Beltinci, Turnišče in Lendava.¹²⁵
- *Slovenske gorice*: Simptomatično je, da se ob splošnem orisu ob tej problematiki srečujeta znanstvenik in umetnik. Etnolog Franjo Baš: »V Slovenskih Goricah sta stare cerkve ali kapelice ustanovila Ciril in Metod na poti v Rim.«¹²⁶ Pesnik in pisatelj Edvard Kocbek: »Doma sem iz tistega dela Slovenskih goric, ki mu pravimo Prlekija. Moj rojstni kraj Sv. Jurij ob Ščavnici je prav središče prleškega trikotnika Radgona – Ljutomer – Ptuj, obdan z vencem baročnih cerkva, Sv. Duh, Sv. Andraž, Sv. Anton, Nego-va, Kapela, Sv. Križ, Mala Nedelja. Vasi imajo lepa imena Videm, Janina, Biserjani, Dragotinci, Rožički Vrh, Kraljevci, Sovjak, Stara Gora. Tod je vodila iz Ptuja rimska cesta proti Blatnemu jezeru, po njej sta hodila sveta brata Ciril in Metod, v Rim in nazaj.«¹²⁷ Od posameznih krajev je, morda od vseh tu omenjenih, največkrat omenjena Jarenina, pogosto hkrati z njo (včasih pa samostojno) tudi Sv. Benedikt. Podrobno je lokalizirano tudi ledinsko ime Kršovčak v kraju Kuršinci pri Mali Nedelji; sveta brata pa naj bi bila tudi ustanovitelja Polenšaka.
- *Štajerska*: Sorazmerno zanesljivi viri navajajo, da sveta brata nista obšla današnjega Ptuja, z njunim obiskom se ponaša Majšperk; Vitanje so omenjene bolj negotovo, pač pa je izročilo o tem bujno v Zrečah, kjer ime »Cirilov studenec« nosita kar dva izvirka. Spomin na mimohod svetih bratov tli še v župniji Šentjur pri Celju in v prafari Ponikva.
- *Dolenjska*: Naslednje pokrajine se ne ponašajo več na splošno, da bi jih bile posvetile stopinje svetih bratov. Le posamezni prostori gojijo njun kult. Blizu zaselka Štajina v krajevni skupnosti Veliki Trn se navezuje nanju »Žegnani studenec«. Lokacija ob cesti iz Mokronoga na Trebelno po imenu precej variira, zato ni jasno, ali gre zanjo ali za samostojno enoto ob imenu Gornji Mokronog. Z njuno navzočnostjo je razloženo ime vzpetine z imenom Priča. Sem sodita še Bela Cerkev in Zapotok v župniji Sodražica.
- *Primorska*: V smeri od vzhoda proti zahodu so prve na vrsti Gore nad Idrijo; od Postojne do Razdrtega naj bi se sveta popotnika prepeljala v čolnu, pod tiso v Stranah pa pridigala; sledi pot po dolini Raše in postanek v Brjah pri Braniku.

¹²⁴ Poizvedovanje avtorice v Prekmurju 9. 10. 1988 in 15. 4. 1989.

¹²⁵ Vsi informatorji in pisani viri bodo navedeni v predvideni objavi gradiva, to je tereških podatkov, kakor hitro bo to mogoče.

¹²⁶ Franjo Baš, *Stavbe in gospodarstvo na slovenskem podeželju*, Ljubljana 1984, 317, 329.

¹²⁷ Edvard Kocbek, *Kdo sem? V: Svoboda in nujnost*, Mohorjeva družba, Celje 1989, 313.

- *Koroška*: Tu sameva le po M. Majarju – Ziljskem poimenovani Kapel in Krapfeld, saj kljub prizadevanju zanj ni bilo mogoče najti današnjega imena.
- *Gorenjska*: Tu spet doživimo, da se v eni sapi omenja več lokacij. Takole Škof Stanislav Lenič: »Za gotovo sem slišal le verzijo, ki jo gotovo poznate: Pot naj bi ju vodila v današnjo Italijo prek Rateč in Trbiža. Za to verzijo naj bi govorile cerkve, ki so posvečene papežu Klemenu I., katerega relikvije sta nesla v Rim. Relikvije je prinesel sv. Metod s Harzoneza. Znano je, da imamo pri nas sv. Klemenu posvečene cerkve v Bukovščici pri Selcih, na Rodinah na Breznici, kjer je bil nekoč sedež brezniške župnije, in podružnico v Mojstrani. Te cerkve naj bi govorile za to, da sta šla sveta brata iz Škofje Loke po Selški dolini, tam pri Bukovici zavila proti Bukovščici in nato prek Kroke prišla na Rodine in nato po Savski dolini do Mojstrane in naprej. To je seveda samo domneva.«¹²⁸

Najstarejši prebivalci Gornjesavske doline so svoj čas še pripovedovali, da sta sveta brata potovala skozi njihove kraje in nato po Kanalski dolini naprej v današnjo Italijo. Na Rodinah, v Kamniku (verjetno se to nanaša na Suhadole pri Komendi) in Kranjski Gori je obstajala folklorna tradicija: kjer je sv. Ciril na poti v Rim počival čez noč, so mu naredili najprej kapelico, nato pa cerkev. »To je stara govorica.«¹²⁹ Od posameznih krajev so se v tej zvezi izločili: Kranjska Gora, Mojstrana, Rodine, ki Gorenjsko največkrat zastopata, pa Tupaliče pri Preddvoru, Suhadole pri Komendi, Bukovščica v Selški dolini, kamor naj bi prišla iz Kranja, iz Bukovščice pa skozi Lušo in čez Jarčje Brdo ter Mlako proti Poljanski dolini, po drugi verziji pa proti Cerknju.¹³⁰

Terensko poizvedovanje po Beneški Sloveniji ni dalo pozitivnih rezultatov,¹³¹ na Tržaškem in slovenski obali viri govorijo o dveh cerkvah sv. Klemena, vendar nič v zvezi s sv. Cirilom in Metodom.¹³²

b) Terenskih najdb iz zadnjih desetletij je nekaj čez 50, 70 pa jih je iz bolj ali manj strokovne literature, bolj ali manj umetnostnih besedil ali raznovrstne publicistike v časovnem razponu 150 let. Najzgodnejša omemba te vrste je iz leta 1844 v Kmetijskih in rokodelskih novicah.¹³³ V doslej znanih bolj ali manj silno okleščanih pripovedih – bolje rečeno, mnogokrat le povedih – o sv. Cirilu in Metodu na slovenskih tleh se na njuni poti iz Blatograda proti Rimu

¹²⁸ Vsi informatorji in pisani viri so v avtoričinih zapiskih in bodo navedeni v predvideni objavi na to témo.

¹²⁹ Terenski podatek iz Begunj na Gorenjskem. Zapisal Valens Vodušek, posredoval Mirko Ramovš.

¹³⁰ Vsi informatorji in pisani viri bodo navedeni v predvideni objavi gradiva, to je terenskih podatkov, kakor hitro bo to mogoče.

¹³¹ Božo Zuanella, pismo, Matajur, 26. 2. 1989, kot odgovor na moje poizvedovanje.

¹³² Pismo Ivana Artača (Opčine, 16. 11. 1985) in pismo Mateja Župančiča (Koper, 22. 10. 1987) Branku Čušinu.

¹³³ Jure Sodevski [= ?], Sled Cirilovega obreda (ritus) na Kranjskem, v: *Kmetijske in rokodelske novice*, št. 29 (1844), 115–116.

imenuje 44 slovenskih krajev, od tega nekateri po večkrat, nekaj od njih pa le izjemoma.

Kolikor mogoče sistemizirano se v teh drobnih pripovedih – legendkah – pojavljajo naslednji motivi:

- *smer potovanja* (od kod in kam) – to je omejeno na pripovedi iz Prekmurja, Štajerske in Gorenjske;
- *način potovanja* (»z brodom čez reko« (Beltinci), »s čolnom od Razdrtega do Postojne«);
- *njun postanek*, a nič podrobneje o njem (Gornji Petrovci v Prekmurju, Selo pri Vučji Gomili, Murska Sobota, Kranjska Gora, cerkev sv. Petra ob cesti Mokronog – Trebelno);
- *vzroki postanka*: počitek (Štajina, Veliki Trn);
- *osebna nega*: (Zreče);
- *okrepčanje* (Zreče, Štajina);
- *prenočevanje* (Jarenina v Slovenskih goricah, Majšperk v okolici Ptuja, Mojstrana in Tupaliče na Gorenjskem).

V navedenih primerih gre za eksistencialno raven prekinitve poti, medtem ko v naslednjih za esencialne. Drugače: v pravkar naštetih primerih sta mislila nase, zato da sta v naslednjih lahko mislila na druge:

- *blagoslov navzočih* (Kog pri Murski Soboti, Beltinci);
- *blagoslov studenca* (»neka obmurska vas«, Zreče, Štajina);
- *krst* (Kršovčak v Slovenskih goricah, Zreče, Priča na Dolenjskem);
- *maševanje* (Jarenina, Sv. Benedikt, Ptuj, Šentjur pri Celju, Ponikva, Trebelno, Mokronog);
- *oznanjevanje, pridiga* (Strane);
- *poučevanje v branju* (Krog pri Murski Soboti).

Nadaljnji prisilni postanki:

- *nesreča*: eden od bratov si poškoduje nogo (Polenšak);
- *zapor* (Ptuj).

Poetika prostora:

- *nastavek za sakralni prostor – kapelica* že obstoji (Selo pri Vučji Gomili, Jarenina, Sv. Peter med Trebelnim in Mokronogom, Gore nad Idrijo);
- *cerkev* (»Büzinsko«, Turnišče, Lendava, Zaplata pri Sodražici);
- *vzrok za nastanek najprej kapelice in nato cerkve* je izročitev relikvij sv. Klemenca v zahvalo za gostoljuben sprejem (Kapel in Krapfeld, Mojstrana, Rodine, Tupaliče, Bukovščica).

Poetika časa:

- *omemba sv. Cirila in Metoda* kot signal davnine (Zapotok, Voglje).

Žanrska sinkretičnost ajtiološke povedke in legende (Kršovčak, od glagola krstiti, Kuršinci v Slovenskih goricah; Polenšak, ker da pride od poprejšnjega Pemšak, ki naj bi spominjalo na Peme, tj. češke učence, ki da sta jih imela s seboj, a so nekateri od njih ostali v teh krajih in od tod »vasi s čisto češko-slovanskimi imeni (Bodinci, Branislavci, Radoslavci, Bratislavci, Vodemarci itn.«); hrib Priča na Dolenjskem pa naj bi bil za pričo pri krstu); etološko preoblikovanje iz legende v šalo (Tvrdkovo v Prekmurju, Suhadole).

K navedeni razčlenitvi motivike še nekaj podrobnejših pojasnil: »Žeganja«

(blagoslov studenca) ni jemati zgolj tosvetno. Voda kot vir življenja in bistvena sestavina prenovitve življenja, ki ga pomeni krst, je tu globljega pomena in ni le sredstvo vsakdanjega obstoja. Ni neposrednih dokazov, vendar bi bilo motiv mogoče razlagati tudi simbolično. Tudi poučevanja v branju ni jemati zgolj pedagoško, ampak še vedno v okviru bistvenega poslanstva svetih bratov. S seboj sta namreč imela le svete knjige. Verjetno je prav na tej podlagi pri nosilcih slovstvene folklorne iskatih izjemno spoštovanje do knjig, kar je zaznamovano tudi v tukajšnji motiviki.

Je pa tu treba pomisliti še na nekaj. Morda je sklicevanje nekaterih pripovedovalcev na »neke knjige« čisto realno, kar pomeni, da gre za reminiscence na kake objave, ki jim za sedaj še ni bilo mogoče priti na sled. Iz več krajev so znani primeri izmenjave slovstvene folklorne in tiskanih variant cirilmetodovskega sižeja, in zahtevna naloga bi bila ugotoviti, katera je prvotnejša (v smislu vprašanja, kaj je bilo prej: jajce ali kokoš). Govorjeno in zapisano zbrano gradivo daje hvaležno priložnost za raziskovanje medbesedilnih razmerij¹³⁴ v okviru tukajšnje problematike. Vendar naj tokrat ostane le pri opozorilu.

Nekatere variante splošnega modela izstopajo, zato se je pri njih težko znebiti vtisa, da gre za zavestno poseganje v njihov vsebinski in zgradbeni ustroj, pripoved prehaja v območje »literarjenja«. Táka izjema je pripoved iz Polenšaka: sestavljena je iz cirilmetodovskega popotnega sižeja in klasičnega božjepotnega marijanskega sižeja. To je edini primer, da je v pričujočo motiviko vključen tudi motiv božje Matere, in prav to je v slovstveni folkloristiki eden najbolj zanesljivih dokazov, da je drugotne narave. Večja previdnost, ali gre za to ali za preoblikovanje avtohtonega motiva v smeri blage ironizacije, gre v primeru legende kot šale ali šaljive legende. V Suhadolah pri Komendi je namreč mogoče slišati, da sta se dva najimovitejša kmeta v vasi pri poliču vina prepirala, pri katerem od njiju na podu naj bi bila sveta brata prespala.¹³⁵ Da je kapelici, ki je posvečena sv. Cirilu in Metodu na Tvrdkovi v Prekmurju, botrovala ljubka šala, zvemo iz prve roke.¹³⁶

V folklorno strukturiranih variantah legende obvezno nastopa sveti par Cirila in Metoda; če gre za prednost, jo ima prav gotovo Ciril. Zato v Zrečah »Cirilov studenec«. In prav dejstvo, da se za Jarenino izjemoma navaja, da je tam maševal sv. Metod sam, navaja k sklepu, da gre tokrat za historiografsko premisleka vreden podatek. Tako smo prišli do vprašanja, ki je ob tej problematiki še vedno žgoče razmerje med zgodovino in slovstveno folkloro.

Glede na zgodovino je slovstvena folklor po Aristotelovem modelu izenačena z literaturo: Zgodovina je namreč navezana samo na tisto, kar *se je* zgodilo, besedna umetnost v celoti – ne glede na način obstajanja – torej slovstveni folklori kot predmetu naravnega sporočanja in literaturi kot predmetu tehničnega – pa pripada tudi vse tisto, kar bi *se lahko* zgodilo. V katero od teh

¹³⁴ Prim. Marko Juvan, *Imaginarij Kersta v slovenski literaturi* (Medbesedilnost recepcije), Ljubljana 1990.

¹³⁵ Ferdinand Lah, pismo: Suhadole, p. Komenda, 12. 3. 1994, kot odgovor na moje poizvedovanje.

¹³⁶ Jože Smej, Krizantema na grob Janeza Celjaša, v: *Stopinje*, 1985, 236.

dveh kategorij spada nabrano gradivo? Med strokovnjaki različnih strok v tej zvezi obstajata dve nasprotujoči si stališči, ki sta se izoblikovali posebno ob tistih variantah cirilmetodovskega zgodbarstva, ki vsebuje motiv relikvij sv. Klemena in s tem povezanih patrocinijev. Enim folklorno izročilo na to témo zares kaže edino skupno pot svetih bratov v Rim, drugi to možnost brez premisleka zavračajo, sem in tja pa se kdo odloča za kompromis.

Po zgledu arheologov, ki pripovedi o zlatem teletu ipd. jemljejo resno, ker za njimi slutijo znamenja za ostanke starih mest ali kakih drugih arheološko pomembnih dejstev, bi iz teh zgodb utegnila kaniti kaplja resnice. Po pregovoru, kjer je dim, je tudi ogenj, bi utegnilo s tega vidika postati rodovitno. Toda pri tem ne gre pozabiti na folkloristično načelo, da je sólo dejstvo navezano le na en določen kraj in čas, medtem ko se na besedni ravni (= pripovedi) potem bolj ali manj svobodno prenašajo tudi na druga mesta, iz kraja v kraj in predstavljajo v različna časovna obdobja. Dvom, da so obravnavane pripovedi zares zgodovinsko pristne, zbuja tudi premislek, da je na prvi poti v Rim skupaj z bratom Metodom potoval pravzaprav brat Konstantin, ki je šele v večnem mestu malo pred smrtjo dobil redovniško ime Ciril. Vprašanje je, ali bi bili ljudje ime zavestno popravljali! To je eno drobnih znamenj v prid tistemu sklepanju, da so se legende o Cirilu in Metodu razvile pozneje, ko je bilo prebivalstvo iz drugotnih virov poučeno, kdo sta bila blagovestnika v njegovem domačem jeziku. Sploh pa novo gradivo omogoča nove spekulacije o smeri popotovanja svetih bratov v Rim.

V. VERSKA DIFERENCIACIJA

V Prekmurju so si še pred sto leti pripovedovali, kako se je zapravilo staroslovansko bogoslužje: »*V dávni časaj so prinas mäšä¹³⁷ po slovänskom jáziki slúžili, pa já lústvo sä rázmilo, kà já méšnik pr oltári mòlo. Zgòdilo sä já pa, ka sta sí dvá lápca zapòmlila těstä ričí, š-štárimi méšnik kriuj f-Kristošovo tēlo obráca. Tēva lápca sta te po zajtré, dá sta kobila časála, zàčnola mäšo služiti. Město (h)oštijä sta zála žáloš kriüa, pa dà sta sprägòvorila ònä ričí, sä já té kriuj zácao gíbatí. Natò ga já lápac útro popádnò pa pòjo, òvači-j odišáo gòr prti nábéson. Rávnò tak so präj dělali pastérjä na páši. Za tòga vòlo so méšnicjä ka sä nä-j väč takša grèota godíla, zàčnoli město slovänškoga v-dijäčkon jáziki slúžiti mäšä.*«¹³⁸ V prevodu se omenjena pripoved glasi: »V davnih časih so pri nas mašo darovali v slovanskem jeziku, pa je ljudstvo vse razumelo, kar je mašnik pri oltarju molil. Zgodilo se je pa, da sta si dva hlapca zapomnila tiste besede, s katerimi mašnik kruh v Kristusovo telo spremeni. Ta dva hlapca sta torej po zajtrku, ko sta kobilo česala, začela mašo darovati. Namesto hostije sta vzela kos kruha, pa ko sta spregovorila tiste besede, se je začel kruh gibati. Nato ga je hlapec hitro pograbil in pojedel, in pri

¹³⁷ Žal na foneme z dvojnimi pikicami zgoraj ne morem dati tudi naglasnega znamenja, kakor je to v izvirniku.

¹³⁸ Števan Kühar, *Ljudsko izročilo Prekmurja*, Pomurska založba, Murska Sobota 1988, 153–154/71.

priči odšel gor proti nebesom. Ravno tako so baje delali pastirji na paši. Zato so mašniki, da se takšna grehota ne bi več dogajala, začeli namesto v slovanškem v latinskem jeziku darovati maše.« Razlagalna povedka je s teološkega in moralnega vidika v krščanskem kulturnem krogu prepričljiva, čeprav je povod za zamenjavo jezika docela mitološki.

Nekatere pripovedi so v svoji realističnosti že na meji dobrega okusa,¹³⁹ v druge se zaradi večje prepričljivosti vtihotapijo mitološki motivi. En kaplan je rad hodil k fararju, s katerim sta bila velika prijatelja. Večkrat sta se pogovarjala o verskih rečeh, v katerih se je farar imel za velikega modrijana. Enkrat sta govorila o Bogu in farar je dejal, da je luteranski bog večji kot katoliški, zato ker je njihov bog »očabok« in ker on zna tako moliti, kar koli moli, da se njemu ta bog včasih prikaže. Kaplan na to ni nič odgovoril, ampak gre domov in pove župniku, kaj mu je dejal farar. Župnik bi rad videl tega luteranskega boga. Vzel je s seboj božajnstvo (= hostijo) in sta šla s kaplanom k fararju. Potrdil jima je, da k njemu res prihaja »očabok«. Plivanoš je vzel hostijo in ukazal temu luteranskemu bogu: »No, či si ti očabok, te küšni äto (božajnstvo), to jä Simbok!« Na te besede je luteranski bog skočil nazaj in je postal vrag, ki je grdo rjovel. Farar je vzdignil roke in prosil župnika, naj ga spravi ven. Plivanoš je bral iz svoje knjige, po kateri je »luteranski bog« skočil skozi ključavnico.¹⁴⁰ Ni nemogoče, da se je zahteven teološki disput preselil med ljudi iz luteranske molilnice ali s katoliške prižnice in zunaj cerkvenih zidov so ga ogrnili s folklornim oblačilom.

Kljub temu utegnejo biti povedke te vrste privlačne za lokalno civilno in cerkveno zgodovino. Zgodovinska povedka, ki je v izvorniku zapisana v prekmurskem narečju, je za tukajšnjo rabo skoraj docela prestavljena v knjižni jezik: »Ža časa Turkov se je zgodilo, ka jä naša slovänska krajina tüj pod turško oblast prišla. To je bilo ravno tedaj, ko se je začela širiti luteranska vera med Slovänci. Dosti svaje je bilo tedaj med luterani in katoličani. Tako sta se martjanski plivanoš¹⁴¹ in farar prepirala za cerkev. Farar je na vso silo hotel iz nje napraviti molilnico. Plivanoš pa ni dovolil, ker je bila od nekđaj katoliška. Farar se je pritožil turškemu baši, ki je stanoval v Kaniži. Baša je njima sporočil, če ne bo miru med njima, bo prišel sam in kupil cerkev. Farar se je tega zbal in vrgel križ na cerkev, ki je še sedaj katoliška.«¹⁴²

Enkrat sta dva luterana šla na proščenje k nemški sveti Ani. Eden od njiju

¹³⁹ Prav tam, 194–195/52: »Nek katoličan ("papinac") bi rad videl, kakšna je luteranska molilnica. In jo je šel v nedeljo gledat. V njej je bilo že nekaj luteranov, ki so mu ponudili prostor. Ko se tako ogleduje, se mu je zgodilo nekaj neprijetnega. Ušlo mu je ne le v hlače, ampak tudi iz hlač. Ko so luterani to opazili, so šli nadenj s pasovi. Papinac jih je prosil: dajte mi mir, povem vam, čudež se je namreč zgodil. Že štiri tedne nisem šel na stran. Prosil sem v »papinskä cärkvi«, pa ni bilo pomoči, zdaj ko sem prišel sem, pa pri priči, kakor hitro sem opravil majhno molitev. Luterani so zahtevali, naj si sleče hlače. Vzeli so jih in nesli svojemu fararju. Ta se je ravno odpravljaj pridigat in dogodek vzel zares in za dokaz vernikom kazal ponesnažene hlače.

¹⁴⁰ Prav tam, 171–172/6.

¹⁴¹ Plivanoš = katoliški duhovnik, farar = protestantski duhovnik.

¹⁴² Prav tam, 190–191/45.

se je hvalil, kako dobro zna nemško. Nagovoril je drugega, da sta šla poslušat pridigo. To sta tudi storila. Ko je duhovnik začel: »*Heilige Mutter Ana!*« je luteran, ki je mislil, da zna nemško, rekel svojemu tovarišu: Slišiš! Pridigar pravi: »*Žgrabita ta dva luterana!*« Zato sta oba naenkrat zbežala iz cerkve. Nemci so mislili, da je zunaj ogenj in so udrli za njima. Zato sta še bolj bežala proti domu. Nikdar več nista šla na proščenje k sveti Ani. Nemci pa nikoli niso izvedeli, zakaj sta zbežala.¹⁴³

V folklornih pripovedih iz Kūharjeve zbirke je zmeraj prikrajšana evangeličanska stran. Tako črno-belo slikanje je seveda mogoče samo v neobveznem pripovedovanju. Vendar se poraja tudi vprašanje, ali je Števan Kūhar zbiral folklorne pripovedi samo med katoličani ali tudi med evangeličani in tam gradiva preprosto ni bilo, ali mu ga niso bili pripravljene zaupati. Obstaja celo lokalna razlagalna povedka, kako da se je omejilo širjenje nove vere med Slovenci: »*Lūtar Mārtin, gda je svōjo krivo vĕro razširjāvao, je žĕ prej tĭjem do Rādgone sĕgno, i bi tak mĕo k nām Slovĕncom prĭti. A Bōg je ināči zrāvnao. Pri Rādgoni je zablōdo, i prĭšeo v ědne gorice, gĕdĕ je vnožĭno māle decĕ nājšeo, štĕra so sūho rožjĕ na kŭp nosila. Tŭ pĭta tō dĕco, ka do dĕlala, da tō vkŭp nōsijo. Dĕca so odgōvorila, da do na tom kŭpi Lūtar Mārtina žgāli, potōm so pa premĭnola. Lūtar je vĭdo, da tō bōža prikāzen bĭla, zāto je mĕr dāo Slovĕncem i nĕ dāle razširjāvao svōje krive vĕre. Tak je rĕšo Bōg nās Slovĕnce od Lūtarove zmōte. Slĕdkar so se je, žālibōg, li nĕštĕrni poprijali i tĕ zavōje dnesdĕn za bojnĕce ali lūtarāne.*«¹⁴⁴

VI. PROCES FOLKLORIZACIJE

Poraja se vprašanje, ali je ob trditvi: preteklost je Boga Očeta, sedanjost Sina Odrašenika, prihodnost Svetega Duha,¹⁴⁵ kakšna povezava s trinitarično teologijo Joahima de Fiore, ki v svojem nauku dodeljuje čas posameznim Božjim osebam. »Njegova trinitarična teologija ima vrednost sama v sebi kot kontemplativno razmišljanje o troedinem Bogu. Kot teolog se je zavedal, da krščanstvo stoji ali pade, če stoji ali pade trinitarična skrivnost.«¹⁴⁶ J. de Fiora je troje obdobje / stanj sveta, ki ustrezajo trem osebam Presvete Trojice.¹⁴⁷ V prvem obdobju »je vladal Oče, ki je predstavljal moč in zanosen strah« in mu gre *Stara zaveza*. »Nato je bila Modrost, ki je bila skrita na veke, razodeta v Sinu, kar odgovarja katoliški Cerkvi *Nove zaveze*.« Tretje obdobje kraljestva Svetega Duha bo prišlo »s podelitvijo univerzalne ljubezni, ki bo izhajala iz Kristusovega evangelija, vendar pa bo prekosila njegovo črko, saj v njej ne bo potrebe po disciplinarnih ustanovah.«¹⁴⁸

¹⁴³ Prav tam, 184/32.

¹⁴⁴ Prav tam, 124.

¹⁴⁵ Avtopsija. Vira žal več ne vem.

¹⁴⁶ Matjaž Ambrožič: Trinitarična zamisel zgodovine v delih Joahima da Fiore, v: *Ciril Sorč, Od kod in kam?* (Stvarstvo in zgodovina trinitaričnih razsežnosti), Družina, Ljubljana 2007, 215.

¹⁴⁷ Prav tam, 213.

¹⁴⁸ Rav tam, 214.

V Prekmurju se je ohranila folklorna pripoved, ki se poknjižena glasi: »Pred nami so prej jako veliki pa močni ljudje živeli na svetu. To so bili ljudje Očeta Boga. Da je njihova moč zares mogla biti velika, nam kaže pričujoči dogodek: Na Tišini in v Martjancih so v obeh mestih začeli hkrati zidati cerkev in ostrešje so tudi na obe cerkvi hkrati gor. Ždaj se je zgodilo, da je tišinski tesar martjanskemu zakričal, naj mu sekuro posodi. In martjanski tesar je sekuro čisto zlahka vrgel na Tišino, čeravno sta bili ti dve mesti najmanj sedem kilometrov oddaljeni eno od druge. – O nas se pravi, da smo ljudje Sina božjega. Za nami pa pridejo ljudje svetega Duha. Ti da se bodo palčki imenovali, zato ker ne bodo večji, kot je palec na roki, pa jih bo lahko dvanajst »pod ä´ dnin gümlänskin räšaton mlátilo.«¹⁴⁹

Presenetljiva je pripoved o kamnitem reliefu Jezusove osebe, čigar žalost je interpretirana i teološko i zgodovinsko: »Žakaj je Bôg žalosten. – Na brátonskom pôli pôleg ceste, štëra v Deklëžovje pëla, jë eden stári pio. Na tom pili je kàmena podòba Jëzuša. Jëzus sedi i glavô má na rokô naslônjeno, kak človëk, ki kaj jáko žalüje. Vëkrát što pita od stári lüdi, zàkaj jë té Bôg tak žalosten. Edni právi-jo, da njemi je žao, ka je človëki slobôdno volô dáo; drügi pa, da je zato pôstao tak žalosten, ár se je njemi žë sámomi préveč vidlo, këlko je naše slovënsko lüstvo môglo trpëti.«¹⁵⁰ Svobodna volja je teološka kategorija, trpljenje slovenskega ljudstva pa zgodovinopisna. Poleg tega je treba dati v premislek, da »slovënsko lüdstvo« v prekmurskih povedkah ne pomeni Slovencev nasploh, temveč Prekmurce, ki so svoje območje imenovali »Slovenska okroglina«.

SKLEP

Tukajšnje poglavje je samo uvod v številne možnosti raziskovanja. Ljudje se na praznike največkrat pripravljamo v trgovinah, ko v naglici polnimo vozičke in se ob množici ugodnih ponudb niti ne vprašamo, ali vse to res potrebujemo. Praznike pričakamo utrujeni od »priprav« s polno mizo dobrot, naše srce pa kljub obilju folklore ostaja prazno. Postni čas, čas priprave na največji krščanski praznik, od vernika ne zahteva trpinčenja in nepotrebnih žrtev. V postu mora kristjan prepoznati priložnost, da zopet uvidi svojo veličino in presežnost, ki mu jo s križa poklanja Kristus.¹⁵¹

Trije modri sveti družini niso prinesli ropotuljic, pojoče lunice, plišastih pajackov in umetnih pleníc ... Poklonili so dragocenosti, ki so ji pomagale preživeti na poti v Egipt. Kakšno prisposodbo vidim v tem! Kaj pomeni »odpreti svoje zaklade« za čas in prostor, v katerem preživetje ni več vprašanje? Podariti tisto, kar je najtežje dati? In če se vprašam, kaj je to, dobim presunljiv odgovor. Res, najtežje je dati tisto, kar vsi, ne samo otroci, najbolj potrebujejo. »Človek človeku je najlepše darilo.«¹⁵²

¹⁴⁹ Števan Kühar, Kàkši so bíli prád nàmi pa kàkši do za nàmi?, v: *Ljudsko izročilo Prekmurja*, Pomurska založba, Murska Sobota 1988, 151/60.

¹⁵⁰ Prav tam, 124.

¹⁵¹ Primož Jerman, Kaj mi pomeni post, *Družina* 51, št. 5 (3. februarja 2002), 28.

¹⁵² Nataša Konc Lorenzutti, »Odprli so svoje zaklade ...«, v: *Naša družina / Družina* 54, št. 1 (25. januar 2005), 5.

»Apokaliptični zmaj simbolizira šest kraljev – preganjalcev Cerkev. Prvi je bil Herod (preganjalec kristjanov s strani Judov v apostolski dobi), drugi Neron (preganjalec kristjanov s strani poganov v dobi mučencev), tretji Konstancij (preganjanje s strani krivovercev v dobi učiteljev – cerkvenih očetov), četrti Mohamed (preganjanje s strani Saracenov v dobi devic), peti Mesomost (preganjanje Babiloncev v dobi konventualcev), šesti Saladin (za časa Joahima še v teku, v dobi duhovnih ljudi).

Sedma glava brez imena je glava kralja bližnjega preganjalca – Antikrista. Proti njemu se bo morala Cerkev bojevati, a tudi kratek čas trpeti v bridkosti in stiski, ki sta predhodni začetku bližnje dobe Svetega Duha.¹⁵³

V poteku zmajevega repa je upodobljen zadnji satanski preganjalec Gog – drugi Antikrist, ki bo spuščen z verige in bo premagan na koncu tretje dobe. Takoj zatem se bo z vstajenjem mrtvih in poslednjo sodbo končala zgodovina ter se bodo odprla vrata večnega Jeruzalema.¹⁵⁴

¹⁵³ Prim. Stanko Gerjolj, *Živeti, delati, ljubiti*, Mohorjeva družba, Celje 2006, 45, 53, 59, 67, 77, 83, 130, 141, 145, 147, 106, 137, 139, 160, 168, 203, 226, 263, 308.

¹⁵⁴ Matjaž Ambrožič, n. d., 226.

UMETNOSTNOZGODOVINSKI VIDIK SLOVSTVENE FOLKLORE

UVOD

1. Folklorizem je folkloristični problem par excellence, saj vedno več folklornih pojavov obstaja danes samo še po njegovi zaslugi.¹ Prva obravnava na to temo se je končala z besedami: »Zaradi objektivnosti pri ocenjevanju folklorizma in njegove umeščenosti v splošno kulturo je s širše perspektive primerno dodati, da v nasprotju z renesanso in romantiko, ki sta ljubili oddaljene zgodovinske pojave tudi v predelani obliki, naš čas nasploh obravnava rehistorizirajoče pojave v umetnosti – kamor sodita, naj je nam to ljubo ali ne, tudi folklor in njen sodobni izrastek: folklorizem – dokaj skeptično. Obdobje historicizma² v likovni umetnosti na primer si z muko krči pot v umetnostno zgodovino kot drugim obdobjem enakovreden pojav.«³ Pojem historicizma⁴ prihaja iz likovne umetnosti in umetnostne zgodovine in ima – tipološko gledano – s folklorizmom toliko skupnega, da ni mogoče zgrešiti njune notranje sorodnosti. Za opredelitev folklorizma veljajo naslednja tri merila:

- a) folklorni pojav izstopi iz svojega naravnega okolja;
- b) pri tem spremeni svojo funkcijo;
- c) ob izgubi lokalne pripadnosti mu je dodeljena vloga širše, npr. regionalne identitete.⁵

Podobna merila se dajo izluščiti iz razprave o historizmu⁶ v likovni umetnosti:

¹ Marija Stanonik, O folklorizmu na splošno, v: *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 30, št. 1–4 (1990), 20–42. Ista, Vprašanje slovstvenega folklorizma, v: *Nova revija* 11, št. 121/122 (1992), 673–683.

² Pri tem sem citirala ustrezno delo, vendar z napačno konotacijo, saj je historicizem nekaj drugega, vsebuje še slabšalni podton: Andreja Žigon, *Cerkveno stensko slikarstvo poznega XX. stoletja na Slovenskem*, Mohorjeva družba, Celje 1982. Tu dodajam še ustrezne strani: 9, 16, 19 sl., 98 sl.

³ M. Stanonik, O folklorizmu na splošno, 20–42.

⁴ A. Žigon, n. d., 16. Sonja Žitko, *Historizem v kiparstvu 19. stoletja na Slovenskem*, Slovenska matica, Ljubljana 1989, 17–27.

⁵ M. Stanonik, Vprašanje slovstvenega folklorizma, 673.

⁶ S. Žitko, n. d., 17–27: »S pojmom historizem zaznamujemo čas od približno 1848. leta do začetka prve svetovne vojne. Na začetku 19. stoletja, v času zgodnje romantike, je bila recepcija zgodovinskih slogov veliko bolj čustveno obremenjena, politično aktualna in celo brizantna kakor pa historično 'pravilna'. Po letu 1848 so ta prizadevanja prerasla v stalno naraščajočo slogovno zvestobo, ki je bila tesno povezana z umetnostnozgodovinskim študijem in spoznavanjem vsakokratnega izbrana zgodovinskega sloga. V sedemdesetih letih 19. stoletja posplošeno govorimo

a) Historizem povzema zgodovinske vzore s pomočjo 'citatov' iz vseh preteklih in zgodovinsko zaokroženih umetnostnih obdobj. Zato v historizmu z njegovimi lastnostmi samostojnega razvoja nastopajo posamezne slogovne težnje ali smeri – 'neoslogi', 'psevdoslogi' ali 'historični slogi', kakor so jih poimenovali: neogotika, neorenesansa, neoromantika, neobarok itn. Umetniki se podrejajo izbranemu vzoru z zavestno izbranimi sestavinami, oblikami ali njihovimi povezavami in shemami.

b) Podobno kot pojave folklorizma zaradi spremenjene funkcije tudi »historične sloge« najprej doleti »odklanjanje« zaradi očitka 'eklekticizma' in vtisa »dekadence in dezorientiranosti«. Recepcija prevzetih oblik je umetnostnega, kulturnopolitičnega in sociološkega pomena.

c) Historizem je povezan s posvetnimi ali cerkvenimi vladajočimi sloji, čeprav se po najnovejših raziskavah ne pojmuje le kot znamenje moči, marveč kot izraz splošnega zmagoslavja in napredka. »Premožna meščanska družba 19. stoletja se je poskušala idealistično uresničiti: historizem je bil program, v katerem umetniško delo vedno javno reprezentira lastnika oziroma naročnika. [...]«⁷

Prevzemanje – »citatnost« – le določenih sestavin iz preteklih umetnostnih obdobj, sprememba njihove funkcije in zavestno upoštevanje sprejemalca te umetnosti so lastnosti, ki historizem in folklorizem tipološko povezujejo.⁸

2. Estetika loči »prostorske umetnosti, kamor sodita likovna umetnost in likovna folklor, in časovne umetnosti«,⁹ kamor šteje slovstvena folklor: v naravnem obstoju so njeni proizvodi vsak hip drugačni. Karel Štrekelj jih je, sklicevaje se na Steinthala, primerjal »*valčkom v bistrem potoku, kdaj jih vidi tvoje oko v tej obliki ali naslednji trenutek pokaže ti jih drugače, o katerih ne moreš več reči, to je tisti valček, ki sem ga videl prej*«. ¹⁰ Štreklju je val-ovanje alter ego slovstvene folklore, saj na drugih mestih prav tako gradi na njej: »Vsak proizvod narodnega slovstva smemo imeti v resnici za narodnega le tedaj, ako ga hranimo v tisti obliki, v kateri smo ga zajeli iz bistrega potoka narodnega življenja.«¹¹ Joža Glonar v luči prisvojene metafore trdi: »*Narodna pesem pa ni nič zaokroženega, ampak nepretrgan tok, ki spremlja narodovo življenje in dobiva iz vedno novih virov nove pritoke. [...] Izdati vse narodne pesmi – pa bile tudi slovenske – v eni knjigi je ravno tako početje, kakor ujeti tekočo reko v en sam, bodisi še tako velik sod!*«¹²

o zrelem ali strogem historizmu, v devetdesetih letih pa o pozni stopnji historizma. Njegov čas se je, sicer s poskusi obnove, iztekel približno z začetkom prve svetovne vojne, ko ni bilo več ustreznih družbenih potreb.«

⁷ Prav tam, 11–15.

⁸ Prim. op. 1.

⁹ Jan Mukařovský, Estetska funkcija, norma in vrednota kot socialna dejstva, v: *Estetske razprave*, Ljubljana 1978, 81–82.

¹⁰ J. Glonar, Predgovor, v: *Slovenske narodne pesmi IV*, Slovenska matica, Ljubljana 1908–1923, 22.

¹¹ Prav tam, 20.

¹² Prav tam, 45.

I. LIKOVNA FOLKLORA

Na eni strani gre za navezovanje slovstvene folklore na likovno umetnost ali za spodbude za njeno nastajanje v le-tej in na drugi za enake procese v likovni folklori. Zapisovanje slovstvene folklore ni navadno zbiranje kakor pri likovni folklori,¹³ ki po uveljavljenih znanstvenih kriterijih sodi med prostorske umetnosti.¹⁴ Stičišče med njima je res zbiranje v pomenu kopičenja, toda slovstvena folklor se bistveno loči od likovne po tem, da mora prestati hudo operacijo prenosa iz enega koda (tip naravne, kontaktne komunikacije) v drugega (tehnični tip komunikacije), pri čemer nikoli ne ostane brez poškodb. Vedno gre le za vprašanje, kolikšne so te poškodbe.¹⁵ Faza prekodiranja likovne folklore ne obremenjuje, saj je že od začetka konzervirana na trdni podlagi. Ravnina teksture je pri njej izločena in zato je zavarovana pred spreminjanjem ali izginotjem, kolikor nanjo seveda ne vpliva čas.

1. VPRAŠANJE DEFINICIJE

a) Znamenite definicije K. Čistova o slovstveni folklori ni mogoče analogno prenesti na likovno folkloro, ker sodi med prostorske umetnosti, medtem ko je omenjena definicija utemeljena za časovne umetnosti (besedna umetnost, ples, glasba).

b) Ta primanjkljaj je hrvaškemu raziskovalcu Ivanu Lozici izziv za teorijo, ki bi bila hkrati sprejemljiva tudi za likovno folkloro kot prostorsko umetnost. Poglavitna naloga folkloristične prakse je zapisovanje (fiksiranje) folklornega (slovstvenega glasbenega, plesnega, gledališkega, likovnega) umetniškega teksta zaradi proučevanja in morebitne uporabe zunaj izvirnega konteksta in nikakor ne samo zaradi poznejših teoretičnih in metateoretičnih posplošitev. Lozica razume folklorni proces kot umetniško komunikacijo, katere glavna lastnost je življenje v kontekstu in folklorni tekst resnično živi samo v kontekstu.¹⁶ Iz njega ga ni mogoče izločiti, ne da bi se pri tem ne spremenila njegova narava. Vse folklorne panoge (slovstvo, glasbo, ples, gledališče, arhitekturo) enakovredno družijo v celoto kot predmet njih proučevanja neizločenost njihovega teksta (»dela«) iz folklornega konteksta. Ta definicija po prepričanju I.

¹³ Ali pri predmetih iz materialne kulture.

¹⁴ J. Mukařovský, n. d., 81–82.

¹⁵ M. Stanonik, *Slovstvena folklor v domačem okolju*, Zavod RS za šolstvo, Ljubljana 1990, 37.

¹⁶ Ivan Lozica, *Metateorija u folkloristici in filozofija umjetnosti*, v: *Narodna umjetnost* 16, Zagreb 1979, 46, 47, 48: Iz konteksta s pisanjem ali kakim drugim tehničnim pripomočkom izločeni tekst ni več folklorni tekst, ampak samo njegov zapis. To pa ne pomeni, da ta zapis ne more biti uporabljen, npr. kot priča o folklornem procesu. Sodelavci folklornega procesa (kdor koli) ne čutijo potrebe po izločanju, zapisovanju in ohranjanju 'dela'. To dela šele folklorist, in to je njegova naloga.

Lozice enakovredno drugim zajema tudi stvaritve iz likovne umetnosti. Tekst se tu ne razume v lingvističnem, temveč v semiotičnem smislu.¹⁷

c) Slovenski umetnostni nazor v tej zvezi še ni prav razvit. Na podlagi katerih meril Stanko Vurnik razločuje med kmečko¹⁸ in ljudsko umetnostjo¹⁹ ter folkloro, ni prav jasno; toda dejstvo je, da jo uvršča v svoje strokovno obzorje. V študiji o slovenski avbi piše: »Ob smrti teh noš šele so se – baš romantiki so bili to – ljudje zavedli njih lepote in so jim v svoji navdušenosti podmaknili oni nacionalni pomen, ki ga te 'narodne noše' ponekod uživajo še danes [...] Takrat šele se je vzbudil interes inteligence za dotlej toli zaničevano kmečko in ljudsko umetnost ter folklor.«²⁰

č) Maksim Gaspari, ki si je ime »narodnega umetnika« prislužil zaradi svojih »folklorističnih²¹ risb«,²² je brez zadrege opremo slovenskih podeželskih domov označil za (likovno) »folkloro«: »Ko je naš meščanski človek

¹⁷ Prav tam, 49.

¹⁸ Prim.: Arnold Hauser, *Socialna zgodovina umetnosti in literature* I, II, Cankarjeva založba, Ljubljana 1969. Peter Fister, *Umetnost stavbarstva na Slovenskem*, Ljubljana 1986, 169: »Zaradi zaprtosti in posebnih vremenskih razmer pa še zaradi posebnega načina življenja so nastajale nove rešitve v stavbarstvu, posebej še v časih, ko so bili bolj ugodni za to. [...] Zato tudi posebne rešitve, ali pa 'gotske' oblike portalov, skrinj, okraskov – taki so jim pač ugajali in modni napotki od drugod so bili pre malo močni, da bi jih drugače prepričali. [...] Delno zaradi takih vzrokov, morda pa še bolj zaradi želje, da bi si ustvarili okolje, ki bi bilo res čim bolj po njihovem okusu, so tedaj nastajale posebnosti na Slovenskem. Kmetu se je morda prvič ponujala možnost, da sam pove, kaj se mu zdi lepo, ne da bi mu moral to vedno povedati nekdo drug. Zato je – morda tudi iz trme – ponekod vztrajal pri starih oblikah, drugod pa zelo rad sprejemal nove. To zadnje se je še kako videlo pri večini okrasja, ki je videlo po modi dopolnjevalo arhitekturo. Z navdušenjem so zamenjavali strehe na vaških cerkvicah ali zvonikih: če je vas le kaj dala nase, je moral zvonik imeti 'čebulasto streho'. Na hiše so jim mojstri slikali svetnike pa tudi tiste lažne dele stavb, ki naj bi oplemenitili skromne oblike: stebre, poudarjene vogale, zidce, celo okna, kjer jih v resnici ni bilo. Ker pa so bile najbolj imenitne slikarije in kipi, ki so jih videli po novih romarskih cerkvah, so najpremožnejši med njimi povabili tudi slikarje, da jim naslikajo nekaj podobnega. To največkrat niso bili pravi umetniki, bili pa so nadarjeni in so znali opazovati. Rojevala se je kmečka umetnost, tista, ki so ji potem nadedli ime 'ljudska'.«

¹⁹ Prim.: Gorazd Makarovič, *Slovenska ljudska umetnost* (Zgodovina likovne umetnosti na kmetijah), Državna založba Slovenije, Ljubljana 1981; Ivan Sedej, *Ljudska umetnost na Slovenskem*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1985. I. Sedej je na pogovoru, ki sta ga organizirala Slovensko etnološko društvo in Katedra za etnologijo Filozofske fakultete v Ljubljani, 15. 2. 1989 ob izidu razprave M. Stanonik (Iskanje identitete slovenske slovstvene folkloristike, v: *Traditiones* 17 (1988), str. 41–70), izjavil, da je to, s čimer se ukvarja, pravzaprav folkloristika.

²⁰ Stanko Vurnik, Doneski k študiju slovenske avbe, v: *Etnolog* 1–2 (1926/27), 41.

²¹ Seveda bi bilo ustrežnejše reči folklorizemskih, ker gre namreč za slikarjevo umetniško upodabljanje, ki skuša ujeti ljudskega duhá, in ne za strokovno risanje.

²² Marjan Rožanc, *Manihejska kronika*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1990, 78.

pred kakimi osemdesetimi leti hodil po idrijskih brdih in Poljanski dolini, je pri vstopu v kmečki dom zagledal živopisnemu vencu podobno borduro okoli stropa – borduro znamenitih ljudskih slik na steklo. Ta meščanski človek, ki je imel še nepokvarjen in uravnovešen čut za estetsko umetnostno formo, je sprejemal in doumeval z zdravim razumom in srečnim užitkom tudi lepote naše folklore.«²³

d) Iz stroke prihajata opredelitvi: »*sintetična folklorna podoba*«,²⁴ »*folklorni milje*«. ²⁵ Janezu Dolencu je »podoba poljskega znamenja tipična *folklorna značilnost slovenske pokrajine*«. ²⁶

»Na Slovenskem, tej gredici, ki ostaja še naprej ruralna in *folklorna*, brez odraslejšje civilnosti [...] zamejstvo celo utegne pomagati, da se Slovenija izliže iz kalupa *folklorne province* v zavestno narodno skupnost, [...] naših *folklornih kozolcev* ne bo.«²⁷ Nasproti tej zajedljivi opazki zgodovina ugotavlja, da jih tudi nikoli ni bilo: Žal, da Ivo Pirkovič, ko predstavlja svojo tezo o razvoju in nastanku slovenskega kozolca,²⁸ ne tematizira, kaj mu kategorialno pomenita »*folklorni razvoj* in »*folklorna dediščina*«: »Vendar mislim, da bi nam arhitektonike in estetske podobe kozolca ne mogel dovolj pojasniti niti dolgotrajni razvoj; saj bi ju zares težko označili za zgolj folklorni. Tu je več kot samo okus naših kmečkih stavb, več kot zgolj lepota naših podob s panjskih končnic ali okus narodne pesmi. Tu je, zlasti pri velikih gruntarskih kozolcih, tudi toliko razumarske gradbene drznosti, da bi jo težko pripisali samo folklornemu razvoju, naj bi bil še tako dolg.«²⁹

²³ Maksim Gaspari, O ljudskih slikah na steklo, v: *Etnolog* 12 (1939), 5.

²⁴ B. Orel, Folklorni festivali, v: *Etnolog* 13 (1940), 156.

²⁵ Marko Terseglav, *Ljudsko pesništvo* (Literarni leksikon), Državna založba Slovenije, Ljubljana 1987, 21.

²⁶ Janez Dolenc, *Simon Gregorčič* (Znameniti Slovenci), Partizanska knjiga, Ljubljana 1989, 103.

²⁷ Alojz Rebula, *Vrt bogov*, Slovenska matica, Ljubljana 1986, 271.

²⁸ Ivo Pirkovič, O nastanku žitnega kozolca, v: *Slovenski etnograf* 16–17 (1964), 289, 302.

