

Slovenska akademija znanosti in umetnosti
Academia scientiarum et artium Slovenica

Razred za filološke in literarne vede
Classis II: Philologia et litterae

TRADITIONES

Zbornik Inštituta za slovensko narodopisje
Acta Instituti ethnographiae Slovenorum

21



Ljubljana 1992

TRADITIONES

Zbornik Inštituta za slovensko narodopisje pri Znanstvenoraziskovalnem centru Slovenske akademije znanosti in umetnosti

Acta Instituti ethnographiae Slovenorum ab Academia scientiarum et artium Slovenica conditi

Izhaja enkrat letno - Quotannis semel editur
ISN ZRC SAZU, Novi trg 3-5, SLO-61001 Ljubljana

Uredniški odbor - Consilium commentariis edendis
Angelos Baš, Tone Cevc, Jurij Fikfak (glavni urednik od 4.11. dalje),
Zmaga Kumer, Niko Kuret (odgovorni urednik od 4. 11. dalje),
Helena Ložar-Podlogar (tehnična urednica od 4. 11. dalje),
Milko Matičetov, Mojca Ravnik (do 4. 11.)

Marta Koren (tajnica uredništva)

Naročila in pojasnila na naslov -
Titulus officii praenotationibus permutationibusque quaerendis
Slovenska akademija znanosti in umetnosti - Biblioteka,
Novi trg 5/I - SLO, 61001 Ljubljana

ali - seu

Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU
61001 Ljubljana, Novi trg 3-5, Slovenija

Oblikoval Peter Skalar
Namizno založništvo Mladina
Natisnila Tiskarna Povše
Naklada 700 izvodov

ISSN 0352-0447
TRADITIONES 21, 1992

Revista de Filología y Lingüística
César D. Pellegrini y Gloria...

TRADITIONES



998300497

Slovenska akademija znanosti in umetnosti
Academia scientiarum et artium Slovenica

Razred za filološke in literarne vede
Classis II: Philologia et litterae

TRADITIONES

Zbornik Inštituta za slovensko narodopisje
Acta Instituti ethnographiae Slovenorum

21



Ljubljana 1992

Sodelovanjem uredniškega odbora uredil - redegit Jurij Fikfak

Sprejeto na sejah
razreda za filološke in literarne vede
Slovenske akademije znanosti in umetnosti
27. 10. in 1. 12. 1992 in
na seji predsedstva 8. 12. 1992

Tiskano s subvencijo Ministrstva za znanost in tehnologijo

Po mnenju Ministrstva za informiranje Republike Slovenije št. 23/319-92
(1. 6. 1992) je ta publikacija uvrščena med proizvode,
za katere se plačuje 5-odstotni davek od prometa.

RAZPRAVE/DISSERTATIONES

- 7 Tone Cevc, Bohinjski nadstropni stan v luči strukturne analize — *Die Stockhütte von Bohinj im Lichte der Strukturanalyse*
- 17 Naško Križnar, Govorica telesa na primeru ljudskih iger na Vintarjvcu pri Litiji — *Body Language*
- 25 Marija Stanonik, Slovstvena folklorja kot terminološko vprašanje — *Literary Folklore from a Terminological Point of View*
- 73 Monika Kropelj, Raziskovanje ljudskega pripovedništva na Slovenskem v luči mednarodnih usmeritev — *Die Forschungstätigkeit auf dem Gebiet der Volkserzählung in Slovenien im Lichte der internationalen Trends*
- 85 Zmaga Kumer, Ljudske nabožne pesmi na Slovenskem — *Slovenische geistliche Volkslieder*
- 105 Mirko Ramovš, »Osemca« — *Achtertanz*
- 113 Zmago Šmitek, Gog, Magog in legenda o kitajskem zidu — *Gog, Magog and the Legend about the Chinese Wall*
- 121 Elisabeth Katschnig-Fasch, Feldforschung in Blatten — *Terensko raziskovanje v Blatnem*