²⁹ Prav tam, 289–305: »Najstarejši zapis imena za slovenski žitni kozolec je na kapitelskem fevdalnem posestvu v Šentjernejem pisarju latinske listine leta 1659 narekoval pisatelj Matija Kastelec, ko je gospodarstvo posestva vodil [...]. Ker gre za najbolj zgodnji čas žitnega kozolca v tistih krajih, je Kastelec svoj 'Coslec' morda tudi postavil. Mogoče Kastelec ni samo narekoval njegovega imena [...], temveč v letih svojega gospodarjenja na posestvu kozolec tudi sam postavil, saj ga pred njim v sicer zgovornih arhivih nikjer ne zasledimo. Temu se ne bi čudil, saj je bil pisatelj Matija Kastelec tudi arhitekt. Sam si je na nagrobnik napisal 'vešč arhitekture'. Kronist Novega mesta Ivan Vrhovec [...] in Franc Pokorn, da se je razen s pisateljstvom ukvarjal tudi s stavbarstvom. [...] Zelo verjetno je šlo prav za graščinski kozolec, kakršnega je prevzela pozneje k že stoječemu stegnjenemu kozolcu tudi bližnja jezuitska Rezidenca v Pleterjah. [...] Tlačani so sušili še 50 let in več po postavitvi farovškega kozolca svoja žita ob ostrveh na poljih. Če je nadarbinski kozolec nastal zares v času Kastelčevega gospodarjenja, – zanj Kastelec sam zamislil načrt in ga sam arhitektonsko izoblikoval. To bi bilo v skladu z našimi izsledki, da izdaja este-

Pirkovičevo prizadevanje je tu pomembno zaradi iskanja morebitnih stičišč med slovstveno in likovno folkloro: »Naš kozolec je z vso svojo estetsko, gradbeno in uporabno platjo svojevrstna uganka? Kdo ga je izumil in oblikoval, kdaj in čemu? Morda tisti brezimni ustvarjalni ljudski genij, ki snuje narodne pesmi, slika panjske končnice in si oblikuje orodje in bivališče po svojem čisto posebnem okusu? Potem bi morali zahtevati za kozolec dolgo razvojno podobo, saj je vsa folklorna dediščina, tudi lepota, v svojem razvoju počasna in konservativna.«³⁰

2. MOŽNOST VSESTRANSKE NADARJENOSTI

a) Med slovenskimi folklornimi ustvarjalci so tudi taki, ki so se izkazali tako na polju slovstvene kot likovne folklore. Od doslej znanih ima med njimi največji sloves Peter Jakelj – Smerinjekov (1886–1979) iz Kranjske Gore. Izučil se je za mizarja, toda poleg tega je rezljal drobne lesene figurice za jaslice,³¹ otrokom iz širšega sorodstva je za Miklavža izdeloval igrače: kmečke vozičke – lojtrnike, živali vseh vrst ali majhne, pobarvane in poslikane zibke.³² Za svete tri kralje je otrokom iz bližnjih vasi izdeloval krone, s katerih so hodili po hišah: »Je dal tak trši papir in je potem, ne vem, s čim je on, de se je potem tista reč svetla. Je našprical gor še kakšne zvezde.«

Izdelal je leseno miniaturo Smerinjekove domačije, okoli katere so se pasle celo drobne lesene kokoške in druge živali. Na stara leta, ko je njegovo delavnico prevzel in posodobil sin Fritz, se je kratkočasil z izdelovanjem v lesene okvirje vloženi miniaturo delavnice, v kateri ga je učil mizariti. Majceno leseno pohištvo in orodje je izrezljano in razporejeno natanko tako, kot je bilo v resnici; celo drobceno oblanje je prilepil ob tla. Na hrbtno stran pa je pripisal: »V spomin naredil, kako smo prej delali vse na roke brez strojev, ko sem bil mizarški mojster od leta 1913–1957. Kranjska gora, Jakelj Peter, v 89. letu.« Menda se je na vse svoje izdelke rad podpisal in vedno dodal letnico.

»Zelo rad je risal in slikal. Če je le mogel, je stolu, ki ga je stesal, okrasil naslonjalo, prebarval je mizo, poslikal je zibko, skrinjo, pinjo ali z encijani okrasil nadstrešek na leseni vrtni uti.« Menda je poslikal sedem srednjeveških tabel po domači vasi. Ob eni takih priložnosti je potožil, »kako težko je naslikati svetlobo v očeh«. Ob koncu prve svetovne vojne sta nastala njegova portreta jugoslovanskega predsednika Aleksandra in ameriškega predsednika Wilsona. »V rokopišnih zvezkih Milka Matičetovega je z risbo pomagal ra-

tika in gradbena drznost velikega graščinskega kozolca ustvarjalca, ki je bil 'sciens architecturam'«

³⁰ Prav tam, 289–305.

³¹ V njegovi delavnici so visele na vrvcu ali pa so bile zasajene na drobne lesene zatiče: osliček z dvema vrečama na hrbtu, pes, prašič, krava, slon, kamela, žirafa, bicek, koštrun, črna ovca itd.

³² Nečak Mirko Košir, ki ima podobna nagnjenja, se spominja, da je iz lesa izrezljal in pobarval gamsovo glavo v naravni velikosti in ji je dodal pravo rogovje.

zložiti, kako si je predstavljal Bédanca, kako Brinclja in kakšne so bile lesene figurice, ki jih je izrezljal.«

Igral je na harmoniko in kot godec sodeloval na številnih svatbah in veselicah. Najraje je omenjal in se pohvalil, da je »čez pusta« v Ratečah večkrat igral kar po tri dni, od sobote do srede. Po delu so se vaščani Smerinja pogosto zbrali pri Koleselnu, kjer se je tudi zaigralo in zaplesalo. Za šalo je znal zaigrati tudi na glavnik in metlo hkrati. Bil je tudi eden izmed glavnih pri kranjskogorskem pustu, na Miklavžev večer pa je večkrat preoblečen v Miklavža po soseski obiskoval otroke.

V kranjskogorski gledališki skupini je bil zdaj igralec, zdaj režiser, po potrebi tudi pisec ali prirejevalec tekstov, v njegovi mizarški delavnici pa so nastajale kulise za predstave. V igri Skapenove zvižaje je igral glavno vlogo; menjaval je narečja: bovško, koroško, kranjskogorsko. 21. 12. 1952 je povedal, da ga še vedno (šestinšestdesetletnika) pokličejo v gledališče, če »kako foksnersko vlogo nucajo«. Še leta 1967 je (enainosemdesetleten) v igri Tri neveste v pokoju igral ženina, sam je priredil besedilo za igro. Milko Matičetov ga je našel ravno pri pisanju plakatov za predstave. Spominjajo se ga kot čudovitega Krjavlja iz Jurčičevega Desetega brata.

Z leposlovjem se je spogledoval že izza šolskih let in bil zaradi takega podviga (Islandski ribič) v šoli v Kranju zapisan v razrednico. Še pred odhodom v vojsko, kakih 20 let star, je napisal dramo v več dejanjih Pilznar Jaka. Tudi pesnil je, vendar natančnejših podatkov o tem ni. Leta 1957 je napisal troje proznih besedil: Metin Janez – skrivač (delno resnična zgodovinska povest), Kako je pastir Luka zastrupil medveda ter Božja dekla Smrt in čevljar Lovro. Nameraval jih je objaviti pri Mohorjevi družbi, vendar se le-ta zanje ni ogrela.³³

Po Kranjski Gori in sosednjih krajih so ga ljudje poznali tudi kot odličnega pravljničarja, posebno med otroki je bil izredno priljubljen. V njegovi delavnici se je stiskalo in na pripovedi čakalo tudi po dvajset otrok. Pripovedoval jim je iz izročila³⁴ in take, ki si jih je sam sproti izmišljeval.³⁵

b) Ženske naj v tem razdelku zastopa tako imenovana »ljudska umetnica« Kati Turk (1928, Hrib nad Kamnikom) iz Nevelj. O sebi pripoveduje takole: »Zelo zgodaj sem šla za pastirico in pesterno, ko mi je bilo osem let. Otrok je bilo devet. Ata niso imeli zaslužka, zato smo, kakor hitro smo odrasli, odšli za zaslužkom. Pet nas je šlo, doma pa so ostali tisti, ki niso bili za nobeno rabo. Osnovne šole imam samo dva razreda in pol. Ko sem bila v tretjem, nas je doletela vojna. Nemci so požgali šolo, zato sem šla služiti za deklo na Brezje nad Kamnikom. Tam sem služila vseskozi, dokler nisem prišla domov leta

³³ Anja Štefan, *Folklorno pripovedovanje kot prepletanje izročila in osebne ustvarjalnosti* (magistrska naloga, Filozofska fakulteta, Univerza v Ljubljani, mentorica: Marija Stanonik, somentor: Miran Hladnik), Cerknica 1999, 14–17.

³⁴ Pripovedi iz izročila je večinoma prevzel od svoje matere. Ob dveh pripovedih je kot vir navedel tudi očeta, poleg tega pa omenil, da so imeli doma tudi dve dekli in hlapca, ki so včasih kakšno povedali in da je nekaj pripovedi prinesel od vojakov.

³⁵ A. Štefan, n. d., 9, 14–17.

1946. Nato sem šla še enkrat služiti na Vrhpolje k Petku, kjer so imeli trgovino. Potem sem bila dva meseca doma in leta 1948 sem nato šla v Tovarno usnja v Kamnik. Leta 1949 sem se poročila. Leta 1951 sem nehala delati v tovarni zaradi bolezni. Zaradi tega sem začela delati ročna dela (slike, vezenine ...) 30 let sem poleti tudi planšarila. Ko se mi je tudi to uprlo, sem ostala doma in začela slikati, risati na krožnike, pisati pesmi [...]. Pesmi imam sedaj okoli 300, prva pa je bila napisana pred 30 leti. [...] Planšariti sem se odločila zato, ker imam zelo rada živali, naravo in je tudi zdravo. Ob večerih smo se vseh 30 let zbrali v moji koči in zmolili rožni venec, peli, se pogovarjali o problemih [...].³⁶

II. LIKOVNA UMETNOST – VIR ZA RAZISKOVANJE SLOVSTVENE FOLKLORE

Likovna umetnost sploh je dobrodošla za raziskovanje prozne folklore. V njej so sestavine starih motivov vsaj fragmentarno ohranjene do danes. Pesem je močnejše navezana na en motiv, mnemotehnično jo ohranja doslednost ritma. Prav tako je obredna improvizacija predvsem *mimus*, zasnovan na ustaljenih zakonitostih. Prožno besedilo je veliko bolj podvrženo spremembam kakor pesem ali obredna scenska improvizacija. Folklorna pripoved ima določen tematski votek, ki ga pripovedovalec spreminja strukturalno; nova pripoved pomeni nov vidik in novo motivacijo. Zato pri raziskovanju teh vprašanj pomaga umetnostna zgodovina. S podobo utrjeni prizori, za katere vemo datum nastanka, odkrivajo prav tisto, kar bi se sicer izgubilo – strukturo celote.³⁷

Razen pridižnega zgleda o knezu Ingu (*Conversio Bagaorum et Carantanorum*) iz 9. stoletja v srednjeveškem pismenstvu ni ohranjena nobena pripoved niti ni kake sledi, da bi med slovenskim ljudstvom krožile kakršnekoli pripovedi. Toda če je pri drugih Slovanih in romanskih in germanskih sosedih na zahodu folklorno pripovedništvo že zelo zgodaj izpričano, tudi sredi med njimi živče slovensko ljudstvo ni moglo biti brez pripovedi. Neizkoriščen vir zanje je upodabljaljoča umetnost: slikarstvo je preprostu človeku uspešno pomagalo razširjati razne svetniške zgodbe. Prav upodabljaljoča umetnost izpričuje prve sledove o prvih posvetnih folklornih pripovedih. Milko Matičetov opozarja na številne drobne plastične upodobitve: čudne podobe ljudi, živali in pošasti v najrazličnejših držah, raztresene po starih cerkvah in gradovih, kot konzole ali sklepniki ali kar kje vzdane, če so ostanki starejših stavb. Redko se te podobe nanašajo na kako povedko, ki je danes skoraj ni več mogoče zadovoljivo pojasniti, medtem ko so v času nastanka izdelovalci in gledalci bržkone vedeli, kaj pomenijo.³⁸ Izjemoma poznamo tudi upodobitve pravih folklornih pripovedi.³⁹ »Zelo nazorno podano basen je v kiparskem delu iz

³⁶ Arhiv slovenske slovstvene folklore, Inštitut za slovensko narodopisje, ZRC SAZU, Ljubljana, Marija Stanonik, št. 1374.

³⁷ Jože Pogačnik, *Zgodovina slovenskega slovstva I*, Obzorja, Maribor 1968, 23.

³⁸ Milko Matičetov, *Ljudska proza*, v: *Zgodovina slovenskega slovstva I*, 129–130.

³⁹ Ker je to že zunaj slovenskega ozemlja, naj samo omenimo vrsto drobnih živalskih

Gornjega grada, na nagrobniku Ivana Kacijanarja, ki so ga njegovi gostitelji leta 1539 zavrtno ubili. Kipar je v spomin na ta dogodek upodobil ob junakovih nogah lisico, ki je povabila v goste žerjava in mu pregriznila vrat.«⁴⁰

III. MEDSEBOJNO NAVEZOVANJE MOTIVOV LIKOVNE UMETNOSTI / FOLKLORE IN SLOVSTVENE FOLKLORE

Poglavje združuje med seboj raznovrstno tematiko tako, da pride z njo do cerkvenega praga, dobro vedoč da tudi tu krščanski kulturni krog ne more biti popolnoma izločen. Čeprav se razdelek načelno strinja s teorijo medbesedilnosti,⁴¹ ji analitično in terminološko ne sledi, ker bi bilo za to treba veliko več prostora.

1. ZGODOVINSKO OZADJE

»Skoraj vsa posvetna umetnost, ki je ni varovala posvečenost cerkvene arhitekture, je v stoletjih propadla. Toda tudi tako okrnjena dediščina srednjeveškega slikarstva pomeni z arhitekturo in kiparstvom vred bogato pričevanje o življenju naših prednikov. Naročnik je bil lahko tujec, vitez, cerkveni dostojanstvenik ali domači župnik, meščan ali kmečka srenja. Toda od najboljših podob pa do podob, ki so blizu ljudskemu snovanju, je bilo slikarstvo dostopna in vsem razumljiva oblika umetnosti, ki je povezovala utesnjeno življenje tlačana z idejnimi in estetskimi tokovi tedanje Evrope.« »Čas, v katerem nastaja slovensko srednjeveško slikarstvo, označuje nastanek in razvoj mest. Umetnika v današnjem pomenu besede ta čas še ni poznal. Bili so le slikarji, kiparji, kamnoseki, rezbarji, bili so mojstri, ki so vodili delavnice in njihovi pomočniki. Velike in male, izpovedne in krasilne umetnosti niso ločevali, kot jo ločujemo danes. Največ je ohranjenega cerkvenega stenskega slikarstva, predvsem v podeželskih cerkvicah.«⁴²

Slovenska folklorna pesem utegne biti kdaj privlačna za umetnostno zgodovino in arheologijo. Motiv zlate koklje s piščeti v pesmi Meljavščica je prepoznani kot najstarejši spomin na znamenito umetnino iz katedrale v Monzi (najbrž iz 7. stoletja). Predstave o belem gradu brez oken in vrat (npr. v Trdoglavu in Marjetici) imajo poznavalci gradov za lapidarno, natančno oznako romanskega grajskega stolpa, podobno stilizirano, kot so gradovi in mesta v

figur – očitno basni – pod velikimi slikarskimi kompozicijami v Marijini cerkvi pri Bernu v Istri (15. stoletje).

⁴⁰ M. Matičetov, n. d., 129–130.

⁴¹ Prim. Klementina Podvršnik, *Folklornost v pesništvu moderne z vidika intertekstualnosti* (magistrska naloga), (mentorica doc. dr. Jožica Čeh), Pedagoška fakulteta, Univerza Maribor, februar 2006.

⁴² Špelca Čopič, *Slovensko slikarstvo*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1966, 12.

srednjeveških freskah. V tem pogledu so folklorne pesmi predvsem kulturno-zgodovinski vir in dokument.⁴³

Tridentinski koncil leta 1545–1563 je podal smernice za prihodnjo katoliško umetnost. »Poudaril je, da 'je treba Kristusove podobe ter podobe deviške Matere Božje in drugih svetnikov imeti in obdržati zlasti v cerkvah', temu pa dodal obširno svarilo pred nevarnostjo malikovanja; opozoril je na vlogo podob, ki naj rabijo v pouk in zgled, ter posvaril pred zlorabami, pred deli, ki predstavljajo napačne nauke in tako zavajajo vernike; in končno je ukazal, da je treba odstraniti vsa dela, ki spodbujajo praznovernost, pa tudi, da se je treba izogibati lascivnosti, neurejenosti, profanosti ter 'nenavadnim' upodobitvam, ki niso bile uradno odobrene, skratka vsemu, kar bi utegnilo kaziti svetost božje hiše.«⁴⁴ So bili ti napotki naperjeni tudi zoper srednjeveške freske? Zanesljivo lahko sklepamo, da je bilo podobnih slikarjev več, da pa so se do danes ohranile le tiste, ki so bile budnim očem najmanj v napoto.

2. PRAVLJIČNI MOTIVI

a) Po zaslugi Milka Matičetovega je mogoče sem uvrstiti legendno živalsko pravljico (AT 1910) o srečanju sv. Korbinijana z medvedom. Več stoletij »/s/ tara pravljična snov« »se je prebijala skozi čas in prostor po dveh tirih: posve-tnem, laičnem tiru, največ z naravno komunikacijo kot samostojna pravljica ali povezana z drugimi; po nabožnem tiru, vtkana v življenjepise raznih svetnikov, najprej z naravno komunikacijo, zelo zgodaj tudi pisno in v likovnih upodobitvah«. Raziskovanju 'svetniške' veje omenjene zgodbe se je (slovstvena, likovna) folkloristika izogibala, »najbrž zaradi skrbi, da bi ne bilo zamer s strani verujočih. Strah pa je bil nepotreben, saj so celo raziskovalci iz duhovniških vrst (s patri bolandisti vred) povzdignili svoj kritični glas in povedali naravnost, da gre nič več in nič manj kot za pravljico [...]«.«⁴⁵ Matičetov zvesto sledi zapletenemu motivnemu preoblikovanju legende oz. legendne pravljice. Po doslej znanih podatkih se je »usidrala« v življenjepise nad trideset svetnikov (npr. sv. Maksimin, škof iz Trierja v Porenju; sv. Martin,⁴⁶ sv. Humbert; Nicefor; sv. Lukan, »apostol Dolomitov«; sv. Marin; Romedij itn.⁴⁷), le da se namesto medveda v nekaterih zgodbah pojavi volk. Za tukajšnjo obravnavo je še pomembnejše prestopanje omenjene motivike iz pisanih virov (inkunabule) v upodobitve različnih tehnik in njeno življenje v slovstveni folklori. Oboje se je zgodilo tudi na slovenskem ozemlju: »V prezbiteriju cerkve sv. Urha na Križni gori, uro hoda iz Stare Loke je neznani slikar leta 1502 upodobil srečanje

⁴³ Milček Komelj, Slovenska ljudska pesem in likovna umetnost, v: *Desetnica* (Slovenske ljudske pesmi), Mladinska knjiga, Ljubljana 1994, 295–296.

⁴⁴ Lev Menaše, *Marija v slovenski umetnosti*, Mohorjeva družba, Celje 1994, 33.

⁴⁵ M. Matičetov, Po sledih medveda s Križne gore, v: *Loški razgledi* 34, Škofja Loka 1987, 163.

⁴⁶ Vendar ni jasno, ali gre za tistega iz Toursa ali npr. manj znanega opata z enakim imenom.

⁴⁷ M. Matičetov, Po sledih medveda s Križne gore, 170–172.

sv. Korbinijana z medvedom⁴⁸ in že iz leta 1818 (Slavina na Pivki) je ohranjeno ime »sv. Martina voz« za ozvezdje Ursa Major ali »Martinov voz« iz 1880 (Goriška). Leta 1872 pa je bila zapisana pripoved iz Zemona pri Ilirski Bistrici: »*Od Voza pravijo, da je na njem sveti Martin peljal drva iz gozda pa da je prišel vuk in se zaletel v vola, pa mu vola zaklal, in oje prelomil, zato da stoji oje na stran; pa da je vuka vpregel k volu, da mu je mogel peljati drva, pa vuk da je vlekel v gozd, vol pa iz gozda.*«⁴⁹ Preveč je, da bi Matičetovemu še naprej analitično sledili. Za tukajšnji namen zadošča njegov »panoramski pregled čez celoto«: Prvo tisočletje je prineslo »dosti več kot samo nekaj raztresenih potrdil o obstajanju pravljice tipa AT 1910. Dalo nam je popolnoma izdelan model in pokazalo, da gre za med seboj povezane člene. V legendi o Maksimu je moč opaziti celo podobnosti s stilnimi prijemi ljudskega pripovedništva«. Samo ikonografsko naša pravljica kakor da pred letom 1000 ne bi mogla prav zaživeti. Tudi dobro poučeni Réau nima ničesar iz tistega časa. 'Izjema' bi mogla biti upodobitev medvedje in človeške glave na kamniti plošči iz cerkve na Južnem Tirolskem. Iz 11. stoletja sploh ni kaj pokazati. »Pričevanja začenjajo kapljati šele v 12. stoletju«, iz 13. stoletja se je ohranila upodobitev mešane vprege za prevoz umrlega sv. Hjeronima (sic!) (Legenda aurea)«, »iz 14. stoletja je z volkom upodobljena belgijska svetnica Austreberta; sreda 15. stoletja je prinesla prve upodobitve sv. Korbinijana z medvedom, ki je v hagiografijo prodril že pred letom 931, ikonografsko pa se ni mogel uveljaviti celih pet stoletij. Proti koncu 15. stoletja se AT 1910 nepričakovano pojavi – in sicer hkrati v besedi in podobi – tudi že v tisku, v dveh inkunabulah, s čimer je 'čudežu' z volkom / medvedom dana še večja publiciteta«: »Pri bretonskem sv. Envelu se moramo za zdaj zadovoljiti s podatkom, da so njegove likovne upodobitve (slikana okna, kip z zverjo) še 'srednjeveške'. Tako smo prikoračili do praga 16. stoletja, ko se na Križni Gori leta 1502 medved prikaže v družbi s sv. Korbinijanom, v vasi Siror bocienske škofije, pa ob nogah sv. Lukana (kip na oltarju iz leta 1505). [...] še omenimo, da je bil istrski Nicefor z medvedom opisan v knjigi leta 1611; ohridski Naum je bil z medvedom naslikan na ikonostasu 1711; volk, ki se je zažrl v Münchhausenovega konja, je debutiral 1781; zvezdno ime 'sv. Martina voz' je prišlo na dan v Slavini na Pivki 1818. Ta zadnji navidez nepomembni podatek se mi je zdelo vredno ponoviti zato, ker je nakazoval, da obstaja tudi ustrezna zgodbica, in ta je zares prišla na dan, čeprav šele dobrih petdeset let pozneje. Ne glede na to, da so v poznavanju gradiva AT 1910 še zmerom občutne vrzeli, pa nam mora biti jasno predvsem tole: temeljno jedro, tisti živi vir, ki iz njega vsi črpajo in ga ne izčrpajo, je ustno izročilo.«⁵⁰

b) V pravljici *Od hudiča izdajnga*⁵¹ iz Motnika neznani »mož«, ki je v re-nici vrag, zahteva od posestnika v dolgovih, da mora spraviti z vrat v kaščo

⁴⁸ Emilijan Cevc, Odkod je doma mojster križnogorskih fresk, v: *Loški razgledi* 10, Škofja Loka 1963, 105, 106.

⁴⁹ M. Matičetov, Po sledih medveda s Križne gore, 170.

⁵⁰ Prav tam, 187–200.

⁵¹ ŠZ 3/36, objava v: *Monika Kropelj, Pravljica in stvarnost*, ZRC SAZU, Ljubljana 1995, 212–213.

božjo podobo: »*Gvor na kaštnih vratih mate nekej namalanga, tist zdej precej doli postergejte in pa urate široko odprete, pol vam bom vse povvno dnarjev n'coj nanvosu.*' In zdej gre ta posestnik damu in vse tako priprav, kaštne urate odpre, in potlej si še spovvne, ko zamerka božjo podobo gvor na uratih, de mu je reku tisto dvol postergati, in je jo postrgov, koker mo je reku.« Likovni motiv je tu v funkciji opozorila, s kom ima človek v stiski opravka. Vendar se ga ne zave in s tem sproži pravljичno klasičen zaplet pripovedi.

Skupna lastnost naslednjih pravljic je motiv znamenj, ki značilno kultivirajo slovensko krajino. Kljub temu, da gre za nabožno snov, so pripovedi žanrsko neenotne in jih nikakor ni mogoče uvrstiti med legende, ampak sodijo k različnim vrstam pravljic.

c) Prav od tega, da je deklica v pravljici 8 (Sirota, Ročinj) izkazala ustrezno spoštovanje in se priporočila Bogu ob znamenju, je bila odvisna uspešna izvršitev nemogoče naloge. Preizkus ob znamenju pastorka v nasprotju z razvajeno mačehino hčerko uspešno opravi: »*Uboga sirota je hodila po eni poti in prišla do znamenja. Tam je vidila mater božjo sedem žalosti. Pokleknila je dol in molila prav goreče k Mariji, da bi ji ona to milost pri Bogu sprosil, da bi ona zdaj smukvice vdobila.*«⁵²

č) Tudi Marijin pil⁵³ na mostu v pravljici s Ponikev na Primorskem odločilno vpliva na razplet dogajanja. Vandrouc in grofična gresta sedmeroglavi kači nasproti: »*Jen ghreju naprej po cesti jen prideju do ane tekuoče uóde na must, k' je čes tisto uodo, jen uondi ustaveju konje, k' je bla na mosti ana mati božja al pil matere božje, uondi ji ukaže vandrouc molit ane molitvæ. Kolkr je on vedu de je za molt je n je tudi van molu. Jen kadr sta odmolila, sta šla nazaj nauz jen sta šla naprej da tiste zverine.*«⁵⁴

d) Šaljiva pravljica iz Cirnika pri Mirni si izposoja Ribničana na račun pomembnega likovnega atributa slovenske krajine: *Pa pride do 'nga klanca, kièr nêj muògu spealet. Tam je bla pa glih ànà Marina kapêlca, pa je djav Ribenčen: »O ljuba Ma' Božja, pomâgej mi, – pa t' bæm dav pæ tovora vbúgajmiè!«* Šele ko se mu pripeti nerodnost ob železnem razpelo: »*Oče grièjæn Ga (razpelo) kušne; k' je blú pa strašnú mrès, pa kriš želejzæn tá pažnable makriè, ga je pa želejs takú za žnable prijèv, de jæh nækuòkær nêj muògu stran' àdtàrgàt!«* se domisli, da ni bil držal obljube in zdaj jo obnovi. Pripovedovalec konča pripoved, da ni bil priča, ali jo je tokrat zares izpolnil.⁵⁵

⁵² M. Kropelj, n. d., 124.

⁵³ Pil = primorsko ime za znamenje, praviloma kamnito.

⁵⁴ M. Kropelj, n. d., 124.

⁵⁵ Prav tam, 233–234.

3. MITIČNI MOTIVI

a) Za slovensko ozemlje so zelo značilne cerkve po vzpetinah in številne od njih izvirajo iz pred/romanskega časa. Njihovi patrociniji so zelo stari. Pogosto smemo sklepati na pokristjanjenje starejšega poganškega kulturnega mesta (Svete gore nad Bizeljskim, Stare svete gore pri Podsredi, verjetno Kum, Sv. Primož nad Kamnikom, Mali grad v Kamniku, Sveta gora pri Gorici itn.). Razlagalne povedke pogosto zatrjujejo, da so te cerkve zidali 'ajdi'.⁵⁶

b) Uredništvo Slovenskih ljudskih pesmi je v razdelku mitoloških in pravljičnih pesmi pesem Jezus in svet noseča riba uvrstilo na častno prvo mesto:

*Jezus po mūrji pláwa,
Riba za nēm prpláwa,
Riba farónika.
'Čakaj, čakaj, riba
Riba farónika!
Te bàma ki wprašáli,
Kak se na swīt gadi.'*

*'Če se bàm na hýt zwrnila,
Wòs swīt pagùblen būo;
Če bàm z majm rjepam zwila,
Wòs swīt patáplen būo.'
'Nkari, nkari, riba
Riba farónika!
Zawòl teh mládih atračičew,*

*Zawòl parüódnih žen:
'Pòku se j že napùnu,
Swìet rěj pa prázn je!'⁵⁷*

Osamljen, toda tem bolj mikaven je primer iz Marijine kapele v opatijski cerkvi v Celju (konec 14. stoletja): umetnik je pomen nekaterih figur razložil z napisi. Izkazalo se je, da so to odlomki iz srednjeveških naravoslovnih knjig ('Physiologov'), kjer se je skromno znanje o naravnih prikaznih prepletalo z domišljijo in bajnimi predstavami. Samo kratek primer, kaj beremo ob podobi dekleta z ribjim repom (v slovenskem prevodu): »Neko morsko čudo se imenuje Skila: do pasu ima lepo dekleško postavo, drugi del pa je silno strašen. V veliki nevihti strese rep, na katerem je kakor nekako jadro; nato se obesi na

⁵⁶ E. Cevc, Das Problem der Kontinuität im Kult und in der Bildenden Kunst in Slovenien, v: *Alpes Orientales* 5, Ljubljana 1969, 111, 112: Tudi ob maskah bi smeli večkrat pomisliti na staroselsko izročilo, zlasti ob ptujskih korantih, ki že po imenu kažejo neslovenski značaj.

⁵⁷ Karel Štrekelj, *Slovenske narodne pesmi* I, Slovenska matica, Ljubljana 1895–1898, 500/492, 493.

gredel in potopi ladjo. Prav tak je zlobni svet, ki mnoge potopi.' To seveda še ni ljudska pripovedka, pač pa zanimivo pričevanje, kdaj in po kakšni poti so zahajale med naše ljudstvo razne čudne predstave, ki jih danes srečujemo v ustnem izročilu.«⁵⁸ Glede na to, da izpričano obstaja motiv ribe faronike v rokopisu iz 14. stoletja, kjer pa gre najbrž le za isti srednjeveški predstavniki fantazijski svet,⁵⁹ potemtakem celjske slikarije dajejo časovni okvir, od kdaj bi utegnili pesem nastati.

Od tega sta prvi dve različici prevzeti od Štreklja,⁶⁰ dve pa sta bili zapišani sredi 20. stoletja⁶¹ in vse so s Tolminskega. Zato ni naključje, da je ravno Ivan Pregelj motiv prenesel v literaturo. Da je bil nekdanji motiv bolj razširjen, dokazuje koroška umetnostna zgodovina. V cerkvi Marije pri sedmih studenih je nad severnim portalom zelo mogočen, vendar zelo uničen sv. Krištof iz začetka 16. stoletja. Pod njim v vodi je frontalna riba Faronika, v vsaki roki drži po en krak repa. Če z njim udari, se zatrese ves svet.⁶² Tudi drugi, mlajši primer sodi v koroški kulturi krog: Na baročnem stropu v znameniti Slomškovi sobi (nekdanji imenovani tudi Felsenzimmer – soba na skali) v Vuzenici so freske iz leta 1653. V njih so od cerkvenih številnejši prizori iz vsakdanjega, posvetnega življenja: rastline, živali, takratne noše. Na freski s sv. Krištofom je vpleten tudi mitološki motiv: ob omenjenem mučencu so v vodi tudi človeška bitja z ribjim trupom, torej motiv, ki pritiče ribi faroniki.⁶³

Na južni zunanjsčini ladje so tri plasti sv. Krištofa. Najstarejšo iz okrog leta 1300 so odkrili leta 1956. Vidimo spodnji del čokoladno rjave halje sv. Krištofa, ribo Faroniko (pol ribo pol žensko s krono na glavi), ostanek nog kentavra, žival s trupom sesalca in z glavo kljunaste vodne živali, moža s koničasto kapo in s tesarskim kladivom in še žival s pasjo glavo in z nekakšnim konjskim trupom.⁶⁴

Motiviko je temeljito obdelal umetnostni zgodovinar Emilijan Cevc.⁶⁵ Že Franc Stelè je potegnil vzporednico med omenjeno pesmijo o ribi faroniki in »morsko deklico s krono na glavi, ki se ji nogi spreminjata v dva ribja repa«.

⁵⁸ M. Matičetov, *Ljudska proza*, 129–130.

⁵⁹ M. Komelj, n. d., 295–296.

⁶⁰ K. Štrekelj, n. d., 493.

⁶¹ *Slovenske ljudske pesmi / Pripovedne*, ur. Zmaga Kumer, Milko Matičetov, Boris Merhar, Valens Vodušek, Slovenska matica, Ljubljana 1970, 124–125/3, 4.

⁶² Breda Vilhar, *Žiljske freske*, Celovec-Dunaj-Ljubljana 1996, 42.

⁶³ Terenski podatek na romanju po Slomškovih stopinjah, Vuzenica, 27. 9. 1997.

⁶⁴ Ksenija Rozman, *Cerkev sv. Janeza v Bohinju* (Kulturni in naravni spomeniki Slovenije), Zavod SR Slovenije za varstvo naravne in kulturne dediščine Slovenije, Ljubljana 1984, 8–9.

⁶⁵ Emilijan Cevc, Veronika z Malega gradu, v: *Kamniški zbornik*, Kamnik 1958, 111–123. Pri tem se je opiral na deset variant, od tega sta dve stari danes že čez tristo let. V latinščini za Valvazorja (1684), odslej znan le v Steletovem prepisu iz l. 1922. Valvazorjev zapis v nemščini je Janez Trdina zelo samostojno predelal, župnik Jurij Humar z Vodice nad Mekinjami, varianta 5 (1882), p. Florentin Hrovat, Josip Benkovič, obj. v Vrtnu, literarizirano, pesnik Anton Medved, Rudolf Andrejka po pripovedovanju Čehovega Luka s Kulovca, ded Franceta Steleta Tomaž Stele, iz Tunjic pri Kamniku, oče Emilijana Cevca, 10. varianta.

Najzgovornejši motivi te vrste so morska deklica med stopali sv. Krištofa na južni zunanjščini cerkve v Crngrobu: zgornji del telesa je oblečen v rdečo suknjo, z rokama drži dekle rep, na glavi ima krono. V lopi cerkve v Prilesju pri Plaveh je morska deklica podobna, kar naj bi nastalo v letu okrog 1500. – Na zunanjščini cerkve sv. Filipa in Jakoba na Valtarskem vrhu nad Poljansko dolino mrgole ob nogah sv. Krištofa razne morske pošasti: pol konj pol človek kaže na Krištofa in ima na hrbtu golo žensko; druga ženska jezdi na veliki ribi, povodni mož igra na dudi, zraven je morski rak, med svetnikovimi stopali pa spet plava gola pol riba polžena z dvojnimi repom in s krono na glavi. Podobni motivi obstajajo na Bregu pri Kranju, Vrzdencu pri Horjulu, pri sv. Štefanu na Zilji, itn.⁶⁶ Figuro »le v šibki konturi«, »sireno – morsko deklico – ribo Faroniko, kakršno smo spoznali na freskah sv. Krištofa«, »srečamo tudi na kamniškem Malem gradu«, in sicer »na južnem kapitelu v slavoloku spodnje (Eligijeve) kapele«. »Ta ikonografski motiv je v arhitekturni romanski plastiki v 12. stoletju precej pogosto posebno v krogu severnoitalskih kamnosekov, ki so verjetno delali tudi na Malem gradu.«⁶⁷

Raziskovalci so dotlej omenjene morske deklice imeli za simbole hudega in skušnjava. Kakor zapeljive grške pevke Sirene Ojdipa, tu Krištofa ovirajo na njegovi poti. Cevc pa ob ponavljajočih se kronah na njihovih glavah pomislil na metamorfozo egiptovskega faraona in po tej poti bi se utegnilo razviti ime faraonika > faronika. Kljub vabljeni hipotezi je Cevc previden, »kajti naša morska deklica-kraljica je navadno postavljena v morje prav pod sv. Krištofa, ki nosi Kristusa. Kristus pa nosi svet [...]«. ⁶⁸ Zanesljivo je širjenje motiva ribe Faraonike / Faronike – morske deklice v teh upodobitvah precej vplivalo na oblikovanje kamniške Veronike. Za njen študij ima Cevc na voljo 10 različic. V jedru gre za eno »od številnih izročil v polutansko pošast uklete deklice«, ki jo predstava »pol ribe (kače) pol žene« povezuje z zgodbo o lepi Melusini; ta se kontaminira z motivom faraonove ribe, ki jo pozna tudi slovenska ljudska pesem kot ribo Faroniko. Podobnost luskinastega ribjega in kačjega repa je sčasoma pripomogla, da je pri kamniški Veroniki kača popolnoma izpodrinila ribo. Kozmogonska narava Faronike kot svet noseče ribe pri Veroniki ni opazna. Ker je med ljudstvom sčasoma spomin na pol ribo zamrl, je postalo nerazumljivo tudi prvotno ime Veronika, posebno v trenutku, ko je v svoji metamorfozi izgubila svoj prvinski značaj in se je Faronika – Veronika združila z mnogo mlajšo zgodbo o kaznovani graščakinji.⁶⁹ Tako se je po Cevčevem

⁶⁶ L. Menaše, n. d., 33: »Glede na to, se pač ni čuditi, zakaj se je tridentinskemu koncilu [1545–1563, *Splošni religijski leksikon*, Modrijan, Ljubljana 2007, 1270] zdelo umestno prihodnjo katoliško umetnost posvariti pred nevarnostjo malikovanja in pred deli, ki predstavljajo napačne nauke in tako zavajajo vernike, opozoriti na zlorabe in končno ukazati, da je treba odstraniti vsa dela, ki spodbujajo praznovernost.«

⁶⁷ E. Cevc, n. d. 111–123.

⁶⁸ Prav tam.

⁶⁹ *Veronika z Malega gradu* (ljudsko pripovedno izročilo s Kamniškega), izbrale in uredile: Breda Podbrežnik Vukmir, Maja Šinkovec Rajh, Andreja Štorman, Kamnik 1999, 9–11.

mnenju Faronika pokristjanila v Veroniko!⁷⁰ Vse to se je moralo zgoditi, ko je bil kamniški Mali grad že v razvalinah in so ljudje pozabili že na njegov nastanek, še bolj pa na vlogo nekdanje grajske kapele, torej ne pred 16. stoletjem. »Dokler je Mali grad še stal, je morala biti meščanom tudi nenavadna oblika njegove kapele razumljiva. Prvotno kapelo s kripto, ki je nastala okoli srede 12. stoletja, je prva polovica 13. stoletja dvignila za eno nadstropje. Zgornja kapela je bila namenjena gospodi in za razne pravne akte, spodnja pa služinčadi. Obe sta bili med seboj povezani z odprtino v stropu oziroma v tleh, tako da so iz spodnje lahko spremljali obrede v zgornji in iz zgornje v spodnji. V trenutku pa, ko je grad propadel in je kapela obstala kot samostojno stavbno telo ter je prešla v poznem 15. stoletju celo v meščanske roke, je postala njena nenavadna oblika meščanom uganka, ki so si jo skušali razložiti z novo mašo treh bratov. In prav ta stavba je postala vodilni motiv cele Veronikine pripovedke v večini variant. Ker je odklonila dar za zidavo kapele, je Veroniko zadela kazen.« V času razkroja srednjeveške fevdalne družbe in uporov proti grajski gospodi se je tak sklep folklorne pripovedi kar prilagel. Čeprav je v svoji dokončni obliki pripoved o kamniški Veroniki mlada, je v svojih motivnih sestavinah vendarle častiljiv spomenik: z imenom Veronika priča o starejšem, pozabljenem pravljичnem motivu, z motivom kaznovane gospe pa o družbenih trenjih poznosrednjeveškega meščanstva in fevdalne gospode.⁷¹

Zgodba o junaku, ki premaga zmaja in reši njemu v žrtev namenjeno dekle, je bila znana že v antiki. V srednjem veku so vlogo tega junaka prevzemali svetniki kot zmagovalci nad zmajem – satanom, sprva Mihael, od 12. stoletja naprej pa predvsem kakor tudi v vseh naših variantah te pesmi, sv. Jurij. Njegov lik konjenika – viteza in borilca z zmajem je pri nas še posebej popularizirala srednjeveška ikonografija, saj spada sv. Jurij (skupaj s sv. Florijanom) 'med vrhove naše gotike' (Fr. Stele). Pesem Pred zmajem rešeno dekle je bila pri nas, nekako v letih 1838–1886, zapisana samo na Kranjskem v štirih variantah, izmed katerih belokranjska s svojimi deseterci opozarja na njen južni izvor.⁷²

c) Po koncu madžarskih roparskih napadov in začetku organizacije fará v 10. stoletju, so ob novo zidanih farnih cerkvah postavljali okrogle krstne kapele sv. Mihaela, če niso nove farne cerkve sezidali kar ob stari krstni kapeli. Toda v 12. in 13. stoletju so nehali krščeovati s potapljanjem, zato so take kapele izgubile svoj prvotni pomen in so odtlej rabile za kostnice. Najznamenitejša krstna kapela stoji še danes poleg cerkve Gospe svete na Koroškem. Legenda trdi, da je v njej krščeoval že škof Modest, ko je za vojvode Hotimira (754–770?) oznanjal evangelij med karantanskimi Slovenci. Naloga nadangela Mihaela je bila, da pospremi duše rajnih na oni svet. Zato so mu radi postavljali kapelice

⁷⁰ Morda bi smeli Cevčevo razlago dopolniti še z mislijo na jezikovno alternacijo med f in v-.

⁷¹ E. Cevc, Veronika z Malega gradu, v: *Kamniški zbornik*, 123–137.

⁷² Boris Merhar, [Spremna beseda], v: *Mlada Breda* (Izbor ljudskih pesmi), Ljubljana 1974, 223.

ali cerkvice na pokopališčih. Valvazor jih našteva na Kranjskem: Bégunje, Dob, Kamnik, Leskovec, Prem, Radovljica, Stari trg pri Poljanah, Škocijan pri Turjaku, Šmartin pri Kranju, Šmartno pri Litiji, Trebelno, Zagorje.⁷³

Prepričanje, da sv. Mihael 'duše vaga', je tudi naše ljudstvo zgodaj sprejelo. Pesem s Štajerske kaže, kako si je preprosta domišljija predstavljala to službo. Sveti Mihael nastopa v njej kot majhen deček ki ga 'star mož – očitno Bog Oče – najema, da bo 'duše vagoval'. Sveti Mihael se brani, češ da 'na vagi ne pozna'. Bog Oče ga potolaži:

*Saj jih ne boš vagoval sam,
saj ti bo vselej Marija zrav.*

Pesem razodeva pristno srednjeveško občutje in pri drugih narodih nima para.

V pesmi iz Grgarja pri Gorici se kvartopirčevi duši mudi na pokopališče, toda ustavita jo dva hudiča 'z zavitimimi rogámi, s kosmatimi nogámi. Primeta jo in vprašujeta:

'Kam greš ti, vboga dušica?'
'Jaz grem na žegnan britof
mojega telesa prašat,
komu je ono služilo,
de je mene pogubilo?'

Duša na grobu poklekne in zahteva, naj telo vstane, naj se pred vsemi ljudmi zagovarja. To se še enkrat ponovi, saj jo hudiča spet pahneta pred pekel. Duša se jima še enkrat iztrga in hoče sv. Mihaelu na vago. »Res je duša stopila na tehtnico, toda – gorje – bila je prelahka, 'svet Mihél ni mogel vage storit.' Tedaj pa nastopi – spet povsem v duhu srednjeveških legend – Mati božja: *Marija tri kapljice solzic spustila, / dušica dosti vage dobila.* Hudiča protestirata. Marija ju zavrne: res ni duša sama meni služila, je pa njena mati jo mo priporočila, ko jo je v telesu nosila.«⁷⁴ »Ti lepi stari pesmi sta očitno nastali ob opazovanju številnih podob nadangela Mihaela s tehtnico po naših cerkvah, pa tudi ob poslušanju pridigarjev, ki so radi preprosto in na široko govorili o nadangelu Mihaelu, 'ki duše vaga', in o Mariji priprošnjici.«⁷⁵

d) Najbolj vsestranski študij iz tega razdelka je doživel divji⁷⁶ mož. Množico slovenskih zgodb o njem je zbral na enem mestu Jakob Kelemina.⁷⁷ Ivan Grafenauer mu je posvetil dve svoji študiji, ki se prostorsko omejujeta večidel na alpski kulturni krog,⁷⁸ zato je umestno dopolnilo Nika Kureta, da je treba prištevati k območju divjega moža vso Slovenijo do njenih skrajnih jugovzho-

⁷³ Niko Kuret, *Praznično leto Slovencev* III, Celje 1970, 14–15.

⁷⁴ Prav tam, 15–17.

⁷⁵ Prav tam, 17–18.

⁷⁶ Ljudmila Bokal, Izrazi za bajna bitja v slovenskih slovarjih, v: *Traditiones* 24 (1995), 205–212.

⁷⁷ Jakob Kelemina, *Bajke in priovedke slovenskega ljudstva*, Mohorjeva družba, Celje 1930, št. 75, 142, 145, 146, 150–152, 154, 155, 216.

⁷⁸ Ivan Grafenauer, Slovenska pripovedka o ujetem divjem možu, v: *Žgodovinski časopis*

dnih meja. Bogata o tem je tudi neslovenska strokovna literatura: razširjenost divjega moža zajema gorovja in doline od Švice do Koroške. Motiv divjega moža v Švici in na Tirolskem je tudi v dramatski šegi, igri, v kateri pridejo zelo do izraza stare predstave o divjem možu: ta pooseblja zimo, bela nevesta pa pomlad. Niko Kuret primerja te igre s pustno lavfarsko šego v Cerknem in med njima opaža marsikaj skupnega. Zato si upa tudi šego iz Cerknega označiti kot igro o divjem možu:

V torek popoldne je na trgu pred cerkvijo sodna obravnava proti Pustu. V Cerknem ga obtoži in obsodi 'sodnik', ki nastopi s cilindrom, v žaketu in z belimi rokavicami, podobno kakor lutka v Traminu. Drugod dokaj ostra 'srenjska sodba' je dobila v Cerknem precej mило obliko. Sodnik samo obtoži Pusta zaradi njegovih velikih izdatkov, ki jih je povzročil in biričema, 'ta tirjastima'. Pred usmrtno Pusta gredo vsi lavfarji v gostilno, kjer jim godba zaigra 'kaptinarsko polko'. Tudi ta naj bi simbolizirala menjajočo se zmago v boju med zimo in pomladjo. Veselemu delu sledi zmerom žalostni, pri katerem se lavfarji valjajo po tleh. Vesela melodija izzveni kot zadnja – pomlad je zmagala! 'Ta star' nato Pusta z 'botom' ubije. 'Mrtvega' Pusta odpeljejo na saneh iz vasi. Igra o Divjem možu je s tem končana. Njen cerkljanski primer znatno razširja njeno območje proti vzhodu. Vlačenje ploha v sammaunskem načinu je po Kuretu presenetljivo podobno 'borovemu gostuvanju' v Prekmurju, le da Prekmurci ne poznajo divjega moža! Igra o divjem možu je potemtakem element več, ki priča o enotnosti alpskih dežel ne glede na rod in jezik.⁷⁹

Leopold Kretzenbacher med drugim dodaja, da je treba pri igrah o divjem možu upoštevati, da je bil moda srednjega veka in tudi renesansi ni bil tuj.⁸⁰ O tem da pričajo slike na preprogah⁸¹ in verjetno še bolj velikanskih stenskih gobelinah. K temu navaja odlomek iz predstavitve ene od hrastoveljskih fresk Poklon treh kraljev. Pod nogami njihovih konj je slikar razvrstil »prave žanrske prizore iz življenja preprostega srednjeveškega človeka, zabeležene z veliko žlico iz sklede ljudskega humorja in hudomušnosti«: Žejni spremljevalec si iz čutare gasi žejo in njegov tovariš s sulico pobija medveda. Levo od zdaj zazidane stenske vdolbine⁸², sta upodobljena dva moža v nenavadnih oblačilih, katerih eden drži v rokah kij, drugi pa se s samostrelom pripravlja pomagati tistemu, ki pobija medveda. Gre za upodobitev dveh 'divjih mož', ki ju je slikar prevzel v svojo kompozicijo iz pravljичnega sveta⁸³ in ju je tu uporabil v lovskem prizoru, v katerem sta s svojim orožjem ravno dobrodošla. 'Divji

pis 6–7, 1952–1953 (1952–53), 124–153. Isti, Dostavek k »Slovenskim pripovedkam o ujetem divjem možu«, v: *Žgodovinski časopis* 8, Ljubljana 1954, 130–133.

⁷⁹ N. Kuret, Ein Wildemann spiel in Slowenien, v: *Alpes Orientales* (Acta primi conventus de ethnographia alpium orientalium tractantis), Labaci 1956, Ljubljana 1959, 132–134.

⁸⁰ Prim. o tem motiv v pri Boccacciu v poglavju o svetovni književnosti.

⁸¹ *Alpes Orientales*, Potek posvetovanja, torek, 27. marca 1956. *Alpes Orientales*, 189–190.

⁸² Vstavek avtorja: »kjer so kasneje postavili k steni stranski oltar in s tem precej poškodovali slikarje.«

⁸³ Slovenska slovstvena folklorja tu ne govori o pravljичnosti, kvečjemu o mitičnosti.

možje' da so pravljica bitja nižje vrste, ki so jih v srednjem veku pogosto upodabljali pri plesu ali v lovskih zgodbah. Navadno so oblečeni v rastlinje ali v živalske kože, kakor sta očitno tudi ta dva 'divja moža'. Posebno kij je zanje značilno orožje.⁸⁴

Celó v ustanovitev cistercijanskega samostana v Kostanjevici je vpletena figura, ki spominja na divjega moža. Njegov ustanovitelj se je bil pred tem nekoč na lovu v gozdu izgubil in po tavanju v njem zaspal. Ko se je prebudil, se je ravnal po naročilu Matere božje iz sanj: »Našel je vodo in moža, in ta mu je odkazal za zidavo [samostana] kraj, ki je tedaj bil še poln divjih živali in ptic. Medtem so vojvodovi tovariši že prihajali, starec pa je izginil.«⁸⁵ Od 16. stoletja naprej najdemo v samostanskem grbu omenjenega drvarja kot simbol zavetnika samostana. Ta »mož«, »starec« je kot »gozdni mož« (vir silvestris) ali 'satrap' ali »divji mož« še danes upodobljen na cerkvenem portalu, nosi pa tudi prižnico v župnijski cerkvi na Golem, ki je nekoč krasila kostanjeviško samostansko cerkev. »Divji možje, velikani z zelenimi vencami na glavi in z gorjačo ob sebi, so od 15. stoletja naprej priljubljene postave na grbih, vendar niso njihov bistveni del, temveč le okrasni dodatek. Najdemo jih kot nosilce grba ali kot ob njem stoječa varuha. V primeru kostanjeviškega samostana pa

⁸⁴ Marijan Zadnikar, *Hrastovlje*, Družina, Ljubljana 1988, 47–49: »Pri slikanju so mu kot pripomoček zlasti dobro rabili grafični listi, in navdih za motiv 'divjih mož' je zelo verjetno dobil ob grafičnem listu 'Mojstra z napisnimi trakovi'. Ena izmed grafik tega anonimnega holandskega bakroreza prikazuje namreč, kako se 'divji možje' zabavajo. Po tem grafičnem listu je bil zasnovan tudi reliefni okras neke skrinjice, ki je okrog leta 1500 nastala v Porenju. Naših dveh 'divjih mož' sicer na njih ne najdemo, ker sta bila verjetno prevzeta s kakšne druge grafične predloge, pač pa je figura, ki nosi na palici čez ramo pobito štirinožno žival, domala enaka možakarju, ki je na hrastovski sliki na enak način obložen s podobnim bremenom. Prenašanje posameznih motivov, figur ali celo samo gibov z grafičnih listov, ki so tačas krožili po vsej Evropi, v druge slikarske tehnike, je bilo ob koncu srednjega veka zelo v navadi. Zato se prav nič ne čudimo, če so v spodnjem delu našega konjeniškega pohoda naslikane različne živali – od jelena in psa do zajca in lisice – močno podobne tistim, ki jih srečujemo po sočasnih stenskih tapetah ter na različnih izdelkih umetne obrti v najrazličnejših tehnikah, saj so prav grafike posredovale skupne vzore vsem, ki so jih hoteli posnemati in se jih posluževati. Pri vsem tem primerjanju pa seveda ne smemo prezreti najbližjega sorodnika, istrskega Berma, ki smo ga že omenili in ga bomo morali še ponovno pritegniti v razpravljanje, če bomo hoteli naš hrastovski spomenik bolje osvetliti z njegove slikarske strani. V tej Marijini podružni cerkvi na Škrilinah se je namreč umetniški sopotnik našega slikarja prav v sliki Treh kraljev in v žanrskem svetu, ki ga je upodobil v zvezi z njo, izpel na tako svojstven in tako domače preprost način, da bi že samo ob tem morali pomisliti na ožjo zvezo med obema umetnikoma, tudi če ne bi bilo mnogih drugih momentov, ki ju vežejo kar v delavniško sorodnost. Izredno dekorativnost, ki nas na Škrilinah spominja na tkanine s figuralnimi upodobitvami, na gobeline, dopolnjuje še množica podrobnosti, ki spremljajo osrednjo zgodbo, med katerimi zlasti še drobne scene iz lovskega življenja, ki jih dopolnjujejo še ilustracije živalskih basni, v čemer je mojstre Vincenc skorajda prekosil svojega hrastovskega tovariša.«

⁸⁵ Jože Mlinarič, *Kostanjeviška opatija 1234–1786*, Kostanjevica na Krki, 1987, 127–128.

je orjak glede na zgoraj omenjeno zgodbo prišel v sam grb, kar se je vsekakor zgodilo v času, ko so ga pričeli jemati za okras.«⁸⁶

Z njim je povezana tudi freska nad vhodom v kostanjeviški samostan, ki jo je Fran Jelovšek naslikal v spomin na napad in oplenitev samostana v noči 29. julija 1736.⁸⁷ Lev Menaše ga interpretira kot »starega drvarja iz legende o nastanku samostana; pozneje je bil spremenjen v lik 'gozdnega moža', ki ga v samostanskem grbu vidimo od 16. stoletja. Stane Mikuž figuro na podlagi Valvasorja razlaga kot Herkula.«⁸⁸ Figura tu tepta razbojnikovo truplo in v desnici zmagovito vzdiguje njegovo odsekano glavo, in pod njim še enega bežečega roparja. Po opisu freske nad glavnim samostanskim vhodom sodeč je Fran Jelovšek združil častljiv motiv divjega moža s prizorom iz nesreče, ki je zadela samostan v zadnjem letu opata Rudolfa Kušlana. »Napis s kronogramom, ki ga je dal v porog Uskokom narediti Rudolfov opat Aleksander baron Taufferer (1737–1760), spominja na vdor Uskokov v cisterco na dan 29. julija 1736, ko je kostanjeviška župnija sv. Jakoba slavila svojega farnega zavetnika. Napis je v latinščini in se v preveden v slovenščino glasi: Glejte vrata nebeška, skozi katera ne bodo stopili ne tatovi, ne Vlahi in ne razbojniki, ampak pravični. Pri napadu je bil ubit en sam ropar, pa še temu so njegovi pajdaši, da bi ga ljudje ne prepoznali, na kraju samem odrezali glavo in jo odnesli s seboj. To dejanje in freska na samostanskem vhodu, na kateri je upodobljen rabelj z Uskokovo glavo v rokah, sta skovala zgodbo, po kateri naj bi roparska drhal svojega vodjo ubila, njegovo glavo pa naj bi ljudje izročili vojaški oblasti v Karlovcu. Le-ta naj bi glavo poslala samostancem, ti pa naj bi jo nato ob poti, ki je roparje pripeljala v samostan, dali nataktni na kol.«⁸⁹

IV. FOLKLORNE PRIPOVEDI O LIKOVNO ZAZNAMOVANIH POJAVIH V NARAVI

Današnji sprejemalec predstavljene naravne pojave doživlja kot posebne, izjemne, celó kot motnjo v površju pokrajine. Še vedno stoji pred uganko, ki

⁸⁶ Prav tam, 128.

⁸⁷ Prav tam, 438: »O vdoru Uskokov v samostan je ohranjena vrsta poročil samostana, kranjskega deželnega vicedoma in drugih političnih oblasti v deželi ter vojaških oblasti z območja Vojne krajine. Prva poročila se nanašajo na sam napad in ropanje v samostanu ter navajajo škodo, ki jo je konvent utrpel. Vendar pa so dolgo ugibali, kdo so roparji pravzaprav bili, odkod so prišli in kam in po kateri poti so se iz Kostanjevice umaknili. [...] Poročila o napadu na samostan in njegovih posledicah zanj ter o številu roparjev se med seboj ne skladajo, saj si lahko mislimo, da so le-ta prihajala iz različni virov in da je šlo za dejanje, ki je ljudem burilo domišljijo. [...] Medtem ko so se poročila glede števila ubitih in ranjenih razhajala, pa so si bila vsa edina glede tega, da je samostan utrpel velikansko škodo, saj je bil skupaj s cerkvijo popolnoma izropan.«

⁸⁸ L. Menaše, n. d., 119.

⁸⁹ J. Mlinarič, n. d., 439.

so jih njegovi predniki skušali razložiti največkrat mitično. Sem in tja jih je navdihnila tudi krščanska duhovna struktura.

1. KAMENE IZBOKLINE IZ PEČEVJA ALI ZELENJA – ČLOVEŠKE FIGURE

V razpravi Toneta Cevca *Okamnena živa bitja v slovenskem ljudskem izročilu* je predstavljenih čez petdeset razlagalnih povedk (Sagen) o nastanku »daleč vidnih skalnih rogļev v slovenski alpski in kraški pokrajini«. To so skale, čeri, griči, vršaci, glave, kupi in drugo posebno izrazito iz pečevja ali zelenja štrleče kamnitne podobe raznih oblik s pogostim imenom baba ali mož (dedec). Ustvarjalna domišljija jih je ovenčala s številnimi bajčnimi povedkami ali z razlago »češ da so to kaznovana človeška bitja«. Zbrano gradivo je T. Cevc razvrstil v razdelke: *Okamneli, ker so preklinjal sonce; – ker so žalili Boga, Marijo, svetnike; zavrgli Boga, skrunili nedeljo ali kak drug sveti dan; ovirali zidavo cerkve ali zvonika; grozili duhovniku, ki je šel obhajati bolnika; – ker so bili neusmiljeni. – ker so krivo pričali; – ker so se ustrašili; – ker so prelomili zapoved; – zaradi nezvestobe in sovraštva; – ker so jih prekleli ali ker so žaljivo govorili; – Ne vemo, zakaj so okamneli.*⁹⁰ Prvi znani zapis te vrste je Valvazorjev v Slavi vojvodine Kranjske.⁹¹ Nastajajo pa še danes s čisto sodobno snovjo, vendar kakor priča povedka s Pohorja, brez kakršne koli likovne zaznamovanosti.⁹²

2. STRUKTURA SKALOVJA – OBRAZ

Današnja motorizirana družba, ki želi čim prej doseči cilj in ji je pot manj pomembna, je kar prikrajšana za umerjen pogled na razbrazdan Prisojnika / Prisanka ob cesti na Vršič, od koder se dá razbrati v steni velikanski obraz, ki ga domačini že od kdove kdaj prisojajo ajdovski dekllici.⁹³ Če komu njene-ga obraza ni mogoče prepoznati v naravi, ga nikakor ni mogoče zgrešiti na fotografiji.

Po eni različici naj bi bil v Krn vtisnjen Napoleonov obraz,⁹⁴ po drugi pa učenjakov, ki ga je spridil študij. Tako vsaj priča pesem dolgo zamolčanega pisatelja in pesnika Jože Lovrenčiča:

»Živel učenjak je:
skladovnice knjig

⁹⁰ Tone Cevc, *Okamnena živa bitja v slovenskem ljudskem izročilu*, v: *Traditiones* 3, Ljubljana 1974, 82–111.

⁹¹ Prav tam, 81.

⁹² Anton Gričnik, *Noč ima svojo moč, Bog pa še večjo* (Glasovi 8), Ljubljana 1995, 231/470.

⁹³ Avtopsijska; pripovedi domačinov iz Kranjske Gore poleti 1969, ko sem preživljala počitnice v Porentovem domu v Kranjski Gori.

⁹⁴ T. Cevc, n. d., 95.

*je prebral
in Boga je zavrgel ob njih
in Bog ga je kaznoval.
Da pričal boš na večni čas
in moje veličje slavil,
v Krn bom vtisnil tvoj obraz
in kdor te bo videl, se bo zgrozil!«⁹⁵*

Ob izhodu iz Planinske jame je v skali mogoče ugledati »približno dvo-metrski obraz trpečega Kristusa, od strani, a tako izrazit, da ni treba nič napejati domišljije; lasje in čelo, plemenito oblikovan nos in ustnice, brada in dostojanstveno zaprto oko. Še enkrat se mi je zasvitalo. Kristus je edini odrešenik! Stoji na prehodu iz noči v jutro, v večni dan. Edini, ki iz labirinta brezboštva vodi v sonce, v življenje, v svobodo, v neminljivo ljubezen.«⁹⁶

3. POMENLJIVI ODTISI V NARAVI – STOPINJE IN ŠE KAJ

Medtem ko v prvi skupini gre za izbokline, nekaj, kar štrli iz nekega naravnega okolja in zato zbuja pozornost, gre tu za vdolbine, za nekaj kar je vtisnjeno v tla. Nekdaj so si radi naravne razpoke v kamnu razlagali z legendnim dogodkom. Taki sledovi so pogosti na božjih poteh kot povod za razne legende ali odmeve nanje, pogosto potrjujejo ali podkrepljujejo kakšen pravni rek, prisego, krivdo in podobno.

a) Na Ljubečnem pri Poljčanah je skala, v kateri se pozna odtis Marijinih stopinj, ko je hotela oditi z Ljubečnega. Ob poti z Ljubečnega proti Lembergu je druga skala, na kateri je Marija sedela in zraven sled hudičevih nog.⁹⁷ Zdi se, da se druga različica istega avtorja nanaša na isto mesto: »V pobočju ljubečenskega hriba kažejo kraj, kjer je Marija počivala, in drugega, kjer je pustila odtis svojih stopal.«⁹⁸

b) Po pohorski legendi je Uršula pribežala z Jutrovega in se zatekla najprej na Pohorje, kjer pa ni mogla obstati. Odšla je na Plešivec, vendar je povodni mož v črnem jezeru ni maral za sosedo. Zato se je z jezerom vred preselil blizu pohorske Velike kope. Legenda, kakor jo je napisal Jože Tomažič, spominja na pesem iz kalobskega rokopisa. Na Plešivcu, sedanji Uršlji gori (1698 m), so zidali cerkev konec 16. stol. in jo posvetili l. 1602. Legenda še danes trdi, da so vdolbine v skalah stopinje sv. Uršule in jamice odtisi njenih kolen. »Tu v skali

⁹⁵ Joža Lovrenčič, *Obraz v Krnu*, *Gorske pravljice*, Gorica 1921, 62.

⁹⁶ Miha Žužek, *Iz smrti v življenje*, v: *Družina* 45 (1996), št. 14–15, 20.

⁹⁷ E. Cevc, Veronika z Malega gradu, v: *Kamniški zbornik*, 137–138.

⁹⁸ E. Cevc, *Nekaj glos ob drugi knjigi Slovenskih ljudskih pesmi*, v: *Traditiones* 10–12, Ljubljana 1984, 223–224.

so odtisi mojih stopinj in kolen; kdorkoli bo stopil in pokleknil vanje, ne bo v nogah čutil nobenih bolečin. Vsake bolezní bo ozdravljen!«⁹⁹

c) »Ljudsko izročilo pravi, da je prav ob stezi od Lontovža na Kum ležal kamen, v katerem se je dalo prepoznati stopinjo. Sveta Neža naj bi jo pustila tam, ko je nekoč šla na Kum.«¹⁰⁰

č) O nastanku ene od kraških cerkva je več razlagalnih povedk, med njimi naslednja: »*Cerkvica svetega Antona na Šepuljski gmajni je šaldo stara. Pravijo, da je sveti Anton Puščavnik, na sliki ga lahko vidimo s prašičkom, enkrat počival na tej gmajni. Tukaj se je ustavil na svoji poti v Rim. Na enem kamnu, ki je še zmeraj na gmajni, je odtisnjena njegova noga. Ljudje so videli to znamenje in so na tistem kraju sezidali cerkvico.*«¹⁰¹

d) Na Malem gradu v Kamniku je meščanom delal preglavico »odtis pesti v podboju poznogotskega grajskega portala, ki ga je videti še danes na desni strani poti tik pred dohodom na grajsko planoto«. »Odtis je kar preveč realističen, da bi ga lahko pripisali slučajnemu naravnemu pojavu, recimo izluščenemu kamnu. Morda je pri odtisu sodelovalo kamnoseško dleto? Povedka si ga je preprosto in duhovito razložila z udarcem Veronikine pesti ob zid, saj je morala zavrniti prosilce že na grajskem pragu.«¹⁰²

V. NEVARNOST MITIZIRANJA

S posvetnih tal se mitologija vedno bolj seli na cerkvena. Ob milostnem kipu Marije iz Petrovč se najdemo v bližini poganskih mitov, ob njej in ob drugih, v katerih je meja med Marijo in podobo docela zabrisana, pa tudi na poti, ki zanesljivo vodi v idolatrijo: legenda torej zaznamuje tista vidika Marijinega čiščenja, ki so ju protestanti ob svojih napadih najbolj poudarjali in ki se jih – kakor so se zavedali udeleženci tridentinskega koncila – katoliška Cerkev mora najbolj skrbno varovati. Tudi zato je bilo pri slovenskih romarskih cerkvah, ki so nastale v 16. stoletju, Marijino prikazanje veliko bolj poudarjeno od podob, ki so bile docela drugotnega pomena. Toda kmalu so se začele uveljavljati legende, ki so podobam vračale njihov sijaj, npr. s pripovedjo, kaj se zgodi, če obstaja nevarnost, da padejo v poganske roke (npr. *Mati Božja dobrega sveta*). Takšne zgodbe Marijinih podob niso enačile z Marijo, so pa »dokazovale, da so v posebni božji milosti«.¹⁰³

⁹⁹ N. Kuret, *Praznično leto Slovencev* III, 108.

¹⁰⁰ Polona Malovrh, Zaslavski Triglav z razgledom poplača popotnikov trud, v: *Delo*, 18. avgusta 2000, 9.

¹⁰¹ Danila Kocjan, Jelka Hadalin, *Bejži zlodej, baba gre!* (Glasovi 6/82), Kmečki glas, Ljubljana 1993, 131.

¹⁰² Veronika z Malega gradu, v: *Kamniški zbornik*, 137–138.

¹⁰³ L. Menaše, n. d. 200–201.

a) V ljubljanski uršulinski samostan je verjetno iz razpuščenega avguštinskega samostana prišla slika, na kateri levo stoji sveti Anton Padovanski z Jezusom, desno pa Marija, ki svetnika s kretnjo opozarja na svoj 'grb', srce, ki je s križem razdeljeno na dva dela; leva polovica je rdeča, desna pa bela in zaznamovana s sedmimi ranami. Pomen tega in drugih simbolov razlaga obširen napis, ki med drugim poudarja, »da 'grb' ščiti hišo pred kugo in čarodejstvom, kar pomeni, da se je tudi ta motiv spremenil v apotropijsko znamenje in je čista magija spet prebila nakopičene plasti civilizacije«. ¹⁰⁴

b) Po Levu Menašeu je rožni venec že na začetku 16. stoletja imel tudi apotropijsko vlogo. Ta pomen se morda že v istem, vsekakor pa v naslednjih stoletjih pojavlja na upodobitvah, na katerih so rožni venci iz rdečih korald; barva opozarja na korale, ki so se zdele zato, ker naj bi varovale pred nesrečo, kot material za izdelavo rožnih vencev še posebej primerne. – Prav tako iz cvetov sestavljeni venci nikoli niso izginili iz likovne umetnosti, le da so na poznejših upodobitvah praviloma beli in rdeči cvetovi vrtnic. Simbolika barv je spet arhetipska: bele vrtnice zaznamujejo Marijino čistost in rdeče njeno ljubezen, oboje pa tudi njena veselja in žalosti. Iz takšnih vrtnic sestavljene vence opazimo v vlogi dodatnih simbolov tudi na drugih marijanskih tipih, pogosto na upodobitvah Srca Marijinega, na drugih pa včasih srečamo tudi posamezne, praviloma spet bele in rdeče cvetove, ki ležijo na tleh ali jih trosijo angeli. ¹⁰⁵

c) Rožni venec je pomenljiv v trenutku umiranja. Z njegovo pomočjo se umirajoči ubrani demonov, ki ga hočejo še v zadnjem trenutku odvrniti s prave poti. Takšne upodobitve nadaljujejo tradicijo iz krščansko-humanističnih priročnikov tipa *Ars moriendi*, ki so bili v dokončni redakciji krajše različice sestavljeni iz treh delov. Ilustriran je bil samo drugi, ilustracije pa so kazale umirajočega, ki ga hudiči z opozarjanjem na njegove grehe skušajo pahniti v obup in pogubo. Rešujejo ga angeli, ki se jim včasih pridružijo še druge svete osebe. Odmevom takšnih del je mogoče slediti v slovenskih 'pesmih obsmrtnicah' (Štrekelj, SNP, III, 6120 sl.) in v likovni umetnosti. Najzgodnejši tovrstni prizor je na eni izmed fresk iz njihove serije v župnijski cerkvi Device Marije v Tomišlju. ¹⁰⁶

č) Na vprašanje, zakaj so prav Evropejci od nekdaj težili »ven iz Evrope«, v neznan neevropski svet, so različni odgovori. Povedke o palčkih in velikanih, pasjeglavcih in brezglavcih, najbolj neverjetnih bitjih, ki se konec 15. in v začetku 16. stoletja pojavijo na slikah Hieronima Boscha, so prepletene z legendami o prav tako v Aziji ležečih 'rajskih pokrajinah', 'zakladih zlata in nakita' in 'popolnih in srečnih krščanskih skupnostih' – eden najbolj popularnih mitov v tej zvezi je bil mit »o mogočnem azijskem ali afriškem cesarstvu

¹⁰⁴ Prav tam, 178.

¹⁰⁵ L. Menaše, n. d., 182.

¹⁰⁶ Prav tam, 187.

prvega duhovnika Janeza«, ki naj bi bil v isti sapi velik vladar in prvovrsten kristjan.¹⁰⁷

VI. NAVEZOVANJE CERKVENIH LIKOVNIH MOTIVOV IN SLOVSTVENE FOLKLORE

Kljub temu da prestopajo okvire specializirane slovstvene folkloristike, so za uvod v tukajšnji razdelek dobrodošle misli Emilijana Cevca o rodovitnosti interdisciplinarnega sodelovanja: Spočele so se mu ob izidu legendnih¹⁰⁸ pesmi kot umetnostnemu zgodovinarju, ki se je svojem pri strokovnem delu srečevale tudi s hagiografskimi in ikonografskimi problemi. V takem položaju se umetnostna zgodovina¹⁰⁹ in slovstvena folkloristika pogosto prepletata. »Starejšo ljudsko kulturo moramo pregledati v njeni celovitosti, šele tako se nam razkrije podoba besednih in likovnih umetnostnih predstav, njihovih izvirov, simbolike in alegorij; pri tem se med pomembnejšimi pobudniki izkažejo različne liturgične pesnitve, duhovne igre in pridige, iz katerih se je spočejala pravicata ljudska teologija.«¹¹⁰

Freske so že zgodaj imenovali *Biblia pauperum*.¹¹¹ Slikovite, ki so še ohranjene v nekaterih slovenskih cerkvah (npr. Breg pri Preddvoru, Hrastovlje, Martjanci v Prekmurju Sv. Peter nad Begunjami, Suha pri Škofji Loki itn.) dopuščajo domnevo, da so rabile pri pridigah kot vizualno sredstvo in nadomestek za pisano besedilo. »Bile so porok za vsebinske stalnice ustnega religioznega izročila. Ta mogočni naslikani religiozni red je moral nekako korespondirati z obzorjem tistih, ki so prihajali v cerkev. Ta praktičen vidik nastajanja fresk je danes pozabljen in ga doživljamo le estetsko.« Po trditvah Stanislava Hafnerja so raziskave slovenskega srednjeveškega religioznega z naravno komunikacijo obstoječega slovstva med Slovenci na Koroškem natelele na ostanke religiozno liturgičnih pesmi, npr. Naš Gospod je od smrti vstal, kolednice. Ostanke slovenskih legend, pomešane z arhaičnimi mitološkimi ostanki in antičnimi posvetnimi likovnimi motivi v njih, dokazujejo živahnost in pisanost pripovedne snovi v srednjem veku na Koroškem. »Vsako umetniško delo je sredstvo komunikacije in govori sebi lasten 'jezik umetnosti' kot sekundarni modelirujoč sistem, prav tako pride do izmenjave govorice med posameznimi materializacijami teh 'jezikov umetnosti«, tj. stikov med sliko, besedilom, sliko in slovstveno folkloro. Čim bolj upoštevamo lastnosti nastanka in prenosa ustne tradicije, s toliko bolj ostrim poslušom bomo temu

¹⁰⁷ Peter Vodopivec, *Petsto let Amerike*, v: *Mohorjev koledar 1992*, Celje 1991, 36.

¹⁰⁸ Avtor tu rabi zastarelo zvezo »legendarni vrelci« »legendarne pesmi«.

¹⁰⁹ Zakaj ne tudi likovna folkloristika?!

¹¹⁰ E. Cevc, *Nekaj glos ob drugi knjigi Slovenskih ljudskih pesmi*, 219–220.

¹¹¹ *Leksikoni CZ / Likovna umetnost*, Ljubljana 1985. Prim. Janez Höfler, »*Biblia pauperum*« in slovenske srednjeveške freske, v: *Interpretation of the Bible / Interpretation der Bibel / Interprétation de la Bible / Interpretacija Svetega pisma*, Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Ljubljana / Sheffield Academic Press, 1998, 1763–1774.

ustrezno našli še danes žive ostanke srednjeveške religiozne slovstvene folklorne v ustvarjalnosti koroških Slovencev.¹¹²

L. Kretzenbacher obravnava dvojno možnost človekovega odzivanja na svet in dogodke okrog njega in udejanjanja posameznih motivov, a) ubeseditve in b) likovne upodobitve. Objave na to témo so pravzaprav življenjsko delo Leopolda Kretzenbacherja. Praviloma se nanašajo na svetopisemsko ali legendno snov, metodično so večinoma primerjalne, pri čemer včasih seže z njimi v zahodno in vzhodno Evropo, najpogosteje pa zajemajo nemško govorno območje in prostor južnih Slovanov, pri čemer so mu ne samo zemljepisno najbližje Slovenci.¹¹³ Vseh njegovih številnih razprav¹¹⁴ ni mogoče niti naštetih, od tistih, ki vključujejo tudi slovensko snov ali so še posebej metodološko zanimive, pridejo za tukajšnje poglavje v poštev vsaj naslednje: Eshatološka pripoved v likovni umetnosti in pesništvu, v kateri je Slovenija zastopana s pesmijo Duša v pekel zavrnjena (Štrekelj, SNP I, 408–409 / 374);¹¹⁵ jugovzhodna izročila apokrifnih »Marijinih sanj« s poglavjem o slovenskih ljudskih pesmih te vrste in mistiki trpljenja;¹¹⁶ pozabljena milostna podoba, v kateri je posebej poudarjeno romanje k Mariji Udarjeni na Ljubno;¹¹⁷ knjiga o Jobu s spomini Slovencev nanj v polpreteklosti in sedanosti;¹¹⁸ potridentske propadajoče likovne teme in posebne oblike 'ljudske pobožnosti' v jugovzhodnih alpskih deželah s prav tako upoštevano slovensko snovjo in dvema fotografijama slavne crngrobske Svete nedelje;¹¹⁹ legende o svetem križu med Bizancem in zahodnimi deželami, v kateri se opira tudi na Emilijana Cevca.¹²⁰ Taka je raziskava slovenske legende o čudodelcu Ciprijanu pri Janezu Trdini. Njegove izoglose so prostorsko in časovno zelo razširjene. »Za slovensko narodno in duhovno zgodovino ter njeno včlenjenost v širši evropski prostor je značilna tudi razprava Sveta Nedelja – Santa Domenica – Die Hl. Frau Sonnta, nanašajoča se na obe imenovani možnosti, na ubeseditvene in upodobitvene. Kretzenbacher ima v razvidu upodobitve v slovenski in hrvaški Istri, tudi tisto v Crngrobu, o kateri je pisal že F. Stelè. Priključuje podobne personifikacije iz Vojvodine in iz Bolgarije, a v pesemskih gradivih izdatno posega samo v slovenskega izročila.

¹¹² Stanislav Hafner, Pisna in ustna tradicija v literaturi koroških Slovencev, v: *Letno poročilo Žvezne gimnazije za Slovence, 1976/77*, Celovec 1977, 87–88.

¹¹³ Tudi zato, ker je otroška leta preživel v slovenskem okolju.

¹¹⁴ Samo v knjižnici Inštituta za slovensko narodopisje ZRC SAZU v Ljubljani hranijo 9 knjig in 79 separatov Leopolda Kretzenbacherja.

¹¹⁵ Leopold Kretzenbacher, *Eshatologisches Erzählgut in Bildkunst und Dichtung*, v: *Volksüberlieferung* (Festschrift für Ranke zur Vollendung des 60. Lebensjahres), Göttingen 1968, 147–148.

¹¹⁶ L. Kretzenbacher, *Südost-Überlieferungen zum apokryphen »Traum Mariens«*, München 1975, 97–106.

¹¹⁷ L. Kretzenbacher, *Das verletzte Kultbild*, München 1977, 46–57.

¹¹⁸ L. Kretzenbacher, *Hiobs-Erinnerungen zwischen Donau und Adria*, München 1987, 115–134 sl.

¹¹⁹ L. Kretzenbacher, *Nachtridentinisch untergegangene Bildthemen und Sonderkulture der 'Volksfrömmigkeit' in de Südost-Alpenländrn*, München 1994, 56 in priloga.

¹²⁰ L. Kretzenbacher, *Kreuzholzlegenden zwischen Byzanz und dem Abendlande*, München 1995, 76–77.

čila. Knjigo sklepa raziskava Jezus ohne 'Freudenschaft' (brez žlahte). Privlačen apokrifni motiv je v različnih ubeseditvah obravnavan v izrazito primerjalni študiji ob izčrpnih filoloških razčlembi pojmovnega gradiva iz pomenskih plasti. Gradivo in njegov pomen privedeta avtorja do umetne književnosti, do Dostojevskega in njegovih Bratov Karamazovih. Očitno gre za arhetipski pojav, ki ni ožje omejen prostorno in časovno. Paradigmatično jedro motiva zaživi na socialnih pobudah posameznih oblikovalcev in okolja.«¹²¹ Morebitni slovenski raziskovalec na tem področju bi imel v Kretzenbacherjevih razpravah odlično izhodišče in dovolj lepega dela za vse življenje.

»Tradicionalno povezanost slike in besede potrjuje nekaj nabožnih tiskov iz 19. stoletja. *Pesem, kako se bolnik s smertjo in angelj s hudičem boruje*, je nastala 1850–1860.«¹²² Zgodovinsko pogojene so take freske v t. i. »Sobi na skali v Vuzenici«. Da je čas poslikave protireformacijski, ponazorujeta dva motiva, v obeh primerih s hudičem: prvič ima luterana v košu na ramenih, drugič ga v samokolnici pelje v pekel. Med simboli so tudi taki, ki pomenijo zlo: obličje z iztegnjenim jezikom, zmaj, kozel.«¹²³

1. MOTIVI JEZUSOVE OSEBE

a) Kako se motivi iz likovne umetnosti selijo v slovstveno folkloro, se nazorno vidi ob pesmi *Jezus spremeni lilijo v trobento*: »Jezus je kot otrok naredil iz lilije 'zlato' ali 'nebeško trobentico', na katero je zatrobil angel 'na ta strašni sodni dan' in z njo 'žive tolažil, ta mrtve gor budil' ali, kar je še bolj zgovorno, s katero bo Jezus sam 'na ta strašni sodni dan / te žive dol polagal, / te mrtve gor budil'.« Umetnostna zgodovina vidi v motiviki pesmi interakcijo s poznogotsko upodobitvijo Poslednje sodbe, na katerih rasteta iz ust Jezusa – sodnika proti pogubljenim na levi meč,¹²⁴ proti odrešenim na desni pa lilija. »Ikonografska kompozicija je dodala – morda tudi zaradi simetrije – meču obsodbe na drugi strani lilijo rešitve in čistosti srca.«¹²⁵ Poslednja sodba z motivom Kristusa z mečem in lilijo se na gotskih freskah pojavi na Muljavi (Janez Ljubljanski leta 1456), Suhi pri Škofji Loki, v Žirovnici, Godešiču, špitalski cerkvi v Slovenjem Gradcu itn. Obdržal se je še na štukiranem reliefu Poslednja sodba iz l. 1620 v vhodnem stolpu stiškega samostana. Ljudstvo si je iz Kristusovih ust izhajajočo lilijo razložilo – ali jo spremenilo v trobento in jo nazadnje celo izenačilo s trobento angelov, ki mrtve budijo k sodbi. Po E. Cevcu se to najbrž ni zgodilo

¹²¹ Janez Rotar, Nemška knjiga o slovenski kulturni dediščini, v: *Naši razgledi*, 20. oktobra 1989, 590.

¹²² L. Menaše, n. d., 187.

¹²³ jz [= Jože Zadavec], v: *Družina* 52, št. 34, 24. avgusta 2003, 10.

¹²⁴ « [...] in iz njegovih (Kristusovih) ust je prihajal dvorezen oster meč (Raz 1,16), kar pomeni ostro božjo sodbo; in spet: 'In iz njegovih ust prihaja oster meč, da z njim udari narode' (Raz 19,15), kar naj pomeni moč Kristusove besede, ki bo strogo sodila vse nasprotnike njegovega imena.»

¹²⁵ Med klasičnimi upodobitvami te vrste naj omenim Dürerjevo Poslednjo sodbo iz cikla Mali lesorezni pasijon.

pred koncem srednjega veka, še verjetneje sta se motiv lilije in trobente zlila v 17. stoletju.¹²⁶

b) V likovni umetnosti izjemna motivika se kdaj v folklornih pesmih bolj razmahne. »Ali bi se iz tega ne dalo sklepati, da je slikar dobil pobudo zanj o prav od nje?« Prizor Marijinega slovesa od Jezusa na kvalitetni Weissenkircherjevi sliki iz kapele gradu Rače pri Mariboru nima biblijske podlage, zaznamuje pa začetek Jezusovega javnega delovanja in zato bolj kot v marijansko sodi v Jezusovo ikonografije, če se prezre »Marijino so-trpljenje, ki bo sočutnega vernika pripeljalo v raj« (Štrekelj, SNP, III, 6412–6415). Pesmi na začetku izrecno spodbujajo sprejemalčevo imaginacijo, bistvena ideja pa je še posebej poudarjena na koncu, kjer izve, da bo sočustvovanje z Marijo grešnika pripeljalo v raj: npr. na začetku: »'Grešnik, glej žalost Marije...'; Na koncu: *Troštaj njo no reci zdaj: 'Češena bodi vekomaj!' / O Marija, srce tvojo / Kaj terpi za grehe moje! / Ž tobaj bon jokaj vekomaj / Dokler ne priden z tobaj v raj!*«¹²⁷ ('štajerska' / ibid. p. p. 656 s).

c) Pasijonska motivika je pogosta tako v likovni umetnosti kot v folklornih pesmih (Štrekelj, SNP III, 6450–6455). Grozd v obrednih ali legendnih pesmih iz slovenske slovstvene / glasbene folklorne je simbol Kristusa. Od tod je razumljiv motiv Kristusa v stiskalnici: *So Mariji Ježuša vkradli, / Prav daleč so ha pelali. // Deleč na horo visoko, / Hor na horo Kalvarijo. // Na hori ha čaka brješa, / Oj brješa judovska, / Ža notre Ježuša djeti, / Tok on ni vrjedan biv. // Tako derdo so ha brejšali, / Da mu je tekla sveta kri ...* (Štrekelj, SNP III, 4754). Slovenska likovna umetnost pozna sliko s takim motivom iz 17. stoletja iz romarske cerkve na Gorci pri Malečniku.¹²⁸ Na starejših upodobitvah so Jezusove noge pribite na križ z dvema žebeljema. Umetnostna zgodovina ve, kdaj in zakaj se je tako upodabljanje prenehalo. Ljudje so to opazili in si to razložili po svoje: »*Tat je ukradel en žebelj, s katerimi so Jezusa pribijali na križ. Zato je zabil le en sam žebelj, in od takrat ima vsaka tatvina pravzaprav dva pomena: dobrega in slabega, kakor takrat, ko je prvi tat storil dobro delo, ko je Kristusa odlahkotil za eno bolečino. Obenem pa zabredel v greh ... Ko je Učenik umiral v bolečinah na križu, je odpustil vsem, ki so kdaj koli grešili, tudi prvega tatu ni preklel in od takrat so tatovi na svetu.*«¹²⁹

2. MOTIVI MARIJINE OSEBE

a) Kakor nekateri drugi prizori Marijinega življenja se tudi Poroka v slovenski srednjeveški umetnosti pojavlja samo v ciklih; samostojne upodobitve so na-

¹²⁶ E. Cevc, Nekaj glos ob drugi knjigi Slovenskih ljudskih pesmi, 221–221.

¹²⁷ L. Menaše, n. d., 168.

¹²⁸ Prav tam, 174, 247.

¹²⁹ Podatka, od kod sem to prevzela, nisem napisala. Je pa v zvezi z gradivom za sveto-pisemske motive v slovenski slovstveni folklori.

stajale od začetka 18. stoletja. Pisani mojster je naslikal glavne in edino nujne osebe: Marijo, Jožefa in velikega duhovnika in po tej skromnosti je njegova upodobitev bistveno drugačna od cikla pri sv. Primožu nad Kamnikom. Na njem je Jožef izbran za Marijinega ženina po čudežu: »Slikar mu je dal v levi-co ozelenelo palico. Marijini snubci so morali v tempelj prinesiti palice, ki so jih položili na oltar in njen ženin je postal tisti, ki mu je palica vzcvetela oz. ozelenela in je nanjo sedel Sveti Duh v podobi goloba (Legenda aurea, 682).¹³⁰ »Starozavezna predpoda dogodka je Aronova palica (4 Mz 17,16–20).« Šele v slovenski folklorni pesmi¹³¹ se izve za število Marijinih snubcev: dvanajst. To je sveto število«, ki jih Marijini 'življenjepisi' ne omenjajo.¹³²

b) Pogosto so umetniki glavnima osebama dodajali še druge osebe in simbole, Janez Ljubljanski na freski v podružnični cerkvi sv. Petra na Kamnem vrhu med drugim »tri lilije, ki zaznamujejo trojno oziroma 'vedno' Marijino devišstvo«. Lilija, lahko s trojnim cvetom, je namesto napisnega traku včasih upodobljena tudi v Gabrijelovi roki; ta motiv je po reformaciji postal standarden. Prevzela ga je tudi slovenska folklorna pesem: angel prinese Mariji »lepo rožico liljico«, ali ji Jožef ponudi »grózdek vínarski« (Štrekelj, SNP III, 4750–4757); kar od tega Marija poduha, zanosi Jezusa.

c) Motiv Jezusovega rojstva s poudarkom na Marijinem vednem (pred porodom, med njim in po njem) devištvu so likovni umetniki največkrat predstavili s »trojno lilijo« v stekleni vazi, »vendar je v primerih na slovenskih Oznajenjih sicer pogostih vaz tudi takrat, ko verjetno ne gre za lončevino, težko brez pomislov trditi, da so resnično steklene; gre pač za vprašanje slikarske virtuoznosti, s katero se večina srednjeveških umetnikov, ki so delovali na Slovenskem, ni mogla ponašati. Zato je pri nas motiv nedvomno ugotovljiv samo v poeziji.« Neznani pisec *Marijinega življenjepisa* brat Filip iz žičke kartuzije ga je v svoji pesnitvi vsaj nakazal: »*Ce solnčni žar skoz steklo sije, / nikakor stekla ne*

¹³⁰ »[...] predvsem pa je na desni osrednji dodal tudi skupino zavrnenih snubcev, od katerih prvi svojo šibo lomi in jo trga z zobmi. Podobno je reakcijo zavrnenih – kakor še nekaj drugih s prizorom povezanih motivov – označil že Giotto [...]. Motiv čudežne Jožefove izbire je bil eden od tistih, ki naj bi jih umetniki po reformaciji ne upodabljali. Tega so se zvečine držali tudi pri nas; pozneje ga srečamo le redko, npr. na eni od fresk iz cikla v ž. c. Janeza Krstnika na Trati v Poljanski dolini. Za čas nastanka je nedvomno značilno, da se je neznani slikar dokaj natančno držal temeljnega vira, pripovedi v Zlati legendi in ob Mariji, velikem duhovniku in še dveh tempeljskih devicah pravilno upodobil samo Jožefa z razcvetelo palico v desnici, ne pa tudi drugih snubcev, ki smo jih običajno videli na srednjeveških upodobitvah. – Še pozneje je motiv upodobil tudi Koželj (ki na točnost seveda ni več toliko pazil in je na freski v kamniški župni cerkvi celo ponovil motiv snubca, ki lomi palico, le da si ga je sposodil pri Rafaelu. [...] Na staro motiviko spominjajo tudi simboli, ki jih lahko najdemo na nekaterih drugih baročnih delih, (na sliki iz življenja sv. Ane posvečenega cikla pri ljubljanskih uršulinkah se npr. še enkrat srečamo ozelenelo palico v Jožefovih rokah, nad njo pa plava tudi sijem obdani Sveti Duh.«

¹³¹ Karel Štrekelj, *Slovenske narodne pesmi* III, Ljubljana 1904–1907, 4748–4749.

¹³² L. Menaše, n. d., 243.

razbije, / ker svetlozlati ga prameni / prodrejo ga neizpremenjeni. / In kakor žar skoz steklo šine, / tako brez škode, bolečine / vsikdar deviškega telesa / prihaja božji Sin na svet.« Po Filipu ga najdemo tudi v domnevno v 15. stoletju nastali božični pesmi v tretji kitici: »*Koker sonce skuz glaž gre, / glaž se ne razbije / v glihi viži rojen je / Jezus od Marije.*« V svoje pesmarice so jo sprejeli celo protestanti.¹³³

č) Drug likovni tip učlovečenja se v dveh likovnih izvedbah iz 16. stoletja »odlikuje z izjemno eleganco«: Bolj zapletena in bolje ohranjena je v podružnični cerkvi svetega Andreja v Dolah pri Moravčah freska *Lov na samoroga v zaprtem vrtu*. Naredil jo je mojster Leonard leta 1504. »*Kristusovo učlovečenje je poudarjeno z majhnim golim otrokom, ki se spušča od kristomorfnega Boga Očeta na vrhu kompozicije. V njenem spodnjem pasu sta glavni osebi Marija in Gabrijel, ki stoji pred vrati v vrt. V desnici drži glasniško palico, v levici louski rog, pred njim je na napisnem traku razbrati njegov pozdrav Mariji. Ta sedi sredi vrta, v naročje se ji zateče samorog. Obdaja ju množica večinoma z napisi označenih simbolov in simboličnih prizorov, ki povečini pričajo o Mariji in čudežnem značaju njenega materinstva.*«¹³⁴ Upodobitev nad vhodom Marijine kapele v celjski opatijski cerkvi iz prve polovice 16. stoletja je vsebinsko skromnejša: poleg Boga Očeta na vrhu kompozicije ter Gabrijela in Marije s samorogom v sredini je spoznati le še vodnjak – kot studenec žive vode – del zidu in vrat. Bili so tudi »psi, s katerimi naj bi po legendi Gabrijel preganjal samoroga; ker so bili trije, so verjetno predstavljali Vero, Upanje in Ljubezen, kreposti, ki so sodelovale pri Kristusovem učlovečenju.«¹³⁵ V cerkvi sv. Primoža in Felicijana v Ratjah na Kočevskem je okolje samoroga še bolj skopo. Poleg obeh zavetnikov v niši na vsaki strani je v bogato okrašeni srednji niši kip Brezmadežne, nad njo pa stiški grb s samorogom.¹³⁶ Omenjeni freski temeljita na dveh motivih: a) starodavni legendi o samorogu,¹³⁷ ki je postal simbol devištva, »kajti uloviti naj bi ga bilo mogoče samo tako, da se mu na pot usede devica, ki ji skoči v naročje.« Samorog se pojavi tudi v pesnitvi brata Filipa iz Žič. b) Ograjen vrt kot predpodoba Marijinega devištva je znan že v Stari zavezi (Vp 4, 12). V različici 'ograjenega' in s simboličnimi rožicami 'nasajenega vrtiča' se je znašel tudi v slovenski folklorni pesmi (Štrekelj, SNP III, 4925–4926). Pogosto jo spremlja tema treh rožic: pšenica in trta kot Kristusova eharistična simbola, tretja pa je Marija, ki 'nam je rodila Jezusa' (Štrekelj, SNP, III, 5056–5069). Motiva sta se prepletla v zgodbi o lovu na samoroga v zaprtem vrtu, kar predstavljata freski. Srečamo jo tudi v slovenski cerkveni pesmi in celo v eni od

¹³³ Prav tam, 248.

¹³⁴ Prav tam, 248–249: »Psi so bili upodobljeni tudi na freski Mojzesa Leonarda, vendar so bili uničeni ob poznejši prezidavi cerkve. Glede na ohranjeni napis, ki je enega od njih označeval kot 'veritas', so bili prvotno naslikani štirje, ki so [glede na Ps 85 (84), 11] predstavljali Usmiljenje, Resnico, Pravičnost in Mir.«

¹³⁵ L. Menaše, n. d., 248–249.

¹³⁶ Gojko Zupan, etc. *Cerkve na Kočevskem nekoč in danes*, Muzej - župnija, Kočevje 1993, 241.

¹³⁷ V zahodnoevropsko mitologijo je prišla s posredovanjem Physiologa.

baročnih pridig Petra Pavla Glavarja.¹³⁸ Drama Samorog Gregorja Strniše je bila povod, da se je tej temi primerjalno temeljito posvetil Tone Pretnar.¹³⁹

d) Po obdobju reformacije so postale upodobitve Jezusa doječe Marije redkejšje, ker se niso najboljje ujemale z zahtevami tridentinskega koncila. Odklanjanje jo je bilo tudi zato, ker naj bi bilo prizanešeno Mariji kot Brezmadežni s trpljenjem materinstva, katerega del da je tudi dojenje. Pod vplivom italijanske umetnosti ga je srečati samo na Marijinih milostnih podobah (prim. *Kamenjana Mati Božja; Marija, Tolažnica žalostnih*). Preoblikovan v čudež je v številnih različicah navzoč v slovenski folklorni pesmi o vdovcu, ki mu Marija poskrbi za lačnega dojenčka: »*Marija mu je zizka dala, / Jezus pa pri njem stoji.*« »*Marija ga je podojila, / Jezus ga zazibal je.*« »*Marija ga je povila, / Angel ga pa zazibuje*« (Štrekelj, SNP I, 319, 326, 323).¹⁴⁰ Leta 1291 naj bi bila nazareška hišica čudežno prenesena iz Palestine na Trsat in od tam leta 1294 v Loreto. Gre za enega izmed motivov rešitve pred neverniki, ki jih je katoliška Cerkev v času protireformacije še posebej poudarjala. Kraj, kamor so domnevni posnetek nazareške kapele na slovenskih tleh najprej prenesli, je dobil ime Nazarje.¹⁴¹

e) Lev Menaše je odkril vsaj 462 samostojnih upodobitev Marijine smrti in poveličanja in prišteti jim je še številne variante v marijanskih ciklih. Že množica primerkov potrjuje misel, da je bil vernikom konec Marijinega življenja od nekdanj bistvena potrditev osrednje ideje krščanske vere, vstajenja – s Kristusom umreti in z njim vstati od mrtvih! V slovenskih folklornih pesmih so avtorji neprestano poudarjali upanje v vstajenje in zveličanje in Marijino poveličanje še dolgo predstavljali s precej nenavadnimi, še visokosrednjeveškimi motivi.

f) Menašejev komentar, koliko se motivi Marijinega pogreba oziroma sprejema v nebesih (Štrekelj, SNP I, 404–411) prekrivajo z likovnimi, tu skoraj izostane. Le ob Marijinem pogrebu na freski župnijske cerkve svetega Jurija v Starem trgu pri Ložu sta eden poleg drugega oba prizora. a) zemeljski: apostol, ki iz knjige bere molitev za mrtve, poleg sta dva z mrtvaško svečo; b) nebeški: Kristus z Marijino dušico v ozadju je prevzet po običajnih upodobitvah Marijine smrti. Kaže, da umetnik in naročnik nista bila vajena teme in se jima je zdelo potrebno dopolniti jo z znanimi motivi. Motiv obstaja tudi v slovenskih folklornih pesmih (Štrekelj, I, 439) z drugačno žanrsko opredelitvijo z značilnim sklepom o Marijinem vnebovzetju in je v nekaterih različicah posebej poudarjeno: »*Tak je rekel smiljen Jezus: / O preljuba moja mati! // Tega niste zaslužili, / De bi v črni zemlji gnjili; / Pojdete z menoj v nebesa / S svojo dušo in telesam*« (prim. Štrekelj, SNP I, 409). Ob vnebovzetju se

¹³⁸ L. Menaše, n. d., 248–249.

¹³⁹ Njegova diplomatska naloga na to temo bi bila upravičeno lahko priznana za magistririj.

¹⁴⁰ Bogomir Magajna je gotovo na podlagi takih pesmi napisal Legendo o Mariji dojlji. Glej: *Marija v slovenskih legendah*, Koper 1987, 87–90.

¹⁴¹ L. Menaše, n. d., 206–207.

pojavlja motivika Marije, ki s sabo v nebesa pelje tudi druge (Štrekelj, SNP III, 6516–6520) ali pa grešne duše s svojim plaščem celo rešuje iz predpekla (Štrekelj, SNP I, 402–404), kar spominja na motiv Orfeja, ki rešuje Evridiko iz podzemlja. Motivika Marijinega kronanja (Štrekelj, SNP III, 6521–6524) ima kljub številnim likovnim različicah isto teološko izhodišče: »Za vse variante je značilna sproščena domišljija, posamezni motivi so pogosto prestopali marijanske in tudi krščanske motive. Čeprav je bila vera v Marijino telesno vnebovzetje dobro znana že od 12. stoletja in je bilo na široko predstavljeno v Zlati legendi in so ga v 15. stoletju sprejeli znameniti avtorji, je postal dogma šele leta 1950. Od tod ikonografsko različne interpretacije posameznih motivov v posameznih obdobjih.«¹⁴²

g) Apokrifni spisi, npr. *Protoevangelij sv. Jakoba* ali *Evangelij pseudo-Mateja* niso zgodovinsko zanesljivi in dokazujejo, da njihovi avtorji ne poznajo ne judovskih šeg in včasih ne Svetega pisma. Kljub temu se jim pri iskanju tém iz Marijinega življenja srednjeveški avtorji niso hoteli odpovedati. »Verodostojnost svojega pisanja so dokazovali z (vsaj domnevno) natančnostjo citatov in s sklicevanjem na starejše avtoritete, predvsem na cerkvene očete in razne bizantinske pisce in pomirjeni ponavljali in širili motive in ideje, ki so jih našli v starejših spisih. Tako so nastajali značilni visoko- in poznosrednjeveški kompendiji, med njimi od vseh najbolj priljubljena in vplivna *Legenda aurea* / 'Zlata legenda' ki jo je v letih 1263–73 napisal dominikanec in poznejši genovski nadškof Jacobus de Voragine in Marijin življenjepis, pesnitev brata Filipa iz Žič in frančiškanska razmišljanja o Kristusovem življenju.«¹⁴³

3. CERKVENE STAVBE IN NJIHOVA OPREMA

a) Ta snov je marsikdaj predmet presenetljivih razlag, ki zgodbam dajo poseben sij. Ustanovitev cistercijanskega samostana v Kostanjevici je povezana z legendo. Po bitki v Labotski dolini naj bi se vojvoda Bernard z ženo Juto in s številnimi odličniki podal na svoje posesti na Kranjskem, da si poišče ustrezen kraj, kjer bi dal pozidati samostan. Nekoč se je na lovu od svojih tovarišev oddaljil in se v gozdu izgubil. Nazadnje je od utrujenosti pod nekim drevesom zaspal. V sanjah se mu je prikazala Mati božja, zavetnica cistercijanov, in mu svetovala, naj gre malo naprej od kraja, kjer je zaspal. Zagledal bo studenec in ob njem starca pri podiranju lesa, ta mu bo pokazal kraj, primeren za pozidanje samostana in cerkve. Prebujeni vojvoda se je ravnal po navodilih. Našel je vodo in moža, ki mu je odkazal kraj za zidavo. Tam je bilo tedaj še polno divjih živali in ptic. Medtem so vojvodovi tovariši že prihajali, starec pa je izginil. Vojvoda Bernard se je odločil pozidati samostan na kraju, ki mu ga je pokazal starec in je tako izpolnil svojo zaobljubo. Novo meniško posto-

¹⁴² Prav tam, 264.