IZ ZGODOVINE NAŠE ZNANOSTI/HISTORICA VARIA

- 137 Niko Kuret, Prezrti spisi o Slovencih — *Übersehene Abhandlungen über die Slovenen*
- 153 Angelos Baš, Jovan Cvijić o Slovencih — *Jovan Cvijić über die Slovenen*
- 163 Vilko Novak, Življenje in znanstveno delo Milovana Gavazzija — *Lebenslauf und wissenschaftliche Tätigkeit von Milovan Gavazzi*

JUBILEJI/IUBILAEA

- 185 Niko Kuret, Tone Cevc - šestdesetletnik
- 186 Helena Ložar-Podlogar, Bibliografija Toneta Cevca
- 191 Niko Kuret, Pavle Zablantnik - osemdesetletnik
- 193 Milko Matičetov, Leopoldo Kretzenbacher octuagenario salutem
- 194 Niko Kuret, Slovenica Leopolda Kretzenbacherja

GRADIVO IN ZAPISKI/MATERIALIA ET MISCELLANEA

- 199 Katalin Munda-Hirnök, Vzroki in razvoj poljedelskega zaposlovanja med porabskimi Slovenci na Madžarskem — *A rábavidéki szlovén idénymunkásság kialakulása és fejlődése*
- 209 Mojca Ravnik, Pravica prve noči v Istri — *The Ius Primae Noctis in Istria*
- 213 Helena Ložar-Podlogar, Slovanske šege na tarok kartah Hinka Smrekarja — *Slawische Bräuche auf den Tarockkarten von Hinko Smrekar*
- 227 Naško Križnar, Vizualni simboli narodne identitete na primeru avtomobilskih zadkov — *Visual Symbols of National Identity*
- 233 Francka Benedik, Veliki Šmaren
- 241 Igor Cvetko, Kako sploh arhivirati inštrumentalno glasbo na Slovenskem? — *How to File Instrumental Folk Music in Slovenia?*
- 245 Jurij Fikfak, Oblikovanje informacijskega sistema — *Die Gestaltung eines Informationssystems*
- 253 Karel Natek, Franciscejski kataster in geografski informacijski sistem — *Emperor Francis' Cadastre and Geographic Information System*
- 257 Marjan Dolgan, Od slabih oči in hudobnih ljudi

POLEMIKA/DE CONTROVERSIIS DISPUTATIONES

- 259 Marko **Terseglav**, Folkloristična terminologija, njena zgodovina in strokovna produktivnost — *On Folkloristic Terminology*
- 269 Slavko **Kremenšek**, Kaj nam ponuja Božidar Jezernik?
- 274 Pripovedi z Banjščic

KNJIŽNA POROČILA IN OCENE/DE NOVIS LIBRIS RELATIONES ET IUDICIA

- Damjan J. **Ovsec**, *Slovanska mitologija in verovanje*. (Vitomir Belaj) 275 — Slavka **Ložar**, *Stare gostilne in gostilničarji v novomeški občini*. (Stane Granda) 280 — Marjan **Drnovšek**, *Pot slovenskih izseljencev na tuje*. (Nives Sulič) 282 — Breda **Čebulj-Sajko**, *Med srečo in svobodo*. (Zmago Šmitek) 283 — Pavle **Zablatnik**, *Volksbrauchtum der Kärntner Slowenen*. (Niko Kuret) 284 — Maja **Godina**, *Iz mariborskih predmestij*. (Jože Hudales) 285 — Aija **Janelsina-Priedite**, *Als die Bäume sprechen konnten*. (Marija Stanonik) 287 — *Etnološki atlas Jugoslavije, Karta s komentarima, 1*. (Jelka Vince - Pallua) 288 — Miroslav **Bertoša**, *Zlikovci i prognanici (Mojca Ravnik)* 289 — *Studia Ethnologica 1*. (Jelka Vince-Pallua) 290 — *Ethnologia Slavica 22*. (Helena Ložar-Podlogar) 291 — Milovan **Gavazzi**, *Baština hrvatskoga sela*. (Vilko Novak) 292 — Maja **Bošković-Stulli**, *Pjesme, priče, fantastika*. (Marija Stanonik) 294 — Mirna **Velčić**, *Otisak priče. Intertekstualno proučevanje autobiografije*. (Mihaela Hudelja) 295 — *Simboli identiteta: (studije, eseji, građa)*. (Mihaela Hudelja) 298 — Philippe **Aries**, *Otrok in družinsko življenje v starem režimu*. (Silvia Sovič) 300 — Bronislava **Kerbelite**, *Istoričeskoe razvitie struktur i semantiki skazok*. (Marija Stanonik) 301 — Leopold **Kretzenbacher**, *Wortlose Bilder- und Zeichen-Litaneien im Volksbarock*. (Marijan Smolik) 303 — Hans-Jörg **Uther** (ur.), *Märchen vor Grimm*. (Monika Kropelj) 304 — Helge **Gerndt**, *Studienskript Volkskunde* (Angelos Baš) 305 — *Annales* (Mojca Ravnik) 306.