¹⁴³ Prav tam, 231.

janko je imenoval Marijin studenec¹⁴⁴ (Mariabrunn) ali »Fons beatae virginis Mariae ali pa kot se prvi omenja v ustanovni listini Fons sancte Marie«. »Svoje ime je torej prejel po bližnjem potoku Obrhu. Veliko je samostanov različnih redov, ki so nosili tako ime, in najdemo jih tudi med cistercijskimi postojankami. Samostan in njegova cerkev sta bila posvečena Materi božji, kakor so to za vse cistercijske postojanke določali redovni Statuti iz leta 1134. Ves srednji vek in v 16. stoletju je v kostanjeviškem pečatu Mati božja, s 17. stoletjem pa se prikaže tudi vodomet. Od 17. stoletja naprej je vodnjak z vodometom upodobljen tudi na samostanskem pečatu. Tudi vodnjak, ki ga je pred samostanom dal postaviti opat Leopold Buseth (1760–1772), je bil simbol te meniške postojanke.«¹⁴⁵

b) K cerkvi Marije Snežne v Vrbovcu je bila znana kočevska božja pot. Podružnico kot svetišče omenja že Valvasor: »Postavili so jo, ko je baje poleti zapadel sneg.«¹⁴⁶ Iz stavka se vidi zadržanost zapisovalca, toda iz patrocinija je očitno, da v razlagi njene zidave ostaja bled spomin na rimsko cerkev Marije Velike.

c) Romarska cerkev v Novi Štifti pri Gornjem Gradu je povezana z zgodbo o čudežnih plamenih, ki naj bi se bili na Metuljskem hribu, kakor se je kraj, kjer danes stoji cerkev, nekdanje imenoval, prvič prikazali leta 1558. Lev Menaše se pri tem naslanja na Trubarjeve izjave, ki jih ta podkrepi s shrljivo pripovedjo o rakah in gorečih lučkah, s katerimi da naj bi pobudniki za zidanje cerkve utemeljili svoj prav pred verniki za zidanje nove cerkve. Sledeč stari pripovedi jih Trubar v svojem nasprotovanju obtožuje prevare. Vendar ni moglo iti za nikakršno potegavščino, saj je bila pripoved znana že v 13. stoletju in jo je v svojem pisanju izkoristil že Erazem Rotterdamski.¹⁴⁷ Da gre za sfolkloriziran motiv, dokazujejo tudi variante iz sodobne slovstvene folklore.¹⁴⁸ V folklorni pesmi Nova Štifta na Štajarskem, ki jo je Matevž Ravnikar Poženčan zapisal na Gorenjskem, je motiv nenavadne luči še lepo ohranjen, medtem ko je motiv rakov popolnoma odstranjen (Štrekelj, SNP I, 291).¹⁴⁹

č) Čudovite lepote baročnih zlatih oltarjev iz Dražgoš »si ljudska fantazija ni znala razlagati drugače kot z legendo o zlatem studencu«:¹⁵⁰ »Dražgošani so postavili v cerkev, ki je posvečena sv. Luciji, lepo rezljane oltarje. Na oltarjih niso samovali svetniki, ampak cel zbor malih angelčkov – muzikantov

¹⁴⁴ J. Mlinarič, n. d., 127–128.

¹⁴⁵ Prav tam, 128–129.

¹⁴⁶ G. Zupan etc., *Cerkve na Kočevskem*, 199.

¹⁴⁷ B. Merhar, Prevara z raki v protestantski literaturi in v ljudski pravljici o spretnem tatu, v: *Slovenski etnograf XIII*, Ljubljana 1960, 31–40. Prim. Marija Stanonik, Slovenski protestanti in vprašanje slovstvene folklore, v: *Razprave /Dissertationes XI*, Ljubljana 1987, 18, 19.

¹⁴⁸ Avtopsijska. Žal, ne morem konkretno navesti terenskega vira.

¹⁴⁹ L. Menaše, n. d., 206, 207.

¹⁵⁰ E. Cevc, Umetnostni pomen škofjeloškega okoliša, v: *Loški razgledi I* (1954), 74.

– jim je delal družbo. Še danes jih lahko vidite, kako igrajo in godejo na razna godala. Ljudje so bili revni, prav tako seveda tudi svetniki v lesenih oltarjih, tako revni, da se je zdelo vernikom, da igrajo angelčki samo žalostne pesmi. Premišljevali so, kako bi olupali cerkev. Molili so, tako vztrajno so prosili, da so izprosili pomoč. Sredi poletja je pribobnela od Blegoša nad Jelovico silna nevihta. Odprle so se vse zatvornice neba, blisk in grom ter silen naliv in neurje je grozilo uničiti ve Dražgoše. Cerkovnik je skušal odvrniti hudo uro z zvonjenjem. Toliko časa je zvonil, da je popolnoma onemogel zaspal v cerkvi. Ko se je zbudil, se je nebo že popolnoma zjasnilo. Na nebu je svetilo božje sonce [...]. Za cerkvijo pa je slišal cerkovnik čudno šumenje in žuborenje. Nikakor ni mogel razumeti, odkod prihaja klokotanje vode. Brž stopi tja in kaj zagleda! Nov studenec vre iz tal, čisto zlat studenec. Luža zlata se sveti ko nebeško sonce. Omamljen od lesketanja odhiti brž v vas. – Tam skliče ljudi in jim razodene to veselo novico. Mlado in staro, vse je hitelo s korci zajemat zlato ter ga nosit v cerkev. Tri dni so zlatili oltarje, ki so se svetili kot nebeški prestoli. Vse, prav vse, tudi najmanjše oltarne okraske so pozlatili. Ljudje so bili silno ponosni na uspelo delo in zdelo se jim je, da angelčki godci iz same hvaležnosti igrajo vse bolj lepo in mило. A glej! Že se je ljudem prikradla v dušo misel na lastno revščino. [...] Kaj če bi še zase zajeli vsak vsaj en korec zlata?' In že so trumoma odhiteli iz cerkve. [...] Ko pa so pritekli do studenca [...] je ta že izginil. 'Usahnil je, so se čudili. Niso pa upali godrnjati. Cerkovnik jih je potolažil, rekoč: 'Bog že ve, kako je prav. Doslej smo živeli kar zadovoljno in veselo. Bog ve, kaj bi bilo, če bi zlati studenec ostal. Meni se zdi, da bi se gotovo sprli. Najbrže bi nobenemu ne zadostoval samo en korec zlata. Tako bi se dobrotā spreminila v zlo.' Tako mi je pripovedoval star očanec, ki se mu je poznalo na licu trpljenje za vsakdanji kruh. 'Vendar pa smo kar zadovoljni! je dejal. 'Mnogo kruha res nimamo, samo da je mir,¹⁵¹ to je danes največja dobrotā! 'Za spomin na Dražgoše mi je dal še 'mali kruhek'. To je lectarsko pecivo, ki ga pečejo tu v različnih oblikah. Pokazal mi je pipice, polžke, srčke, zvezde, piške itd. Čudil sem se lepim domačim okraskom – ljudski umetnosti.«¹⁵²

d) Sedanja cerkev sv. Martina na Slomškovi Ponikvi je bila sezidana od 1732 do 1758. Ima eno najlepših prižnica na Slovenskem, delo Janeza Jurija Mersija. Marsikateri obiskovalec se ustavi ob reliefu na ograji stopnic, ki vodijo na prižnico, Na njem je upodobljeno pogubljenje: grdi hudi duh lovi obsojeno dušo.¹⁵³ Materino pripovedovanje o tem sinu Tončku, prvemu slovenskemu blaženemu iz novejšje zgodovine, se je poznejšemu škofu zelo vtišnilo v spomin.

¹⁵¹ Iz objave se vidi, da je bila pravljica legenda objavljena le malo časa pred tem, ko je bila v tako imenovani znameniti dražgoški bitki cerkev porušena. Dražgoške zlate oltarje pa hranijo v Loškem muzeju v Škofji Loki.

¹⁵² Janko Sicherl, Zlati oltarček, v: *Vrtec* 71 (1940/41), 59–60.

¹⁵³ Franci Petrič, V presrečni deželi, kjer mlado je vse (fotoreportaža iz Ponikve, rojstne župnije Antona Martina Slomška), v: *Družina* 26–27, 29. junija 1997, 24.

4. MARIJA ZAVETNICA IN PRIPROŠNJICA

a) Bratovščine so za svoje duhovne namene rade naročale slike s kombinacije *Marije Zavetnico s plaščem* in Srca Marijinega. Odličen primer za to je anonimna slika iz srede 19. stoletja v župnijski cerkvi svete Trojice v Kamni gorici: Mariji (s plamenečim, z meči prebodenim ter z vrtnicami ovitim srcem na prsih) pod plaščem zbrani fantje in dekleta darujejo košaro z rdečimi vrtnicami, plamenečimi srci in lilijo, to je simbole kreposti, ki naj bi jih gojili v bratovščini. Podobno z bratovščino zelo verjetno povezana motivika darovanja je zašla tudi v slovensko folklorno pesem z Izlak: možje darujejo Mariji 'rdečo gartrožo', žene 'belo lilijo', fantje 'zelen rožmarin', dekleta 'beli krancelček' in otroci 'rdeči nagelček'. (Štrekelj, SNP, III, 4907) ali obrnjeno: Marija daruje možem, ženam itn. take simbole kreposti, ki naj bi jih gojili (Štrekelj, SNP III, 4858–4861).¹⁵⁴

b) Šele v času protireformacije / katoliške obnove se je v slovenski umetnosti uveljavil Marijin atribut enega ali več mečev, ki so zabodeni v Marijino srce. Motiv je utemeljen v Svetem pismu (Lk 2,35) in srednjeveški mistiki so se pogosto vračali k njemu. »Število bolečin oziroma 'žalosti' je dolgo nihalo, dokler se ni ustalilo na svetem številu sedem; toda v likovni umetnosti je vse do danes ostala pogosta tudi biblična varianta z enim samim mečem.«¹⁵⁵ Karel Štrekelj navaja nekaj variant pesmi Sedem žalosti Marijinih.¹⁵⁶ »Na vitanjski freski Marija vije roke in tako še poudarja svojo žalost – ki so jo na široko opisovali srednjeveški pisci in avtorji folklornih pesmi.«¹⁵⁷ Motiv meča se je sčasoma prenesel na enega od tipov slik Srca Žalostne Matere božje. Najstarejši datirani primerek je iz leta 1689 na kaseti lesenega stropa v ladji podružnične cerkve svete Ane na Lešah pri Prevaljah. V 19. stoletju se je tip močno standardiziral.

Sedmere žalosti so bile torej v predstavnem svetu pobožnega ljudstva različne. Različne so zato tudi v slovenskih folklornih pesmih, ki jim je predmet

–
*lepa roža majka božja,
sedem svetih žalosti.*¹⁵⁸

Folklorne pesmi, ki se spominjajo Marijinih žalosti, se naslanjajo na starodavno 'sveto' število sedem ter si Marijino žalost predstavljajo v obliki sed-

¹⁵⁴ L. Menaše, n. d., 195.

¹⁵⁵ Prav tam, 168.

¹⁵⁶ K. Štrekelj, *Slovenske narodne pesmi* III, Ljubljana 1904–1907, 6456–6459. Rajko Milosavljevič je za spremljavo ob pasijonu Andreja Šusterja-Drabosnjaka pred leti pripravil pevski zbor in povabil vse navzoče, da smo zapeli pesem (sfolklorizirano pesem?) Marija sedem žalosti. Prim. Marija sedem žalosti (Franc Ačko (harmoniziral Jože Trošt). Marijina zgodba (Komorni zbor Anton Foerster), 1988 (kaset).

¹⁵⁷ L. Menaše, n. d., 174.

¹⁵⁸ N. Kuret, *Praznično leto Slovencev* III, 9–10.

merih bridkosti, ki so jo zadele. Zaradi poljudnih predstav so bile te bridkosti lahko različne: prvi 'meč' je bilo lahko Simeonovo prerokovanje, drugi – beg v Egipt, tretji – iskanje dvanajstletnega Jezusa, ki je bil ostal v templju v Jeruzalemu, četrti – pogled na krvavega Zveličarja, ki je nosil križ, peti – njegovo križanje, šesti – snemanje njegovega mrtvega telesa s križa, sedmi – polaganje v grob. Druge pobožne duše so se omejile na veliki četrtek in na veliki petek: Kristusovo slovo od Marije, pogled na moža bolečin pred Pilatovo sodno hišo, na Križanega, na prizor, ko so žejnemu dali piti kisa, na njegov klic: Gospod, zakaj si me zapustil?, na njegovo smrt, na trenutek, ko so ji mrtvega položili v naročje.

c) Rožni venec je enako dobrodošel pripomoček v trenutku umiranja, kakor dokazujeta tako likovna umetnost – na primer prizor umirajočega z rožnim vencem v sklenjenih rokah, nanj pa prežijo trije hudiči »na eni izmed fresk iz serije v župnijski cerkvi Device Marije v Tomišlju¹⁵⁹ – kakor tudi številne obsmrtnice¹⁶⁰ in folklorne pripovedi.¹⁶¹ V slovensko folklorno pesem je duhovni motiv rožnega venca iznajdljivo vključen s tem, da ga moli Marija sama in je s tem nesporna vzornica ženi, ki ji ga na Jezusovo kritiko: »*Roženkranca ni molila*,« (Štrekelj, SNP I, 475–476) priporoči in ko jo uboga, je rešena porodnih muk.

5. MILOSTNE MARIJINE PODOBE

a) Po legendi je na Višarjah pastir našel Marijin kip v brinovem grmu leta 1360. Tudi v Marijino Celje so romali že v 14. stoletju, vendar je njune kopije opaziti šele v 18. stoletju. Višarska Mati Božja se pojavlja na freskah na zunanjščini številnih kmečkih poslopij, na znamenjih in v kapelicah. Pripovedno in oblikovno je z njo tesno povezana Marijina rokokojska podoba, ki naj bi jo bili pastirji leta 1769 našli v brinovem grmu na mestu, kjer je bila pozneje postavljena cerkev podružnična cerkev Matere Božje na Brinjevi gori.¹⁶²

b) *Kroparsko Mater Božjo* naj bi odkrili otroci. Med njimi je bil največjega pomilovanja vreden mutasti, ki je podobo prvi opazil. Na sliki ga vidimo ob njej, zraven njega pa citat iz Jeremija (1, 6): »Oh, vsemogočni Gospod, glej, ne znam govoriti' – 'ker sem še mlad', se nadaljuje vrstica, ki v Vulgati zveni še bolj prikladno, saj se dejansko začne z jecljanjem.«¹⁶³

¹⁵⁹ L. Menaše, n. d., 187.

¹⁶⁰ K. Štrekelj, *Slovenske narodne pesmi* III, 6120 sl.

¹⁶¹ Prim. ustrezne pridižne zglede pri kapucinih Janezu Svetokriškem in Mihaelu Rogariju ter komendskem župniku Petru Pavlu Glavarju.

¹⁶² L. Menaše, n. d., 217.

¹⁶³ Prav tam, 200: »Takšne zgodbe pa se praviloma še stopnjujejo, saj odrasli otroški pripovedi najprej ne verjamejo, dokler jih ne prepričajo dodatni čudeži, ki so – premo sorazmerno s položajem tistega, ki ga je treba prepričati – vedno bolj zapleteni in nemalokrat že kar strašljivi.«

O tem priča s svetopisemskimi napisi v latinščini še danes ohranjena slika sama: leta 1707 je sedem otrok na mestu, kjer danes stoji podružnična cerkev Device Marije 'pri Kapelci' nad Kropo, naredilo oltarček, v katerega so angeli prinesli Marijino podobo.¹⁶⁴ Motiv angelov, ki prinašajo podobo, je povzet po legendah o čudežnih rešitvah podob, predvsem Matere Božje dobrega sveta, pred neverniki. Sledili so čudeži in kraj je kmalu postal cilj romarjev. Leta 1712 so začeli zidati cerkev, v kateri so bile maše že istega leta.¹⁶⁵

c) Med slovenskimi Marijinimi božjimi potmi je župnijska cerkev *Marijinega prikazanja* v Strunjanu izjemna zaradi vzroka, zakaj se Marija na večer pred praznikom Vnebovzjetja leta 1512 prikaže pred docela propadlo cerkvi-co. Toži, v kakšnem stanju je njena hiša in čuvajema vinogradov naroča, naj župniku naročita, da jo obnovi. Prošnje ni težko razumeti v smislu opozorila na propad, ki v tem času ni zajel samo strunjanske cerkvice, ampak Cerkev sploh. Marijina prošnja je popolnoma enaka tisti, ki je dobra tri stoletja prej navdihnila vihrovega mladeniča, da je korenito spremenil svoje življenje in ga danes cel svet pozna kot ubožca sv. Franciška Asiškega.¹⁶⁶

č) Ob slavni poljski udarjeni podobi Čenstohovske Matere Božje – dva udarca s sabljo je dobila v husitskih vojnah okoli leta 1430 – so se razvile razne legende.¹⁶⁷ V tem ji je strukturalno podobna ljubenska *Udarjena Mati Božja*, milostni kip z velikega oltarja župnijske cerkve Marije Pomočnice v Ljubnem na Gorenjskem. Zgodbo ponazarjajo freske še vedno neznanega avtorja v štirih prizorih na oboku prezbiterija v nekdanji romarski cerkvi. Na njih se vidi, kako je a) zidar Gregor Eržen v jezi udaril Marijin kip, ki je (menda leta 1692) stal v lopi pred cerkvijo; b) žene brišejo kip, ki je po udarcu začel krvaveti in ga ni bilo mogoče popraviti; c) kako je skesani zidar odšel na romanje v Rim; č) se končno vrnil in spokorno pokleknil pred Marijinim kipom. Nenavadna zgodba o človeku, ki iz objestnosti udari Marijino podobo, da se iz rane po-

¹⁶⁴ Zgodba je še enkrat upodobljena na Potočnikovi freski v kapelici na vrtu hiše št. 7 v Kropi, ki kaže skupino v narodne noše oblečenih ljudi, ko zro v angela, ki nosita sliko.

¹⁶⁵ L. Menaše, n. d., 211.

¹⁶⁶ Prav tam, 202–203: »Podoba je bila ob štiristoletnici prikazanja tudi kronana, istočasno pa je zgodbo prikazanja (oz. njegove potrditve) na dveh kompozicijah, ki ju vidimo v prezbiteriju cerkve, upodobil tržaški slikar Giacomo de Simon. Osrednjo skupino slike ponavlja tudi (verjetno neobaročna) nošenju v procesiji namenjena kiparska skupina, ki jo hranijo v cerkvi, bolj ali manj spretno posneto pa jo vidimo še na številnih votivnih podobah, ki so jih od poznega osemnajstega stoletja cerkvi darovali iz stisk rešeni mornarji. Te so še ena posebnost cerkve, saj gre za najpomembnejšo slovensko zbirko ti. 'pomorskih votivnih podob', ki nas končno opozarjajo tudi na vlogo zaščitnice mornarjev, ki jo je, kakor je vedel že Erazem Rotterdamski, Marija prevzela po Veneri.«

¹⁶⁷ Prav tam, 214: »Po eni naj bi bil tudi njo naslikal sv. Luka, dejansko pa je nastala v 2. polovici 14. stoletja. v krogu sienskega slikarja Andrea Vanni. Ikonografsko sodi k tipu Hodegetrije, poleg tega pa tudi med ti. 'črne' Marije, po motivu iz Visoke pesmi (1, 5), v kateri se Nevesta imenuje 'črna'.«

cedi kri in da rane ni moč več preslikati, je ljudstvo globoko presunila in je dobila tudi pesemsko obliko. Zidar je odšel v Rim in se spovedal papežu. Ko se je kot spokornik s težkim križem na rami vračal v Ljubno, »*sámo mu je vkup zvonilo / same so se luč prižgale / pa same na oltarce djale.*«¹⁶⁸

Motiv Marije in klečečega zidarja s kladivom srečujemo na podobicah na prehodu iz 18. v 19. stoletje. Pomembnih ikonografskih sprememb na njih ni opaziti in nobena ne pripoveduje celotne zgodbe. Najprej, v 18. stoletju, je Marija predstavljena tako, kakršna je na oltarju, v značilni obliki baročnega tipa *Božjepotne Matere Božje*. V 19. stoletju pride do značilne spremembe – baročni tip nadomesti stoječa Marija Kraljica, na nekaterih primerkih obdana s sijem in zvezdami.¹⁶⁹

d) Brezjansko *Marija Pomagaj* naj bi po legendi leta 1814 naslikal Leopold Layer v ječi, kamor so ga bili zaradi ponarejanja denarja zaprli Francozi. Zgodba ni resnična. Podoba¹⁷⁰ je namreč nastala že leta 1800 za kapelico, ki jo je dal na Brezjah postaviti mošenjski župnik Urban Ažbe. Vernikom se je kmalu priljubila. Značilno za 19. stoletje pa je, da so se z njo povezani čudeži¹⁷¹ začeli množiti šele leta 1863,¹⁷² o čemer izvemo tudi iz napisov na votivnih podobah pravcate zgodbice.¹⁷³

e) V legendi o Marijinem kipu z velikega oltarja romarske cerkve v Petrovčah nastopa baron Ferdinand Miglio, velik častilec Matere božje. V omenjeno cerkev je prišel tudi, ko se je odpravljal na vojsko proti Turkom, »da se Materi Božji vsega izroči«. V primeru srečne zmage »*obljubi preblaženi Devici Mariji deviški stan in ji v to znamenje natakne prstan na kazalec desne roke. Krščanska vojska je srečno premagala Turke, med bitko pa je ob baronu padel hrvaški plemič, ki ga je pred smrtjo prosil, naj reši njegovo hčer, ki so jo bili ujeli Turki. To je baron tudi storil in se v dekle seveda zaljubil. Spreleti ga, ali ni s tem morebiti razžalil Device Marije. V petrovški cerkvi kleče prosi Božjo Mater za odpuščanje. »Potem trepetaje pristopi ter hoče sneti prstan. [...] Ali pri tej priči se kazalec skerči, da perstana nihče več ne more sneti.*«¹⁷⁴

¹⁶⁸ N. Kuret, *Praznično leto Slovencev III*, 228.

¹⁶⁹ L. Menaše, n. d., 210.

¹⁷⁰ Je bolj po eni od insbruških podobic posneta varianta kakor kopija izvirnika.

¹⁷¹ O katerih je pozorno, čeprav na začetku z rahlo zamudo, poročala tudi Zgodnja Danica.

¹⁷² L. Menaše, n. d., 221–222: »Njim so sledile tudi votivne slike in podobice, ki jih je mogoče najbolje razporediti glede na spremembo na dnu upodobljene cerkve. Staro, malo podružnico, ki jo vidimo na zgodnjih primerkih, je leta 1900 nadomestila nova.«

¹⁷³ Primeri na kraju samem (cerkev Marije Pomagaj na Brezjah na Gorenjskem).

¹⁷⁴ L. Menaše, n. d. 200–201.

6. VRAČANJE MARIJINEGA KIPA /SOHE /PODOBE NA PRVOTNO MESTO

a) O nastanku božje poti na Svete Višarje, dolgo nadvse priljubljene slovenski božji poti pripovedujejo: pastirju so bile ušle ovce h grmu, kjer je nato našel soho Matere božje z Jezuščkom. Odnese jo je v dolino župniku in ta jo je spravil na varno mesto. Toda drugo jutro je bila soha spet na istem mestu kot prvi dan. Tako se je zgodilo še drugič in tretjič. To je bilo znamenje, da so na tem kraju najprej postavili kapelico, nato cerkev.¹⁷⁵ »Na Višarjah je podoba na čudežen način uhajala iz zaprtega prostora v dolini in se zmerom znova pojavljala na vrhu višarskega hriba.«¹⁷⁶ Joža Lovrenčič je legendo prelin v pesnitev.¹⁷⁷

b) Kjer Kras že prehaja v Istro, je znana podobna legenda:¹⁷⁸ »Takrat je bila Dolina še z grmovjem zaraščena. Pastir je gnal svojo čredo ovac na pašo. Ena ovca se mu je često odbijala od čapa.¹⁷⁹ Da bi jo lažje našel, ji je navezal prejo na nogo. Ko se mu je spet odbila, je sledil preji in ovci. Kar naenkrat zagleda Marijin kip in ovco, ki ga oblizuje. Ko se je zvečer pastir vračal v vas, je vesel nesel s sabo tudi najdeni Marijin kip. Drugo jutro je šel s svojim čapom spet tja na pašo. Ponovno se mu je ista ovca izgubila. Iskal jo je in spet zagledal Marijin kip na istem mestu, ko prejšnji večer in ob kipu svojo ovco. Začuden je pripovedoval dogodek vaščanom. Mesto, kjer je pastir našel kip, so določili za cerkev, Marijino cerkev.«¹⁸⁰

c) Legenda pravi, da je neki grof na lovu opazil na skali Marijino podobo. Ugajala mu je, zato jo je odnesel s seboj. Ko se je naslednjega dne prebudil, je videl, da je podoba izginila. Na drugem in tretjem lovu se mu je pripetilo enako, zato jo je sklenil pustiti na skali in tu sezidati cerkev. Tako naj bi nastala župnijska cerkev v Spodnji Idriji.¹⁸¹

¹⁷⁵ Avtopsija.

¹⁷⁶ N. Kuret, *Praznično leto Slovencev III*, 227.

¹⁷⁷ Joža Lovrenčič, *Legenda o Mariji s Svetih Višarij*, v: *Marija v slovenskih legendah*, izbral in uredil Jože Dolenc, Koper 1987, 102–105.

¹⁷⁸ Marijin kip, Iz zapiskov vremskega župnika Alojza Guliča, 1954, v: *Zlate nitke časa*, izbrala in uredila Jožica Planinc, Osnovna šola dr. Bogomira Magajne, Divača 1998, 139.

¹⁷⁹ Čap = trop ovac.

¹⁸⁰ »Marijina cerkev v Vremah je na odljudnem kraju, vendar je njena lega romantično-idilična. Ko so cerkev v 15. stoletju zidali, je bilo blizu cerkve križišče: ena cesta je šla ob vodi, druga je pa preko Reke vodila v Brkine. V stranskem oltarju se v oknu nahaja kamnit gotski kip Marije z detetom, izdelan leta 1420. Na tem nedostopnem mestu so ga shranili, ker je pomemben za župnijsko zgodovino. Menda je to kip, po katerem je nastala legenda.«

¹⁸¹ Lidija Kleindienst, *Bam knapa vzela, bam zmeraj vesela* (Glasovi 11), Kmečki glas, Ljubljana 1995, 9.

7. MARIJINE PROTESTNE SELITVE

Drugačne legende o tako imenovanih Marijinih »selitvah« so nastajale ob že vpeljanih božjih poteh, ki pa so jih kaj preuredili ali sčasoma opustili.

a) Iz njih je razbrati spomin na dogodke v času protestantizma, med drugim Marijin »beg« s Svete gore pri Gorci v Novo Štifo zaradi nevrednih duhovnikov. Glavni vzroki za Marijino selitev glede na čas, ko naj bi se vse skupaj dogajalo, vsekakor zvenijo precej verodostojno, saj se tudi po prodoru reformacije razmere na katoliški strani, še dolgo niso izboljšale. Kljub temu Menaše misli, da je razlaga »nastala na katoliški strani, morda zaradi tekmovalnosti med pravkar ustanovljenima romarskima cerkvama«. ¹⁸²

b) Bolj lokalna je Marijina selitev v poljčanski fari pod Bočem na Štajerskem. Iz župnijske cerkve naj bi se Marija »preselila« kar pod zvonik, ki je bil k podružnični cerkvi iz 15/16. stoletja na Ljubečnem pri Celju prizidan leta 1627. Presenetljivo »kamnit kip sedeče Marije z Detetom« ni prišel na »baročni veliki oltar«, ampak je ostal pred cerkvenimi vrati. Po Stegenšku »so kip prenesli v zvonico iz tamkajšnjega velikega oltarja«, ¹⁸³ toda Emilijan Cevc ugotavlja, da je kip starejši od stavbe in so ga vanjo najverjetneje prenesli iz današnje župnijske cerkve sv. Križa v Poljčanah. Pesem izrecno poje, da je šla iz 'poljčanske fare'. ¹⁸⁴ Morda je bila ljubečenska Marija nekoč v poljčanskem velikem oltarju in so jo nato ob spremembi patrocinija prenesli v podružnično cerkev, lahko pa so kip prenesli tja res šele leta 1760, ker pripada približno temu času tudi baročni tron, v katerem stoji zdaj gotski kip na Ljubečnem. Cevcu se zdi verjetneje preselitev in nastanek pesmi postaviti šele v 18. stoletje: »gre za izraz prikritega odpora do preprostemu človeku neljubih sprememb v cerkvi in njeni opremi, za v dobrem smislu konservativno zavzetost za kulturni objekt, ki je bil za ljudi še posebna dragotina. Marija sama v pesmi to zavzetost potrди. Pesem je torej pognala vsaj iz štifarstvu podobnega razpoloženja, iz duhovne stiske preprostega človeka. Gotovo pa njen nastanek ne smemo iskati v duhovniškem krogu.« ¹⁸⁵ Motiv se nam je ohranil v pesmi, ki je po ovinku – preko izseljencev v Ameriko – zašla v Belo krajino.

*Mežnar zjutraj zgodaj vstane,
on gre zornice zvonit.
Mežnar je Marijo srečal:*

¹⁸² L. Menaše, n. d., 200–206, 207.

¹⁸³ E. Cevc, Nekaj glos ob drugi knjigi Slovenskih ljudskih pesmi, 223–224.

¹⁸⁴ »V Poljčanah je bila prvotna, še romanska cerkev vsaj do 15. stoletja posvečena Materi božji, kdaj pa so jo preimenovali v čast sv. Križu, ne vemo. Sprva je spadala pod konjiško faro, od leta 151 pod slivniško, nato pod laporsko; šele leta 1760 je postala samostojna župnija. Seveda so imele Poljčane redno božjo službo tudi že pred tem; opravljal jo je ali poseben provizor ali pa so prihajali maševat laporski duhovniki. Zato izraza 'poljčanska fara' v pesmi ni nujno razumeti dobesedno, saj bi sicer morala pesem nastati šele po letu 1760.«

¹⁸⁵ E. Cevc, Nekaj glos ob drugi knjigi Slovenskih ljudskih pesmi, 223–224.

'O Marija, kam ti greš?'

*Mežnar je Marijo prosil:
'O Marija, ostan pri nas!
Al ti manjka sveč na oltarji,
al ti manjka svetih maš?'*

*'Men ne manjka sveč na oltarji,
men ne manjka sveti maš:
meni manjka časti in hvale,
ker sem od vsih pozablena...'¹⁸⁶*

Jože Tomažič je Marijino selitev motiviral s premajhno vnemo vernikov zanj in jo končno izpeljal s tragično zvonarjevo smrtjo.¹⁸⁷

c) Ne gre prezreti, da je motivika v folklornih pesmih predstavljena po starem, saj se v njih vedno seli Marija in ne njena podoba (SLP?, 293). Včasih se seli iz ene slovenske fare v drugo, v nekaterih pesmih beži pred Turki: v takšnih se seli iz Turčije na Kranjsko (npr. 294/5) ali iz Ogrske na Štajersko (npr. 293/1). S problematiko takšnih za 'ljudsko' vero značilnih metamorfoz se je morala ukvarjati že srednjeveška Cerkev.¹⁸⁸

8. ZAPOVED PRAZNOVANJA NEDELJE

Matija Valjavec je že 1858 objavil pravljico, v kateri nastopa tudi Velika mlada Nedelja.¹⁸⁹ Zaenkrat bi težko našli zanesljivo zvezo med njo in Sveto Nedeljo v pesmih, v kateri nastopa »Sveta Nedelja ali Sveta Nedeljica. Sreča se z Marijo in skupaj odideta v cerkev, kjer mašuje sam Jezus. Netivo za nastanek te pesmi je morda posredovala ali vsaj podprla tudi likovna predstava 'Sv. Nedelje'.¹⁹⁰ V legendi o papežu Gregoriju Velikem naj bi se mu med njegovo mašo pri povzdigovanju prikazal trpeči Jezus, brez križa, da bi mu razpršil še tako rahel dvom v skrivnost Spremenjenja. V tej likovni predstavitvi so posebno v 15. stoletju začeli trpečega Kristusa upodabljati kot opomin na skrunitev nedelje in na številnih freskah v vsem alpskem prostoru.¹⁹¹ »Gre za personifikacijo ideje 'sv. Nedelje', nedeljskega počitka, ki ga je srednjeveška ikonografija predstavljala ali v podobi trpečega Kristusa, obdanega z orodji ali celo s prizori vsakdanjega dela, s katerim lahko prelomimo zapoved praznovanja nedelje. (prim. freske v Crngrobu, na Pristavi pri Polhovem Gradcu, v Bodeščah itn.) ali kot ženo v molitveni drži, ki jo kronata dva angela, in obdano s predmeti vsakdanje rabe (npr. v Zanicradu v Istri, v Döllach na Koroškem). »Ljudska

¹⁸⁶ N. Kuret, *Praznično leto Slovencev* III, 227–228.

¹⁸⁷ Jože Tomažič, Poljčanska Marija, v: *Marija v slovenskih legendah*, 134–139.

¹⁸⁸ L. Menaše, n. d. 200–201.

¹⁸⁹ Matija Valjavec, *Kračmanove pravljice*, Didakta, Radovljica 2002, 154–157, 424–425.

¹⁹⁰ E. Cevc, Nekaj glos ob drugi knjigi Slovenskih ljudskih pesmi, 221–222.

¹⁹¹ Žal imam vir za ta podatek izgubljen.

teologija je prelila pojem posvečevanja praznikov in nedelje v 'realno' osebo Sv. Nedelje, ki v pesmi samostojno nastopa in se pridruži Mariji, ne da bi se z njo zlila.«¹⁹²

9. SVETNIKI

Za nekatere v slovstveni folklori priljubljene motive (sv. Krištof, sv. Martin, sv. Jurij) je umetnostna zgodovina odkrila na slovenskih tleh razmeroma zgodnje upodobitve, (Vitanje, Martjanci v Prekmurju, 14. stoletje, Ig, Gabrska gora, Ptuj, 15. stoletje).¹⁹³

a) »Na Dolenskem je znana pravlica o sv. Lukeži. Pravijo namreč, »da je zadovoljno in z božjim dopuščanjem kot voliček ali v volovski podobi za cerkev vozil kamenje, in zato ga še sedej malajo v podobi vola. V Laščah pak pravijo, da je sv. Luka zato človeško podobo spremenil v volovsko, da bi se umaknil posvetni časti, ktera mu je zaradi njegove lepote, modrosti, zgovornosti in učenosti došla.«¹⁹⁴ »Na Dolenjskem (okoli Šentjurija pod Kumom) so pravili, da je bil sv. Lukež za kazen spremenjen v vola. Šele, ko je zvozil vse kamenje na zidavo cerkve med Šentjurijem in Polšnikom, je bil spet človek.«¹⁹⁵ Kako je prišlo do prepletanja motiva vola in evangelista Luka, Kuret prepričljivo razlaga: »V svojem evangeliju je posebno orisal Kristusa kot vélikega duhovnika, zato so mu na podobah pridejali vola kot značilno žrtveno žival. Ljudstvo si je vola seveda razlagalo po svoje [...]«¹⁹⁶

b) Sv. Krištof je bil najpopularnejši srednjeveški svetnik, tedaj naslikan na skoraj vsaki cerkvi. Že odtlej je bil cenjen pomočnik v sili, priprošnjik za srečno zadnjo uro in zavetnik popotnikov, saj je po legendi prenesel čez de-ročo reko samo božje Dete – vladarja sveta. Iskal je namreč najmogočnejšega gospoda, da bi mu služil. Na Koroškem se je njegov kult posebno razširil v drugi polovici 14. stol., ko se je razmahnila pobožna vera, da kdor zjutraj dvigne zaupen pogled k sv. Krištofu, tisti dan ne bo umrl neprevidene¹⁹⁷ smrti.

¹⁹² »Zadnja predstava izvira pravzaprav iz upodobitve Cerkve ali celo Marije, saj je po srednjeveški teologiji Mater Ecclesia v resnici 'roditeljica Boga' na zemlji, ko z zakramentalno močjo, podeljeno od Kristusa, rojeva ude tistega telesa, ki je kot celota Kristus, za večno življenje.«

¹⁹³ Milko Matičetov, Ljudska proza, v: *Zgodovina slovenskega slovstva* I, Ljubljana 1956, 129–130.

¹⁹⁴ Zapisal Fr. Sreboški Peterlin, *Povedke slovenskega naroda*, nabral na Dolenjskem. Čas zapisa: prišlo k Slovenski matici 5. 11. 1870. Štrekljeva zapuščina, Arhiv ISN, ZRC SAZU, Ljubljana.

¹⁹⁵ N. Kuret, *Praznično leto Slovencev* III, 104.

¹⁹⁶ Prav tam, 104.

¹⁹⁷ V Sloveniji so še zmeraj številne cerkve z veliko fresko sv. Krištofa na zunanjih steni. Med prebivalci je namreč živelo prepričanje: kdor bo pogledal na njegovo podobo, tistega dne ne bo umrl neprevidene (to je brez zakramentov za umirajoče) smrti. Danes marsikdo tega več ne razume in namesto »neprevidene« reče »nepredvide-

Zato so slikali njegove podobe velikanskih razsežnosti na najbolj izpostavljene zunanje cerkvene stene. Posebno so se množile v prvi četrtini 16. stol., verjetno pod vplivom bratovščine sv. Krištofa, ki jo je tedaj ustanovil Žiga Dietrichsteinski Bekštajn, da bi po Koroški, Kranjski in Štajerski zatirala nezumno popivanje, kletvice in psovke. V drugi četrtini 16. stol. je že začelo zamirati tudi slikanje sv. Krištofov na cerkvene zunanjščine.¹⁹⁸ »Zanimiv je vhod v Brod. To je nam že znana cerkvena 'Sapotnica'. Ta cerkvena ima zunaj na vzhodni strani zelo veliko sliko. Naslikan je sveti Krištof kot sveti Brodnik, ki nese brodé mladega dečka Kristusa čez veliko vodo. Ob njem je narisana cerkvena, to je kakor večji Brojani trdijo 'Sapotnica'. Nad cerkvico je naslikan majhen lep grad in to je po trdem starem prepričanju – nekdanji grad nad Sapotnico.«¹⁹⁹

c) V cerkvi sv. Miklavža v Spodnjem Čačiču na Kočevskem je namesto starega oltarja na zadnjo steno obešena slika sv. Nikolaja iz Barija. Zavetnik mornarjev ima v roki značilne zlate krogle, ki ponazarjajo jabolka, ki jih je svetnik, po legendi, podaril revnim dekletom.²⁰⁰

č) Na primeru kulta sv. Antona Padovanskega je priložnost seznaniti se z zemljepisno-zgodovinsko metodo Leopolda Kretzenbacherja, ki postavlja v težišče raziskave slovensko folklorno gradivo o grajskem gospodu, ki od podložnika v drugo zahteva plačilo davka, čeprav ga je le-ta že vplačal njegovemu pokojnemu očetu. Stari premetenec pa kmetu o tem ni bil dal potrdila. Kmet se v stiski obrne na sv. Antona Padovanskega, ki vzame kmeta s seboj na goro (Vezuv, Sinijo, Severijo). Hudičem veli, naj gredo po pogubljenega starca v pekel, in mu ukaže izstaviti potrdilo, da ga kmet zdaj lahko pokaže dediču 'priče iz pekla' in se s tem reši. Legendam podobne številne pesmi vsebujejo motive, v katerih prihaja do izraza različna usoda kmečkih podložnikov. O tem pričajo številne panjske končnice in podobe na steklo, ki kažejo prizor, kako stoji pogubljenec s hudičem pred čudodelnim svetnikom.²⁰¹

Motivika »smledniške legende« je prodrla v slovensko stilno umetnost (slike v Kranju, na Blečjem vrhu pri Trebelnem – Mokronogu, v Dutovljah), na panjske končnice in okoli 1800 na slike na steklo (škofjeloški okoliš in Zgornja Avstrija).

Enajst sorodnih slovenskih besedil v vezani in nevezani besedi je znano iz obdobja od 18. do 20. stoletja. Najstarejše je okoli 1778 zapisal šolmašter J. Ambrožič iz Dobropolj in spada v okoliš božje poti Sv. Antona na Zdenski Rebri pri Dobropoljah. Bolj ali manj od njega odvisna besedila so iz Begunj, z Iga pri Ljubljani, iz Vinj na Gorenjskem in Ihana pri Domžalah. V Štrekljevi

ne«, v smislu nenadoma. Ali pa se je še to okrajšalo in preprosto pravijo, da tistega dne ne bo umrl.

¹⁹⁸ B. Vilhar, n. d., 16.

¹⁹⁹ Ivan Čavko, *Brodi in Brojani*, zbirka iz Rožne doline, Štrekljeva zapuščina, Arhiv ISN, ZRC SAZU, Ljubljana.

²⁰⁰ G. Zupan etc., *Cerkve na Kočevskem*, 188.

²⁰¹ N. Kuret, *Praznično leto Slovencev II*, Mohorjeva družba, Celje 1967, 78.

zapuščini so zapisi z Goriške ali iz Beneške Slovenije in Velikih Lašč. Prvi primer v nevezani besedi je bil objavljen leta 1851 v dijaškem listu Slavija. M. Matičetov je našel drugega sto let pozneje (1949) na Polici pri Grosupljem.²⁰² V nobenem primeru se ne omenja kot kraj dogajanja izrecno Smlednik. To Kretzenbacherju dokazuje, da snov ni zgodovinska. Nagiba se k tezi, da obstaja notranja zveza med t. i. »Smledniško legendo« in neko legendo o sv. Antonu, ki je bila objavljena leta 1742 v Benetkah in že vsebuje vse motive slovenske folklorne pripovedi: pošteni podložnik; sleparski grajski gospod, ki noče izstaviti pismenega potrdila o prejetem denarju; njegova smrt in vedenje dedičev; obup podložnika; njegova pot v cerkev z molitvijo k sv. Antonu in svetnikova tolažba; skupna pot na vrh Vezuva; tam klicanje pogubljenca in prič; zahteva potrdila s podpisom in pečatom. Vira, ki ga navajajo bollandisti, nekega Cressonerija, do danes ni bilo več mogoče najti.²⁰³ Neka druga zelo sorodna legenda bollandistov o sv. Antonu prestavlja zgodbo iz fevdalnega okolja v meščansko trgovsko okolje. Tudi zanjo navedenega vira (Franciscus Statfeld, auctor Lilii Antoniani) ni najti, je pa morda enak nemškemu tisku iz Mainza 1674, 'Antonianisch Lilien-Bündlein'. Tadva, 1742 tiskana obrazca legende sv. Antona o 'priči iz pekla' ustvarjata bistveno osnovo zanj. Frančiškanski redovi so pri širjenju kulta padovanskega svetnika utegnili uporabljati ta exempla kot vir za razlage v pridigah. Kmalu zatem so nastale prve slovenske verzije, kolikor Ambrožičev zapis že ni slovenski 'praobrazec'. V tem se kaže folklorni odmev novega vala v češčanju sv. Antona.

Od 17. stoletja naprej je v salzburški nadškofiji in v oglejskem patriarhatu posvečenih sv. Antonu že 44 cerkvá in se pojavijo številne bratovščine sv. Antona, od katerih šteje ljubljanska že leta 1600 okrog 1000 članov. Bratovščine so širile pripovedi o čudežih, o katerih so s pesmimi in podobnicami dobivali sporočila iz osrednje in severne Italije in jih prevajali. Med njimi so posebno pozornost doživljale posebne pobožnosti na čast sv. Antonu Padovanskemu. Nekatero od njih so še danes v brevirju. Spesnil in uglasbil ga je svetnikov sobrat. Geslom podobno se v tem besedilu omenja trinajst primerov svetnikove pomoči. Nato se pojavijo tudi na slikovnici. Prav v teh italijanskih slikovnicah o antonijanskih priveligijih so slovenski ljudski umetniki dobili navdih za krašenje slovenskih panjskih končnic. Najstarejši tisk skupaj z besedilom na enem listu je iz okoli 1500 iz Ravenne ali Firenc. Prav tako je bilo v obtoku besedilo priprošnje za rešitev jetnika iz ječe. Sorazmerno pozen primer te vrste podobic (ki večinoma niso zbrane) je slovenska slika z napisom v italijanščini in je člen nekega niza ilustracij ranega venca legend. Vendar sega temeljni motiv pričevanja iz onostranstva daleč pred »privilegia Antoniana 13. stoletja«, najbolj priljubljen pa je bil šele v srednjeveški in baročni hagiografiji.

Tudi neka druga legenda o sv. Antonu, v kateri je bil svetnikov oče po nedolžnem osumljen umora in obsojen na smrt, nato pa bil opravičen s pomočjo

²⁰² Zapisov s slovenskega vzhoda (Štajerska, Prekmurje) sploh ni.

²⁰³ Sedem let pred tiskom bollandistov naletimo na to legendo tudi v nemščini v spodbudni knjigi Saamen des Göttlichen Wortes jezuitskega pridigarja p. Heinricha Kellerhausa.

svojega sina po pričevanju umorjenca, je dobila v španskih, portugalskih in italijanskih legendnih pesmih dolgo trajajoč odmev. Prav do konfesionalnih preprirov med katoliki in luteranci (povedke iz Urija) sega naš motiv, če kapucin citira pogubljenega Luthra iz pekla.

Posebnost, da sv. Anton Padovanski prikličo pričo iz pekla, ohranja svoje težišče na slovenskem narodnostnem ozemlju, čeprav obstajajo pomembne francoske, litavske, madžarske in nemške vzporednice. Slovenski obrazci legende izvirajo skoraj vsi iz baroka. Oseba, ki išče pravico, se zanjo ne bojuje sama, marveč se v svoji stiski obrača do svetnika, ki ga prosi, naj odpomore v socialni krivici. Srednjeveška, v latinščini in pozneje v italijanščini razširjena posebna dejanja sv. Antona Padovanskega so se v besedi in sliki na slovenskem ozemlju lokalizirala na Gorenjsko in s tem poslovenila, po eni strani kot sredstvo za poglobitev češčenja sv. Antona v baroku, po drugi strani kot duhovno obarvana socialna obtožba (večidel tujerodnega) zemljiškega gospoda iz fevdalnega obdobja.²⁰⁴

Pričevanju umrlega smledniškega grofa, čigar sin vnovič terja desetino od kmeta, ki pa mu za pričo hudiči privedejo iz pekla starega grofa, se pojavi tudi na panjskih končnicah.²⁰⁵

d) Ime svetnika sv. Gala je znano le iz pratike, kjer ga predstavlja medved, ki nosi debelo poleno. Ljudska domišljija je iz panja naredila čebelni panj, svetniku pa hudomušno naprtila povsem neosnovan očitok: »Sveti Gal panj čebel ukral ...« V Poljanski dolini na Gorenjskem vedo povedati takole:

*Svet Gov je čebele krov
pa so ga v sod zabil
pa po breg zavalil.
Ko je v grapo prletu,
se je sod razletu.*

Nato je doge prinesel nazaj in za kazen jih na rami drži. Na Štajerskem okrog Svetine pravijo, da je Gal čebele kral, zato je pa tatov in čebel patron. Irski svetnik Gal (r. pred 580) je prišel kot tovariš slavnega sv. Kolumbana na evropsko celino. Naselil se je na sedanjem švicarskem ozemlju, sredi divjine, ki jo je krčil, da je tam mogel pozneje zrasti slavni samostan St. Gallen. Po legendi ga je nekoč v njegovem skromnem prebivališču obiskal medved in pobral ostanke večerje. »Sv. Gal se prebudi in mu v Kristusovem imenu zapove, naj prinese drv in jih vrže na žerjavico. Medved gre in privleče veliko klado. Sv. Gal ga nato zagovori, da ne sme več v dolino, ne več napadati ljudi in njihovih čred. Odtod podoba v pratiki.«²⁰⁶

²⁰⁴ L. Kretzenbacher, *Der Zeuge aus der Hölle* (smledniška legenda), v: *Alpes Orientales* (Acta primi conventus de ethnographia alpium orientalium tractantis), Labaci 1956, Ljubljana 1959, 76.

²⁰⁵ Stanko Vurnik, Slovenske panjske končnice, v: *Etnolog* 3 (1929), 169, 176.

²⁰⁶ N. Kuret, *Praznično leto Slovencev* III, 103–104.

10. SVETNICE

a) Za Barbarino življenje in mučeništvo ni prepričljivega vira, poznejši legendni teksti na krščanskem Vzhodu omenjajo različne kraje in čase njenega mučeništva. Svetnični atributi so stolp s tremi okni, meč, kelih s hostijo.²⁰⁷ Svetnico so v poznem srednjem veku prevzeli med štirinajstere pomočnike v sili. Na zahodu se pojavi upodobitev sv. Barbare že v 8. stoletju. Najstarejša na slovenskih tleh je freska radgonskega slikarja Janeza Aquille iz leta 1392 v župnijski cerkvi v Martjancih v Prekmurju. Barbarine kipe, freske in oltarne slike, v družbi s sv. Katarino in Marjeto ali Agato in Lucijo, se pojavljajo od gotike naprej vse do poznega baroka in do danes. Med plastikami je najlepši kamnit kip iz Velike Nedelje iz začetka 15. stoletja.²⁰⁸ Pesem *Sv. Barbara zazidana* opeva mučeništvo sv. Barbare, kakor jo je po srednjeveški legendi prepesnila ljudska vernost.²⁰⁹

b) Sveta Notburga je služila v gradu Rottenburg. Pokopana je v vasi Eben blizu Achenskega jezera. Njen grob je bil zelo dolgo obiskana božja pot, kamor so, sodeč po imenih v romarski knjigi in spiskih darovalcev, romali tudi Slovenci. O njeni priljubljenosti pri Slovencih pričajo številne upodobitve svetnice po cerkvah, kapelah, znamenjih in ne nazadnje pesem, ki so si jo prepisovali in prepevali, še preden je bilo 1862 leta uradno dovoljeno njeno češčenje.²¹⁰ »Pesem o sv Notburgi spominja kar preveč na romarsko pridigo, da bi si jo upal pripisati pevcu iz ljudski vrst,« zatrjuje E. Cevc. Zapisana je bila pred letom 1738 in se kar prilega času, ko se je na Slovenskem močno razživele češčenje te tirolske kmečke svetnice. V prepisih se je širila med ljudstvom dobrih sto let in vplivala tudi na verzifikacije nabožnih pesmi Luka Dolinarja pesem iz leta 1839 (Pesme od Farnih pomočnikov ali Patronov v Ljubljanski škofiji).²¹¹ Notburgine slike in kipe najdemo, navadno v družbi s podobami kmeta sv. Izidorja, na mnogih oltarji podeželskih cerkva; večkrat so sv. Notburgi na čast prizidali ob cerkvah posebne kapele in je njeno češčenje kar preglasilo glavnega patrona cerkve.²¹² Wolfgang von Pfaundler je v svoji monografiji odmeril precej prostora njenemu kultu na slovenskih tleh.²¹³

²⁰⁷ E. Cevc, Nekaj glos ob drugi knjigi Slovenskih ljudskih pesmi, 228–231.

²⁰⁸ Zdaj ga hrani Pokrajinski muzej v Ptujju.

²⁰⁹ Zmaga Kumer, Milko Matičetov, Valens Vodušek, *Slovenske ljudske pesmi II*, Slovenska matica, Ljubljana 1981, 526–541.

²¹⁰ Prav tam, 517–518.

²¹¹ B. Vilhar, 16.

²¹² E. Cevc, Nekaj glos ob drugi knjigi Slovenskih ljudskih pesmi, 226.

²¹³ Wolfgang Pfaundler, *Sankt Notburga. Eine Heilige aus Tirol*, Wien–München 1962, 121, 124 sl, 152, 179, 239, 240, 251, 257, 259, 260 itn.

VII. POVEZANOST LIKOVNE IN SLOVSTVENE FOLKLORE V VSAKDANJEM ŽIVLJENJU

Hkrati s praznično, kakor smemo imenovati motiviko s svetih tal cerkvá ali drugih posvečenih prostorov, od koder je praviloma v vezani besedi prehajala v vsakdanje življenje, so v njem prav tako obstajali zgodovinski, junaški in socialne motivi, ki se prepletajo v likovni in slovstveni folklori.

1. ZGODOVINSKI MOTIVI

a) »Še hodimo po grobljah, ki jih je Atila storil. In še je beseda med ljudstvom, da kamor je kopito njegovih konj udarilo, ni več trava zelenela. V Celju se kaže na zidu velika butasta glava, z rogi in pravijo, da bi to podoba Atila bila.«²¹⁴ To je eden redkih primerov ohranjene razlage starodavne likovne posebnosti, o katerih poroča Milko Matičetov, da so se iz našega okolja že bolj ali manj izgubili.²¹⁵

b) »Ciklus fresk z alegorično vsebino iz okoli leta 1530 na gradu Brestanica je eden redkih primerkov ohranjenih profanih fresk na naših gradovih.«²¹⁶ Če Josip Lavtižar daljnega leta 1878 govori o slikarji na gradu Karola Rudeža v Ribnici, je njegov zapis še večje dokumentarne vrednosti, saj je grad vzela druga svetovna vojna: »Pridemo pred vrata zgornjih kletnih prostorov [...] Tam na vratih je cela truma turških roparjev, kakoršni so hodili pred več leti v te kraje. V sredi imajo Kranjca, katerega z orožjem silijo, da bi jim pot kazal; razločiti ga je po obrazu in starinskem klobuku. Družba je sicer le narisana, a prav dobro, turški obrazi so skoro portretirani, obleka natančno posneta. Risar je moral sam videti ta prizor, da ga je tako živo in v naravni velikosti oseb spravil na vrata.«²¹⁷

c) Še vedno so od zgodovinskih najpogostejše in najbolj ekspresivne zgodovinske folklorne pripovedi o Turkih: »Na Slivnici so se za časa turških vdorov ljudje zatekli v majhno cerkev, ki je bila obdana z obzidjem. Za zidom so se skrili vsi, ki so se lahko bojevali, žene, otroci in starčki pa so se zatekli v cerkev. Bili so že skoraj premagani, ko je eden od Turkov, ki se mu je uspelo prebiti v bližino cerkve, odtrgal z drevesa pred cerkvijo sveto podobo. Za to podobo je bilo v drevesu sršenje gnezdo. Razdraženi sršeni so zleteli ven in napadli Turke, da so morali bežati. Tako so bili ljudje rešeni.«²¹⁸ Po odstranitvi svete podobe se pojavi nepričakovana pomoč,

²¹⁴ Andrej Fekonja, Celje in okolica v: *Dom in svet* 10, 1897, 147.

²¹⁵ Milko Matičetov, *Ljudska proza*, 129–130.

²¹⁶ Maja Žvanut, *Od viteza do gospoda*, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, Ljubljana 1994, 165. Žal, da niso razčlenjene in tako ni mogoče ugotoviti njihovega morebitnega odmeva v slovenski slovstveni folklori, vendar so tu omenjene prav zato, da bi bilo nanje pozorno morebitno poznejše raziskovanje.

²¹⁷ Josip Lavtižar, »Gracarski turn« /Popotne črtice/, v: *Kmetijske in rokodelske novice* 36 (1878), 273.

²¹⁸ Arhiv slovstvene folklore, ISN, ZRC SAZU, št. 1970. Zbrala Marija Stanonik.

ki jo kompozicijsko simbolizira minus postopek.²¹⁹ V naslednji pripovedi pa o človeški dobroti priča znamenje na cerkvi: »V turških časih so se kmetje v naših krajih zelo bali Turkov. Tako so začeli zidati cerkvice z visokim obzidjem. Toda kmalu jim je zmanjkalo denarja in niso mogli nadaljevati. Denar jim je potem podaril neki krojač, katerega ime ni znano in v zahvalo so na cerkvice vklesali velike škarje in klobčič niti.«²²⁰

2. SOCIALNI MOTIVI

a) Ne zanemarjajmo gradiva, ki ga ponuja teren in se njegove pomembnosti znanstveni krogi dobro zavedajo. Zgodovinar Pavle Blaznik²²¹ v poduk navaja primer iz Češnjice na besniškem ozemlju: Tod je na kmečki domačiji, ki je bila stoletja dolžna vzdrževati konja, s katerimi se je moral gruntar pridružiti loškemu oskrbniku na službeni poti, še danes ohranjen spomin na to obveznost v jezdecu, ki je upodobljen v kamnitem okviru na gospodarskem poslopju omenjenega grunta. Ljudska fantazija je ob tem liku ustvarila povest o domači hčeri, ki se je preoblečena v moškega javila v vojaško službo, o čemer poje tudi folklorna pesem.²²²

b) »/V/ an grad pride ankrat an malar dejla prost. Gasput reče, de nejma dejla neč. Malar poj pravi, de mu če prav lepe reči na vrti namalat', samu de mujejt da. Na tu je gasput prvolu. Ta gasput je jemu vod prve žene dva s'nova, Janeza jen Friceta. An da se je Janez zgodej pu vrti sprehaju, kar zagleda v koti anu groznu lejpu nanalanu ženu. Vočeta je vprašu, ki je tist' člov'k, k' je tu žensku namalov.«²²³ Ta popolnoma realističen, socialno zaznamovan uvod v pravljico *Od Janeza* iz Šanjela posreduje, kaj vse je vplivalo na umetnostne sestavine zgradb pri bogatih lastnikih. Zaradi očitne ali prikrite stiske za vsakdanji kruh in smiselnost za motivno primerjavo sledi šaljivka: Neki dijak je šel o počitnicah po svetu. Imovit gospodar ga sprejme, da bi mu naslikal prehod Izraelcev prek Rdečega morja. Dijak slika za zagrinjalom štirinajst dni. Potem pokaže gospodarju sliko – rdečo liso na steni, češ to je Rdeče morje. Izraelci so bili že odšli naprej, Egipčane je morje zagrnilo.²²⁴

c) »Gorje tistim, ki bi znamenja oskrunili (divji lovec, ki je v razpelo streljal) ali vpricho njih ne bi ustrezno ravnali (pokrižali novorojenčka na poti h krstu).«²²⁵ V socialni baladi personificirani korpus, torej Križani, zaščiti kme-

²¹⁹ Izraz je prevzet od Jurija Lotmana.

²²⁰ Arhiv slovstvene folklore, ISN, ZRC SAZU, št. 1599. Zbrala Marija Stanonik.

²²¹ Pavle Blaznik, Pota in vidiki slovenske krajevne zgodovine, v: *Kronika* (časopis za slovensko krajevno zgodovino) 3, št. 3 (1955), 148.

²²² Marija Makarovič, Deklica vojak, v: *Slovenski etnograf* 16–17, 1963–1964 (1964), 191–202.

²²³ ŠZ 8/77, obj. Monika Krojepej, v: *Pravljica in stvarnost*, Ljubljana 1995, 177.

²²⁴ J. N. P., Zviti dijak, Narodne pripovedke, v: *Vrtec* 23, št. 9 (1893), 148–149.

²²⁵ M. Krojepej, *Pravljica in stvarnost*, 124.

ta pred trdim graščakom ki zahteva od svojega podložnika previsoke dajatve. Šele kri iz strelne srčne Kristusove rane prebudi v trdosrčnejši vest, vendar nikjer ne dobi miru, dokler se ne odpravi po odpuščanje v Rim.²²⁶

č) V osrednjem delu slikarskega ciklusa pevmske (Pevma) cerkve je zgodovina iz prvih stoletij krščanstva. »Ena od ljudskih govoric«,²²⁷ ki so sicer težko dokazljive, se nanaša na poslikave pevmske cerkve, trdi, da je v enem od očetov na koncilu, upodobljen naročnik fresk, župnik Jože Abram.²²⁸ Angel na levi strani se dviga nad zemljo, se naslanja na velik križ in z ošiljeno konico prebada demonsko telo v človeški podobi (s spodnjim delom v obliki kače), ki s kremplji skuša zgrabiti Zemljo (roka s kremplji je iztegnjena po Evropi). »Tradicija, ki vidi v demonskem obrazu upodobljenega Mussolinija, [lahko res] nima nobene zgodovinske podlage,«²²⁹ ima pa folkloristično težo, saj lahko govori o sodobni slovstveni folklori.

VIII. SLOVSTVENA FOLKLORA IN LIKOVNA FOLKLORA NA PANJSKIH KONČNICAH

Posebnost slovenskega podeželja so bile nekdaj poslikane panjske končnice, ki veljajo za »slovensko specialiteto na etnografskem polju, s kakršno se ne more po-
našati noben drug narod v Evropi« »in kažejo dragocene zaklade predstavnih fantazije slovenskega kmeta, nje živo fantastiko in zdrav, robusten snovni humor, formalno-
umetnostno odet v izredno dekorativno čutno obliko«. ²³⁰ Slovenski človek gotovo »ni imel z njimi namena kratkočasiti čebel, ampak sebe. Pečat svoje duše je vdihnil tem slikarjem, da je mogla potem pri opazovanju dobiti zaželeni užitek njegova duša. In pesmi in pravljice in zabavljice, vse si je izmislil, da dá duška temu, kar je ležalo v duši in na drugi strani preskrbi svoji duši nekaj, ob čemer se bo lahko zabavala.« ²³¹ Svetniki, zavetniki čebel in čebelarjeve družine, domači ljudski svetniki »so podani tako kot na cerkvenih slikah ali na slikah na steklu in oltarnih antependijih, navadno sredi dveh stiliziranih šopkov rož. Z naraščajočo baročno narativnostjo in patetiko pa se bogatijo te upodobitve s prizori iz svetniških legend in svetopisemskih zgodb. S tem pa se že odpirajo vrata žanrskim črtam in moralizirajočim tendencam. Končnice stopajo z ikonskega piedestala v neposredno življenje.« ²³²

²²⁶ Gospod strelja v razpelo, v: *Slovenska ljudska pesem* (Kondor 45), Mladinska knjiga, Ljubljana 1961, 61–62.

²²⁷ Očitno gre za proces folklorizacije, v katero je vključena dovolj sodobna anekdotična pripoved.

²²⁸ Erika Jazbar – Vojko Makuc, *Ob 70-letnici poslikave cerkve v Pevmi / 70 anni degli affreschi della chiesa di Piuma*, 1934–2004, 29, 34–35.

²²⁹ Prav tam, 36–37.

²³⁰ Stanko Vurnik, *Slovenske panjske končnice*, 157.

²³¹ France Stele, Predavanje o narodopisnem zbirateljskem delu, v: *Traditiones* 14 (1985), 128.

²³² E. Cevc, Problematika naših poslikanih panjskih končnic, v: *Naša sodobnost* 3 (1955), 1071–1074.

Umetnostna zgodovina govori o enotnem slikarskem stilu panjskih končnic, znotraj njega pa loči tri skupine. Osebe so slikarsko tipizirane po noši in delovnem orodju. Figure na panjskih končnicah so si zelo podobne, zato je nad naslikano zgodovinsko ali pravljичno osebo napisano njeno ime.²³³

a) Že Stanko Vurnik je opazil na panjskih končnicah pravljичno snov, saj ob eni od njih *Junak ubija zmaja*, dostavi: »*takšna snov bo nemara še v zvezi s starimi pravljicami. Zmaj je zelen, na hrbtu ima polno osti, ima peruti in je sicer podoben kuščarju.*²³⁴ Ob drugi pa se mu je zataknilo: *Mož, ki nese na rami s panti okovana vrata* in pri tem dostavi: »*ne vem, kaj pomeni*«. Ali ni to asociacija na pravljico poldrugem Martinu.²³⁵

b) »*Žaganje babe je redka slika, ki nam prikazuje prastaro šego iz naših krajev: Menda gre še za reminiscenco na staroslovansko Morano, vsekakor je to nekaka puštna šega, ki je pri nas že izumrla. Slika predstavlja na dolgi klopi ležečo staro babo, katero čez pas žagata dva možaka z dolgo drevesno žago. Okrog klopi imajo svoj vrišč in halo šesteri dečki in deklice.*²³⁶ Doslej o tej šegi ne vemo nič več. Le v knjigah iz zbirke Glasovi se sem in tja pojavi šala²³⁷ na račun nevednosti. Še v poznih letih življenja se kdo spominja, kako ga je kdo od domačih »naplahtal«, da naj teče gledat, kako tam in tam žagajo babo, pa seveda ni bilo nič. Ko pa se je vrnil, je ostal brez obeda, ki so ga ta čas pojedli drugi člani družine.

c) Za svetopisemskega Elijo zaenkrat ni dokazov za motivno prepletanje in najbrž gre za vzporedno tradicijo v slovstveni in likovni folklori z enakimi sestavinami: oseba, voz, oblaki.²³⁸

č) Bolj sta slovenska likovna in slovstvena folklorista osvojili svetopisemski motiv trpečega pravičnika Joba, le da sta ga obe dodobra preoblikovali. Prva ga je posadila na kup gnoja »ob pravem kranjskem čebelnjaku s kranjiči, iz katerega gosto izletavajo čebele« in se obenj spotika žena.²³⁹ »*Žena-ksantipa je ovekovečena [...] na slikah, ki predstavljajo Joba, ki je nekak patron zakonskih mučnikov z ženami ksantipami.*«²⁴⁰ Naslikan, da je po vsem životu posut z ranami, je videti, kakor bi bil opikan od čebel. Od tod je postal zaščitnik čebelarjev.²⁴¹ Slovstvena folkloristika pozna vsaj sedem zapisov pesmi o Jobu, na Koroškem

²³³ G. Makarovič, *Poslikane panjske končnice*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1962, 12, 13.

²³⁴ S. Vurnik, *Slovenske panjske končnice*, 175.

²³⁵ Prav tam, 173.

²³⁶ Prav tam, 175.

²³⁷ Avtopsija.

²³⁸ G. Makarovič, *Poslikane panjske končnice*, 56. M. Stanonik, *Od setve do žetve*, Ljubljana 1999, 63–66.

²³⁹ Gorazd Makarovič, *Poslikane panjske končnice*, 55.

²⁴⁰ S. Vurnik, *Slovenske panjske končnice*, 170–171.

²⁴¹ Avgust Stegenšek, *Dekanija gornjegrajska* (Cerkveni spomeniki lavantinske škofije), Maribor 1905, 207.

in Kranjskem pa obstajajo tudi prozni in med njimi prihaja do intertekstualnosti z likovno upodobitvijo.²⁴²

d) Novozavezno motiviko zastopa več motivi. Pohod Treh kraljev je na panjski končnici že iz leta 1797. »Ljudski slikar je zgodbo naslikal preprosto, kakor poje ljudska pesem: 'Glejte, glejte, kaj je to, / kaj so to za eni možje, / ki niso iz naše dežele! / Trije kralji po cesti jezdi, / ta prvi jezdi narnaprej, / ker za cesto dobro ve, / ta drugi jezdi zad za njim ...'«²⁴³ Tudi za »prefinjenost slikarije« z motivom bega v Egipt ni neposrednih dokazov o povezavi s slovstveno folkloro, čeprav se je ta snov v njej kar razmahnila.²⁴⁴ Težko da bi na poslikavo panjskih končnic z motivom svatbe v galilejski Kani ne vplivala nanjo navezana po slovenskem ozemlju zelo razširjena folklorna pesem.²⁴⁵ Za priljubljeni motiv prilike o Izgubljenem sinu gre zasluga slikanim predlogam in posebej ljudski dramatiki (prim. Andrej Šuster – Drabosnjak, *Igra o izgubljenem sinu*). »Konkretni, realno zasidrani kmečki čut, ki ne prenese pojmovnega izražanja, si je skušal svet moralnih zakonov – in te je kmet zelo strogo, formalistično izpolnjeval – konkretizirati in življenjsko realizirati tudi na končnicah. Slovenski hudič ni samo pošastna dediščina srednjeveških predstav, ampak personifikacija hudega, prav tako, kot je angel poosebljenje pozitivnega principa. [...] Tako je motivika panjskih končnic zorela v vedno močnejšo žanrskost.«²⁴⁶

e) Prizor iz legende o sv. Martinu, ki daje pol svojega plašča beraču,²⁴⁷ sta prevzela tako likovna kot slovstvena folklor.²⁴⁸ Za ilustracijo o medsebojnem navezovanju religiozne motivike v slovenski likovni in slovstveni folklori naštetih primeri zadoščajo, čeprav jih je še več, npr. o sv. Izidorju in sv. Genovefi. Hudič je zelo priljubljen na panjskih končnicah. Udejevtvuje se pri satirah in humoreskah kot deus ex machina, sam pa je upodobljen, ko se pelje na vozu s kozli na končnici 2333. Stanko Vurnik pa ne ve, kaj pomenijo uprizoritve na končnicah, kjer letajo hudiči okrog cerkve.²⁴⁹ »Slovenski kmet smeši žensko ničemrnost, željo žensk, ostati večno mlade, njih jezikavost in ksantiparstvo, njihov lov za hlačami, njihovo nagnjenje k ljubosumju itn. Gre za hudomušno dražljivost in satiro in v te vrste simboliki je naš ljudski umetnik zelo iznajdljiv in humoren, čisto celo drastično ekspresiven. Vrag igra v upodobitvah simbolično izraženih humoresk in satir veliko vlogo.«²⁵⁰

f) Kronološko zanesljivo starejša folklorna snov v vezani ali nevezani

²⁴² Podrobno je o tem v knjigi M. Stanonik, *Od setve do žetve*, 66–70.

²⁴³ G. Makarovič, *Poslikane panjske končnice*, 62. Prim. M. Stanonik, *Od setve do žetve*, 98–104.

²⁴⁴ Prim. M. Stanonik, *Od setve do žetve*, 104–107.

²⁴⁵ Prav tam, 140–143.

²⁴⁶ E. Cevc, Problematika naših poslikanih panjskih končnic, 1071–1074.

²⁴⁷ G. Makarovič, *Poslikane panjske končnice*, 57.

²⁴⁸ Avtopsijska iz rojstne fare, katere zavetnik je sv. Martin.

²⁴⁹ S. Vurnik, *Slovenske panjske končnice*, 169, 176.

²⁵⁰ Prav tam, 170.

besedi je o Kralju Matjažu, ki je dobil svoje mesto tudi na panjskih končnicah.²⁵¹

g) Luter in Katrica tudi še nista izginila iz domišljije. »Debel menih in nuna sedita v stare sorte vozu, neke vrste antičnem dvokolesniku, vozijo pa voz rogati kozli, katere poganja na njih jezdeči vrag z bičem. Očividno se ljubimca vozita naravnost v pekel.«²⁵²

h) Junaška pesem Pegam in Lambergar o boju domačega junaka Lambergarja s tujim izzivalcem Pegamom je ena naših najbolj zgodaj znanih posvetnih folklornih pesmi. O njej poročata že Ludvik Schönleben, 1674 in Janez J. Valvasor, 1689. Okrog l. 1775 jo je prvi zapisal Janez Zakotnik (†1793), nato pred letom 1807 Valentin Vodnik. Njegovo redakcijo je natisnil J. Anton Zupančič obenem s svojim prevodom v knjižici *Der Turnier zwischen den beyden Rittern Lamberg und Pegam. Ein krainersiches Volkslied mit einer deutschen Übersetzung* (Laibach 1807), ki pomeni prvo objavo slovenske pripovedne folklorne pesmi. V nemščino jo je prevedel Linhart v zbirki »Blumen aus Krain« (1781).

Po Vodniku je bila pesem zapisana le dvakrat (Matija Kastelic, Matevž Ravnikar-Požnenčan). Za različico v Korytkovi zbirki zapisovalec ni znan.²⁵³ Odtlej so zapisovalci paberkovali le borne odlomke in kratke prozne povzetke – vse do velikega presenečenja leta 1910, ko je v Vinjem pri Dolu (17 km od Ljubljane) petdesetletna Katarina Zupančič Francetu Kramarju zapela še lepo zaokroženo, 30 trivrstičnih kitic obsegajočo pesem. Tedaj je bila melodija Pegama in Lambergarja sploh prvič zapisana.²⁵⁴ Napev pesmi uvrščajo v srednji vek.²⁵⁵

Tako kot zavzema v slovenski folklorni epiki posebno mesto junaška pesem Pegam in Lambergar, obstaja že zelo zgodnja (1789!) poslikana panjska končnica z bojem med njima, kar materialno utemeljuje njegov sloves. Znanih je nad deset panjskih končnic s tem motivom, datirane z letnicami od 1789 do 1903).²⁵⁶ Glede na to, da so po ugotovitvah umetnostne zgodovine začeli posli-

²⁵¹ G. Makarovič, *Poslikane panjske končnice*, 115.

²⁵² S. Vurnik, *Slovenske panjske končnice*, 174.

²⁵³ Z. Kumer, Pegam in Lambergar, v: *Rad kongresa folklorista Jugoslavije* (u Varaždinu 1957), ur. Vinko Žganec, Zagreb 1959, 225: »Le-tega je šele l. 1910 zapisal Franc Kramar v Vinjem na Gorenjskem in ga poslal Odboru za nabiranje slovenskih narodnih pesmi, ki je deloval od 1906, pa nekako do konca prve svetovne vojne. V odborovi zbirki se rokopis Kramarjevega zapisa ni ohranil, pač pa Hubadov prepis iz l. 1913, ki obsega ritmično redigiran napev in 30 kitic besedila ter je bil namenjen za objavo na poskusnih listih publikacije Narodna pesem v Avstriji. Kramar je Pegama na prošnjo Franceta Marolta še enkrat prepisal in mu ga poslal l. 1933. Ta prepis je uporabil Matija Tomc za zborovsko priredbo l. 1935. Razen navedenih popolnih različic se je ohranilo nekaj odlomkov v pripovedkah, ki so očitno zgolj porušene pesmi.«

²⁵⁴ B. Merhar, [Spremna beseda], v: *Mlada Breda*, 216.

²⁵⁵ Z. Kumer, Pegam in Lambergar, 230.

²⁵⁶ B. Merhar, [Spremna beseda], v: *Mlada Breda*, 216.

kavati panjske končnice sredi 18. stoletja, spada 'Pegam' med najbolj zgodnje motive. Za poslikavo sta iz pesmi izbrana dva prizora: 1. srečanje Pegama in Lambergarja na bojišču. Na primerku iz leta 1791 je prvi prizor: Jezdeca sta se pravkar pognala drug proti drugemu, da se konja vzpenjata na zadnje noge. Oba sta oblečena v rdečo rokokojsko vojaško nošo s trirogelnim klobukom na glavi. V desnicah vihtita sablje. Pegamu stojita ob strani dva rdeča, krilata hudička in se ga držita za roke. Po opisanem vzorcu so slikane končnice z letnicami 1862, 1869, 1884 in ena nedatirana. 2. Lambergarjevo zmago prikazuje vsaj šest končnic: iz leta 1789, 1837, 1855, 1857, 1889 in ena nedatirana. Slikar je prikazal trenutek, ko je Lambergar odsekal Pegamu glavo, jo ujel na meč in obrnil konja, da se pokaže cesarju. Pegamu je desnica z mečem omahnila in iz vratu curkom brizga kri. Videti je, da se bo kmalu prikazala še duša, na katero prežita dva hudička.²⁵⁷

Zaradi imen obeh junakov v pesmi, kranjskega plemiča Lambergarja in tujega velikana Pegama, se je v slovenski slovstveni folkloristiki ustalilo mnenje, da utegne biti v sedaj znani obliki pesem odmev bojov za celjsko dediščino v 15. stol. Lambergar je zgodovinska oseba. Pegam naj bi bil češki husit Jan Vitovec, ki je bil vojskovodja celjskih grofov.²⁵⁸ Kopitar v zvezo Pegam = Behaim = Čeh menda ni prav verjel, ker se je v pismu Dobrovskemu vprašal, ali ni Pegam morda 'einer der Nürnberger Beheime? To je bila znana patricijska rodbina. Razen tega je v 15. stoletju živel potujoči mojster – pevec Mihel Beheim. Četudi je mogoče, da se za imenom Pegam skriva kakšna določena zgodovinska oseba, se zdi vendar verjetneje, da je Pegam stvaritev ljudske domišljije, velikan nadčloveške moči; ob spominu na divjanje najemniških vojsk po naših deželah je dobil ime Pehaim = Pegam, ne da bi pomenil naravnost utelešenje grozovitih čeških vojščakov ali kar Vitovca.²⁵⁹ Srednjeveške pesmi o viteških dvobojih imajo v nove razmere preneseno staro izročilo, ki je pa zaradi posebnih okoliščin, časa in kraja različno oblikovano. Glede na nekatera zgodovinska dejstva je nastanek pesmi o Pegamu in Lambergarju varno staviti v srednji vek, vendar ne pred konec 15. stoletja. Osrednji motiv pa je precej starejši, čeprav s tem še ni rečeno, da ga je iskati v mitologiji (velikani!), čeprav

²⁵⁷ Z. Kumer, Pegam in Lambergar, 226; S. Vurnik, Slovenske panjske končnice, 174.

²⁵⁸ »Na Kranjskem je zapustil slab spomin zaradi ropanja in požiganja po Gorenjskem, ko se je 1458. bil odločilni boj za celjsko dediščino. Slovenske dežele so bile takrat pogosto žrtev plenitve najemniških čet bojujočih se strank. V teh četah so služili tudi številni Čehi, ker so bili znani po svojih vojaških vrlinah. Zato ne bi bilo čudno, če bi se v spominu našega ljudstva najemniški vojak in Čeh strnila v eno podobo in če bi Vitovec kot Čeh in poveljnik postal kar simbol neprekosljivega vojščaka nadčloveške moči. Po Valvasorju je ljudsko izročilo v Lambergarjevem nasprotniku na sliki v gradu Kamen res gledalo češkega velikana. Tudi Ivan Grafenauer dopušča možnost, da pomeni Pegam iz nem. Begaim = Čeh 'utelešenje groznih Čehov'.«

²⁵⁹ »Plemiška rodbina Lambergov je prišla na Kranjsko proti koncu 14. stol. V 15. stol. je slovel Gašper Lamberg zaradi junaštva in spretnosti na turnirjih. Še ob koncu 19. stoletja se je v rodbini hranila rokopisna knjiga iz 16. stol., ki je vsebovala opise in slike Gašperjevih turnirskih bojov. Zdi se, da je enega takih znamenitih spopadov predstavljala tudi slika v gradu Kamen, medtem ko naša pesem ne opisuje pravega turnirja.«

Pegam ni navaden človek. Vse različice soglašajo, da ima tri glave. Na panjskih končnicah je naslikan celo s krilatima hudičkoma ob strani. Valvasor, ki poroča o sliki v gradu Kamen, tega nič ne omenja. Morda pa je bilo na sliki kaj, kar bi dalo povod za predstavo Pegama s tremi glavami oziroma hudički. Na primer 'zimier', plastično izdelana glavna figura grba, pritrjena vrh šlema. Preprost slovenski kmet iz tistega časa bi si mogel nenavadni, neznani okras razlagati po svoje. Panjske končnice, na katerih se spozna Pegama prav po hudičkih, dodajajo pesemski vsebini še nov motiv: tačas ko nese Lambergar na meč nabodeno glavo cesarju, prežita ob krvavečem Pegamovem vratu na njegovo dušo. Enak legendni motiv je še v drugi srednjeveški, najbrž mlajši pesmi o 'Neusmiljeni gospodi'. Zdi se, da je Pegam s tremi glavami starejša poteza, misel o hudičkih pa mlajši dodatek pesmi.²⁶⁰

i) Pronicljivi raziskovalec slovenske glasbene in likovne folklore Stanko Vurnik slikovito opiše panjsko končnico s Kraljem Matjažem: »z zlato krono, v rdečem plašču, sedeč za kamenito mizo na prestolu, imajoč dolgo na dvoje razcepljeno brado, ki se mota okrog nog mize, obdan od peterih, kakor rimski vojaki oblečenih »jogrov«, je predmet slike na končnici 2338. Prizor se vrši, ne ravno v votlini, nego pod zeleno streho drevesja. Globoko je prodrł Matija Korvin v zavest našega naroda, da se je v njej tako dolgo obdržal!«²⁶¹ Morda se opisani likovni motiv navezuje na folklorno pripoved o Kralju Matjažu in smreki.

V času prvega odkrivanja Pegama in Lambergarja je utegnila nastati zgodovinska anekdota, ki je postala pripovedni in likovni folklorni motiv na panjskih končnicah z naslovom Kmet ziblje Francoza.²⁶² To je humoren spomin na francoske čase: »Golorok kmet z žametastim lajbcem in kratkimi irhovkami ziblje ogromno zibelko, v kateri leži speč Napoleonov vojak v vsem svojem 'ornatu', tj. s kompletno uniformo, čako in puško z bajonetom. Sličica hoče s tem smešiti Slovence, ki so morali po odhodu Francozov iz naših krajev zibati otroke, ki so jih imeli tuji vojaki z našimi dekleti.«²⁶³

j) Družbeno kritično zgovoren primer je zorenja motiva iz goriške folklorne pesmi: »Pavel kravo pase, / za rogel jo drži, / šribar žehtar nosi, / vrboltar jo doji.« To je spomin na tlako in graščinske dajatve pred letom 1848. Pri tem je značilno, da se je pojavljal isti motiv z italijanskim besedilom tudi po gostilniških slikah v Furlaniji. Je potemtakem mogoče iskati verzom in slikam na končnicah in gostilniških slikanicah skupni koren?²⁶⁴

²⁶⁰ Z. Kumer, Pegam in Lambergar, 230: »O napevu, ki je znan v enem samem primerku, je določna sodba za zdaj še nemogoča. Tudi je zapis ritmično nezadovoljiv. [...] Ker ima napev naše pesmi razmeroma skromno razgibano melodično linijo, se zdi, da smemo 'Pegamu' tudi z glasbene plati prisoditi znatno večjo starost, kakor bi sklepali samo glede na pozen zapisa.«

²⁶¹ S. Vurnik, Slovenske panjske končnice, 174.

²⁶² Marija Jagodic, Kmet ziblje Francoza, v: *Slovenski etnograf* 8 (1955), 153–170.

²⁶³ S. Vurnik, Slovenske panjske končnice, 174.

²⁶⁴ E. Cevc, Problematika naših poslikanih panjskih končnic, 1071–1074.

k) Kaj pa snov iz vsakdanjega življenja? Značilen je motiv vina. Za panjsko končnico iz leta 1848 je kot naročena pivska folklorna pesem: *Žmiraj vesel, vesel, / dokler na svet bom živ, / zmiraj bom vince pil / dokler bom živ,*²⁶⁵ Podobno velja za panjsko končnico Kmečka ohcet z letnico 1871, kateri se sicer prilaga pesem: *K mizi ste sedli, / pili in jeli, / zdaj pa ne glete nog, / dali jo bomo, da bode okrog, / per takih plesih, / koker v nebesih, / židane vole smo / juhe! Veseli mi zmerom tako. / Hajdi deklina / prden ples mine. / Žene in tudi gospe / znajo prav lično verteti noge.*²⁶⁶ Pri panjski končnici Žetev umetnostni zgodovini ostane pesem: *Prišle so ženjice / požele so pšenico... / Ta prva je ženjica / z imenom pa je Mica, / tista je najbolj šikana, / pri delu najbolj bicig bla. / Ta druga je hitela prav / prav zgodaj priletela, / vidi delu se mudi, / ker se fruštik že hladi. / Ta tretka je Johana / prav zgodaj je poslana / ona je tak bicig bla, / da je v farož v tabrh šla.*²⁶⁷ Za vse naštete primere se vendar zastavlja vprašanje, ali obstaja med njimi kakšna neposredna notranja povezanost.

l) Težko jo bo najti tudi na vojaško témo,²⁶⁸ čeprav se ob njih utrne marsikakšna misel, povezana z odlomkom kake folklorne vojaške pesmi. Poleg prizorov iz turških bojev in Napoleona se vidijo na končnicah prizori iz francoskih vojsk in bosanske okupacije.²⁶⁹

m) Panjska končnica o konju, ki ga je splašil vlak, priča, kako neljuba je bila ta železna kača. Podeželskim furmanom je vzela delo in kmetu uničila veliko polja in travnikov.²⁷⁰ O zadregi in nezaupanju do nove prometne pridobitve pričajo folklorne pripovedi še danes, toda verjetno je ustvarjalnost na obeh področjih potekala ena mimo druge.²⁷¹

n) Gorazd Makarovič domiselno povezuje tudi slikarijo Ženi vlečeta moža od kartanja z ustrezno kitico iz folklorne pesmi: *»O ti mrha grda pjana, / cel dan moram delat sama, / nič poprej te ni domov, / kot zvečer, da b' ležat šov.«*²⁷² To še ne pomeni, da med njima obstaja konkretna genetska zveza, je pa vsekakor obstajala med pripovedmi o jezikavih tericah, češ zato *»se jih še hudič ogne«* in panjsko končnico z motiviko, kako se fantje tepejo zaradi njih.²⁷³

²⁶⁵ G. Makarovič, *Poslikane panjske končnice*, 73.

²⁶⁶ Prav tam, 74.

²⁶⁷ Prav tam, 76.

²⁶⁸ Prim. panjske končnice *»Kanoni tam germijo, da se trese cel svet«*, Vojaki so zažgali osvojeno mesto, Bitka, v: G. Makarovič, *Poslikane panjske končnice*, 118, 119, 120, 122, 124.

²⁶⁹ Josip Wester, *Slovenske končnice in folklor*, v: *Slovan* 4, Ljubljana 1905–1906, 23.

²⁷⁰ E. Cevc, *Problematika naših poslikanih panjskih končnic*, 1071–1074. G. Makarovič, *Poslikane panjske končnice*, 138.

²⁷¹ Prim. Marija Cvetek, *Naš voča so včas zapodval* (Glasovi 5), Kmečki glas, Ljubljana 1993, 161, 162, 163.

²⁷² G. Makarovič, *Poslikane panjske končnice*, 94.

²⁷³ Prav tam, 96.

o) »Gozdič je že zelen, / travnik je razcveten, / ptički pod nebom veselo pojo. / Pomlad že prišla bo, / ko mene na svet ne bo, / ko me bodo djali v to črno zemljo.« Ali ne gre za »preprost grafičen zapis [te] pesmi, ki so jo kmetje običajno peli umrlemu,« se sprašuje Gorazd Makarovič ob likovno skrajno skopi, a povedni panjski končnici z naslovom Umrli.²⁷⁴

p) V poslikanih panjskih končnicah se moraliziranju pridruži šegavost, ki preide v trd posmeh, kar Slovencem mnogokrat nadomešča sproščen humor. Sovražna napetost med sosednjimi vasi si ne daje duška le v fantovskih pretepih, ampak tudi v zabavljivih pesmih in slikah na panjskih končnicah – prim. boj s privezано žabo in podobno.²⁷⁵ Ni znano, ali je motivika polža²⁷⁶ na panjskih končnicah povezana z višnjegorskim polžem,²⁷⁷ da pa sta si na obeh straneh v sorodu motiv, kako polž preganja krojače, ni težko ugotoviti. Vsebina se verjetno nanaša na stalno zamujanje krojačev / šivilj, saj jih je treba vedno znova čakati: »*Ĵaz sem videu žnidarje tri, ojo! / da so pred pouĴim vihali, ojo! / Le sam le sam ti čudna ųiual, ojo! / ti moraš zdaj tvoj leben dat, ojo! / PouĴ svaja raia pomoli, ojo / vse tri ųnidarje zapodi, / dokler bode ta svit stau, / vsak ųnidar se bo pouĴa bau.*«²⁷⁸ Zbadljiva pesem o krojačih ųnidarjih je bila v pevskem repertoarju fantovskega petja na Dolenjskem.²⁷⁹

Na enako zvezo namiguje umetnostna zgodovina ob panjski končnici Kozel serje krojača, ki jo spremlja štirivrstičnica: »*Ĵest tega nesem vedu, / jest tega nesem znou, / namalane sem vidu, / en kozu jih je srou.*«²⁸⁰

r) Stanko Vurnik se razųivi ob panjskih končnicah na račun ųensk. Posebno radi so si moųki privoųčili terice, ki pa jim niso ostale dolųne. Naslednji primer pa izstopa iz tega klasičnega pravila. Nauk v izjemni sceni je srhljiva poanta: »*Tam je upodobljena suųilnica, v kateri tri dekleta z lesenimi ųkarjami tarejo lan. Pogovarjajo se o tem, kakųnega ųenina bi katera rada. Prva tega, druga onega, tretja pa izjavi, da ji je vseeno, če pride ponjo sam vrag. Hipoma se prikaųejo tri postave, dva ųenina in tretji – vrag!*«²⁸¹

ųenske nekdaj niso bile nikakrųne mile jere, prej srdite pretepačke, dokazuje končnica 2349 z »*ųeno, ki je moųa spodila iz hiųe, na sliki 2350 pretepa moųa, na neki končnici iz zbirke Ć. D. je priųla ksantipa v gostilno po moųa, ga zasačila pri kvartanju z vinskimi bratci in ga nemilo popadla za lase.*«²⁸² ųenske tepo biriča sloni na lokalni zgodbi, da so si tri ųenske iz Selc pustile porezati lase in jih prodale.

²⁷⁴ Prav tam, 91.

²⁷⁵ E. Cevc, Problematika naših poslikanih panjskih končnic, 1071–1074.

²⁷⁶ G. Makarovič, *Poslikane panjske končnice*, 78.

²⁷⁷ Polų, v: Mihaela Zajc-Jarc, *Duhan iz Viųnje Gore* (Glasovi 7), Kmečki glas, Ljubljana 1993, 12, 101.

²⁷⁸ G. Makarovič, *Poslikane panjske končnice*, 79.

²⁷⁹ Valens Vodušek, Slovenska glasbena narečja (RTV Ljubljana, 12. 3. 1963), v: *Etnomuzikoloųki članki in razprave*, Ljubljana 2003, 249.

²⁸⁰ G. Makarovič, *Poslikane panjske končnice*, 81.

²⁸¹ Stanko Vurnik, Slovenske panjske končnice, v: *Etnolog* 3, Ljubljana 1929, 172.

²⁸² S. Vurnik, Slovenske panjske končnice, 170–171.

Hudomušni birič, ki je to vedel, je v nedeljo pred cerkvijo razglasil, naj si te ženske dobro osole juho, da jim bodo zrasli drugi lasje. Na to je bil birič tepen od vseh treh, kar kaže selška končnica. S to končnico se je proslavil Babjekov Gašper iz Selc.²⁸³ Nastanek te panjske končnice je lep primer lokalnega so-žitja slovstvene in likovne folklore in priča družbene kulture na mikro-ravni.

Da prvi raziskovalec slikarij na panjskih končnicah računa z njihovo pripovedno učinkovitostjo, se vidi iz zadrege, ki je ne taji, kadar ne more postreči z zgodbo (fabulo), ki se nanaša na slikani prizor: »*Ženske pode moža ali vraga, ki je ukral lonec. Prizor se vrši ali ob ognjišču, kjer so pristavljeni lonci ali pred arhitekturo in ženske pode tuje oblečenega moškega, v drugem primeru vraga, ki urnih krač odnaša lonec. S kakšno zgodbo je to v zvezi, ne vem še.*«²⁸⁴

s) Končno še živalska motivika. Zajci in lisice pokonci zravnani neso na »parah« lovca, zraven gre ves žalosten in prihučen njegov pes. Medvedje neso puško in torbo za sprevedom, pred njim pa neso zajci zastavo, v zraku frče divje race z molki v kljunih. Živali z očitnim veseljem nesejo lovca k pogrebu, saj pojejo v folklorni pesmi z istim motivom: »*Uju, ju, juhuhu, jagra več ne bo!*« Vživele so se v človeške vloge in hodijo po dveh nogah, edino pes, lovčev zvesti spremljevalec, je ostal navadna žival in hodi pod nosili s sklonjeno glavo po štirih. Motiv je prišel v slikarstvo panjskih končnic iz slikanic in številnih litografij iz Srednje Evrope.²⁸⁵ »*Tu se je kmet s svojo zdravo pametjo pač znesel nad nesmiselnim lovskim zakonom, čigar prestopek mu je pomenil junaško, ne pa hudobno dejanje. Kmetov ideal je divji lovec, zato tudi tega nikdar ne smeši tako kakor nedeljskega meščanskega lovca, ki ga brijejo zajci in lisice.*«²⁸⁶

Sem sodi tudi panjska končnica, ki se navezuje na pikro in hkrati navihano reklo *Kozel ga trka*.²⁸⁷

IX. FOTOGRAFIJA

Gašper Križnik, prvi slovenski zapisovalec folklornih pripovedi v narečju, je verjetno tudi prvi, ki je že registriral novodobni motiv fotografiranja, čeprav je zgodba nekam okrnjena: »*V jenim kraj je biw an kralj, je pa po vsem kraljestvu daw razpisat de se morjo vse ženske fotografirat in mu poslat fotografijo, de bi jih vidu, kjera je narlepš tisto bom vzew za ženo.*

Ženin proda kiklo za deset goldinarjev, zdej je bila pa huda in je rekla, samga lona je b'lo več koker sje ti dobiw za njo.

Potem proda koravde, da bi se preživela, 'jih je pa daw za en goldinar ... je b'la pa huda – ej! za tolk sjih daw, ko sto goldinarjew veljajo.

²⁸³ Prav tam, 166.

²⁸⁴ Prav tam, 171–172.

²⁸⁵ Prav tam, 173, 128.

²⁸⁶ E. Cevc, Problematika naših poslikanih panjskih končnic, 1071–1074.

²⁸⁷ S. Vurnik, Slovenske panjske končnice, 173.

V graščin sta dobila 'kaše in dvoist pist«, nevesta je »spravla kašo noter v jeno psago.«²⁸⁸

X. FOLKLORNI MOTIVI V LIKOVNI UMETNOSTI IN NA ILUSTRACIJAH

Vrhunec vpliva na upodabljačo umetnost je dosegla srbska junaška pesem v kosovskem ciklusu kiparja Ivana Meštrovića, a ni bilo dovolj ovrednoteno.²⁸⁹ Tako je bilo prepričanje na začetku 20. stoletja za tedaj najbolj cenjeno slovstveno folkloro. Vse kaže, da se je proces ozaveščenosti njenega vplivanja na likovno začel prav v tistem času.

Po ugotovitvah Milčka Komelja je za slovensko likovno umetnost slovstvena folkloro, posebno folklorna pesem²⁹⁰ postala zares pomembna istočasno, prav tako v začetku 20. stoletja, ko je skupina umetnikov v klubu Vesna (ustanovljena na Dunaju 1903) »skušala ustvariti pristno slovensko umetnost z geslom 'Iz naroda za narod'«. ²⁹¹ Vesnani in nekateri poznejši avtorji (Smrekar, Birolla, Vavpotič) izpričujejo »do narodove preteklosti in njene narodopisne kulturne dediščine« romantičen zanos pa tudi izraz vživetje v očarljive folklorne pripovedi, ki so jim bile blizu »s svojo naivnostjo pa tudi fantastiko in grozljivostjo junakov«.

Hinko Smrekar je upodobil nekaj tipičnih figur: Petra Klepca, Pavliho ali Kurenta,²⁹² vile in velikane ali Indijo Koromandijo, čarovniške motive ali strašljivega vedomca v močvirju, »ki ga je utelesil kot podobo lastnih mor«. Nameraval je celo naslikati dvanajst večjih olj s figurami iz slovenske slovstvene folklorne kot nekakšen 'epos Slovenije'. Maksim Gaspari je svoj opus začel in končal s kamniško Veroniko. Prav tako je v zgodnji mladosti »prisluškoval« pravljicam Božidar Jakac in z akvarelom in kredo upodobil rojenice, povodnega in divjega moža, mesečinske vile, čarovnico, hudiča in sojenice.

France Mihelič v vrhunski umetnosti slovstveno folkloro prevaja v manj pripovedno usmerjen likovni izraz in »iz sestavin pripovedi lušči« bodisi šeg ali pravljic »žive arhetipe in opozarja na njihovo trajno simbolno navzočnost in življenjsko aktualnost.«²⁹³ Posebno v Kurentu, ki ga je poznal neposredno iz pripovedovanja,²⁹⁴ je »z mitom prežl doživljanje usode sveta sploh in motiv

²⁸⁸ G. Križnik, *Od kraljeviga ženina* (AT 901), Arhiv ISN, ZRC SAZU, Ljubljana.

²⁸⁹ Matija Murko, *Spomini*, Slovenska matica, Ljubljana 1951, 241.

²⁹⁰ Pesem bolj v zavesti slikarjev, ker je bila bolj eminentno formulirana in splošno znana.

²⁹¹ M. Komelj, n. d., 295–296.

²⁹² Kurentovo figuro je rad upodabljal »s Cankarjevo interpretacijo kot simbol umetništva in slovenske usode ga je prevzel Božidar Jakac in ga »štel celo za duhovni avtoportret«.

²⁹³ M. Komelj, Slovenska ljudska pripoved in likovna umetnost, v: *Divja jaga* (ur. Franček Bohanec), Ljubljana 1994, 129–130.

²⁹⁴ Podobno kot je zasnoval svoje Kresne noči, ki so sicer tesno povezane z ljudsko pripovedjo, iz zgodnjih doživetij gozda.

interpretiral v najbolj prvinskem univerzalnem smislu, z nadihom arhaike, ki je blizu slovstveni folklori, in vendar sodobno, podobno kot pozneje ribo faroniko, znano sicer iz ljudske poezije in srednjeveških fresk ob vznožju svetega Krištofa«.

Rojenice je ob navdihu Lovrenčičevega epa »v linearnem in črno-belem prepletu strnil v poetično duhovno vizijo« »tudi zgodnji ekspresionistični France Kralj, ki ji je po 2. svetovni vojni v grafiki pridružil tudi povodnega moža. V zvezi s folklornim doživljanjem je motiv pusta, povezan s svatovanjem in poglobljen z magično dimenzijo, upodabljal Tone Kralj.

Od ekspresionizma naprej se v slovenski umetnostni zavesti likovna folklorja in folklorna pesem prepletata »kot različni obliki istega duha in kot močna ustvarjalna pobuda za sodobno ustvarjalnost.« Zaradi motivne pestrosti in oprijemljivosti so bile najpogosteje naslikane oziroma ilustrirane a) epske pesmi, največkrat najbrž Kralj Matjaž, ki je pustil sled tudi že v ljudski likovni umetnosti (panjskih končnicah in lončarstvu) ter v poznejših interpretacijah teh umetnin;

b) lirično dojetje likovnih umetnikov posebej nagovarjajo lirske pesmi;

c) od figur iz slovenske mitologije izstopa desetnica, ki so jo poleg Maleša upodobili vsaj še Gvido Birolla, Hinko Smrekar, Maksim Gaspari (tudi skupaj z Desetim bratom), Stojan Batič, Leon Koporc, Jože Karlovšek ali Lidija Osterc in še kdo, nekateri celo po večkrat. Prestrežena je bila tudi v lutkovni podobi, kot si jo je s ploskimi poetičnimi figurami za prosojnim odrskim zastiralom občutljivo zamislila slikarka Alenka Sottler.²⁹⁵ Lutke so oživele Mlado Bredo, Kralja Matjaža in Alenčico.

Posebej se je ljubiteljsko kot raziskovalec in slikar posvečal raziskovanju folklorne dediščine že pred drugo svetovno vojno in po njej Jože Karlovšek, ki je med drugim do konca petdesetih let 20. stoletja na podlagi slovstvene folklorje »fantazijsko in s smislom zlasti za ornamentiko 'rekonstruiral' in komentiral bajna bitja in druge folklorne motive v obsežnem ciklu *Slovenske bajeslovne in pripovedne podobe*.²⁹⁶

Že omenjeni in mlajši umetniki so za nove in nove knjižne izdaje folklornih pripovedi najpogosteje preprosto ilustrirali, v skladu z njih umetnostno naravo. Srhljivi Gvido Birolla je ekspresivno upodobil številne prizore in strašljive like (škrate, divjo jago ali ajde) iz folklornih koroških povedk v zapisu Vinka Möderndorferja. Nasprotno poetično ljubeznivi in nežno krhki Maksim Sedej istrskega Pastirčka z vilami, prisrčna Mara Kraljeva (in pozneje Marjan Manček) Mojca Pokrajculjo, domačni Maksim Gaspari in barvito fantazijski Miha Maleš številne pravljice. Milan Bizovičar pa folklorne legende. Tomaž Kržišnik je z razkošno barvitimi grafičnimi listi v bibliofilski mapi sedmih sitotiskov učinkovito pospremil pravljico Zlata ptica in se pri tem naslonil na dekorativno likovno folkloro. Isto pravljico je preselil tudi k lutkam. Z Miklovo Zalo je segel v slovstveno folkloro s svojim ciklom *Slovenski miti in legende*

²⁹⁵ M. Komelj, Slovenska ljudska pripoved in likovna umetnost, 298–299.

²⁹⁶ Prav tam, 127–128.

Stojan Batič. Silvan Omerzu je ustvaril lutkovne odre s hudiči in demoni ter angeli, pojmovane kot prizorišča za igro in hkrati kot strašljiv samostojen, tudi na osebnih razstavah predstavljen umetnostni ambient s prizori, prevzetimi tudi iz slovenske prozne folklore.

Kipar Stane Jarm je oblikoval čarovnico iz sočutja do ženske, ki jo je okolje odklanjalo in na drugi strani kot metaforo za izzivalno žensko: »*Vedno se mi je smilila ženica na kmetih, o kateri so kričači ali vaške opravljivke vpile: Glejte jo, coprnico! Izdelal sem podobo stare škrbaste ženice, reve, ki se ji je hrbet že tako usločil zaradi vseh mogočih življenjskih težav, potem pa so ji še 'krščanski bližnjiki' naložili križ očitkov in opravljanj, da ji je dušica včasih na rob grla prihajala, dokler je nekega dne ni povsem zapustila. Izdelal pa sem tudi lik čarovnice kot lepega, mladega, ognjevitega dekleta, ki je moškim glavo mešala.*«²⁹⁷

SKLEP

Mladi France Stele na začetku 20. stoletja brez teoretičnih premis in ustrezne terminologije, temveč le z instinktivno bistrim občutkom za estetsko funkcijo dobro pojasni, kaj sodi v folkloro: »*k narodnemu blagu spadajo vsa tista narodova dela, ki je on v njih izrazil svojo nrav, z eno besedo sebe: zidava in okraski, lega poslopij, katere in kakšne kraje posebno odlikuje, kake snovi jemlje za slike na končnicah, pesmi, pravljice, pripovedke, bajke, zabavljice, rekla (frazе), pregovori, poučne povesti, noša, šege in običaji.*«²⁹⁸ Poleg scenske folklore (šege in običaji²⁹⁹) ima pred očmi predvsem slovstveno in likovno folkloro.