POROČILA/RELATIONES

- Raziskovalni tabor Paški Kozjak '92 (Jože Hudales) 309 — Študentski raziskovalni tabor - Šentrupert na Dolenjskem (Mihaela Hudelja) 310 — Mednarodni raziskovalni tabor Obrov-Hrušica '92 (Mihaela Hudelja) 311.

Tone Cevc

Bohinjski nadstropni stan v luči strukturne analize

Zgodovina raziskovanja slovenske ljudske arhitekture še čaka kronista. Njen začetek zaznamuje delo graškega slavista dr. Matije Murka, ko je leta 1905 objavil razpravo o hiši Južnih Slovanov in v njej obširno predstavil tudi hišo Slovencev.¹ Izhodišča za njegovo raziskovalno delo sta mu dala jezikoslovje in primerjalna etnologija.² Generacije, ki so mu sledile, so gradile svoja spoznanja o ljudski arhitekturi Slovencev z vidikov geografije (A. Melik, F. Baš) in umetnostne zgodovine (S. Vurnik, I. Sedej). Z leti so se pogledi na odprta vprašanja o ciljih etnološkega raziskovanja zbistrili in vse bolj usmerjali k človeku, ki stavbe gradi in jih uporablja. K tem spoznanjem je občutno prispevala funkcionalno analitična raziskovalna smer³ in strukturno analitična raziskovalna delovna metoda,⁴ ki je spodbudila tudi pričujoči zapis o celostni podobi bohinjskega nadstropnega stanu.

Bolj kot stilna je ljudska arhitektura navezana na naravno okolje in odvisna od gradiva, ki je pri roki. Njegova obdelava, tehnika gradnje, izbira stavbnih konstrukcij, izkoriščanja prostorov stavb in njihova notranja ureditev, vse to kaže stopnjo kulturnega razvoja človeka (D. Grabrijan, P. Fister), vse to priteguje tudi etnologa. V tradicijo zazrt človek gradi svoje stavbe po podedovanih izkušnjah in znanju. To daje njegovi arhitekturi navidez občutek ustvarjalne nemoči. Nadrobnejši študij te arhitekture pa pokaže drugačno podobo. Zlasti arhitekturni detajli razkrivajo, da je tradicionalna arhitektura živ organizem, ki se vrašča v krajevne razmere in prilagaja vsakdanjim potrebam življenja. Spoznamo celo, da se stavbni organizem razvija po postavah, ki jih narekuje stavbna sestava - struktura. Kako odkriti to strukturo? Eno pot nakazuje stavbna analiza posameznih sestavin stavbe. Razčleniti moramo stavbno konstrukcijo, prostore, določiti funkcijo prostorov pa tudi družbeno vlogo človeka, ki stavbe uporablja. Strukturne sestavine so povezane in druga od druge odvisne. Vsiljuje se

- 1 M. Murko, Zur Geschichte des volkstümlichen Hauses bei den Südslawen, Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, XXXV, 1905.
- 2 V. Novak, Raziskovalci slovenskega življenja, Ljubljana 1986, 244-252.
- 3 R. Weiss, Häuser und Landschaften der Schweiz, Erlenbach-Zürich - Stuttgart 1959.
- 4 K. Bedal, Gefüge und Struktur. Zu Standort und Arbeitsweise volkskundlicher Hausforschung, Zeitschrift für Volkskunde, 72, 1976 II, 161-176.