1. Slovstvena folkloro praviloma zastopa začetke starejšega slovenskega slovstva, starodavnih motivov in »široko pričevanje o slovenski besedni ustvarjalnosti in njeni vpetosti v mednarodne duhovne tokove najstarejših časov sploh«. Nasprotno pa Milček Komelj ugotavlja, da (slovenska) likovna folkloro nikoli ni doživljala take pozornosti: »Ljudska likovna umetnost namreč v splošnem pogosto velja za socialno nižji preprostejši odvod visoke oz. t. i. stilne likovne umetnosti z nekaterimi specifičnimi lastnostmi: ploskovitost, naivna stilizacija, kar je v bistvu predvsem rezultat poljudnega obvladanja obrti.«³⁰⁰

2. Toda slovstvena folkloristika se zaveda cene likovne folkloro za svoje raziskovanje, saj ji pomaga v primerih, ko sama ne zmore. Prozna folkloro ima določen tematski votek, ki ga pripovedovalec spreminja strukturalno; nova pripoved pomeni nov vidik in novo motivacijo. Zato pri preučevanju tega vprašanja pomaga umetnostna zgodovina. S podobo utrjeni prizori, katerim vemo datum nastanka, odkrivajo namreč prav tisto, kar bi se sicer izgubilo – strukturo celote.³⁰¹

²⁹⁷ Jože Zadavec, Oh, v les vklesani jok (pogovor s kiparjem Stanetom Jarmom), v: *Družina* 47, št. 13 (1998), 16.

²⁹⁸ F. Stele, n. d., 128.

²⁹⁹ Danes bi navedeno besedno zvezo zamenjali z: šege in navade.

³⁰⁰ M. Komelj, Slovenska ljudska pesem in likovna umetnost, 298.

³⁰¹ J. Pogačnik, n. d., 21.

3. Lev Menaše pri milostnih podobah upravičeno opozarja na nevarnost malikovanja svetih podob,³⁰² kar je prišlo posebej do izraza v 9. stoletju s t. i. ikonoklazmom. »Problematično pri takšnih legendah je, da v njih podoba kot povzročiteljica čudeža dejansko zamenja Marijo.«³⁰³

Pogost legendni motiv sta milostni kip ali slika, ki ju najdejo preprosti ljudje kje v grmičevju ali na drevesu. Najditelji milostnih podob so najbolj nedolžna bitja. V najstarejših zgodbah o čudežnem pojavljanju nastopajo ali živali ali otroci ali oboji skupaj. Tipična je različica s pastirčki, ki jih na milostno podobo opozori nenavadno vedenje živali, velikokrat so to ovce. »Pri Sv. Križu pri Belih vodah so odkrili božjo martro na smreki, ko je izgubljen vol klečal pred njo.«³⁰⁴ »V Dóbrovi pri Ljubljani pastir, ki ga je zvalilo prelepo ptičje petje, odkril Marijino podobo v leščevju. Otroci so glede na položaj v družbi 'zadnji', tu pa se izkažejo za 'prve', kar ima dodaten simboličen pomen.«³⁰⁵ Legenda o petrovškem kipu ima častitljiv rodovnik saj je njena daljna, a kljub temu neposredna prednica srednjeveška, vsaj na začetku trinajstega stoletja nastala zgodba o mladeniču, ki se je zaročil z Marijinim kipom, tudi ta pa ima še starejšo predhodnico, zgodbo o mladem rimskem plemiču, ki se je zaročil z Venerino podobo.«³⁰⁶

³⁰² N. Kuret, *Praznično leto Slovencev* III, 229: »Ljudstvo v svojem podzavestnem poganskem pojmovanju se nagiblje k 'fetišizmu'. Milostna podoba mu postane malik. Treznemu sodobniku se to upira, kakor se je uprlo Primožu Trubarju in njegovim sobojevnikom ali kakor je dražilo 'razsvetljene' jožefince. Nauk Cerkve glede tega je nedvoumen in ga je oblikoval že tridentinski koncil (sessio XX), velja pa za svete podobe sploh. Kristjan svete podobe spoštuje in časti, toda ne zato, ker da je v njih nekaj božjega ali neka notranja sila, zaradi katere bi jih bilo treba častiti. Čast, ki jim jo skazuje, velja samo tistemu kar svete podobe predstavljajo. Ne časti torej Marijine podobe, ampak Marijo, ki jo podoba predstavlja. V podobi sami ni nobene posebne moči. Ni torej 'milostna podoba' bistvo božje poti, kjer je prvotna 'milostna podoba' že zdavnaj izginila; marsikatera božja pot je v stoletjih dobila že tretjo, četrto 'milostno podobo', pa zato 'vir milosti', ki je človeški pameti sicer nerazumljiv, ni usahnil.«

³⁰³ L. Menaše, n. d. 200–201: »Preprosti verniki se tradicionalnemu posebljanju niso hoteli odpovedati«, blizu so mu »pripovedi, iz katerih izvemo, da podoba takrat, ko jo napade nevernik, začne krvaveti«, »kakor kaže primer ljubenske Udarjene Matere Božje, takšne zgodbe nastajale tudi pri nas. V takšnih primerih sicer nihče ni trdil, da krvavi Marija in ne le podoba, res pa je tudi, da je tako pridobljena kri veljala za Marijino relikvijo, torej je meja že spet nejasna in tudi zato ne preseneča, da se je v 18. stoletju znova uveljavila tudi motivika prikazovanja podob. Devetnajsto stoletje se je, po vzoru šestnajstega, znova vrnilo k omejitvi na Marijina prikazanja, ki so v tem času dobila nekako dogmatičen karakter, saj je Marija v njih predvsem potrjevala sprejete nauke ali pobožnosti. Seveda pa tudi v teh primerih tradicija ni bila docela opuščena: še danes velja, da se Marija prikazuje predvsem otrokom. – Ob vsem tem pa je skoraj mogoče pozabiti, da prikazanje, takšno ali drugačno, sploh ni nujno: podoba je lahko milostna tudi brez tovrstne predigre.«

³⁰⁴ N. Kuret, *Praznično leto Slovencev* III, 227.

³⁰⁵ L. Menaše, n. d., 200.

³⁰⁶ Prav tam, 200–201.

»Motiv milostne podobe, ki jo naplavi voda – kakor v Barbani – ali pa se pojavi na drevesu, je znan že v grški in egipčanski antiki.«³⁰⁷

4. »Na splošno bi lahko likovno stran zadevajočo prisposodbo Josipa Westra, da so bili naši stari čebelnjaki prave 'ljudske galerije slik', dopolnili s poudarkom tudi njihove vsebinske strani. Kajti še bolj bi držala primera z nekakšno ljudsko čitanko, v kateri je 'bralec' našel najrazličnejše snovi od pobožne do spodbudne, od šaljive in karikaturne pa do življenjsko aktualne. Kar so v srednjem veku za preprostega, branje neukega človeka pomenile slike na stenah podeželskih cerkva, to je v prejšnjem stoletju pomenil poslikan ulnjak.«³⁰⁸ Smiselnost tukajšnjega poglavja se kaže v domiselni primerjavi »ljudske galerije slik« in »ljudske čitanke« ob enem in istem predmetu raziskovanja. Strukturalno enaka primerjava se ponovi v binomu panjske končnice + folklorna pesem: »Predmetno-snovni element je na teh končnicah daleč bolj poudarjen kakor umetniško-stilni Ljudska figuralnost pri nas je neke vrste dekorativno predstavljena snovnost, epika, pripovednost. Kakšne snovi so pa ljubili naši ljudski slikarji od l. 1758 do naših časov? Sili se mi primera z ljudsko pesmijo: tam je duša ljudstva peta, tu slikana, na obeh poljih se je dala z vso vsebino. Pokazala je odnos našega ljudstva do sveta in nadsвета, pokazala svoje predstavne zaklade, v katerih često vibrira še srednji vek in renesansa, misli, čustva, humor, satira, verstvo, zgodovina, država, vojaštvo, erotika, legenda, bajka, vaška kronika – vse je v teh sličicah. Vesel jih mora biti etnograf, zgodovinar, psiholog, pa tudi umetnik. Pristno, robustno zdravje veje iz njih, življenja vesel optimizem in smeh, pa tudi živa vernost. Največ je razmeroma religioznih snovi, za temi pridejo žanrske, zgodovinske, humoristične, satirične zgodbe iz kmečkega življenja, zelo malo je samo dekorativnih, nefiguralnih.

5. Iz poglavja je očitna motivna sinkretičnost med slovstveno folkloro in likovno folkloro. Čeprav je le-ta prostorska, slovstvena folkloro pa časovna umetnost. S tem so nakazani prvi koraki za estetsko vrednotenje³⁰⁹ obeh vrst folkloro in pripravljena tla za njuno nadaljnje primerjalno raziskovanje.

³⁰⁷ N. Kuret, *Praznično leto Slovencev* III, 227.

³⁰⁸ E. Cevc, *Problematika naših poslikanih panjskih končnic, 1074–1075.*

³⁰⁹ Prim. Gusev, *Estetika folkloro!*

NAMESTO SKLEPA

POVEDKE KOT IZHODIŠČE ZA DOMOZNANSKO VZGOJO

UVOD

Vračamo se na izhodišče: Ob Kovačevem razmišljanju si je smiselno uzavestiti etimologijo besede »ekologija«, saj poudarja, da *ekos* v grščini pomeni hiša, dom, gospodarstvo. Pojem domoznanstvo je stigmatiziran in etimološko blizu ekologiji, saj ta izhaja iz korena d o m.¹

Prispevek daje v premislek možnosti za aktualizacijo slovstvene folklore v pedagoškem procesu v osnovni šoli – na razredni stopnji ali na višji stopnji pri že bolj profiliranih šolskih predmetih. Tu lahko pride zelo prav knjižna zbirka Glasovi, saj je zdaj z njenimi knjigami folklornih pripovedi pokrita že polovica Slovenije: Bela krajina, Bohinj, Brkini in slovenska Čičarija, dobršen del Dolenjske, Dravska dolina in Kozjak, visoka Gorenjska, Haloze, Istra, Jezerško, Kočevska in pokrajina ob zgornji Kolpi (Kostelsko), Koroška, slovenska Koroška v Avstriji, Kras, Ljubljansko barje, Notranjska, Pivka, Pohorje, del Poljsanske doline, Prekmurje, Porabje, Tolminska in njena zahodna soseščina ter Trnovska planota. Urbano okolje zastopata knjigi iz Idrije in Ljubljane.

I. DOMOZNANSTVO KOT STROKOVNI IN DIDAKTIČNI POJEM

Zaradi emotivnih komponent in svetovnonazorske zapletenosti domoznanstvo teoretično ni dovolj pojasnjeno, niti v vzgojnem niti v didaktičnem pogledu, izdelan je predvsem metodični vidik. Pomenilo naj bi vzgojni in učni princip osnovne šole, pri čemer je izhodišče spoznavanje domovine, odnos do nje pa je temelj šolskega pouka.²

1. TERMINOLOGIZACIJA

Na vprašanje, kakšen je domnevni izvor besede domoznanstvo in kaj je beseda v prvotnem okviru pomenila, kakšen je pomenski obseg besede in ali je ustrezna³, Breda Pogorelec v študijskem letu 1981/1982 odgovarja: Po navedkih iz

¹ Smej v diskusiji, Daša Hribar, Simpozij lokalno-regionalno-nacionalno, v: *Glasnik Slovenskega etnološkega društva*, letnik ni naveden, št 3–4 (1991) 128.

² Nena Židov, Domoznanstvo kot učni predmet, v: *Etnologija in domoznanstvo*, Slovensko etnološko društvo, Ljubljana 1989, 16.

³ Mojca Gedrih [Vprašanje], Pomenski obseg in raba besede domoznanstvo, domoznanski, v: *Jezič in slovstvo* 27, št. 4 (1981/1982), 112.

Pleteršnika (I, str. 157) je beseda izpričana v Cigaletovi Znanstveni literaturi (/1880); tam je na strani 198 nemško Vaterlandskunde res pojasnjeno z *domoznanstvo, opis domovine, očevine*. Pleteršnik navaja še drug izvorni nemški izraz Heimatskunde. Navedek v Cigaletovi terminologiji in uvrstitev v Pleteršnikov slovar pojasnjujeta tudi aktualnost tega termina ob tedanjih bogatih, pogosto interdisciplinarnih prizadevanjih po spoznavanju lastne narodne samobitnosti. Pogosto je bilo v pojem domoznanstvo zajeto tudi opisovanje jezika oziroma jezikovnih navad (prim. nekatere izdaje zbirke Slovenska zemlja, ki je izhajala od 1892 do 1926 pri Slovenski matici). Osamosvajanje posameznih znanstvenih panog, tudi moderno zamejevanje področij je v prvi polovici tega stoletja rabo tega izraza dokaj omejilo (prim. šolski predmet na nekaterih šolah) in ga nadomestilo z izrazi *kulturna zgodovina*, tudi *krajevna zgodovina*, čeprav sta oba pojma poudarjala predvsem zgodovinski vidik, ne pa tudi sočasnih razsežnosti. Današnji pomen te iz nemške teorije znanosti nedvomno prevedene zloženke je naveden v I. knjigi Slovarja slovenskega knjižnega jezika na strani 465: domoznanstvo je »raziskovanje, proučevanje ožje domovine« (»spisi s področja domoznanstva«, »poučeval je domoznanstvo«); iz obravnav v najnovjšem slovarju ni videti, da bi beseda kakor koli zastarela ali da bi spremenila prvotni pomen. Značilen zanj je celostni vidik, vse, kar je v zvezi z domovino, se opisuje sicer iz različnih zornih kotov, vendar tako, da je končna podoba domovinskega opisa zaokrožena, ne pa razdeljena po posameznih panogah. V tem smislu je beseda še danes aktualna, seveda pa so današnje delne metode spoznavanja domovinske predmetnosti v skladu s sodobnim razvojem znanosti. Študije o posameznih krajih in njihovem zaledju bi težko bolj primerno označili z drugim izrazom kot z navedenim – *domoznanska literatura*.⁴

Vsebinsko ima pojem domoznanstvo dva pomena: lahko nam pomeni znanost, vedo, lahko pa ga razumemo kot učni predmet v osnovni šoli. Kot veda pomeni raziskovanje, proučevanje ožje domovine. »Kot znanost se loči od vseh drugih znanosti v tem, da se omejuje na določen izsek zemeljske površine, na njegove prirodne danosti, na ljudi, ki bivajo na njem in na zgodovino, ki se na njem odigrava. Za bistveno smatra potemtakem slučajni kraj (pokrajino) in vse, kar je z njim v zvezi. Zaradi tega je izrazita celostna znanost, ki družijo prirodna in življenjska območja nekega takega izseka v zaokroženo celoto z vidika prostora in časovnosti.«⁵

V pomenu učnega predmeta je domoznanstvo celosten učni predmet, »ki podreja vsa ugotovljena in ugotovljiva dejstva in spoznanja stvarnega značaja ideji domačije, pozneje pa – ob napredujoči domoznanski diferenciaciji – ideji domovine«. Učni predmet domoznanstvo je opredeljen tudi kot predmet, »ki vsebuje spoznanje o določenem področju zemeljske površine, prirodninah, ki so na tem področju, o ljudeh, ki na njem prebivajo in delajo, ter o zgod-

⁴ Breda Pogorelec [Odgovor], Pomenski obseg in raba besede domoznanstvo, domoznanski, v: *Jezik in slovstvo* 27, št. 4, 1981/1982, 112–113.

⁵ N. Židov, n. d., 15.

vini, kise je na njem odigravala«. ⁶ Pedagoška metodika loči domoznanstvo v širšem in ožjem pomenu besede. V širšem pomenu združitev zemljepisa, prirodopisa in zgodovine domačije v organsko celoto, v ožjem pa le še združitev zemljepisa in zgodovine.

Predmet domoznanskega pouka je ožje človekovo življenjsko okolje. Ukvarja se z družbenimi odnosi in odnosi v bivalnem prostoru, praktično človekovo dejavnostjo v njegovem življenjskem okolju, njegovimi duhovnimi prizadevanji in deli, življenjskimi pojavi in naravnimi pojavi. Daje sliko pokrajine in pogled na zgodovinski in ekonomski razvoj kakor tudi na spremembe domovinskega področja. Domoznanstvo sega od domače hiše do meja domovine. Otroku naj bi dalo zvesto, jasno in široko podobo kraja, v katerem odrasča. Pripomoglo naj bi k vkoreninjenju človeka v domovini. Vsebina in obseg domoznanskega pouka sta težko opredeljiva, saj sta močno časovno in krajevno določena. Zato je težko določiti, kako naj ta pouk poteka, kajti »tukaj rabi vsaka dežela, vsak okraj in deloma celo vsaka šola svojo posebno snov in mora hoditi svojo pot«. Izbira učne snovi je prepuščena učiteljem, ki morajo smiselno upoštevati danosti v konkretnem okolju in prepletati zemljepisno, zgodovinsko in prirodopisno učno snov. ⁷

V različnih deželah je imelo domoznanstvo v različnih obdobjih različen pomen. Tako se je v Nemčiji začelo uveljavljati leta 1844. Sprva je šlo predvsem za zemljepisni vidik, kateremu se je pridružil še zgodovinski, ki naj bi bil po mnenju nekaterih avtorjev na prvem mestu. V zvezi s poudarjanjem zgodovinskega vidika so se pojavljali tudi termini kot kulturna zgodovina in kulturoznanstvo (Kulturkunde). Drugi so v središče preučevanja postavili človeka. Razprave o domoznanstvu so dosegle svoj vrhunec med obema vojnama, povezano z nacizmom. Po letu 1945 je zgubilo pomen, o domoznanstvu se je govorilo le še kot o učnem načelu.

2. UČNI PREDMET DOMOZNANSTVO NA SLOVENSKEM

Osnovnošolski zakon iz leta 1805 je zahteval ustanavljanje šol na sedežih županij oziroma v krajih, kjer je bilo v razdalji pol ure hoda od šole 100 za šolo sposobnih otrok (Židov 1989: 16). Ena od najnaprednejših potez novega šolskega sistema iz leta 1869 naj bi bila uvedba učnega predmeta »nazorni nauk« ali domovinoznanstvo v maternem jeziku. Povezan naj bi bil predvsem z zemljepisnim poukom, predstavljal naj bi njegov temelj. Domoznanstvo je bilo omejeno na šolski oziroma sodni okraj. Plod vedno močnejšega poudarka na domoznanstvu je bila izdaja knjige E. Kukovec Domoznanstveni pouk v ljudski šoli (1912), ki pa je zemljepisno usmerjena. ⁸

Učni načrt za obče ljudske šole na Štajerskem iz leta 1913 omenja domoznanstvo kot učni predmet v tretjem šolskem letu. Njegovi cilji naj bi bili: zbu-

⁶ Prav tam, 15.

⁷ Prav tam, 16.

⁸ Prav tam, 17, 18.

janje in nega domoznanske ljubezni, uvajanje v razumevanje splošnih zemljepisnih pojmov in najobičajnejših zemljepisnih nazoril ter pridobivanje predstav za kasnejši zemljepisni, zgodovinski in naravoslovni pouk. Vsebinsko je obsegalo domoznanstvo šolski okraj in njegovo okolico, uvod v razumevanje krajevnega načrta in zemljevida ožje domovine, osnovne zemljepisne pojme, pridobljene z neposrednim poukom in spoznavanjem domače pokrajine. Učenci naj bi se seznanili s povedkami in zgodovinskimi povestmi iz ožje domovine in spoznali življenje živali in rastlin v ožji domovini. Domoznanstvo so poučevali še v četrtem razredu, od petega razreda naprej pa se je razcepilo v zemljepis, zgodovino, prirodopis in prirodoslovje. V podobnem smislu je pojmovano tudi domoznanstvo v Finkovem delu *Posebno ukoslovje zemljepisnega pouka na osnovnih šolah* iz leta 1922, kjer je domoznanstvo razumeti v širšem pomenu besede, poučevali pa so ga v tretjem in četrtem razredu.⁹

Leta 1926 je izšel učni načrt ministrstva prosvete v Beogradu in je veljal za vse učence na področju kraljevine SHS od prvega do četrtega razreda. Uvedel je stvarni pouk, katerega cilj je jasno opazovanje predmetov in pojavov v otroški domačiji. V prvem razredu naj bi med drugim spoznali dom z okolico, življenje ljudi, versko življenje v domači hiši in krajevne šege. V drugem razredu naj bi se poučili o družini, zadrugi, spoznali bajke, pravljice in pesmi o velikih osebnostih iz domače preteklosti. Začasni učni načrt iz leta 1944 znova uvaja domoznanstvo, tokrat kot samostojni učni predmet v tretjem razredu. Šele začasni učni načrt iz leta 1953 v tretjem razredu spet upošteva načelo domoznanstva in združuje zemljepis in zgodovino domače zemljepisno-gospodarske enote. Ponovno uveljavljanje domoznanstva naj bi bila glavna odlika omenjenega učnega načrta. Po drugi svetovni vojni naj bi prevzeli sovjetske didaktične nazore in odpravili z marsičim drugim tudi domoznanstvo.¹⁰

Učni načrt in predmetnik za osnovne šole iz leta 1966 je preimenoval stvarni pouk v spoznavanje narave in družbe, ki je bilo deležno največje pozornosti do tedaj tako po vsebini kakor tudi po formalnem smotru predmeta. Spoznavanje narave in družbe, imenovano tudi stvarni, nazorni nauk, domoznanski ali domačijski pouk, naj bi bilo podlaga za ves nadaljnji pouk pri drugih predmetih. Termin domoznanstvo se v učnih načrtih (od leta 1966) ne pojavlja več, kolikor ne upoštevamo njegovega naslednika, spoznavanje narave in družbe. To se poučuje od prvega do tretjega razreda, njegove učne enote in cilji pa precej spominjajo na nekdanje domoznanstvo. Učni predmet domoznanstvo na slovenskih tleh je v posamičnih obdobjih različen. Nastopal je kot del zemljepisa ali kot njegov predhodnik, kot samostojni učni predmet se pojavlja le redko, še največkrat je omenjeno kot sinonim za t. i. stvarni, nazorni nauk in po letu 1966 spoznavanje narave in družbe. Njegovi cilji se bistveno ne spreminjajo, gre za spoznavanje doma oziroma domovine, ki z leti sicer spreminja svoje meje, kar seveda vpliva na domoznanski pouk. Spremi-

⁹ Prav tam, 18.

¹⁰ Prav tam, 18, 19.

njajo se vidiki domoznanskega pouka, enkrat je bolj poudarjen celostni vidik, drugič spet zgodovinski, kaže pa, da prevladuje zemljepisni.¹¹

Kratka anketa med mlajšimi učiteljicami ene od ljubljanskih šol je pokazala, da termina domoznanstvo ne poznajo. Vendar se zdi, da domoznanski pouk vsebinsko ni izginil iz naših učnih načrtov, le razdrobil se je na posamezne predmete: spoznavanje narave in družbe, spoznavanje narave, zemljepis, zgodovina, moralna vzgoja, slovenski jezik ipd.¹²

Domoznanstvo (nem. Heimat(s)kunde, Vaterlandskunde) naj bi v današnji terminologiji pomenilo predvsem preučevanje določenega geografsko-upravnega območja iz najbolj širokega, splošnega vidika (geografskega, arheološkega, zgodovinskega, jezikovnega, biološkega, sociološkega, etnološkega itn.), ki se v praksi največkrat deli na posamezne specialne vede. Sam izraz ima precej romantične konotativne vrednosti, zato najbrž je bil tudi ukinjen poseben osnovnošolski predmet s tem nazivom (do prvih povojnih let), ki je obsegal geografsko in zgodovinsko materijo o domovini, največkrat tudi širši.¹³

Zelo živo pa se je termin ohranjal v slovenskem knjižničarstvu, še zlasti v okviru nekdanjih študijskih knjižnic, katerim je bila domoznanska dejavnost eden glavnih vzrokov za nastanek in bistveno vodilo pri njihovem delovanju. Pri tem domoznanstvo še zdaleč ni bilo razumljeno kot široka interdisciplinarna veda s komplementarno raziskovalno metodologijo, kakor naj bi to bile sodobne historične vede, pač pa se je vse bolj ožilo na posamična področja nekaterih specialnih ved (zgodovina, literarna zgodovina, biografika).

V slovenskih knjižnicah ponavadi govorimo o domoznanski dejavnosti, pod katero razumemo zbiranje, obdelovanje in hranjenje knjižničnega gradiva in ponudbo informacij, ki so kakor koli vezane na območje, ki ga knjižnica s siceršnjo dejavnostjo pokriva. Tako je domoznanska dejavnost del celotne dejavnosti knjižnice, ki jo določajo iste komponente kot knjižničarsko dejavnost v celoti: gradivo in informacijska dejavnost.¹⁴

II. VZOREC

Gradivsko poglavje izhaja iz knjige *Nekoč je bilo jezero*.¹⁵

Jezik: Izhodišče za pogovor o uzaveščenosti razmerij med domačim narečjem in knjižnim jezikom je narečni zapis. Slovstvena folklorja je umetnost narečij: narečje, narečni izrazi. *Prostor* – geografija: ledinska imena, zgodbe o nastanku jam ipd., drugi geografski motivi.

¹¹ Prav tam, 20.

¹² Prav tam, 20.

¹³ Bernard Rajh, Domoznanstvo v slovenskih knjižnicah, v: *Etnologija in domoznanstvo*, Slovensko etnološko društvo, Ljubljana 1989, 23–26.

¹⁴ Prav tam, 23–26.

¹⁵ *Folklorne pripovedi iz Poljanske doline in njenega pogorja*, zbrala, uredila in spremno besedo napisala M. Stanonik, Muzejsko društvo, Škofja Loka 2005.

Čas – zgodovina: zgodovinski motivi: Atila, turški vpadi, obdobje francoske okupacije itn.

Način življenja – etnologija: šege, noša, prehrana, bivališča; gospodarstvo, trgovanje itn.

Prvobitna razlaga sveta – mitologija: bajčni motivi: ajdovske deklice, bela kača, vedomci itn.

Religija – v našem okolju krščanska: legendni motivi: kapelice, cerkve, cerkvena zgodovina.

Vrednote – duhovna kultura: poštenost, dobrota, solidarnost, šaljivost; življenje ni praznik.

Antivrednote: roparski motivi.

Povzetek: domoljubna in državljanska vzgoja.

SKLEP

Kaj je Grčija naredila iz svoje tradicije? Še danes črpa iz nje. Države na evropskem severu, tako skandinavske kot baltiške krepijo svojo identiteto s slovstveno folkloro, mi pa se je sramujemo in še kar naprej gojimo predsodke do nje.

SUMMARIES

I. THE SPATIAL ASPECT OF LITERARY FOLKLORE

The chapter is divided into the following sections: I. The theory of space (1. The static aspect, 2. The dynamic aspect, 3. The comparative aspect), II. The anthropogenic aspect of space, III. The geographical aspect of space

(1. Transformations of the natural space, 2. Geographical outline of the Slovene territory, 3. /Local/patriotism), IV. The Slovene cultural area, V. The regional principles of differentiation in the disciplines related to literary folklore (1. Ethnology: a) The Mediterranean layer

b) The Alpine layer, c) The Pannonian layer; 2. Linguistics; 3. Literary science; 4. Art history; 5. Musical folkloristics), VI. The regional aspect in literary folklore (1. The geographical-historical method, 2. Folkloristic issues at the border, 3. Meeting points of geography and Slovene literary folklore, VII. Collections of fairy tales from Slavic nations in Slovene translations (1. West Slavic, 2. East Slavic, 3. South Slavic), VIII. European regionalism.

Concerning the borders, we must keep in mind that the present borders differ from those of the past and that their number has increased. Calling to mind the former Habsburg Austro-Hungarian Empire, there was a free flow of cultural phenomena within a single border.

Maja Bošković–Stulli concisely presents the issues of the relationship between regional, national, and international qualities of fairy tales as treated by Europe's leading folklorists from the middle of the second half of the 20th century. Based among others on her own experiences, she concludes that comparative research of an individual fairy tale, its monographic analysis, does not support findings about national editing of individual stories; it rather shows that national qualities are complex, elusive, hidden behind numerous pronounced local and wider regional features, which in different cross combinations connect the traditions of several nations; what monographic research can do is document and present the this web of mutual contacts. Detailed research of all variants may reject the thesis that any features are typical of an individual nation, and show that they also exist elsewhere, perhaps less pronounced as it may have appeared. But when in several studied stories of a single nation some qualities are repeated, then we can speak of specific national qualities of that individual nation and its culture. The national qualities of fairy tales are formed deriving from specific local and regional qualities and are not their mechanical sum. They are fluid and hard to define. And that

is the principal reason why the traditions of neighbouring nations mix and blend in border areas, as do the traditions of neighbouring local areas within a single nation. The idea that there is a hard national armour in which the storytelling tradition of a single nation is locked up is a complete illusion.

The thesis on the primacy of geographical neighbourhood over ethnical qualities (race, nationality) has been advanced by V. Jagić, J. Polivka, G. Ortutay, and Max Lüthi. The common quality property that neither history nor the geographical area can sever linguistic relatedness, because it facilitates mutual adoption of traditions and preserves common features. This makes it easier for themes to be transferred, and the stylistic devices are related. Maja Bošković-Stulli claims that the following regional characteristics of fairy tales should be investigated:

1. the repertoire of types (themes);
2. typical frequent contaminations;
3. the transformation of the same themes and local insertions into a theme;
4. language and style;
5. the relationships between individual prose genres and the qualities of their structures;
6. the local colour deriving from the domestic environment, social conditions, history, soil, nature;
7. the incorporation of local beliefs into fairy tales and tales;
8. changes observed in fairy tales from the same area based on records from different periods

It is important to establish which factors influence local and regional differences between fairy tales. It is not always possible to find out why a particular fairy tale is very popular or why it developed the way it did. Is it about old heritage, the influence of a specific storytelling individual? Many questions on the specific development of a tale can be clarified if we analyse the sum of facts constituting the local colour of a particular place: a) the traditions which the old or newly settled population brought as its ethnical heritage to the traditions of the former population in the area; b) influences from neighbouring areas and various other contacts; c) echoes of historical events; d) specific natural features; e) the way of living and the economy of a given area; f) the common linguistic basis. If we consider only one of the stated elements to interpret the specific qualities of the fairy tales of an individual place, we can explain individual phenomena, but these explanations are a limited and partial contribution to their total specificity. The overall picture cannot be homogenous and closed within itself; some typical features extend into neighbouring areas in one or another direction.

Von Sydow emphasised that fairy tales normally stop at linguistic and territorial/political borders; but if they do cross them, they change completely and new regional or local ecotypes are created. Ethnical borders are solid and impassable to them. When a single people is divided over several cultural

areas, different ecotypes of the same fairy tale may emerge according to von Sydow. Von Sydow was one of the first researchers who defined ecotypes of specific local and regional forms of fairy tales. Later researchers did not agree with his theses, but nevertheless arrived at the same conclusions. Now is therefore the right time to ask which phenomena in the life of fairy tales are decisive for their regional or national specificity and how can they be researched more or less objectively.

There is no definite answer to the question on the differentiation of the local, regional, ethnical, and national specificity of fairy tales. The national qualities of fairy tales are abstract, elusive, and at times not as evident as local and regional qualities. That is why research should start with the latter; based on the results of that research, conclusions can then be drawn about common national qualities. Ethnical qualities, which are a deeper and highly complex substratum, should not be equated with national ones.

Neither are the terms local and regional clearly defined. They include the narrowest environments, limited to a single village, hamlet, or even a family, as well as vast parts of several countries. Maja Bošković-Stulli therefore abstains from final definitions of these two phenomena. To her, local features are those which refer to small homogenous areas, and regional features include the specific qualities of wider geographical and cultural entities, regardless whether within one nation or several ones. To establish local and regional qualities, one has to select two or three relatively small areas, which are culturally and historically sufficiently distinct, and use an analogous systematic research method. If complete analogy in the research method of the material in selected areas is not possible, the researches should rely on already collected fairy tales, if there are enough of them and if their collectors were relatively committed. In spite of all subjective approaches, lacunas and coincidences, the most important characteristics of local traditions are preserved in amateur collections of a reasonable standard.

II. THE HISTORICAL ASPECT OF SLOVENE LITERARY FOLKLORE

Historicism and folklorism are typologically connected by a) adoption – »quotation« – of selected elements from past /art/ periods, b) changes to their function and c) deliberate consideration of the recipients of folklore or art. The article however does not stop at these items, but also addresses the issue of historicism and the historical nature of Slovene literary folklore.

The introduction is followed by I. Theoretical reflections (1. Methods in the interpretation of time, 2. The development of historical consciousness, 3. Historicism, 4. Collective memory), and II. Categorisation of diachronous phenomena (1. Historiography – ethnology, 2. Ethnology – oral tradition, 3.

Oral tradition – literary folklore. Further followed by III. Literary folklore as a historical source (1. History – folklore material, 2. Reality – folklore genres, 3. Illusions – literary folklore) and, finally, IV. The poetics of reality in literary folklore and literature.

Is literary folklore historically defined? Why should it not be? Other sciences are, for instance archaeology, historiography, and art history. But literary folklore also contains an artistic element that rescues it from being positively antiquated. And this is what keeps it continually alive. Therefore, if the method used to treat it is adequate it cannot be inferior, because the subject is not responsible for being what it is. This opens a whole range of questions for further consideration.

What connects fairy tales and reality is that both are subject to change.

III. THE SOCIOLOGICAL ASPECT OF LITERARY FOLKLORE

The chapter's concept is critical of the Marxist concept of Slovene ethnology personified by Slavko Kremenšek and the equally inadequate positivist concepts of contemporary Slovene literary folklore. This concept is reflected in the following sections: I. Ethnology as the victim of (literary) folklore? II. Ethnology between the hammer of Slavic Studies and the anvil of (literary) folklore?

III. The class nature of individual sciences

Valens Vodušek and Milko Matičetov correctly judged that Kremenšek was wrong in equating ethnology with (literary and musical) folkloristics. Slavko Kremenšek however made a great contribution to the revival of Slovene ethnology. What is presented here refers to his concept of »nationalising« ethnology that was so ruthlessly aimed against (in particular literary) folkloristics that its representatives experienced his efforts as ideologisation.

Kremenšek's critical stance toward »practicality« was justified but aimed in the wrong direction. His presumption that the Institute of Slovene Ethnology was responsible for the decline of Slovene ethnology was mistaken. His pressure on this folkloristic institution mystified its collaborators who had won appreciation at home and abroad. They did not have the corresponding instruments (weapons!?) – a theoretical basis – for their defence or to counterattack. This affected their consciousness of their professional and scientific identity. They no longer knew what they were. They considered themselves ethnologists, even though they were not in reality. They no longer cared about despised, humiliated and cursed folkloristics and were eliminated from ethnology in advance. The subjects of their researches were indeed usually folkloristic, and so were, even more, their methods which largely adhered to philological principles in line with the tradition of the discipline.

The conflict between Kremenšek's compelling Marxist ethnological concept on the one hand, and the generation of scientists at the Institute of Slovene Ethnology that was enchanted by classical positivist methods and used to academic stateliness on the other hand, was particularly stressful and even unbearable for the younger generation. No young generation ever wants to be thought of as outdated! How to remain in favour with one's superiors who after all decided on one's employment. Under the influence of these developments and circumstances the following view crystallized: to adopt what was good from both sides and find one's own way. This view led the young generation to doggedly and exhaustively study the theory, and this study concludes with the present, fourth book.

In the past no one ever addressed the question what inspired Kremenšek's »ethnological theory« about the eradication of folkloristics. After establishing that the Russian formalist V. A. Žirmunski developed amazingly similar theses on the equation of ethnology and folkloristics, the »archaic nature of folklore«, and its death in classless society, it is possible to surmise that Slavko Kremenšek adopted his view of both disciplines during his study of ethnology in the former Soviet Union.

Paradoxically, it was precisely Slavko Kremenšek who contributed most to the development of the modern theory of literary folklore. His constant challenges of the relationship between ethnology and presumably non-existing (literary) folklore directly compelled reflections on the latter's subject, terminology, methods, and objectives.

IV. THE ANTHROPOLOGICAL ASPECT OF LITERARY FOLKLORE

The chapter starts with the theme how Slovene ethnology became conscious of anthropology and continues with evidence on an »anthropological tradition« on Slovene soil. This is followed by (terminological) reflections on (cultural) anthropology and culturology. The core question is the relationship between (cultural) anthropology and literary folklore, especially from the theoretical viewpoint. The chapter also deals with 1. The migration or »Indian« theory, and 2. The »anthropological« or »polygenetic« theory on the origin of fairy tales. It concludes with a presentation of the anthropological starting points for an analysis of the motifs of literary folklore: 1. Genius loci: genius populi; 2. Zoon : anthropos; 3. Chronos, 4. Topos, 5. Poesis and genre issues from anthropological viewpoints.

The relationship between literary folklore and cultural anthropology can be summarily illustrated with the following equation: literary folklore on the micro level = cultural anthropology on the macro level. With both the polyvalence of the subject, man, is essential. Since, following an initiative from

American new folkloristics, text is necessarily joined by the levels of texture and context, together creating a folklore event, literary folklore can no longer ignore the category of man. As it is part of both philological sciences on the one hand, and social sciences on the other hand, literary folklore finds the meaning of its activities in the coordinated combining of methods from both fields; this is something the author of the present text has striven for from the very beginning, and the first judgement of her work associated it with anthropology: »In such interdisciplinary work –mutatis mutandis it is also typical of anthropology [...].«Cultural anthropology is not merely another name for ethnology, nor is it identical with it in content, but a wider concept, perhaps suitable as a common name for ethnology, folkloristics, and some other closely related scientific disciplines. When conceived so broadly, cultural anthropology is of course even more interdisciplinary than folkloristics. In the bureaucratic systematizations of science in Slovenia, folkloristics usually has no place (yet), but is split because such systematizations are disinclined toward interdisciplinarity. But it lives on in the belief that there is a future in connecting scientists of different branches and profiles and in their cooperation.

This text has achieved its objective, but a new and equally demanding issue is already on the horizon, and it can no longer be the subject of merely literary folklore and ethnology, but should also engage linguistics, economy, sociology, psychology and, why not, cultural anthropology,

a) This is about a phenomenon where the authenticity of a variety of phenomena and products exists only at the verbal level, but in reality (no longer) exists. Among these are a range of merchandise that enjoy the reputation of being produced according to original instructions and recipes, as the advertisements for them like to stress. However, *domestic* bread, *domestic potica*, *domestic* salami, *domestic* sausage, etc. are only apparently so or trade marks of a certain quality and/or aimed at increasing profits by playing on emotional appeal. The mentioned examples indicate that the adjective *domestic* is most burdened and that a patriotic function is mostly performed by the words *Slovene* and *linden* (both as adjectives and nouns). How easily commercial folklorism combines 'dulce et utile'! A similarly shocking semantic shift has occurred with the noun »home«. In the past it used to be the objective of one's longing, symbolising safety (e.g. in *my home*, *to go home*, *to be at home*), but today it is an object of fear and aversion (cf. *to move to /be in a home* [= *home for the elderly*]).

b) In the past, literary science used to principally deal with man, and most of its energy went into the research of the biographies of writers and their influence on their work. Then came a period of reification of literature and literary science completely ignored man as a personality and creative being, but analysed his (artistic) work to the last detail. Ethnology on the other hand was at first merely interested in objects and man was only their user, not a value on his own. Nowadays, man has come to the forefront in ethnology and the world of objects has retreated to the background. No harm is done if this is only a shift in the subject of research. We should be concerned however, when we realise that literature normally presents tendencies which

are at the very top of a period's consciousness, while ethnology deals with the traditions of verified phenomena. And isn't the exceptional appeal of »oral history« evidence that our present-day civilisation (here I'm generalising its Euro-American model, the Afro-Asian model is quite different) has grown saturated with data of a technical nature and is returning to its starting point: *direct human speech*? Here lies a vast area for connecting literary folklore and cultural anthropology.

The better and more specifically a science performs its tasks, the higher its value to other sciences.

V. THE PSYCHOLOGICAL ASPECT OF LITERARY FOLKLORE

The chapter consists of the following sections: I. Literary folklore – »the mirror of the nation's soul«, II. The motivational hinterland of literary folklore, III. Literary folklore and depth psychology.

IV. Options for psychological interpretations of literary folklore.

Martina Orožen wrote on the issues treated in the first section of this chapter from the viewpoint of linguistics, but with an affinity to literary folklore and the discipline that deals with it; what she had in mind was the entire spiritual culture of the peoples in the European cultural area from the late 18th century to the late 19th century. Her interest was motivated by the fact that the spiritual culture's »systems« were dying away and had to be saved from oblivion. Her interest was further enhanced by deep ideological causes, because in line with the then prevalent conceptions it was possible to identify spiritual, independently developed national features, the characteristic traits of a nation from language itself, folk literature, and spiritual culture. This interest was all the more emotionally founded among the Slavic peoples, because they all wanted to throw off foreign domination, foreign languages and the »foreign spirit«, because the 19th century's »universal interest in contemporary folk literature and objects was closely connected with the idea of nationalism«. Contemporary Slovene literature focussed on what best expressed the essence of the Slovenes – their treasures of folklore. It did not search for aesthetic values in this material, but for support and confirmation justifying the existence of the Slovene nation, and for comfort for the blows Slovenhood had suffered from feudalism and Germanisation«. This quote shows that in the mid 1960s the »treasures of folklore« were still considered one of the highest criteria of national identity, and that today, in a somewhat modified form, the idea of word art continues to live on as the »mirror of the nation's soul«. A similar view is also present in literature: »If literature is the highest expression of a nation's spiritual life, and that is my firm conviction, because the language of a literary work combines past and present, memorises and preserves values, then getting to know the literature of this nation is the most direct way to get to know its history, culture and spirit.«

We should not ignore that I. Grafenauer's emphasis on mass psychology – as the filter through which much of what is acceptable to the future from the past passes – is in meaning equal to the concept of »collective censorship«, introduced to the theory of literary folklore by Roman Jakobson and Peter Bogatyrev in their famous article.

The second section tells us that the decisive factors of the unconscious psyche are archetypes, which create the structure of collective subconsciousness. But all we know of archetypes are always concretizations that belong to the sphere of consciousness. Otherwise we cannot speak at all of an archetype. *Man must become aware that what we imagine as an archetype is in reality imperceptible, but that a fact exists which enables perception – the archetype image.* Archetype images are thus only the tip of the iceberg. Things are similar in physics, where particles exist that are so minuscule that they cannot be observed, but their effects are such that a model can be derived from their nature. And such a construction corresponds with an archetype image, a motif or mythologem, or rather mythem. The »mental infrared«, the biological sphere of instincts, gradually passes over into physiological living processes. »Mental ultraviolet« is what the archetype uses to mark the area, which on the one hand displays no physiological particularities, but on the other hand and in the extreme consequence can no longer be held to be something mental, even though it manifests itself mentally. But if we attempt to psychologically establish what an archetype is, things become very complex. C. G. Jung's objection is that in the research into myths we have always contented ourselves with images of the sun, moon, vegetation, and other auxiliary images as he calls them, but have dedicated almost no attention to the fact that myths are – in his opinion too – primarily mental manifestations representing the essence of our soul.

The chapter concludes with a highly interesting question: can we use C.G. Jung's theory of archetypes to explain why folklore tales with a mythical residue similar to that of ancient Greek myths are found in Resia (the famous province in Italy at the border with Slovenia that is settled by a Slovene minority)? Milko Matičetov, who has carried out the most thorough research of these myths, explains their presence in Resia with the migration theory. But is it not possible that Jung's theory, too, has some value?

VI. THE THERAPEUTICAL ASPECT OF LITERARY FOLKLORE

So far we have dealt with the mythological, ritual, educational, instructive and entertainment roles of literary folklore. We will now address its healing, therapeutic function. Though the chapter may come as a surprise to many, it is conceived as reflections on the healing function of literary folklore. And it is from this viewpoint that it specifically deals with I. Folklore forms, II. Poetry, III. Storytelling (1. text level, 2. texture level).

VII. THE MYTHOLOGICAL ASPECT OF LITERARY FOLKLORE

This chapter first presents the etymology of the lexeme myth and its derivatives. This is followed by the first attempts at a Slovene mythology (1. The first references to mythical creatures in Slovene: Urban Jarnik etc.; 2. The first reconstruction of the Slovene mythological system: Matevž Ravnikar-Poženčan; 3. Daring mythological explanations: Davorin Trstenjak), followed by competent scientific researches (1. Gregor Krek, 2. Jakob Kelemina). The presentation of the issues on the diachronous axis is followed by the synchronous level entitled Myth as a polyvalent term (1. Myth and language, 2. Myth and literature / *Examples from Slovene literature*, 3. Myth and religion, 4. Myth and history and, finally, Myth and literary folklore.

Gregor Krek conceived his book *Einleitung in die slavische Literaturgeschichte* (Graz 1874) on a mythological basis, but this is not obvious from the title and the work therefore did not attract the attention it deserved. In spite of different premises and presumptions, Krek's treatment of prose genres is in many ways related to the later endeavours of the early structuralist A. Jollés, who tried to define individual simple forms, based on certain language impulses (*Einfache Formen* 1968⁴). Jollés also made no attempt to hide that he was inspired in many ways by the Romantic tradition.

Of the tradition's researchers, Gregor Krek is most thoroughly presented, and of the modern researchers Zmago Šmitek, who proceeds from the theory of the famous pair V. V. Ivanov and V. N. Toporov: wishing to reconstruct the »primary myth«, they elaborated a method of detailed comparative philological study of ancient Slavic sources and analysis of their contents. By using variants of individual mythological residues it is possible to »compose or interpret – in a way to deconstruct – the »primary« or fundamental story of the myth«. Only a reconstruction of the primary myth allows us to understand its later adaptations. The Croatian ethnologist Vitomir Belaj introduced the method to ethnology and cultural anthropology in Ljubljana with his lectures.

The methodological guidelines of the Russian pair were also brought to Slovenia by Nikolai Mikhailov, who confidently combined them with his own theses, substantiated by his knowledge of Baltic-Slavic issues and Slovene sources. All this provided new impetus to modern Slovene mythology, represented mainly by Zmago Šmitek and his student Mirjam Mencej, who wrote several treatises and two books on the theme.

To conclude this attempt to outline the essential features of the Romantic views of the mythological issues among the Slovenes, the following may be said: the spirit of the time gave rise to a lively interest in mythology in the classical meaning of the word in Slovenia, just like it did elsewhere. But this

movement, if we can call it that, was not uniform: it derived from different initiatives and had different objectives.

1. The first trend was characterised by *collecting*;
2. The principal feature of the second trend was *construction*, as it was based more on arbitrary and fantasy interpretations of Slovene and Slavic mythology than on scientifically flawless facts and logical deduction.
3. The third trend tended towards *scientific interpretation*. As far as folklore mythological material was considered as a source in the reconstruction of an ancient past – prehistory – the discourse was on very shaky grounds. One might say that it engaged in the mythisation of myths and mythology.

Jiří Polívka traced the Slovene production in the field that is today called literary folklore from 1883 to 1932. He did it a great service by always including Slovene material in his *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm*. He was highly critical of the mythological theory and, among his Slovenes targets were G. Krek (at the beginning of Polívka's career) and J. Kelemina (at its end). His scathing criticism of them was not just based on the fact that they represented a mythological theory he rejected, but aimed in particular at the in his opinion obsolete concepts of their own professional ideology.

Literature constantly decomposed myth as a fact of a uniform, complete world or model of thought, essentially demythicising myth and proving again and again that its existence opposite history is possible only in the manner of poetry. When mythology was understood as something that opposite history created its own world, then the literary treatment of folklore myths achieved effects beyond its own time.

VIII. THE THEOLOGICAL ASPECT OF LITERARY FOLKLORE

This chapter again first draws a clear line on the diachronous axis to then address the issue on the synchronous level in the following sections: Methods of confronting the Bible with literary folklore, Interpretation and concordance of biblical motifs in Slovene literary folklore (1. The Bible: a) The Old Testament, b) The New Testament), The saints Cyril and Methodius in Slovene literary folklore (1. Cyril and Methodius in historiography, 2. the »Slavic apostles« and the Slovene Church, 3. the motif of the saintly brothers in Slovene literary folklore), Religious differentiation, The process of folklorisation.

The present chapter is but an introduction to numerous research options.

IX. THE ART HISTORICAL ASPECT OF LITERARY FOLKLORE

The last chapter in this monograph presents the interdisciplinary links between literary folklore and one of the other art branches. It therefore first addresses the issue of the definition of fine art folklore and the options who can be considered as its bearer. The subject is then further divided into the following sections: II. The fine arts – sources for research into literary folklore; III. Mutual associations of motifs in the fine arts / folklore and literary folklore (1. Historical background, 2. Fairy tale motifs, 3. Mythical motifs), IV. Folklore tales on natural phenomena with fine art features (1. Protrusions on cliffs or in greenery – human figures, 2. Rock structures – faces –, 3. Intriguing imprints in nature – footsteps and others). V. The danger of mythicising; VI. Associating church fine art motifs with literary folklore (1. Motifs about Jesus' person, 2. Motifs about Mary's person, 3. Church buildings and their furnishings, 4. Mary, patron saint and intercessor, 5. Merciful images of Mary, 6. Statues/busts/paintings of Mary returning to their original place, 7. Mary's moves in protest, 8. The prescribed celebration of Sunday, 9. Saints (male), 10. Saints (female). VII. Connections between fine art folklore and literary folklore in everyday life (1. Historical motifs, 2. Social motifs), VIII. Literary folklore and fine art folklore on painted beehive panels, IX. Photography, X. Folklore motifs in the fine arts and illustrations.

Literary folklore is aware of the value fine art folklore has for its research, because it is of assistance where literary folklore cannot manage on its own. Prose folklore has a certain thematic weft which the storyteller changes structurally; the new story means a new aspect and new motivation. This is where art history helps in the study of the issue. Scenes fixed in images with known dates of origin indeed reveal what would otherwise be lost – the structure of the whole.

Concerning merciful images, Lev Menaše rightly warned of the danger of worshipping holy images, a development that was particularly pronounced in 9th-century iconoclasm. »What is questionable in such legends is that the image actually replaces Mary as the miracle maker.«

The most frequent legendary motifs are merciful statues or images which simple people see somewhere in a bush or tree. The finders of these merciful images are totally innocent creatures. In the oldest stories about such miraculous appearances either animals or children feature or both. A typical variant is that of little shepherds who are made aware of a merciful image by the unusual behaviour of their animals, often sheep. »*At Sv. Križ near Bele vode God's image was discovered in a spruce when a lost ox was found kneeling in front of it.* In *Dóbrova near Ljubljana a shepherd was drawn to a hazel bush by the wonderful song of birds and discovered Mary's image in it. In terms of their position in society children are ranked »last«, but here they show to be »first«, and this has an addi-*

tional symbolical meaning.« The legend of the Petrovče statue has an impressive pedigree: its ancient but nevertheless direct predecessor is a medieval story from around the early thirteenth century about a young man who got engaged to Mary's statue, but this story too has an even older predecessor – the story about a young Roman noble who got engaged to Venus's image.« »The motif of a merciful image that is deposited by water – as in Barbana – or appears in a tree has Greek and ancient Egyptian roots.«

The relevance of this chapter shows in its ingenious comparison of a »folk gallery of images« and »folk reader« with one and the same subject of research. A structurally identical comparison is repeated in the pair beehive panels + folk song: »The object-material element on these panels is far more emphasised than the art and style elements. Folk figurative art in Slovenia is a kind of decoratively presented corporeality, epic, storytelling. What were the themes our folk painters from 1758 to the present loved? A comparison with folk songs is inevitable: the soul of the people sings in them, and here it is painted, but in both fields the soul delivers itself with all its content. It shows the attitude of our people to the world and supernatural world, its treasures of imagination, in which the Middle Ages and the Renaissance continue to vibrate; thoughts, feelings, humour, satire, religion, history, country, army, erotica, legends, myths, village chronicle – everything is in these simple images. They should delight every ethnographer, historian, psychologist, and artist. They breathe pure, robust health, optimism that enjoys life, and laughter, as well as living religiosity. The relative majority of the themes are religious, followed by genre, historical, humorous, or satirical stories from peasant life, and very few of them are merely decorative and non-figurative.

The chapter reveals the obvious syncretism of motifs between literary folklore and fine art folklore, even though fine art is a spatial art and literary folklore a temporal one. This provides the first steps for an aesthetic valuation of both types of folklore and clears the ground for their further comparative research.

TALES AS STARTING POINTS FOR LOCAL HISTORY EDUCATION

The entire material of the present book is divided into three triads of three chapters each, with the following head titles *Circumstances* (1, 2, 3), *Man* (4, 5, 6) and the *Supernatural World* (7, 8, 9). The introduction theoretically outlines literary folklore from the aspect of its autonomy on the one hand, and its interdisciplinarity on the other hand. It concludes with a sample for class lessons in the education process: I. Local history as a professional and didactic concept (1. Terminologization, 2. Local History as a subject in Slovenia and II. Teaching sample.

VIRI IN LITERATURA

VIRI

ARHIVI

Arhiv ISN, ZRC SAZU, Ljubljana.

Arhiv slovenske slovstvene folklore, Inštitut za slovensko narodopisje, ZRC SAZU, Ljubljana, (gradivo pridobila in uredila Marija Stanonik).
Štrekljeva zapuščina (ur. Monika Kropelj).

ZBIRKA GLASOVI

Cvetek, M., *Naš voča so včas zapodval* (Glasovi 5), Kmečki glas, Ljubljana 1993.
Gričnik, A., *Noč ima svojo moč, Bog pa še večjo* (Glasovi 8), kmečki glas, Ljubljana 1995.

Kleindienst, L., *Bam knapa vzela, bam zmeraj vesela* (Glasovi 11), Kmečki glas, Ljubljana 1995.

Kocjan, D., Hadalin, J., *Bejži zlodej, baba gre!* (Glasovi 6/82), Kmečki glas, Ljubljana 1993.

Krajczar, K., Kralič pa Lejpa Vida (Glasovi 13), Kmečki glas, Ljubljana 1996, št. 13.

Tomšič, M., *Noč je moja, dan je tvoj* (Glasovi 2), Ljubljana 1989, št. 83.

Zajc-Jarc, M., *Duhan iz Višnje gore* (Glasovi 7), Kmečki glas, Ljubljana 1993.

PISMA

Pismo Ivana Artača (Opčine, 16. 11. 1985) in pismo Mateja Župančiča (Koper, 22. 10. 1987) Branku Čušinu.

Pismo pomožnega škofa Stanislava Leniča, Ljubljana, 10. 3. 1989 kot odgovor na poizvedovanje z dne 20. 1. 1989.

Ferdinand Lah, pismo: Suhadole, p. Komenda, 12. 3. 1994, kot odgovor na moje poizvedovanje.

Repanšek M., Blatnik, A., Zakon želje, Študentska založba, Ljubljana 2000 (ocena v pismu Mariji Stanonik).

Božo Zuanella, pismo, Matajur, 26. 2. 1989, kot odgovor na moje poizvedovanje.

ROKOPISI

Rybář, M., *Potovanje sv. Cirila in Metoda po slovenskem ozemlju v ljudskem izročilu*, slovenska verzija (tipkopis) predavanja v latinščini na kongresu Krščanstvo med Slovani, leta 1985 v Rimu.

- Štrekelj, K., *Žgodovina slovenskega slovstva I*, (rokopis), hrani Slavistični seminar v Gradcu in njegovo fotokopijo tudi ISN, ZRC SAZU v Ljubljani.
- Trdina, J., *Slovenska zgodovina, literatura, & mitologija*. Prepisal J. zp. Dobrovski, 1869. Rokopisni oddelek NUK, Ms 393.
- Rokopisni oddelek NUK, Ms 432.
- Rokopisni oddelek NUK, Ms 455/I.
- Rokopisni oddelek NUK, Ms 483, 1–13.
- Rokopisni oddelek NUK, Ms 483, zv. XI.
- Rokopisni oddelek NUK, Ms 540, št. 4.
- Terenski podatek iz Begunj na Gorenjskem. Zapisal Valens Vodušek, posredoval Mirko Ramovš.
- Terenski podatek na romanju po Slomškovich stopinjah, Vuzenica, 27. 9. 1997.

TIPKOPISI

- Grafenauer, I., Abgerissene Zusammenhänge slowenischer erzählender Lieder mit dem europäischen Norden, *Internationale Kongress der Volkserzählforschungsforscher in Kiel und Kopenhagen, Vorträge und Referate*, Berlin 1961.
- Ilc, A., *Otroške in hišne pravljice bratov Grimm v socialnozgodovinskem in kulturnozgodovinskem kontekstu* (diplomska naloga), Filozofska fakulteta, Ljubljana, letnice ni.
- Kropej, M., *Karel Štrekelj in njegova narodopisna dediščina* (magistrsko delo), Ljubljana 1988.
- Matičeto, M., Gefahren beim Aufzidichnen von Volksprosa in Sprachgrenzgebieten. An slowenischen Beispielen dargestellt. *Internationaler Kongress der Volkserzählforschungsforscher in Kiel und Kopenhagen; Vorträge und Referate*, Berlin 1961.
- Podvršnik, K., *Folklornost v pesništvu moderne z vidika intertekstualnosti* (magistrska naloga), (mentorica doc. dr. Jožica Čeh), Pedagoška fakulteta, Univerza Maribor, februar 2006.
- Slodnjak, A. *Davorin Trstenjak* (doktorska disertacija, rokopis), 1924, arhiv Filozofske fakultete v Ljubljani.
- Smolik, M., *Odmev verskih resnic in kontroverz v slovenski cerkveni pesmi od začetkov do konca 18. stoletja*, Ljubljana 1963.
- Štefan, A., *Folklorno pripovedovanje kot prepletanje izročila in osebne ustvarjalnosti* (magistrska naloga), Filozofska fakulteta, Univerza v Ljubljani (mentorica: Marija Stanonik, somentor: Miran Hladnik), Cerknica 1999.
- Zablatnik, P., *Narodopisje v službi domoznanstva* (predavanje v Št. Petru pri Št. Jakobu v šoli za ženske poklice, tipkopis).
- Todorčevski, N., *Čas kot predvprašanje*, Radio-televizija Slovenije, III. program, 25. 2. 1987 od 16.02 do 16.25. – tipkopis

USTNI VIRI

- Poizvedovanje avtorice v Prekmurju 9. 10. 1988 in 15. 4. 1989.
- Poizvedovanje pri madžarskih folkloristih ob mednarodnem srečanju ISFNR v Budimpešti od 19. do 23. 9. 1994

ZVOČNI POSNETKI

- Franc Ačko, harmoniziral Jože Trošt, *Marija sedem žalosti* (Marijina zgodba), Komorni zbor Anton Foerster, Ljubljana 1988 (kaset).
- Berta Golob, [pogovor], *Radio Ognjišče*, Ljubljana 23. 7. 2003.
- Edvard Kovač, Izziv izročila v novi dobi. *Radio Ljubljana*, januar 1990.
- Edvard Kovač, [pridiga], *cerkev Marijinega oznanjenja*, Ljubljana, 26. 9. 2006.
- Marijan Peklaj, pogovor v oddaji: Ob letu Svetega pisma, *Radio Ognjišče*, Ljubljana, 4. 4. 2007.
- , *Radijska kateheza*, *Radio Ognjišče*, Ljubljana, 26. 4. 2006.
- Štrukelj, T., Potrpežljivost učlovečenega Boga, *III. program radia Ljubljana* 1990.

LITERATURA

- Aarne, A., *Leitfaden der vergleichenden Märchenforschung*, FFC, št.13, Hamina 1913.
- Afanas'ev, A. N., *Poetičeskije vozzrenija Slavjan na prirodu*, Indrik, Moskva 1865.
- Ambrožič, M., Trinitarična zamisel zgodovine v delih Joahima da Fiore, v: *Ciril Sorč, Od kod in kam?* (Stvarstvo in zgodovina trinitaričnih razsežnosti), Družina, Ljubljana 2007.
- Aurobindo, Š., *Integralna joga*, Slovenska matica, Ljubljana 1990.
- Avishur, Y., Jason, H., Jussay, P. M., *The Jewish Beauty and the King: Story and History*, v: *Estudos de Literatura Oral, Faro*, št. 1, Portugalska 1995.
- Azbelev, S. N., Osnovnye ponjatija tekstologični v primenenii k folklornomy materialy, v: *Principi tekstologičeskogo izučenija fol'klora*, Moskva 1966.
- Bajt, D., Pogovor s Tonetom Wrabrom, v: *Nova revija* 14, št. 155 (1995).
- Barbarič, Š., Herder in začetki slovenske romantike, v: *Slavistična revija* 16 (1968).
- Bascom, W. R., Folklore and Anthropology, *Journal of American Folklore* 66, Boston, New York 1953.
- Bascom, W. R., Verbal Art, *Journal of American Folklore* 68, Boston, New York 1955.
- Baš, B., O »ljudstvu« in »ljudskem« v slovenski etnologiji, v: *Pogledi na etnologijo*, Partizanska knjiga, Ljubljana 1978.
- Baš, F., *Staobe in gospodarstvo na slovenskem podeželju*, Slovenska matica, Ljubljana 1984.
- Bausinger, H., *Formen der »Volks poesie«*, Erich Schmidt Verlag, Berlin 1968.
- Belaj, V. (ocena), Ovsec D., Slovanska mitologija in verovanje, v: *Traditiones* 21 (1992).
- Berglar, P. in Radics, P. pl., *Marija Terezija in Slovenci* (Izbrana besedila in podobe), Ljubljana 1992.

- Bezljaj, F., Nekaj besedi o slovenski mitologiji v zadnjih desetih letih, v: *Slovenski etnograf* 3–4 (1951).
- Bezljaj, F., Ob sedemdesetletnici profesorja Jakoba Kelemine, v: *Slavistična revija* 5–6 (1954).
- Bitenc, J., Kaj je folklor in njen pomen, v: *Mladinska revija* 5 (1949/50).
- Blaznik, P., Pota in vidiki slovenske krajevne zgodovine, v: *Kronika* (časopis za slovensko krajevno zgodovino) 3, Ljubljana 1955.
- Bogatyrev, P., Funkčno-strukturalna metoda a iné metody etnografie a folkloristiki, v: *Slovenské pogl'ady* 51, 1935.
- Bogatyrev, P., Jakobson, R., Die Folklore als eine besondere Form des Schaffens, v: *Strukturalismus in der Literaturwissenschaft*, Köln 1972.
- Bohanec, F., Literatura kot mit na Slovenskem, v: *Iz življenja publicista*, Založba Viharnik, Ljubljana 1998.
- Bohanec, F., Ostaline slovenskih mitov, v: *Življenje publicista*, Založba Viharnik, Ljubljana 1998.
- Bolte J. und Polívka G., *Anmerkungen zu den Kinder und Hausmärchen der Brüder Grimm I–V*, neu bearbeitet, Dieterische Verlagsbuchhandlung Theodor Weicher, Leipzig 1913, 1915, 1918, 1930, 1932.
- Bošković-Stulli, M., Neka metodološka pitanja u proučavanju folklor a graničnih i etnički mješovitih područja, v: *Rad kongresa folklorista Jugoslavije u Varaždinu 1957*, Zagreb 1959.
- Bošković-Stulli, M., Regionalna, nacionalna i internacionalna obilježja narodnih pripovijedaka, v: *Filološki pregled*, št. 1–2 (1963).
- Bošković-Stulli, M., *Narodna predaja o vladarevoj tajni*, Institut za narodnu umjetnost, Zagreb 1967.
- Bošković-Stulli, M., Pojava književnosti u ljudskom društvu, v: *Uvod u književnost*, Zagreb 1969.
- Bošković-Stulli, M., *Povijest hrvatske književnosti I*, Zagreb 1978.
- Bošković-Stulli, M., O pričama i povijesti, v: *O usmenoj tradiciji i o životu*, Zagreb 1999.
- Braz, S., *Izbrana poglavja iz psihoterapije*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1977.
- Brenkova, K., Spremna beseda, v: *Litovske pravljice*, Ljubljana 1970.
- Brezovnik, A., *Žakaj? – Žato!*, Ljubljana 1894, 5/1.
- Brnčić, I., Zagreb kot socialni in kulturni problem, v: *Ljubljanski zvon* 55 (1935).
- Burke, P., *Junaci, nitkovi i lude* (Nnarodna kultura predindustrijske Evrope), Školska knjiga, Zagreb 1991.
- Burszta, J., *Kultura ludowa–kultura narodowa*, Warszawa 1974.
- Cankar, I., Otroci in starci, v: *Pesmi / Podobe iz sanj* [miniatarka], Cankarjeva založba, Ljubljana 1968.
- Capuder, A., *Mozaik svobode*, Mihelač, Ljubljana 1992.
- Celestin, F., Ne motimo si pojmov! v; *Slovanski svet* 4, št. 3 (1891).
- Cerar Drašler, I., *Pravljicne poti Slovenije* (Družinski izleti), Sidarta, Ljubljana 2004.

- Cevc, E., Umetnostni pomen škofjeloškega okoliša, v: *Loški razgledi* I, Škofja Loka 1954.
- Cevc, E., Problematika naših poslikanih panjskih končnic, v: *Naša sodobnost* 3 (1955).
- Cevc, E., Veronika z Malega gradu, v: *Kamniški zbornik*, Kamnik 1958.
- Cevc, E., Odkod je doma mojster križnogorskih fresk, v: *Loški razgledi* 10, Škofja Loka 1963.
- Cevc, E., Razmerje med ljudsko in stilno umetnostjo, v: *Werte und Funktionen der traditionellen Kultur*, Gorica 1968.
- Cevc, E., Das Problem der Kontinuität im Kult und in der Bildenden Kunst in Slowenien, v: *Alpes Orientales* 5, Ljubljana 1969.
- Cevc, E., Nekaj glos ob drugi knjigi Slovenskih ljudskih pesmi, v: *Traditiones* 10–12 (1984).
- Cevc, E., Steletovo predavanje o narodopisnem zbirateljskem delu, v: *Traditiones* 14 (1985).
- Cevc, T., Pripovedno izročilo o gamsih z zlatimi parklji iz Kamniških Alp, v: *Traditiones* 2 (1973).
- Cevc, T., Okamnella živa bitja v slovenskem ljudskem izročilu, v: *Traditiones* 3 (1974).
- Ciglencečki, S., Staroselci – poslednji antični prebivalci, v: *Žakladi tisočletij*. Modrijan in Znanstvenoraziskovalni center SAZU, Inštitut za arheologijo, Ljubljana 1999.
- Ciglencečki, S., Zaton antičnega sveta, v: *Žakladi tisočletij*, Modrijan, Ljubljana 1999.
- Cocchiara, G., *Storia del Folklore in Europa*, Torino 1971.
- Crnkovič, M., Od Rovt do Aten in nazaj, v: *Delo*, 28. 6. 1990.
- Čegec, B., Na meji, v: *Razgledi*, 1. 4. 1994.
- Černigoj, A., *Čas ob zori*, samozaložba, Koper 2006.
- Čopič, Š., *Slovensko slikarstvo*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1966.
- Čubelić, T., [diskusija], v: *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 20, št. 2.
- Čurkina, I. V., Baudouin de Courtenay in Slovenci, v: *Goriški letnik* 4/5 (1977/78).
- Čušin, B., Utrinki iz preteklosti, v: *Oznanila župnije Koroška Bela* 5, 6 (1987), št. 16–25, od aprila do avgusta 1987; št. 1–5 od septembra do novembra.
- D., O pesniški umetnji, v: *Učiteljski tovarš* (list za šolo in dom) 6, Ljubljana 1866.
- Debeljak, A., Zaton idolov, v: *Nova revija* 12, št. 139/140 (1993).
- Detela, F., Trojka, v: *Žbrano delo* III, Mohorjeva družba, Celje 1963.
- Diakon, P., *Žgodovina Langobardov*, Obzorja, Maribor 1988.
- Dolar, F. M., Sveta brata Ciril in Metod v zgodovinskih virih (ob 1100-letnici Metodove smrti), *Acta Ecclesiastica Sloveniae* 7, Ljubljana 1985.
- Dolenc, J., Klement (Klemen) Rimski, papež in mučenec, v: *Leto svetnikov* IV, Zadruga katoliških duhovnikov, Ljubljana 1973.

- Dolenc, J., *Simon Gregorčič* (Znameniti Slovenci), Partizanska knjiga, Ljubljana 1989.
- Dolenc, J., Končno najden dokument o usmrtni tolminskih puntarjev, v: *Dom* 31, št. 21, 1996.
- Dolenc, J., Habilitacija dr. Gregorja Kreka na graški univerzi, v: *Loški razgledi* 48, Škofja Loka 2001.
- Dolenc, J., Dr. Gregor Krek kot privatni docent in izredni profesor Univerze v Gradcu, v: *Loški razgledi* 49, Škofja Loka 2002.
- Dolenc, J., Dr. Gregor Krek kot predstojnik slovanskega inštituta na graški univerzi, nazadnje dvorni svetnik, v: *Loški razgledi* 51, Muzejsko društvo Škofja Loka, Škofja Loka 2004.
- Dolinar, D., *Hermenevtika* (Literarni leksikon 37), Državna založba Slovenije, Ljubljana 1991.
- Dömötör, T., *Volks Glaube und Aberglaube der Ungarn*, Corvina 1981.
- Dundes, A., *The Flood Myth*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1988.
- Dünninger, D., *Wegsperre und Lösung, Die Deutung des Brauchs als Überlebsel eines Brautraubs oder einer sog. Raubehe*, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1967.
- Emel'janov, L. I., O 'edinicah istorizma', v: *Metodolgičeskie voprosy fol'kloristiki*, Leningrad 1978.
- Enciklopedija Slovenije* 2, Mladinska knjiga, Ljubljana 1988.
- Ethnographische Fragebögen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien I, Südslaven. Von dr. Friedrich Krauss, Wien 1884, 8. *Ljubljanski zvon* 4 (1884), 633 (poročilo).
- Fekonja, A., Razširjava kristjanstva med Slovenci, v: *Letopis Matice slovenske za leto 1884*, Ljubljana 1884.
- Fekonja, A Celje in okolica v: *Dom in svet* 10, 1897.
- Fister, P., *Umetnost stavbarstva na Slovenskem*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1986.
- Freud, S., *K psihopatologiji vsakdanjega življenja*, Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1975.
- Freud, S., *Predavanja za uvod v psihoanalizo*, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1977.
- Fromm, E., *Märchen, Mythen, Träume*, Rowohlt, Reinbek by Hamburg, 1994.
- Gams, I., Pripovedke o kraškem podzemlju, v: *Slovenski etnograf* 8 (1955).
- Gaspari, M., O ljudskih slikah na steklo, v: *Etnolog* 12 (1939).
- Gedrih, M., [Vprašanje], Pomenski obseg in raba besede domoznanstvo, domoznanski, v: *Ježik in slovstvo* 27, št. 4, 1981/1982.
- Gerjolj, S., *Živeti, delati, ljubiti*, Mohorjeva družba, Celje 2006.
- Gestrin F., Melik, V., *Slovenska zgodovina od konca osemnajstega stoletja do 1918*, Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1966.
- Globočnik, A., Bogoslovje malikovavskih Slovencev, v: *Slovenija*, 1849.

- Glonar, J., »Monoceros« in »Diptamus«, v: *Časopis za zgodovino in narodopisje* 7, Maribor 1910.
- Glonar, J., Korespondenca med Kopitarjem in J. Grimmom, Kopitarjev »Briefjournal« 1816–1829, v: *Glasnik muzejskega društva za Slovenijo* 29 (1938).
- Glonar, J., Predgovor, v: *Slovenske narodne pesmi* IV, Slovenska matica, Ljubljana 1908–1923.
- Glonar, J., Saintyves P., Manuel de folklore (ocena), v: *Časopis za zgodovino in narodopisje* 33, Maribor 1938.
- Godina, M., O karakterologiji ali Trdinova primerjanja Dolenjcev z Gorenjci, v: *Žgodovinske vzporednice slovenske in hrvaške etnologije*, Ljubljana 1988.
- Goljevšček, A., *Mit in slovenska ljudska pesem*, Slovenska matica, Ljubljana 1982.
- Goljevšček, A., Arhaičnost : civilnost, v: *Nova Revija* 6, št. 57 (1987).
- Goljevšček, A., *Med bogovi in demoni*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1988.
- Golob, B., Preodeta resnica, v: *Družina* 42, št. 29 (18. 7. 1993).
- Gostečnik, C., Drama je biti človek, v: *Tretji dan* 26, št. 5/6 (1997), Ogrizek, D. (ur.), *Govoreči kamen*, indijanske pravljice iz ljudskega izročila severnoameriških Indijancev, Ljubljana 1976.
- Grafenauer, B., *Struktura in tehnika zgodovinske vede*, Filozofska fakulteta, Ljubljana 1960.
- Grafenauer, B., Pavel Diakon in njegova »Zgodovina Langobardov«, v: *Pavel Diakon, Žgodovina Langobardov*, Maribor 1988.
- Grafenauer, I., Najstarejši slovenski zagovori, v: *Časopis za zgodovino in narodopisje* 32 (1937)
- Grafenauer, I., Prakulturne bajke pri Slovencih, v: *Etnolog* 14, (1942).
- Grafenauer, I., »Duhovna bramba« in »Kolomonov žegen« (Nove najdbe in izsledki), v: *Razprave I*, Ljubljana 1943.
- Grafenauer, I., Narodno pesništvo, v: *Narodopisje Slovencev* II, Klas, Ljubljana 1952.
- Grafenauer, I., Slovenska pripovedka o ujetem in divjem možu, v: *Žgodovinski časopis* 6–7, 1952–53 (1953).
- Grafenauer, I., Dostavek k »Slovenskim pripovedkam o ujetem in divjem možu«, v: *Žgodovinski časopis* 8 (1954).
- Grafenauer, I., Bogastvo in uboštvo v slovenski narodni pesmi in irski legendi, v: *Razprave SAŽU* IV, SAŽU / Razred za filološke in literarne vede, Ljubljana 1958.
- Grafenauer, I., Spokorjeni grešnik, v: *Razprave SAŽU* IV, SAŽU / Razred za filološke in literarne vede, Dela 19, Ljubljana 1965.
- Grafenauer, I., *Kratka zgodovina starejšega slovenskega slovstva*, Mohorjeva družba, Celje 1973.
- Grafenauer, I., *Literarno-zgodovinski spisi*, Slovenska matica, Ljubljana 1980.
- Grđina, I., *Ipavci*, Založba ZRC, ZRC SAŽU, Ljubljana 2002.
- Grima, B., The Importance of Emotion in the Performance of Contemporary Posthum Life Stories, v: *Folk narrative and cultural identity I*, Budapest 1989.

- Grimm, J., *Deutsche Mythologie*, Verlaganstalt, Wien-Leipzig, 1835, 1844, 1853.
- Grimm, J., *Deutsche Mithologie*, Bernina-Verlag, Wien 1939.
- Grivec, F., *Slovanska apostola sv. Ciril in Metod*, Apostolstvo svetih bratov Cirila in Metoda, Ljubljana 1927.
- Gruden, J., *Žgodovina slovenskega naroda*, Družba sv. Mohorja, Celovec 1911 (reprint: Mohorjeva družba, Celje 1992).
- Gspan, A., *Cvetnik slovenskega umetnega pesništva do srede XIX. stoletja*, II, Ljubljana 1979.
- Guardini, R., *Gospod* (Življenje in oseba Jezusa Kristusa), Mohorjeva družba, Celje 2007.
- Hafner, S., Pisna in ustna tradicija v literaturi koroških Slovencev, v: *Letno poročilo žvezne gimnazije za Slovence, 1976/77*, Celovec 1977.
- Hauser, A., *Socialna zgodovina umetnosti in literature* I, II, Cankarjeva založba, Ljubljana 1969.
- Herder, J. G., Völker, S., *Carinthia*, št. 23 (1812).
- Hladnik, M., *Povest* (Literarni leksikon 36), Državna založba Slovenije, Ljubljana 1991.
- Hobsbawm, E. J., Srednje Evrope ni, v: *Naši razgledi / Razgledi po svetu*, 9. 2. 1990.
- Höfler, J., »Biblia pauperum« in slovenske srednjeveške freske, v: *Mednarodni simpozij o interpretaciji Svetega pisma ob izidu novega slovenskega prevoda Svetega pisma. Simozij '96*, Ljubljana, 17.–20. september 1996.
- Høgh, C., Fairytales and Alchemy – the Psychological Funktion of Folktales in the Middle Ages and Nowadays, v: *Folk narrative and cultural identity, summaries*, I, Budapest 1989.
- Høgh, C., »Little red riding hood (AT 333) – from a pedagogical and psychological point of view«, v: *Folk narrative and world view, summaries*, Innsbruck 1992.
- Horák, J., Slovani in njihove pravljice, v: *Slovanske pravljice* (Zlata ptica), Mladinska knjiga, Ljubljana 1974.
- Hribar, D., Simpozij lokalno-regionalno-nacionalno, v: *Glasnik slovenskega etnološkega društva*, letnik ni naveden, št. 3–4 (1991).
- Hribar, T., *Kopernikanski obrat*, Slovenska matica, Ljubljana 1984.
- Hrovatin, R., Slovenska partizanska pesem kot predmet znanosti, v: *Rad kongresa folklorista Jugoslavije VI*, Bled 1959.
- Ihan, A., *Deset božjih zapovedi*, Študentska založba, Ljubljana 2000.
- Ihan, A., *Do odpornosti z glavo*, Mladinska knjiga, Ljubljana 2004.
- Ilešič, F., Slovenska »Hagada«, v: *Žbornik za narodni život i običaje 7*, Zagreb 1902.
- Ilešič, S., *Pogledi na geografijo*, Partizanska knjiga, Ljubljana 1979.
- Ivić, M., *Pravci u lingvistici*, Državna založba Slovenije, Zagreb 1969.
- Jagić, V., Historija književnosti naroda hrvatskoga i srpskoga, v: *Djela* IV, V, Zagreb 1953.

- Jagodic, M., Kmet ziblje Francoza, v: *Slovenski etnograf* 8 (1955), 153–170.
- Jakob Kelemina, *Literarna veda: pregled njenih ciljev in metod*, Nova založba, Ljubljana 1927.
- Janez Pavel II., *Sijaj resnice: okrožnica* (Cerkveni dokumenti 52), Družina, Ljubljana 1994.
- [Janežič, A.], Narodno pesništvo, v: *Slovenska Bčela* I, Celovec 1850.
- [J[arnik] U.], Die slovenischen Sibyllen, v: *Carinthia*, št. 21 (1813).
- Janžekovič, J., *Filozofski leksikon*, Mohorjeva družba, Celje 1981.
- Jarnik, U., Na Slovence, v: *Carinthia*, 1811, št. 5.
- Jarnik, U. Kres, v: *Carinthia*, 1812, št. 28.
- Janko, A., Germanist Jakob Kelemina, v: *Slavistična revija* 42 (1994).
- Jazbar, E., Makuc, V., *Ob 70-letnici poslikave cerkve v Pevmi /70 anni degli affreschi della chiesa di Piuma*, 1934–2004.
- Jeran, L., Sv. Klemen rimski papež med Slovani, v: *Zlati vek ali Spominica na čast ss. Hermagoru in Fortunatu, sv. Nikoklaju in sv. Cirilu in Metodu*, Ljubljana 1863.
- Jerman, P., Kaj mi pomeni post, v: *Družina* 51, št. 5 (3. 2. 2002).
- Jezernik, B., Zgodovina v zgodbah ustne tradicije, v: *Časopis za kritiko znanosti* 7, št. 33–34 (1979).
- Jezernik, B., Teoretična izhodišča etnoloških raziskovanja ustne tradicije, v: *Časopis za kritiko znanosti* 7, št. 35–36 (1979).
- Jež, N., Tebi, Vilno, v: *Naši razgledi / Razgledi po svetu*, 9. 3. 1990.
- Jinger, F. G., Mit i jezik, v: *Mit, tradicija, savremenost*, Nolit, Beograd, 1973.
- Jolles, A., *Literarna veda*, Max Nieyer Halle (Saale) 1929.
- Josip Osti, pesnik, Večna aktualnost, neprecenljiva vrednost (intervju), v: *Naši razgledi* 37 (12. 8. 1988).
- Jug-Kranjec, H., *Pregljev roman Bogovec Jernej*, Slovenska matica, Ljubljana 1994.
- Jung, C. G., *Dinamika nesvesnog*, Matica srpska, Novi Sad 1984.
- Jung, C. G., *Duh i život*, Matica srpska, Novi Sad 1984.
- Jung, C. G., *O psihologiji nesvesnog*, Matica srpska, Novi Sad 1984.
- Jung, C. G., *Psihološke rasprave*, Matica srpska, Novi Sad 1984.
- Jung, C. G., *Psihološki tipovi*, Matica srpska, Novi Sad 1984.
- Juvan, M., *Imaginarij Kersta v slovenski literaturi: medbesedilnost recepcije*, Revija Literatura, Ljubljana 1990.
- Južnič, S., *Lingvistična antropologija*, Univerzum, Ljubljana 1983.
- Kalan, F., *Med Trubarjem in moderno*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1977.
- Kardelj, E., *Razvoj slovenskega narodnega vprašanja*, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1957.
- Kastelic, J., *Antični snovni elementi v Prešernovem delu*, Ljubljana 1943.
- Kavčič, B., Nova usmeritev slovenske etnologije, v: *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 18, št. 3 (1978).
- Kayser, W., *Jezičko umetniško delo*, Književna misao, Beograd 1973.
- Kelemina, J., *Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva*, Družba sv. Mohorja, Celje 1930.

- Kerenyi, K., O poreklu i osnovi mitologije, v: *Mit, tradicija, savremenost*, Nolit, Beograd, 1973.
- Kermauner, T., Etika minevanja, v: *Vladimir Kavčič, Minevanje*, Tiskarna Novo mesto, Dolenjska Založba, Novo mesto 1984.
- Kermauner, T., Regionalno in univerzalno v literaturi, v: *Naši razgledi*, 26. 10. 1984.
- Kermauner, T., *Vračanje mita v sodobni slovenski dramatik*, Partizanska knjiga, Ljubljana 1988.
- Kidrič, F. *Korespondenca J. N. Primica*, Znanstveno društvo, Ljubljana, 1934.
- Koblar, F., *Slovenski biografski leksikon III*, Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Ljubljana 1960–1971.
- Kocbek, E., Kdo sem?, v: *Svoboda in nujnost*, Mohorjeva družba, Celje 1989.
- Kolakowski, L., Iskanje barbara, v: *Nova revija* 14, št. 156/157, Ljubljana 1995.
- Komac, V. T., *Čez Boko gre čeka*, Nova Gorica 1995.
- Komelj, I., *Gotska arhitektura na Slovenskem*, Slovenska matica, Ljubljana 1973.
- Komelj, M., Slovenska ljudska pesem in likovna umetnost, v: *Desetnica* (Slovenske ljudske pesmi), Ljubljana 1994.
- Komelj, M., Slovenska ljudska pripoved in likovna umetnost, v: *Divja jaga* (ur. Franček Bohanec), Ljubljana 1994.
- Konc Lorenzutti, N., »Odpri so svoje zaklade ...«, v: *Naša družina / Družina* 54, št. 1 (25. 1. 2005).
- Koruza, J., Prežihov Voranc in ljudska tradicija, v: *Slavistična revija* 24 (1976).
- Koruza, J., Konstituiranje slovenske posvetne književnosti in njenih žanrov, v: *Obdobje razsvetljenstva v slovenskem jeziku, književnosti in kulturi* (Obdobja I), 1979.
- Kos, F., *Spomenica tisočletnice Metodove smrti*, Matica Slovenska, Ljubljana 1885.
- Kos, J., Čas in zgodovina v romantični poeziji: Novalis, Hölderlin, Prešeren, v: *Razprave II. razreda XI*, Ljubljana 1987.
- Kos, M., *Conversio Bagoariorum et Carantanorum*, Znanstveno društvo, Ljubljana 1936.
- Kos, M., Slovenska kultura in politika, v: *Nova revija / Ampak* 12, št. 138, (1993).
- Kosovel, I., *Pod črto*, Branko, Nova Gorica 1994.
- Kotnik, F., *Slovenske starosvetnosti: nekaj zapiskov, orisov in razprav*, Ljubljana, Svet, december 1943.
- Kovač, E., *Modrost o ljubezni*, Mihelač, Ljubljana 1992.
- Kovač, E., Slovenija kot izziv Evropi, v: *Nova revija* 12, št. 134/135 (1993).
- Kovačič-Peršin, P., Geopolitične koordiante slovenstva, v: *Revija 2000*, 52/53 (1990).
- Krašovec, J., *Pravičnost v Svetem pismu in evropski kulturi*, Mohorjeva družba, Celje 1998.
- Kravos, M., Živa rožica iz Rezije, v: *Renato Quaglia, Baside*, Založništvo tržaškega tiska, Trst 1985.
- Kravos, M., Skupni duhovni prostor ali narodna skupnost Slovencev brez geografskih obzirov, v: *Skupni slovenski kulturni prostor*, Nova Gorica 1985.

- Krek, G., *Über die Wichtigkeit der slavischen traditionellen Literatur als Quelle der Mythologie*, Wien 1869.
- Krek, G., Vážnost ustnega slovstva (tradicionalne literature) kot izvirnik basnoslovju (mythologiji), v: *Žora* (časopis za zabavo, znanost in umetnost) I, 1872.
- Krek, G., Nekoliko opazek o izdaji slovenskih narodnih pesni, v: *Listki*, 4. zv., Ljubljana 1873.
- Krek, G., *Einleitung in die slavische Literaturgeschichte*, Leuschner & Lubensky, Graz 1874.
- Krek, G., Beiträge zur slavischen Mythologie /Veles, Volos und Blasius, *Archiv für slavische Philologie* 2, Berlin 1876.
- Krek, G., *Kres*, v: *Kres* 1, Celovec 1881.
- Krek, G., Polyfem v národnej tradiciji slovanskej. v: *Kres* 2, Celovec 1882.
- Krek, G., Razne malenkosti, v: *Kres* 3 (1883).
- Krek, G., Še enkrat nemška pesem o Hildebrandu in njene sestre slovanske, v: *Kres* 5, Celovec 1885.
- Krek, G., *Einleitung in die slavische Literaturgeschichte*, Leuschner & Lubensky, Graz 1887.
- Kremenšek, S., Dediščina slovenske etnološke misli 19. stoletja, v: *XI. Seminar slovenskega jezika, literature in kulture*, Ljubljana 1975.
- Kremenšek, S., Etnologija in zgodovinopisje, v: *Razmerja med etnologijo in zgodovino*, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, Ljubljana 1986.
- Kremenšek, S., *Etnološka topografija slovenskega etničnega ozemlja* (Uvod, Poročila), Ljubljana 1976.
- Kremenšek, S., Smernice etnološkega raziskovalnega dela (Osnutek), v: *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 17, št. 4 (1977).
- Kremenšek, S., O etnologiji in folkloristiki, v: *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 17, št. 5 (1977).
- Kremenšek, S., Je današnja slovenska etnologija antifolkloristika? v: *Jezik in slovstvo* 23, (1977/78).
- Kremenšek, S., O etnologiji in folkloristiki, v: *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 17, št. 5, 1977, 289–290.
- Kremenšek, S., [Diskusija], v: *Etnologija in sodobna slovenska družba* (Tretje posvetovanje Slovenskega etnološkega društva, Brežice, Posavski muzej, 7. in 8. junij 1978).
- Kremenšek, S., *Obča etnologija*, Univerza v Ljubljani, Ljubljana 1978.
- Kremenšek, S., O etnologiji in folkloristiki, v: *Žbornik 24. kongresa jugoslovanskih folkloristov Piran* Ljubljana 1979.
- Kremenšek, S., H genezi razmerja med etnologijo in slavistiko, v: *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 20, št. 2 (1980).
- Kremenšek, S., Diskusijski prispevki, razgovori ob referatih, pripombe in mnenja, v: *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 20, št. 2 (1980).
- Kremenšek, S., Kulturnoantropološka načela, v: *Naši razgledi* 14, št. 18, (1965).
- Kremenšek, S., Metodološke dileme, v: *Naši razgledi* 14, št. 21, (1965).

- Kremenšek, S., Način življenja – etnološka kategorija z gospodarskim in političnim pomenom, v: *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 21, št. 4 (1981).
- Kremenšek, S., O etnologiji in folkloristiki, v: *Naši razgledi* 26, št. 2, (1977).
- Kremenšek, S., Mihaela Hudelja, Marjanca Klobčar, *Etnološka topografija slovenskega etničnega ozemlja – 20. stoletje / Poročilo*, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, Ljubljana 1992.
- Kretzenbacher, L., *Der Zeuge aus der Hölle* (smledniška legenda), v: *Alpes Orientales* (Acta primi conventus de ethnographia alpium orientalium tractantis), Labaci 1956, Ljubljana 1959. Pfaundler, W., *Sankt Notburga. Eine Heilige aus Tirol*, Wien–München 1962.
- Kretzenbacher, L., Eshatologisches Erzählgut in Bildkunst und Dichtung, v: *Volksüberlieferung* (Festschrift für Ranke zur Vollendung des 60. Lebensjahres), O. Schwartz, Göttingen 1968.
- Kretzenbacher, L., *Südost-Überlieferungen zum apokryphen »Traum Mariens«*, Bayerische Akademie der Wissenschaften, München 1975.
- Kretzenbacher, L., *Das verletzte Kultbild*, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München 1977.
- Kretzenbacher, L., *Hiobs-Erinnerungen zwischen Donau und Adria*, Bayerische Akademie der Wissenschaften, München 1987.
- Kretzenbacher, L., *Nachtridentinisch untergegangene Bildthemen und Sonderkulture der 'Volksfrömmigkeit' in de Südost-Alpenlänndern*, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München 1994.
- Kretzenbacher, L., *Kreuzholzlegenden zwischen Byzanz und dem Abendlande*, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München 1995.
- Grubar, K. U., Pravljiča za lahko noč mora biti! (Še vedno odklopljeni ... Franci Rogač – Frankl), v: *Nedelo*, 19. 2. 2006.
- Križman, M., Emil Staiger v luči literarnih ved, v: *Dialogi* 9, Obzorja, Maribor 1973.
- Krncl-Umek, D., Nekaj misli k terminu narodopisje, v: *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 19, št. 4 (1979).
- Krohn, K., *Die Folkloristische Arbeitsmethode*, B. Aschehoug & Co., Oslo / Leipzig / Paris / Cambridge / London, 1926.
- Krojej, M., v: *Pravljiča in stvarnost* (Odsev stvarnosti v slovenskih ljudskih pravljicah in povedkah ob primerih iz Štrekljeve zapuščine), ZRC SAZU, Ljubljana 1995.
- Krojej, M., *Karel Štrekelj* (Življenje in delo), Založba ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana 2001.
- Krojej, M., Scherf, W., *Lexikon der Zauber märchen*, Stuttgart, 1982 (ocena), v: *Traditiones* 16 (1987).
- Kühar, Š., *Ljudsko izročilo Prekmurja*, Pomurska založba, Murska Sobota 1988.
- Kumer, Z., Pegam in Lambergar, v: *Rad kongresa folklorista Jugoslavije* (u Varaždinu 1957), ur. Vinko Žganec, Zagreb 1959.
- Kumer, Z., Matičetov, M., Merhar, B., Vodusek, V., *Slovenske ljudske pesmi / Pripovedne*, ur. Slovenska matica, Ljubljana 1970.
- Kumer, Z., *Pesem slovenske dežele*, Obzorja, Maribor 1975.

- Kumer, Z., Ljudska pesem v sodobnosti, v: *Pogledi na etnologijo*, Partizanska knjiga, Ljubljana 1978.
- Kumer, Z., *Lepa si roža Marija*, Mohorjeva družba Celje 1988.
- Kumer, Z., *Čez polje pa svetinja gre*, Mohorjeva družba Celje 1994.
- Kumer, Z., Milko Matičetov, Valens Vodušek, *Slovenske ljudske pesmi II*, Slovenska matica, Ljubljana 1981.
- Kuret, N., Ein Wildemann spiel in Slowenien, v: *Alpes Orientales* (Acta primi conventus de ethnographia alpium orientalium tractantis), Labaci 1956, Ljubljana 1959.
- Kuret, N., Die Mittwinterfrau der Slowenen (Sredozimka pri Slovencih), v: *Alpes Orientales V*, Ljubljana 1969.
- Kuret, N., Folkloristische Probleme im Grenzland, v: *Südostdeutsche Archiv*, zv. 15/16 (1972/73).
- Kuret, N., [diskusija]: Plenarni sestanek slovenskih etnologov o smernicah etnološkega raziskovalnega dela, v: *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 17, št. 4 (1977).
- Kuret, N., *Duhovna drama* (Literarni leksikon 13), Državna založba Slovenije, Ljubljana 1981.
- Kuret, N., *Šaslice na Slovenskem*, Ljubljana: Družina, 1981.
- Kuret, N., Nove smeri v nemškem narodopisju, v: *Naši razgledi* 14, št. 15, 1965.
- Kuret, N., 'Kulturnoantropološka' pravda: čemu?, v: *Naši razgledi* 14, št. 19, 1965.
- Kuret, N., *Praznično leto Slovencev I*, Mohorjeva družba, Celje 1965.
- Kuret, N., *Praznično leto Slovencev II*, Mohorjeva družba, Celje 1967.
- Kuret, N., *Praznično leto Slovencev III*, Mohorjeva družba, Celje 1970.
- Kuret, N., *Praznično leto Slovencev IV*, Mohorjeva družba, Celje 1970.
- Kuret, N., *Slovenska koledniška dramatika*, Družina, Ljubljana 1986.
- Kušar, M., Narnija obnavlja moj duševni svet, v: *Delo / Književni listi*, 4. 2. 2002.
- Kušar, M., Kralj Matjaž pa še kar spi (Slovensko psihično življenje v nezavidljivem stanju. Zanimarjeno.V neravnovesju), v: *Primorske novice / 7. val*, 28. 12. 2002.
- Kušar, M., Živalski človek za vzor (Slovenija stopa v trinajsto leto samostojnosti. Razlog za veselje?), v: *Primorske novice / 7. val*, 28. 12. 2002.
- L[ampe?], Fr., Cvetje s polja modroslovskega, v: *Dom in svet* 10 (1897).
- Latinina, A., Kultura je način, kako premagati kaos, v: *Nova revija* 12, št. 138, (1993).
- Latković, V., *Narodna književnost*, Naučna knjiga, Beograd 1967.
- Lavrenčič, I., Brata solunska in Sloveni, v: *Kmetijske in rokodelske novice* 39 (1881).
- Lavtižar, J., »Gracarski turn« /Popotne črtice/, v: *Kmetijske in rokodelske novice* 36 (1878).
- Legiša, L., Slodnjak, A., Pregled slov. slovstva, v: *Sodobnost* 3, Ljubljana 1935.
- Levstik, F., *Žbrano delo* 1, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1948.
- Levstik, F., *Žbrano delo* 4, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1954.

- Leksikoni CZ / Likovna umetnost*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1985
- Lihačov, D. S., *Poetika stare ruske književnosti*, Književna misao, Beograd 1972.
- Linhart, A., *Versuch einer Geschichte von Krain und den übrigen Ländern der südlichen Slaven Oesterreichs*, [založba] Wilhelm Heinrich Korn, Laibach 1788.
- Lipovec, A., Ustno slovstvo kot predmet etnološke, literarne in folkloristične znanosti, v: *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 20, št. 2 (1980).
- Logar, J., komentar, v: *Janez Trdina, Žbrano delo X*, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1957.
- Logar, T., *Slovenska narečja*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1975.
- Dolenc, J. (ur.), *Marija v slovenskih legendah*, Ognjišče, Koper 1987.
- Lovrenčič, J., *Gorske pravljice*, Goriška Matica, Gorica 1921.
- Lozica, I., Metateorija u folkloristici i filozofija umjetnosti, v: *Narodna umjetnost* 16, Zagreb 1979.
- Lozica, I., O folkloru – šesnaest godina nakon 'Metateorije', v: *Traditiones* (Slovstvena folklor) 24, Ljubljana 1995.
- Ložar, R., Narodopisje, njegovo bistvo in pomen, v: *Narodopisje Slovencev I*, Klas, Ljubljana 1944.
- Lüthi, M., *Das Volksmärchen als Dichtung* (Ästhetik und Anthropologie), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1990.
- Lüthi, M., *Volkskunde und Literaturwissenschaft*, Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde 9, Sonderdruck [letnica manjka].
- M. P., Prof. dr. Gregor Krek, v: *Dom in svet* 13, Ljubljana 1900.
- M.[aček], J.[ož]e] *Pravljice – odsev želja in resničnih razmer*, v: *Mohorjev koledar 1989*, Celje 1989.
- Majar-Ziljski, M., *Sveta brata Ciril in Metod, slavjanska apostola*. Tisučletni spomn na leto 863, Praga 1864.
- Majer, M., Nekaj od Slovencev, v: *Kmetijske in rokodelske novice* 2, št. 45 (1844).
- Majnik, S., Idrijski humor, v: *Mohorjev koledar 1990*.
- Makarovič, G., *Poslikane panjske končnice*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1962.
- Makarovič, G., *Slovenska ljudska umetnost* (Zgodovina likovne umetnosti na kmetijah), Državna založba Slovenije, Ljubljana 1981.
- Makarovič, G., *Slovinci in čas*, Krtina, Ljubljana 1995.
- Makarovič, G., Tobijev žegen, v: *Etnolog* 5 (LVI) (1995).
- Makarovič, J., O štirih oblikah nacionalizma, v: *Nova revija* 12, št. 134/135, (1993).
- Malešič, F., *Spomin in opomin gora* (kronika smrtnih nesreč), (zbirka Med gorskimi reševalci, 5) Didakta, Radovljica 2005.
- Malovrh, P., Zaslavski Triglav z razgledom poplača popotnikov trud, v: *Delo*, 18. 8. 2000.
- Marić, S., Uvod, v: *Gaston Bachelard, Poetika prostora*, Beograd 1969.
- Marolt, F., *Slovenske narodoslovne študije / Gibno zvočni obraz Slovencev*, Ljubljana: Glasbena matica, 1954.
- Maškina, T. S., Die Besonderheiten des folkloristischen Prozes im Bereich ethnischen grenzen, *VIII. međunarodni slavistički kongres, Knjiga referatov II* (Povzetki), Zagreb 1978.

- Matičeto, M., Živa slovenska pravljica, v: *Novi svet* 7 (1952).
- Matičeto, M., *Sežgani in prerajeni človek*, SAZU, Ljubljana 1955.
- Matičeto, M., Ljudska proza, v: *Žgodovina slovenskega slovstva* I, Slovenska matica, Ljubljana 1956.
- Matičeto, M., Kralj Matjaž v luči novega slovenskega gradiva in novih raziskovanj, v: *Razprave SAZU*, IV, Ljubljana 1958.
- Matičeto, M., K četrti izdaji slovenskih pravljic, (spremna beseda k zbirki), v: *Slovenske narodne pravljice*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1965.
- Matičeto, M., Elementi preslavi nella narrativa popolare Slovena, *Alpes Orientales* (Dela SAZU, II. razred, 24), 5, 1969.
- Matičeto, M., Pripombe k osnutku dolgoročnega načrta z naslovom »Smernice etnološkega raziskovalnega dela«, v: *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 17, št. 4 (1977).
- Matičeto, M., [diskusija]: Plenarni sestanek slovenskih etnologov o smernicah etnološkega raziskovalnega dela (Dvorana SAZU, Ljubljana 23. 11. 1977), v: *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 17, št. 4 (1977).
- Matičeto, M., »Čas«, Un essere mitico dalla Val Resia, v: *Ethnologia slavica* VII, Bratislava 1977.
- Matičeto, M., Bedenice, Imena, pesniško in obredno izročilo o tem cvetju na Slovenskem in pri sosedih v hrvaški Istri, v: *Traditiones* 5/6, 1976/77 (1979).
- Matičeto, M., »Inprincipi je bila Basida«, v: *Trinkov koledar* 1983.
- Matičeto, M., O bajnih bitjih na Slovenskem s pristavkom o Kurentu, v: *Traditiones* 14 (1985).
- Matičeto, M., Po sledih medveda s Križne gore, v: *Loški razgledi* 34, Škofja Loka 1987.
- Meletinski, E. E., Mitološke teorije XX. veka na zapadu, v: *Mit, tradicija, savremenost*, Nolit, Beograd 1973.
- Melik, A., *Slovenija*, Slovenska matica, Ljubljana 1963.
- Menaše, L., *Marija v slovenski umetnosti*, Mohorjeva družba, Celje 1994.
- Mencin, R., Kaj je narod, v: *Sodobnost* 12, 1964.
- Merhar, B., [Spremna beseda], v: *Mlada Breda* (Izbor ljudskih pesmi), Ljubljana 1974.
- Merhar, B., Folklor in narodopisje, v: *Slovenska matica 1864–1964*, Slovenska matica, Ljubljana 1964.
- Merhar, B., Ljudsko slovstvo, v: *Žgodovina slovenskega slovstva* I, Slovenska matica, Ljubljana 1956.
- Merhar, B., Prevara z raki v protestantski literaturi in v ljudski pravljici o spretnem tatu, v: *Slovenski etnograf* XIII, Ljubljana 1960.
- Metz, J. B., Čas brez konca?, v: *Žnamenje* 24, št. 3–4, 1994.
- Mihelič, D., Karantanija v očeh zgodovinarjev od konca 15. do 18. stoletja, v: *Žgodovinski časopis* 31 (1977).
- Mikhailov, N., Baltoslovanska mitologija – baltška in slovanska mitologija – slovenska mitologija. Nekaj terminoloških opomb, v: *Traditiones* (Res slovenica – quo vadis?) 26 (1997).