primerjava stavbnega organizma z biološkim, živim organizmom, z **genotipom**, ki kaže skupek dednih lastnosti. Pod zunanji vplivi so genotip lahko preoblikuje v **fenotip**, a ne more skriti navezanosti na genotip. Na povezanost strukturnih sestavin stavbe opozarja R. Weiss, ko ob opisu ostrejša »Hochstud« ugotavlja, da je »tiran« florisa.⁵ Takšne »tirane« odkrivamo pogosto v ljudski arhitekturi, tudi v bohinskem nadstropnem stanu, kateremu so namenjene besede v pričujočem sestavku.

Strukturna podoba bohinskega stanu

Med ljudskoarhitekturnimi stavbnimi spomeniki na Slovenskem zavzema nadstropna planšarska koč vidno mesto zaradi elementarne konstrukcijske sestave. Stan je značilna stavba bohinskih »zgornjih« planin. Lesena stavba kaže tradicionalne stavbne črte v izkoriščanju naravnih gradiv, lesa in kamna, v preizkušeni tehnikah gradnje, ki vključuje tudi konstrukcijske sisteme, v elementarni razvrstitvi bivalnih in hlevskih prostorov in v prvobitni ureditvi prostorov.

Stavbnogodovinska preteklost te stavbe je povezana z zgodovino Bohinja in njegovim planšarstvom.⁶ Tej misli v prid govori že to, da uživajo pravice do paše na najboljših pašnikih v okolici Triglava najstarejše bohinske vasi Zgornje doline (Stara Fužina, Studor, Srednja vas, Češnjica, Jereka), medtem ko imajo mlajše vasi iz Spodnje doline pravice do paše na srenjskih planinah pod severnimi pobočji Vogla in Črne prsti.⁷ Značilno je tudi, da srečujemo planšarske koč na stebrih pretežno le na planinah največje in najstarejše studorske pašne srenje.

Očitno je, da imamo pred seboj arhitekturo, katere stavbna tradicija sega daleč v preteklost. Dosedanje raziskave te arhitekture to misel potrjujejo in naglašajo njen predslovanski substrat.⁸ Vprašanja, ki se odpirajo, se dotikajo njene strukture, njenih sestavin in medsebojnih razmerij, kakor tudi vzrokov, ki so spodbujali, da se je ta arhaična arhitektura toliko časa ohranila na odročnih bohinskih planinah (Slika 1).

Konstrukcijsko strukturo stavbe spoznamo v nosilnem ogredju s štirimi stebri in v pastirjevi izbi, stanu, v ožjem pomenu besede. Nosilna konstrukcija je čvrst organizem, katerega najpomembnejši člen je steber, po bohinsko »kobiva« imenovan. (Sliki 2, 3) Ta je navadno nekoliko upognjen navznoter (da se poveča stavbna nosilnost), s čepom sklopljen z nosilnim brunom in z »ročicama« povezan z nosilnim vencem, »podsekom«. Stene stavbe so postavljene iz vodoravno zloženih okroglih ali obtesanih brun, v vogalih križanih, katerih konci, »brade« molijo nekaj centimetrov čez vogle stene. Dvokapna streha ima ostrejšje sestavljeno iz leg, tramov, položenih na trikotno oblikovani čelni steni v smeri slemena. Lege so ujete z bruni obeh čel na križ (»u kašto«). Ostrejšje je prekrito s škodlami v dveh vrstah (Slika 4). Tej genotipni konstrukcijski sestavi ni mogoče nič odvzeti, nič povečati, kvečjemu je bilo mogoče **dodati** nove člene, ne pa stavbne celote kakorkoli spreminjati. To bo pokazala razčlenitev tudi drugih strukturnih sestavin stavbe.