- Mikhailov, N., *Mythologica Slovenica* (Poskus rekonstrukcije slovenskega pogsanskega izročila), Mladika, Trst 2002.
- Miklosich F., *Die Darstellung im Slavischen Volksepos*, Denkschriften der Wiener Akademie der Wissenschaften 38, št. 3 (1890).
- Mlinar, Z., *Sociologija lokalnih skupnosti*, Fakulteta za sociologijo, politične vede in novinarstvo, Ljubljana 1973.
- Mlinar, Z., *Individuacija in globalizacija v prostoru*, SAZU, Ljubljana 1994.
- Mlinarič, J., *Kostanjeviška opatija 1234–1786*, Kostanjevica na Krki, 1987.
- Mojašević, M., Jacob Grimm undi die Jugoslawen, v: *Hessische Blätter für Volkskunde* 54 (1963).
- Moravec, D., v: *Janez Trdina, Bajke in povesti o Gorjancih*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1964.
- Morus (R. Lewinsohn), *Večni Zeus*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1962.
- Mukařovský, J., Estetska funkcija, norma in vrednota kot socialna dejstva, v: *Estetske razprave*, Ljubljana 1978.
- Mulec, K., Običaji štajarskih Slovincov pri snubljenji in svatbah, v: *Kmetijske in rokodelske novice* 14 (1856).
- Murko, M., † Štrekelj, K., v: *Veda* (dvomesečnik za znanost in kulturo) 2, Gorica 1912.
- Murko, M., *Spomini*, Slovenska matica, Ljubljana 1951.
- Murko, M., Štrekelj, K., v: *Izbrano delo*, Slovenska matica, Ljubljana 1962.
- Murko, M., Velika zbirka slovenskih narodnih pesmi z melodijami, v: *Etnolog* 3, Ljubljana 1929.
- Muršič, R., O razmerju med etnologijo in kulturno antropologijo ter predvsem o teoriji v etnologiji, v: *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 34, št. 1–2, (1994).
- Muršič, R., uvod h knjigi: Vladimir N. Toporov, *Predzgodovina književnosti pri Slovanih. Poskus rekonstrukcije* (Uvod v preučevanje zgodovine slovanskih književnosti), (Zupaničeva knjižnica), Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Ljubljana 2002.
- Musek, J., Psihološke osnove oblikovanja vrednot, v: *Otrok in družina* 33, št. 7 (1984).
- Naglič, M., (intervju z I. Sedejem), Umetnost ni nobena konjska dirka, v: *Gorenjski glas*, 4. 6. 1993.
- Naglič, M., Dežela ob gornji Savi, v: *Gorenjski glas*, 11. 2. 1994.
- Natek, M., Etnološka topografija slovenskega etničnega ozemlja – 20. stoletje in geografija, v: *O razmerju med geografijo in etnologijo / About the Relationship between Geography and Ethnology*, Oddelek za geografijo Filozofske fakultete Univerze Edvarda Kardelja / Department of Geography Faculty of Philosophy University of Edvard Kardelj, Ljubljana 1988.
- Nećak, D., In kje so bile druge družboslovne vede? (Razmišljanje ob /namišljenem/ sporu zgodovina : etnologija), v: *Razmerja med etnologijo in zgodovino*, Ljubljana 1986.
- Neumann, H., *Primitive Gemeinschaftskultur*, E. Diederichs, Jena 1921.

- Novak, V., Struktura slovenske ljudske kulture, v: *Razprave IV. razreda*, Ljubljana 1958.
- Novak, V., *Slovenska ljudska kultura*, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1960.
- Novak, V., Struktura slovenske ljudske kulture, v: *Razprave SAŽU II. razreda*, Ljubljana 1958.
- Novak, V., Emila Korytka nemški članki o slovenskem ljudskem izročilu, v: *Traditiones* 1 (1972).
- Novak, V., *Slovenske ljudske molitve*, Družina, Ljubljana 1983.
- Novak, V., Etnološko delo S. Vurnika, v: *Traditiones* 10–12 (1984).
- Novak, V., *Raziskovalci slovenskega življenja*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1986.
- Novak Kajzer, M., Marjan Tomšič, Kažuni (ocena), v: *Delo / Književni listi*, 19. 7. 1990.
- Novikov-Priboj, A., Duša naroda, v: *Slovenski poročevalec*, št. 16, 23. 6. 1944.
- Ocvirk, A., Slovenski kulturni problemi, v: *Ljubljanski zvon* 51 (1931).
- Ocvirk, A., *Teorija primerjalne literarne zgodovine*, Ljubljana 1936 (reprint: Partizanska knjiga, Ljubljana 1975).
- Ocvirk, D., Od svetega k Bogu, v: *Vrednote* (Priloga Tretjega dne, zbornik predavanj s teološkega tečaja o aktualnih temah za študente in izobražence), Ljubljana 1986.
- Ogorelec, B., Urejanje podeželja pri nas, v: *Naši razgledi*, 4. 11. 1988.
- Ogrin, D., *Slovenske krajine*, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1989.
- Oinas, F. J., *Essays on Russian Folklore and Mythology*, Slavica Publishers, Inc., Columbus (Ohio, ZDA) 1985.
- Orel, B., Folklorne festivali, v: *Etnolog* 13 (1940).
- Orožen, M., Odraz ljudske duhovne (in materialne) kulture v jezikovnem izrazu slovenske pripovedne proze 19. stoletja, v: *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 20, št. 2 (1980).
- Orožen, M., Slovenski knjižni jezik in zaton pokrajinskih različic v prvi polovici 19. stoletja, v: *Obdobje romantike v slovenskem jeziku, književnosti in kulturi* (Obdobja 2), Filozofska fakulteta 1981.
- Orožen, M., Narečje in knjižni jezik, v: *XXIV. seminar slovenskega jezika, literature in kulture* (Zbornik predavanj), Univerza Edvarda Kardelja v Ljubljani / Filozofska fakulteta / Oddelek za slovanske jezike in književnosti, Ljubljana 1988.
- Ovaska Novak J. (ur.), *Kalevala*, finski narodni ep (Kondor 257), Mladinska knjiga, Ljubljana 1991.
- Ovsec, D. J., *Slovanska mitologija in verovanje*, Domus, Ljubljana 1991.
- Ovsec, D. J., Slovanska mitologija in verovanje (odgovor dr. V. Belaju), v: *Traditiones* 22 (1993).
- Ovsec, D. J., Slovenski državni simboli, v: *Nova revija* 12, št. 134/135 (1993).
- Paić, Ž., Evropa regij, v: *Naši razgledi / Razgledi po domovini*, letnik???, 7. 12. 1990.

- Pajek, J., *Črtice iz duševnega žitka štajerskih Slovencev*, Ljubljana 1882.
- Pajek, J., Nekoliko literarnih opazek, v: *Kres* 5 (1885).
- Palavestra, V., Narodna predanja o starom stanovništvu u Dinarskim krajevima, v: *Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine*, Sarajevo. Etnologija n. s. zv. 20–21, (1966).
- Papež, F., Kjerkoli napisana resna beseda veže zdomstvo s srcem domovine, v: *Delo / Književni listi*, 4. januar 1990.
- Paternu, B., *France Prešeren in njegovo pesniško delo I*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1976.
- Paternu, B., *France Prešeren in njegovo delo II*, Ljubljana 1977.
- Paternu, B., Martin Krpan med mitom in resničnostjo, v: *Slavistična revija* 26 (1978).
- Pavlović, M., Mit i poezija, v: *Mit, tradicija, savremenost*, Nolit, Beograd, 1973.
- Peček, J., Odsevi, v: *Žvon* (najstarejša slovenska revija za kulturo in družbo) 10, št. 5/6 (2007).
- Pediček, F., *Prispevki za teorijo terminologije v znanosti – tudi pedagoški*, Didakta, Radovljica 1990.
- Pediček, F., Antropologija – kaj si?, v: *Naši razgledi* 41 (1992).
- Perko, F., Ciril in Metod, slovanska blagovestnika, v: *Leto svetnikov III*, Zadruga katoliških duhovnikov, Ljubljana 1972.
- Perusini, G., Sopravivenze protostoriche e tradizioni popolari in Friuli, v: *Alpes Orientales V*, (povzetek: Prazgodovinski preživetki in ljudska izročila v Furlaniji), Ljubljana 1969.
- Petrič, F., V presrečni deželi, kjer mlado je vse (fotoreportaža iz Ponikve, rojstne župnije Antona Martina Slomška), v: *Družina* 26–27, 29. 6. 1997.
- Pintarič, M., Aktualnost Montaigna in njegovega časa, v: *Celovski zvon* 11, št. 38 (1993).
- Pirkovič, I., O nastanku žitnega kozolca, v: *Slovenski etnograf* 16–17 (1964).
- Pleterski, A., Veliko razseljevanje Slovanov, v: *Zakladi tisočletij*, Modrijan in Znanstvenoraziskovalni center SAZU, Inštitut za arheologijo, Ljubljana 1999.
- Podbrežnik Vukmir, B. Maja Šinkovec Rajh, Andreja Štorman (ur.), *Veronika z Malega gradu* (ljudsko pripovedno izročilo s Kamniškega), Matična knjižnica, Kamnik 1999.
- Pogačnik, J., Pesniški svet Matije Valjavca, v: *Čas v besedi*, Obzorja, Maribor 1963.
- Pogačnik, J., *Žgodovina slovenskega slovstva I*, Obzorja, Maribor 1968.
- Pogačnik, J., Slomškova koncepcija kulture, v: *Naši razgledi*, 23. 2. 1990.
- Pogačnik, J., *Ponoreli kompasi*, Obzorja, Maribor 1996.
- Pogačnik, M., *Za zdravljenje zemlje*, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1991.
- Pogorelec, B., Regionalnost jezikovnega izraza v slovenski besedni umetnosti, v: *Seminar slovenskega jezika, literature in kulture*, Ljubljana 1970.
- Pogorelec, B., Jezikovna odzivanja v posameznih življenjskih položajih in v določenih socialnih okoljih, v: *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 20, št. 2 (1980).

- Pogorelec, B., [Odgovor], Pomenski obseg in raba besede domoznanstvo, domoznanski, v: *Jeziik in slovstvo* 27, št. 4, 1981/1982.
- Pohlin, M., *Kranyjska grammatika*, 1768 (I. izdaja), 1783 (II. izdaja).
- Polívka, J. (ocena), Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva. Z mitološkim uvodom, v: *Germanoslavica* (Vierteljahrsschrift für die Erforschung der germanisch-slavisohen Kulturbeziehungen), Praga 1931–1932.
- Poženčanovi spisi, v: *Letopis matice slovenske*, 1869.
- Prijatelj, I., *Dušealni profili slovenskih preporoditeljev*, [s. n.], Ljubljana 1935.
- Prijatelj, I., *Izbrani eseji in razprave*, Slovenska matica, Ljubljana 1952.
- Prijatelj, I., Psihologični paralelizem /s posebnim ozirom na motiv slov. narodne pesmi, *Zbornik znanstvenih in poučnih spisov*, Slovenska matica, IV. zvezek, Ljubljana 1902.
- Prijatelj, I., *Slovenska kulturnopolitična in slovstvena zgodovina 1848–1895*, I, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1955.
- Propp, V. Ja., Ob istorizme russskogo fol'klora i metodah ego izyčeniija, v: *Ruskaja literatura* 11, Izdatel'stvo leningradsskogo universiteta, Leningrad 1968.
- Propp, V. Ja., Fol'klor i dejstvitel'nost, v: *Russkaja literatura* 3, Moskva 1969, 62–84.
- Propp, V. Ja., *Fol'klor i dejstvitel'nost'*, Moskva 1976.
- Prosenc R. (prev.), Pravljice in zakonska zveza (»Eltern«), v: *Otrok in družina* 31, št. 7, (1984).
- Puconja, M., Uvod v panonilogijo, Tipanje za srednjeevropsko-panonsko identiteto, v: *Etnologija in domoznanstvo*, Ljubljana 1989.
- R.[utar], S.[imon], Postojinsko okrajno glavarstvo (ocena), v: *Ljubljanski zvon* 9 (1889).
- Rajh, B., Domoznanstvo v slovenskih knjižnicah, v: *Etnologija in domoznanstvo*, Slovensko etnološko društvo, Ljubljana 1989.
- Ramovš, J., *Doživljanje, temeljno človekovo duhovno dogajanje*, Založništvo slovenske knjige, Ljubljana 1990.
- Ranke, K., Einfache Formen, *Fischer Lexikon Literatur* Bd/2/1, Frankfurt / Main 1965.
- Ranke, K., Kategorienprobleme der Volksprosa, v: *Fabula* 9, zv. 1–3, Berlin 1967.
- Ravbar, M., Antični elementi v Prešernovem pesništvu, v: *Razgledi* IV, 1949
- Rebula, A., *Vrt bogov*, Slovenska matica, Ljubljana 1986.
- Rebula, A., *Na slovenskem poldnevniku*, Obzorja, Maribor 1991.
- Rešek, D., *Šege in verovanja ob Muri in Rabi*, Pomurska založba, Murska Sobota 1983.
- Rode, F., Slovenski nacionalni cilj, v: *Nova revija* 12, št. 134/135, Ljubljana 1993.
- Rode, M., Znanost in meje med njimi, v: *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 20, št. 2 (1980).
- Röhrich, L., Geschichte und Geschichten, Zur Historizität der Volksprosa, v: *Das Bild der Welt in der Volkserzählung*. Berichte und Referate der fünften

- bis siebenten Symposiums zur Volkserzählung. Peter Lang, Frankfurt a. M. et al. 1993.
- Röhrich, L., *Sage*, Metzler, Stuttgart 1996.
- Rotar, B., Marginalija k razpravi o razmerju med zgodovinopisjem in etnologijo, v: *Razmerja med etnologijo in zgodovino. Razmerja med etnologijo in zgodovino*, Ljubljana 1986.
- Rotar, B., Vrnitev antropologije, v: *Borec* (Revija za antropologijo, zgodovino in literaturo) 43, št. 1–3, (1992).
- Rotar, J., Nemška knjiga o slovenski kulturni dediščini, v: *Naši razgledi*, 20. oktobra 1989.
- Rozman, F., *Svetopisemske osnove*, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1992.
- Rozman, K., *Cerkev sv. Janeza v Bohinju* (Kulturni in naravni spomeniki Slovenije), Zavod SR Slovenije za varstvo naravne in kulturne dediščine Slovenije, Ljubljana 1984.
- Rožanc, M., *Manihejska kronika*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1990.
- Rupel, M., *Valvasorjevo berilo*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1969.
- Saintyves, P., *Essais de Folklore Biblique (Magie, mythes et miracles dans l'ancien et le nouveau testament)*, Librairie critique Émile Nourry, Paris 1922.
- Scherf, W., *Lexikon der Zaubermärchen*, Stuttgart, 1982, XII–XIV.
- Sedej, I., *Ljudska umetnost na Slovenskem*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1985.
- Sicherl, J., Zlati oltarček, v: *Vrtec* 71 (1940/41).
- Slavec, I., Med narodopisjem in antropologijo, v: *Razvoj slovenske etnologije* (Od Štreklja in Murka do sodobnih etnoloških prizadevanj), Slovensko etnološko društvo, Ljubljana 1995,
- Slodnjak, A., Davorin Trstenjak, *Slovenski biografski leksikon*, Slovenska akademija znanosti in umetnosti, 12. zv., Ljubljana 1980.
- Slomšek, A. M., *Blaže in Nežica v nedeljski šoli*, [s. n.], Celovec 1857.
- Slovar slovenskega knjižnega jezika*, Državna založba Slovenije, Ljubljana I/1970, II/1975, III/1979, IV/1985, V/1991.
- Splošni religijski leksikon*, A–Ž, Modrijan, Ljubljana 2007.
- Sveto pismo Stare in Nove zaveze*, Ljubljana 1985 /Slovenian Bible R73 CE8F – 1985 – 8M
- Sveto pismo*, Maribor 1958, 1 Mz 2,4–3,21.
- Smej, J., Krizantema na grob Janeza Celjaša, v: *Stopinje*, 1985.
- Smej, J., *Posvečena samota*, Oznanjenje, Maribor 1994.
- Smith, K. B., *Putovi kulture: opća etnologija*, Matica hrvatska, Zagreb 1960.
- Smolej, V., Ob slovaških pravljičah (spremna beseda k zbirki), v: *Slovaške pravljičice*, Ljubljana 1956.
- Smolej, V., *Sava na Slovenskem*, Mohorjeva družba, Celje 1987.
- Smolik, M., Ljudske oblike vernosti pri Slovencih, v: *Traditiones* 19 (1990).
- Sodevski, J., [= ?], Sled Cirilovega obreda (ritus) na Kranjskem, v: *Kmetijske in rokodelske novice*, št. 29, (1844).
- Sorč, C., *Prihodnost sveta in človeka*, Družina, Ljubljana 1987.
- Sosir, F. de, *Opšta lingvistika*, Nolit, Beograd 1969.

- Stabej, J., Češčenje svetega Cirila in Metoda pri Slovencih je že staro, v: *Družina* 12 (1963).
- Staiger, E., *Grundbegriffe der Poetik*, Atlantis Verlag, Zürich 1966.
- Stanonik, M., Po sledih začetkov slovanske pismenosti, v: *Jezi in slovstvo* 20 (1974/75).
- Stanonik, M., Dialekt als Sprachbarriere (poročilo), v: *Traditiones* 4 (1977).
- Stanonik, M., Izbrana dela H. Polenakovik'a, v: *Slavistična revija* 23 (1975).
- Stanonik, M., Viljem Urbas, v: *Slovenski etnograf* 30/1977, Ljubljana 1979.
- Stanonik, M., Modeli razmejevanja slovstvene folklore in literature, v: *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 20, št. 2 (1980).
- Stanonik, M., Vprašanje romantične mitološke teorije pri Slovencih, v: *Obdobje romantike v slovenskem jeziku, književnosti in kulturi* (Obdobja 2), Univerza Edvarda Kardelja v Ljubljani, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, Ljubljana 1981.
- Stanonik, M. Mit in slovenska ljudska pesem, v: *Delo / Književni listi*, 11. 11. 1982.
- Stanonik, M., Slovenski protestanti in vprašanje slovstvene folklore, v: *Razprave / Dissertationes* 9, Ljubljana 1987.
- Stanonik, M., Iskanje identitete slovenske slovstvene folkloristike, v: *Traditiones* 17 (1988).
- Stanonik, M., O razmerju med etnologijo in slovstveno folkloristiko, v: *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 29, št 1/2 (1989).
- Stanonik, M., O razmerju med slovstveno folkloro in trivialno literaturo, v: *Razprave II. razreda SAŽU* 12 (1989).
- Stanonik, M., Slovenska različica primerjalne slovstvene folkloristike, v: *Traditiones* 18, Ljubljana 1989.
- Stanonik, M., Blišč in beda slovstvene folklore, v: *Naši razgledi* 38 (1989).
- Stanonik, M., *Slovstvena folkloro v domačem okolju*, Zavod RS za šolstvo, Ljubljana 1990.
- Stanonik, M., O folklorizmu na splošno, v: *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 30 (1990).
- Stanonik, M., Jezik in slovstvena folkloro (v interdisciplinarni luči), v: *Razprave II. razreda SAŽU* 13, (1990).
- Stanonik, M., Tradicijski vidik slovstvene folklore, v: *Nova revija* 9, št. 104 (1990).
- Stanonik, M., Terminološke vzporednice slovstveni folklori, v: *Traditiones* 20 (1991).
- Stanonik, M., Aija Janelsiā-Priedite Als di Bäume sprechen konnten, Stockholm 1987 (ocena), v: *Traditiones* 21 (1992).
- Stanonik, M., Slovstvena folkloro kot terminološko vprašanje, v: *Traditiones* 21 (1992).
- Stanonik, M., Vprašanje slovstvenega folklorizma, v: *Nova revija* 11, št. 121/122 (1992).
- Stanonik, M., Folkloro – grešni kozel slovenske kulture? v: *Teorija in praksa* 31, št. 1–2 (1994).

- Stanonik, M., Govorjena beseda na križišču jezikoslovja in etnologije, v: *Slavistična revija/Ramovošev zbornik* 42 (1994).
- Stanonik, M., Besedna umetnost: stičišča med slovstveno folkloro in literaturo, v: *Razprave II. razreda SAŽU* 16 (1997).
- Stanonik, M., Življenjske zgodbe med zgodovino in literaturo, v: *Vrednotenje življenjskih pričevanj / Evaluation of Biographies*, Ecig 1997.
- Stanonik, M., *Od setve do žetve*, Ljubljana, Družina, 1999.
- Stanonik, M., *Teoretični oris slovstvene folklore*, Založba ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana 2001.
- Stanonik, M., Interdisciplinarnost Pavleta Zablattnika (1912–1993) v luči slovstvene folkloristike, v: *Koroški etnološki zapisi*, št. 4 (2004).
- Stanonik, M., *Slovstvena folkloristika med jezikoslovjem in literarno vedo*, Založba ZRC, Ljubljana 2004.
- Stanonik, M., Genius loci v prekmurskih folklornih pripovedih, v: *Prekmurska narečna slovstvena ustvarjalnost / Zbornik mednarodnega znanstvenega srečanja*, Murska Sobota, 14. in 15. julij 2005.
- Stanonik, M. (ur.), *Folklorne pripovedi iz Poljanske doline in njenega pogorja*, Muzejsko društvo, Škofja Loka 2005.
- Stanonik, M., Folkloristični portret Gregorja Kreka, v: *Gregor Krek (1840–1905), Filologija in slovanstvo*, Ljubljana 2006.
- Stanonik, M., *Procesualnost slovstvene folklore*, Založba ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana 2006.
- Stanonik, M., Slovenski poskusi sintetičnih predstavitev slovenske oziroma slovanske mitologije (ob izidu knjige *Mitološko izročilo Slovencev*), v: *Traditiones* 36, št. 2 (2007).
- Stanonik, M., Jiří Polívka kot buden spremljevalec slovenske slovstvene folkloristike, v: *Slavista Jiří Polívka v kontexte literatury a folkloru I–II*, Katedra etnologie a kulturnej antropologie FF UK, Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, Česká asociace slavistů, Ústav etnologie SAV, Slavistická společnost Frana Wollmana v Brne, Bratislava – Brno 2008.
- Stefanija, D., O makedonski ljudski pripovedki, v: *Osla jahaš, osla iščeč* (Makedonske ljudske pripovedke), Mladinska knjiga, Ljubljana 1982.
- Stegenšek, A., *Dekanija Gornjegrajska* (Cerkveni spomeniki lavantinske škofije), pisatelj, Maribor 1905.
- Stegenšek, A.[vgust], O nekaterih starinskih kipih, v: *Voditelj v bogoslovnih vedah* 11, Maribor 1908.
- Steiner, G., Mit o Evropi (Evropa se pričinja v dvoumni magiji), v: *Celovski zvon* 12, št. 45 (1994).
- Stele, F., Predavanje o narodopisnem zbirateljskem delu, v: *Traditiones* 14, (1985).
- Strajnar, J., Mitološke prvine v slovenski ljudski pesmi, v: *Traditiones* 19 (1990).
- Strauss, C. L., Struktura mitova, v: *Mit, tradicija, savremenost*, Nolit, Beograd 1973.
- Stres, T., Mit, filozofija in razodetje, v: *Bogoslovni vestnik* 31 (1971).

- Stres, A., *Človek in njegov Bog* (Znanstvena knjižnica), Mohorjeva družba, Celje 1994.
- Strle, A., *Vem, komu sem veroval* (Izbrani spisi 1), Družina, Ljubljana 1988.
- Strle, A., *Božja slava, živi človek* (Teološka antropologija), (Izbrani spisi 3), Družina, Ljubljana 1992.
- Strutz, J., Očarljivost regionalne komparativistike (pogovor Naših razgledov / spraševal Slavko Fras), v: *Naši razgledi*, 9. 2. 1990.
- Strutz, J., Vprašanja ob sečišču nemške, slovenske in italijanske kulture, v: *Delo / Književni listi*, januar 1990.
- Supek, R., Sociologija, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1967.
- [Sveti Bernard], Čas, v: *Žgodnja Danica* 3 (1851).
- Svetej, D., Bo človeško zgodovino treba pisati na novo?, v: *Katedra (Slovenski akademski in študentski časopis)* 2, št. 2. 3. 2007.
- Svetej, D., Teorija katastrof postaja vse aktualnejša, v: *Katedra* 2, št. 3, april 2007.
- Šanda, D., Osnovne misli k bodoči zgodovini slovenskega slovstva, v: *Ljubljanski zvon*, št. 1 (1908).
- Šašel Kos, M., Cestni postaji Atrans in Pretorij Latobikov, v: *Zakladi tisočletij / Žgodovina Slovenije od neandartalcev do Slovanov*, Modrijan in Znanstvenoraziskovalni center SAZU, Inštitut za arheologijo, Ljubljana 1999.
- Šefic, B., Harmonika poje iz srca, Pogovor z Vilkom Ovsenikom, v: *Nedeljski dnevnik*, 14. 4. 1985.
- Škerlj, B., *Ljudstva brez kovin*, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1962, XVII.
- Škerlj, B., *Misleči dvonožec*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1963.
- Škrabec, S., Tisočletnica smerti svetega Metoda, velikega škofa slovenskega, v: *Cvetje z vertov sv. Frančiška*, Gorica 1885.
- Šmitek, Z., Jezernik, B., Antropološka tradicija na Slovenskem, v: *Etnolog* 2 (53), št. 2, Ljubljana (1992).
- Šmitek, Z., Jezernik, B., Življenje je kaos, v: *Etnolog* 3 (54), Ljubljana (1993).
- Šmitek, Z., Kam z antropologijo?, v: *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 31, št. 1-4, (1990).
- Šmitek, Z., Mitologija industrijske družbe, v: *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 17, (1977).
- Šmitek, Z., *Mitološko izročilo Slovencev / Svetinje preteklosti*, Študentska založba, Ljubljana 2004.
- Špidlík, T., *Evharištija / Ždravilo nesmrtnosti*, Župnijski zavod Dravljje, Ljubljana 2005.
- Štante, M., O mitu romantične ljubezni, v: *Revija 2000*, letnik ni naveden, št. 50/51 (1990).
- Štrekelj, K., »Prošnja za narodno blago«, v: *Ljubljanski zvon*, 1887.
- Štrekelj, K., Prešeren in narodna pesem, v: *Žbornik znanstvenih in poučnih spisov* III, Slovenska matica, Ljubljana 1901.

- Karel Štrekelj (ur.), *Slovenske narodne pesmi I–IV*, Slovenska matica, Ljubljana 1895–1923.
- Štrekelj, K., *Slovenske narodne pesmi III*, Slovenska matica, Ljubljana 1904–1907.
- Štrekelj, K., *Slovenske narodne pesmi IV*, Ljubljana 1908–1923.
- Šumi, N., Varstveni vidiki kulturne krajine, v: *Naši razgledi*, 13. 8. 1982.
- Šumi, N., Prvo poglavje slovenske arhitekture, v: *Naši razgledi*, 27. 5. 1988.
- Šumi, N., Regionalno, nacionalno in evropsko v likovni umetnosti na Slovenskem (teze), v: *XXV. seminar slovenskega jezika, literature in kulture*, Ljubljana 1989.
- Šumrada, J., Nekaj misli o zgodovini in etnologiji danes, v: *Razmerja med etnologijo in zgodovino*, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, Ljubljana 1986.
- Šutej Adamič, J., Kako zgodbe vplivajo na ljudi (na obisku pri Anji Štefan), v: *Delo / Književni listi*, 4. 2. 2002.
- Telban, B., Razvoj antropologije v Kolumbiji, v: *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 26, št. 3–4,
- Terseglav, M., diskusijski prispevek: v: *Daša Koprivec, Simpozij lokalno-regionalno-nacionalno*, *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 31, št. 3/4, (1991).
- Terseglav, M., *Ljudsko pesništvo* (Literarni leksikon 32), Državna založba Slovenije, 1987.
- Terseglav, M., O ljudskem pesništvu, v: *Slovenske ljudske pemi*, Karantanija, Ljubljana 1996.
- Tomić, C., *Povijest spasenja*, Provincijalat hrvatskih franjevac konventualaca, Veritas, Zagreb 1979.
- Torkar, M., Sv. Vera – narodnost in domovina, v: *Žbornik na slavo ss. Cirilu in Metodu*, Ljubljana 1886.
- Trdina, J., Narodne povijesti iz staroslovinskoga bajoslovja, v: *Žbrano delo* 4.
- Trdina, J., *Žbrano delo* 3, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1951.
- Trdina, J., *Žbrano delo* 4, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1952.
- Trdina, J., *Žbrano delo* 10, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1957.
- Trstenjak, A., *Psihologija umetniškega ustvarjanja*, SAZU, Ljubljana 1953.
- Trstenjak, A., *Človek bitje prihodnosti*, Slovenska matica, Ljubljana 1985.
- Trstenjak, A., *Človek končno in neskončno bitje*, Mohorjeva družba, Celje 1988.
- Trstenjak, A., O slovenskem človeku, v: *Naši razgledi* 38 (20. 10. 1989).
- Trstenjak, A., *Skozi prizmo besede*, Slovenska matica, Ljubljana 1989.
- Trstenjak, A., Vpliv kulturnozgodovinskih razmer na oblikovanje značaja Slovencev, v: *Traditiones* 19 (1990).
- Trstenjak, A., *Misli o slovenskem človeku*, Založništvo slovenske knjige, Ljubljana 1991.
- Trstenjak, D., Kdo so bili Ambidravi ..., privezano k *Slovenski Bčeli* 4 (1853).
- Trstenjak, D., O božjem kozleku, v: *Slovenski glasnik*, 6. zv (1860).
- Trstenjak, D., Mythologične starice, v: *Slovenski glasnik* 9 (1863).
- Trstenjak, D., Važnost narodnih pripovedek in pesem za slovensko bajeslovje, v: *Slovenski glasnik* 11 (1868).
- Tylor, E., *Primitive Culture*, J. Murray, London 1871.

- Urbanc, M., *Kulturne pokrajine v Sloveniji* (Geografija Slovenije 5), Založba ZRC, Ljubljana 2002.
- Uther, Hans-Jörg (ur.), *Märchen und unserer Zeit* (Zu Erscheinungsformen eines populären Erzählgenres), Diederichs Eugen, München 1990.
- Valjavec, M., *Kračmanove pravljice*, Didakta, Radovljica 2002.
- Vansina, J., *Oral Tradition* (A study in historical methodology), Penguin Books, Harmondsworth, Eng. 1973.
- Verbinc, F., *Slovar tujk*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1968.
- Vidmar, J., *Kulturni problemi slovenstva*, Tiskovna zadruga, Ljubljana 1932.
- Vidrih-Perko, V. in Perko, A., *Poletje je dalo na glavo klobuk*, Samozaložba, Ljubljana 2006.
- Vilfan, S., *Pravni motivi v slovenskih narodnih pripovedkah in pripovednih pesmih*, v: *Etnolog* 16, 1944.
- Vilfan, S., *Prešernov 'Ponočnjak' kot spoznavni vir ljudskega pravnega običaja*, v: *Rad kongresa folklorista Jugoslavije VI*, Bled 1959 (Ljubljana 1960).
- Vilhar, B., *Žiljske freske in še kaj s poti za sledovi gotskega stenskega slikarstva med Marijo na Žilji in Šmohorjem*, Mohorjeva družba, Celovec-Dunaj-Ljubljana 1996.
- Vlajković, S., *Pristup C. G. Junga*, v: *K. G. Jung, Dinamika nesvesnog*, Matica srpska, Novi Sad 1984.
- Vodopivec, P., *Nekaj opomb k dosedanji razpravi o razmerju med zgodovino in etnologijo na Slovenskem*, v: *Razmerja med etnologijo in zgodovino*, Ljubljana 1986.
- Vodopivec, P., *Petsto let Amerike*, v: *Mohorjev koledar 1992*, Celje 1991.
- Vodušek, V. in Kremenšek, S., [diskusija]: *Plenarni sestanek slovenskih etnologov o smernicah etnološkega raziskovalnega dela* (Dvorana SAZU, Ljubljana 23. 11. 1977), v: *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 17 (1977).
- Vodušek, V., *O sodobnih nalogah folkloristike*, v: *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 17, št. 5, (1977).
- Vodušek, V., *Slovenska glasbena narečja* (RTV Ljubljana, 12. 3. 1963), v: *Etnomuzikološki članki in razprave*, Založba ZRC, Ljubljana 2003.
- Voigt, V., *Folklore, Dialectology and Geolinguistics*, v: *Traditiones* (Slovstvena folklor) 24, (1995).
- Vospersnik, R., *Skupni slovenski kulturni prostor – regionalnost ali utopija?* v: *Skupni slovenski kulturni prostor*, Nova Gorica 1985.
- Vovk, S., *Postmoderna Slovenija iz regij*, v: *Delo*, 28. 7. 1990.
- Vraz, S., *Pabirci bajoslovni*, v: *Kolo*, Zagreb 1847.
- Vraz, S., *Glasi iz dubrave Žerovinske*, v: *Děla II*, Zagreb 1864.
- Vrdlovec, Z., *Nova raziskovalna usmeritev (z Janezom Bogatajem o slovenski etnologiji)*, v: *Dnevnik*, 9. 11. 1977.
- Vrečer, N., *Etnologija ali/in kulturna antropologija: to je zdaj vprašanje*, v: *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 31, št. 1–2.
- Vries, J. De, *Forschungsgeschichte der Mythologie*, K. Alber, Freiburg 1961.
- Vrišer, I., *Geografija in etnologija*, v: *O razmerju med geografijo in etnologijo / About the Relationship between Geography and Ethnology*, Oddelek za geogra-

- fijo in Znanstveni inštitut Filozofske fakultete Univerze Edvarda Kardelja, Ljubljana 1986.
- Vurnik, S., Doneski k študiju slovenske avbe, v: *Etnolog* 1–2 (1926/27).
- Vurnik, S., Slovenske panjske končnice, v: *Etnolog* 3, (1929).
- Vurnik, S., Študija o glasbeni folklori na Belokranjskem, v: *Etnolog* 4, (1930–1931).
- Weil, S., *Trepet in poslušnost*, Revija 2000, Ljubljana 1985.
- Weimann, R., *Literaturgeschichte und Mythologie* (Methodologische undhistorische Studien), Aufbau-Verlag, Berlin, Weimar 1971.
- Wester, J., Slovenske končnice in folklor, v: *Slovan* 4, Ljubljana 1905–1906.
- Zablatnik, P., Slovenska pripovedka, na Koroškem, v: *Koroški kulturni dnevi* 1 (zbornik predavanj), Maribor 1973.
- Zablatnik, P., *Od zibelke do groba* (Šege in navade na Koroškem), Mohorjeva družba, Celovec 1982.
- Zablatnik, P., *Čar letnih časov v ljudskih šegah* (Stare vere in navade na Koroškem), Mohorjeva založba, Celovec 1984.
- Zadnikar, M., *Hrastovlje*, Družina, Ljubljana 1988.
- Zadravec, J., Oh, v les vklesani jok (pogovor s kiparjem Stanetom Jarmom), v: *Družina* 47, št. 13 (1998).
- Zavadil, A., Iz duševne narodne zakladnice, v: *Dom in svet* 12 (1899).
- Zečević, D., Usmene predaje kao književna organizacija čovjekova doživljavanja povijesti i prirode, v: *Narodna umjetnost* 10, Zagreb 1973.
- Zečević, S., Etnologija i folkloristika – pojam i medjuodnosi, v: *Zbornik 24. kongresa jugoslovenskih folkloristov = Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 17, št. 5 (1977).
- Zevnik, M., idr. (ur.) *Župnija Ljubljana Šentvid, 900 let*, Ljubljana 1984.
- Zidar, A., Srečanje s pravljico, v: *Vzajemnost* 4, april 2001.
- Planinc, J., *Zlate nitke časa*, Osnovna šola dr. Bogomira Magajne, Divača 1998.
- Zuanella, B., Cerkev sv. Arneja nad Hlasto, v: *Dom* 27, št. 20, 1992.
- Zupan, G., *Cerkve na Kočevskem nekoč in danes*, Muzej, Župnija, Kočevje 1993.
- Zupan, T., Cerkve svetega Klemenca in svetih Ingenuima in Albuina, v: *Letnik c. kr. realne gimnazije v Kranji*, za šolsko leto 1871, Kranj 1871.
- Zwitter, F., *O slovenskem narodnem vprašanju*, Slovenska matica, Ljubljana 1990.
- Ž. A. [= Anton Žlogar?] Shod antropologov in zgodovinarjev v Ljubljani, v: *Kmetijske in rokodelske novice* 37 (1879).
- Žajdela, I., Tudi plemstvo je del naše zgodovine (Intervju z zgodovinarjem dr. Mihom Preinfalkom), *Družina* 54, št. 25, 19. 6. 2005.
- Žigon, A., *Cerkveno stensko slikarstvo poznega XIX. stoletja na Slovenskem*, Mohorjeva družba, Celje 1982.
- Židov, N., Domoznanstvo kot učni predmet, v: *Etnologija in domoznanstvo*, Slovensko etnološko društvo, Ljubljana 1989.

- Žitko, S., *Historizem v kiparstvu 19. stoletja na Slovenskem*, Slovenska matica, Ljubljana 1989.
- Žižek, S., *Žgodovina in nezavedno*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1982.
- Župančič, O., Adamič in slovenstvo, v: *Ljubljanski zvon* 51 (1932).
- Župančič, O., Zbrano delo 9, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1984.
- Žužek, M., Iz smrti v življenje, v: *Družina* 45, št. 14–15 (1996).
- Žvanut, M., *Od viteza do gospoda*, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, Ljubljana 1994.
- , A-B-C pridnim šolarjam h koncu šolskega leta v slovo, v: *Drobtinice* 12, Celovec 1857.
- , Briefe des Feih. Sigm. Zois an Vodnik, Vodnikov spomenik 1859.
- , *Najdragocenejša reč na svetu, Angeljček*, III tečaj, 1895.
- , Cerkve sv. Klementa, *Oznanilo*, 17. 11. 1946, št. 40.
- , »Blagor ubogim« v slovenski narodni pesmi, v: *Koledar Slovenske Koroške*, Celovec 1955.
- J. N. P., Zviti dijak, Narodne pripovedke, v: *Vrtec* 23, št. 9 (1893).

SEZNAM V TUKAJŠNJO MONOGRAFIJO VKLJUČENIH OBJAV

- Vprašanje historizma /historičnosti in slovenska slovstvena folklor (odlomek iz daljše razprave), v: Aleksandra Derganc (ur.), *Historizem v raziskovanju slovenskega jezika, literature in kulture* (ob 80-letnici Oddelka za slovanske jezike in književnosti Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani (Obdobja 18), Ljubljana: Center za slovenščino kot drugi/tuji jezik pri Oddelku za slovanske jezike in književnosti Filozofske fakultete, 2002, 627–640
- Anthropological View of Literary Folklore. Referat na 12. mednarodnem kongresu za folklorno pripovedništvo (ISFNR). V Göttingenu, 31. julija 1998 / Antropološki vidik slovstvene folklor (delna objava), v: *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 41 (Ljubljana 2001), št. 1–2, 121–133, 174–175 (delna objava).
- Psihološki vidik slovstvene folklor, *Traditiones* 22 (1993), 7–36. / Possibilities of Psychological Interpretations of the Literary Folklore, *Narodna umjetnost*, Festschrift für Maja Bošković–Stulli (Zagreb, 1993), 157–165.
- Vprašanje romantične mitološke teorije pri Slovencih. *Obdobje romantike v slovenskem jeziku, književnosti in kulturi*. Ur. Boris Paternu (Ljubljana, 1981), 335–353.
- Myth and Literary Folklore, v: *Beiträge zur Europäischen Ethnologie und Folklore. Reihe B: Tagungsberichte und Materialien /Folk Narrative and World View, Vorträge des 10. Kongress der Internationalen Gesellschaft für Volkserzählforschung* (ISFNR), Innsbruck 1992, Teil 2 (Frankfurt am Main-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien, 1996), 795–799. Slovenski poskusi sintetičnih predstavitev slovenske oziroma slovanske mitologije (ob izidu knjige Mitološko izročilo Slovencev), *Traditiones* 36, Inštitut za slovensko narodopisje, Ljubljana 2007, št. 2, 183–190. (združena in predelana objava).
- Sveta brata Ciril in Metod v slovenski slovstveni folklori. *Kopitarjev zbornik* (Mednarodni simpozij v Ljubljani, 29. junij do 1. julij 1994), Simpozij ob stopetdeset-letnici njegove smrti, (Obdobja 15), Ljubljana, Filozofska fakulteta, Oddelek za slovanske jezike in književnosti, Seminar slovenskega jezika, literature in kulture, ur. Jože Toporišič (Ljubljana, 1996), 229–239. Interpretacija in konkordanca svetopisemskih motivov v slovenski slovstveni folklori, *Bogoslovni vestnik* 57 (Ljubljana, 1997), 165–188.
- Interpretation and concordance of biblical motifs in Slovenian literary folklor, v: *Interpretation of the Bible*. The International Symposium in Slovenia (Journal for the study of the Old Testament, Supplement series, 289), Sheffield Academic Press, cop. (Sheffield, 1998), 1635–1652 (združena in predelana objava).
- Povedke kot izhodišče za domoznansko vzgojo. Književnost v izobraževanju

– cilji, vsebine, metode (Obdobja 25, Metode in zvrsti), Univerza v Ljubljani / Filozofska fakulteta, Oddelek za slovenistiko, Center za slovenščino kot tuji jezik, Ljubljana 2008, 469–479.

RAZČLENJENO KAZALO

Uvod: AVTONOMIJA IN POLIVALENTNOST SLOVSTVENE FOLKLORE	7
I. Avtonomija slovstvene folklore	7
1. Predmet	8
2. Pojem, definicija	8
3. Terminologija	8
4. Metoda	11
II. Polivalentnost slovstvene folklore.....	12

A. OKOLIŠČINE

I. PROSTORSKI VIDIK SLOVSTVENE FOLKLORE.....	19
Uvod.....	19
I. Teorija prostora.....	19
1. Statični vidik	19
2. Dinamični vidik	22
3. Primerjalni vidik	24
II. Antropogeni vidik prostora.....	25
III. Geografski vidik prostora.....	26
1. Preoblikovanje naravnega prostora.....	27
2. Geografski oris slovenskega ozemlja.....	28
3. (Lokal)patriotizem	30
IV. Slovenski kulturni prostor.....	32
V. Pokrajinska načela diferenciacije v slovstveni folkloristiki bližnjih vedah	33
1. Etnologija.....	33
2. Jezikoslovje	36
3. Literarna veda	38
4. Umetnostna zgodovina	41
5. Glasbena folkloristika.....	45
VI. Pokrajinski vidik v slovstveni folkloristiki	47
1. Geografsko-zgodovinska metoda.....	47
2. Folkloristični problemi ob meji.....	53
3. Stičišča geografije in slovenske slovstvene folkloristike	57
VII. Zbirke pravljic nekaterih slovanskih narodov v slovenskem prevodu ..	59
1. Zahodnoslovanske.....	59
2. Vzhodnoslovanske.....	60

3. Južnoslovanske.....	61
VIII. Evropski regionalizem	63
Sklep.....	65

ZGODOVINSKI VIDIK SLOVENSKE SLOVSTVENE FOLKLORE

Uvod	69
I. Teoretični premislek.....	69
1. Metode interpretacije časa	70
2. Razvoj zgodovinske zavesti	80
3. Historizem	82
4. Kolektivni spomin.....	86
II. Kategorizacija diahronih pojavov	88
1. Zgodovinopisje – etnologija	88
2. Etnologija – ustna tradicija.....	92
3. Ustna tradicija – slovstvena folklor	95
III. Slovstvena folklor kot zgodovinski vir	96
1. Zgodovina – folklorna snov.....	97
2. Resničnost – folklorni žanri	118
3. Utvara – slovstvena folklor	120
IV. Poetika resničnosti v slovstveni folklori in literaturi.....	126
SKLEP	137

SOCIOLOŠKI VIDIK SLOVSTVENE FOLKLORE

Uvod	139
I. Etnologija žrtev (slovstvene) folkloristike?.....	141
II. Etnologija med nakovalom (slovstvene) folkloristike in kladivom slavistike?	149
III. Razredna narava posameznih ved	156
Sklep.....	161

B. Č L O V E K

ANTROPOLOŠKI VIDIK SLOVSTVENE FOLKLORE.....

Uvod.....	167
I. Ozaveščanje vprašanja v slovenski etnologiji	167
II. Slovenska antropološka tradicija	177
III. Premislek o (kulturni) antropologiji.....	181
IV. Kaj pa kulturologija?.....	187
V. (Kulturna) antropologija in slovstvena folklor – teoretično	191
VI. Antropološka izhodišča za motivno analizo slovstvene folklore	197
1. Genius loci : genius populi	197
2. Zoon : anthropos.....	197
3. Kronos	199
4. Topos	201
5. Poesis	203

VII. Žanrska problematika z antropoloških izhodišč.....	205
Sklep	212
PSIHOLOŠKI VIDIK SLOVSTVENE FOLKLORE.....	215
Uvod.....	215
I. Slovstvena folklorica – »zrcalo narodove duše«	217
II. O motivacijskem zaledju slovstvene folklore.....	224
III. Slovstvena folklorica in globinska psihologija	230
IV Možnosti psiholoških interpretacij slovstvene folklore.....	240
Sklep	246
TERAPEVTSKI VIDIK SLOVSTVENE FOLKLORE.....	249
Uvod.....	249
I. Folklorni obrazci.....	249
II. Pesništvo	250
III. Pripovedništvo.....	252
1. Ravnina teksta	252
2. Ravnina teksture	256
Sklep.....	261
 C. NADSTVARNOST	
MITOLOŠKI VIDIK SLOVSTVENE FOLKLORE.....	267
Uvod.....	267
I. Etimologija	268
II. Prvi poskusi slovenske mitologije.....	269
1. Prve omembe bajčnih bitij v slovenščini: Urban Jarnik etc.	270
2. Prva rekonstrukcija slovenskega mitološkega sistema: Matevž Ravnikar-Poženčan	272
3. Drzne mitološke razlage: Davorin Trstenjak.....	273
III. Raziskave z znanstveno odgovornostjo.....	275
1. Gregor Krek.....	275
2. Jakob Kelemina.....	285
IV. Mit kot polivalentni pojem	287
1. Mit in jezik.....	290
2. Mit in literatura.....	294
Zgledi iz slovenske literature	295
3. Mit in religija	299
4. Mit in zgodovina	300
V. Mit in slovstvena folklorica.....	302
Sklep	311
TEOLOŠKI VIDIK SLOVSTVENE FOLKLORE.....	315
Uvod.....	315
I. Diahroni oris problematike	316

II. Metode soočanja Svetega pisma in slovstvene folklore	322
III. Interpretacija in konkordanca svetopisemskih motivov v slovenski slovstveni folklori	326
1. Sveto pismo	327
a) Stara zaveza	327
b) Nova zaveza.....	330
IV. Sveta brata Ciril in Metod v slovenski slovstveni folklori	335
1. Ciril in Metod v zgodovini pisju	336
2. »Slovanska apostola« in Cerkev na Slovenskem.....	337
3. Motiv svetih bratov v slovenski slovstveni folklori.....	340
V. Verska diferenciacija	345
VI. Proces folklorizacije	347
Sklep.....	348
UMETNOSTNOZGODOVINSKI VIDIK SLOVSTVENE FOLKLORE	351
Uvod.....	351
I. Likovna folklorica	353
1. Vprašanje definicije	353
2. Možnost vsestranske nadarjenosti	356
II. Likovna umetnost – vir za raziskovanje slovstvene folklore	358
III. Medsebojno navezovanje motivov likovne umetnosti / folklore in slovstvene folklore	359
1. Zgodovinsko ozadje	359
2. Pravljični motivi	360
3. Mitični motivi	363
IV. Folklorne pripovedi o likovno zaznamovanih pojavih v naravi	370
1. Kamene izbokline iz pečevja ali zelenja – človeške figure	371
2. Struktura skalovja – obraz	371
3. Pomenljivi odtisi v naravi – stopinje in še kaj	372
V. Nevarnost mitiziranja	373
VI. Navezovanje cerkvenih likovnih motivov in slovstvene folklore	375
1. Motivi Jezusove osebe	377
2. Motivi Marijine osebe.....	378
3. Cerkvene stavbe in njihova oprema.....	382
4. Marija zavetnica in priprošnjica	385
5. Milostne Marijine podobe	386
6. Vračanje Marijinega kipa /sohe /podobe na prvotno mesto	389
7. Marijine protestne selitve.....	390
8. Zapoved praznovanja nedelje.....	391
9. Svetniki	392
10. Svetnice.....	396
VII. Povezanost likovne in slovstvene folklore v vsakdanjem življenju	397
1. Zgodovinski motivi	397
2. Socialni motivi	398
VIII. Slovstvena folklorica in likovna folklorica na panjskih končnicah.....	399
IX. Fotografija.....	407

RAZČLENJENO KAZALO

X. Folklorni motivi v likovni umetnosti in na ilustracijah	408
Sklep	410
NAMESTO SKLEPA	413
POVEDKE KOT IZHODIŠČE ZA DOMOZNANSKO VZGOJO.....	413
Uvod	413
I. Domoznanstvo kot strokovni in didaktični pojem.....	413
1. Terminologizacija	413
2. Učni predmet domoznanstvo na Slovenskem	415
II. Vzorec	417
Sklep	418
Summaries	419
Viri in literatura.....	433
Seznam v tukajšnjo monografijo vključenih objav.....	459
Razčlenjeno kazalo.....	461

15,80 €



9 789612 541019

ZALOŽBA ZRC
<http://zalozba.zrc-sazu.si>