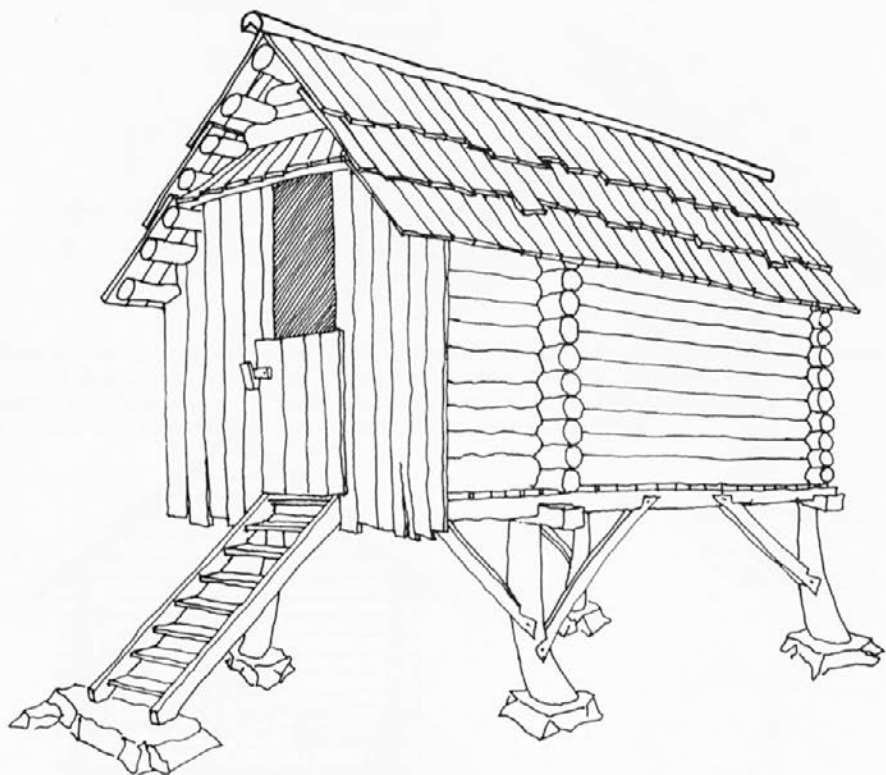
Prostorsko strukturo stanu zaznamuje in jasno označuje *nadstropnost*. Pritlični prostor stavbe omejujejo stebri (pozneje nosilni zidovi), medtem ko nadstropni pro-

5 R. Weiss, navedeno delo, 86-87.

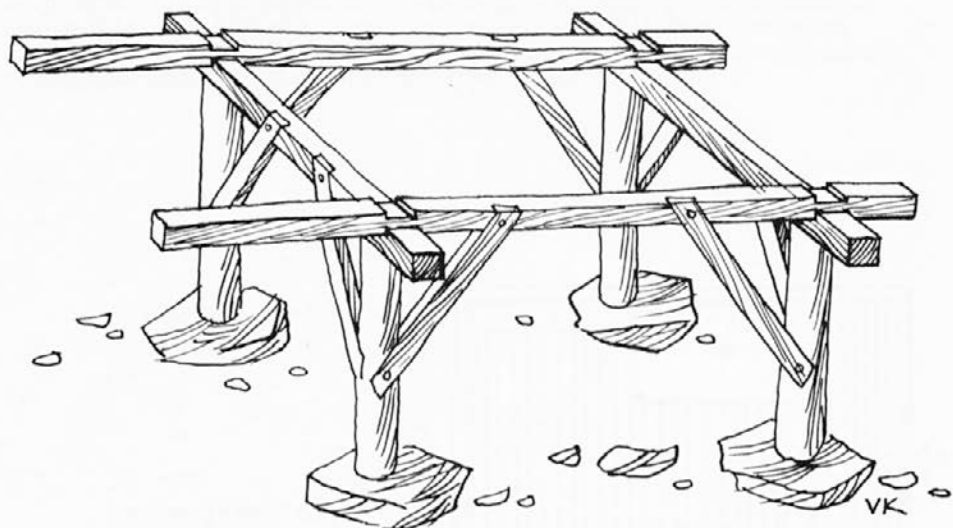
6 A. Melik, Planine v Julijskih Alpah, Ljubljana 1950, 59-103.

7 Isti, navedeno delo, 85-193.

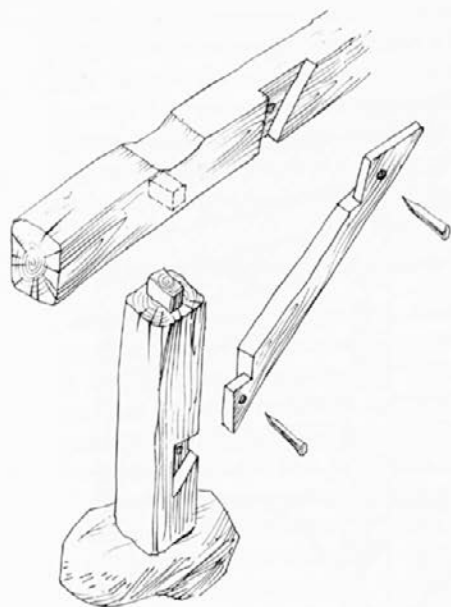
8 A. (T.) Cevc, Pastirski stanovi v Julijskih in Kamniških Alpah in njihov predslovanski substrat v arhitekturni dediščini (Prispevek k raziskavam pastirskih koč, kašč, kozolcev in kmečke hiše na Slovenskem), Ljubljana 1969. Doktorska disertacija, v rokopisu; isti, Die Sennhütten auf Pfosten in den Julischen Alpen und ihre Bedeutung für die europäische Bauforschung, Alpes orientales 6, München 1972, 24-45; isti, Arhitekturno izročilo pastirjev, drvarjev in oglarjev na Slovenskem, Ljubljana 1984; isti, Domneve o stavbnem izviru dveh tipov planšarskih koč na planinah v Sloveniji, Traditiones 18, 1989, 125-130.



1 Nadstropna planšarska koča, genotip, planine v Bohinju / Einstöckige Sennhütte, Genotyp, Almen in Bohinj/ avtor: M. Zuccato

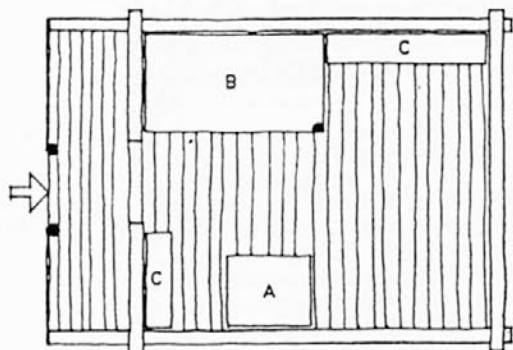
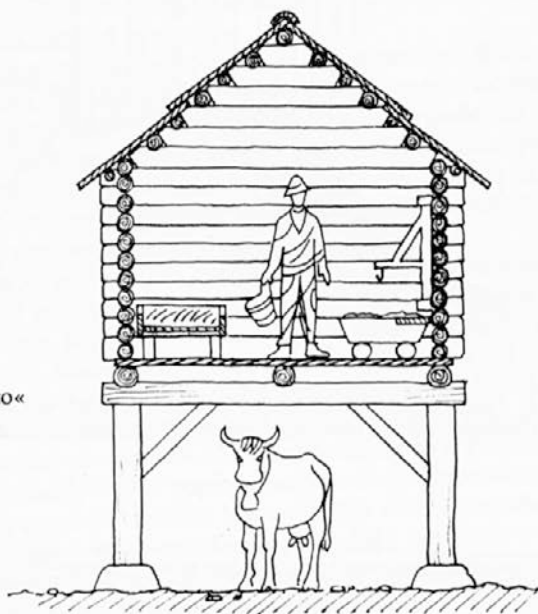


2 Nosilna konstrukcija nadstropnega stanu / Tragende Konstruktion der Stockhütte/ V. Kopač

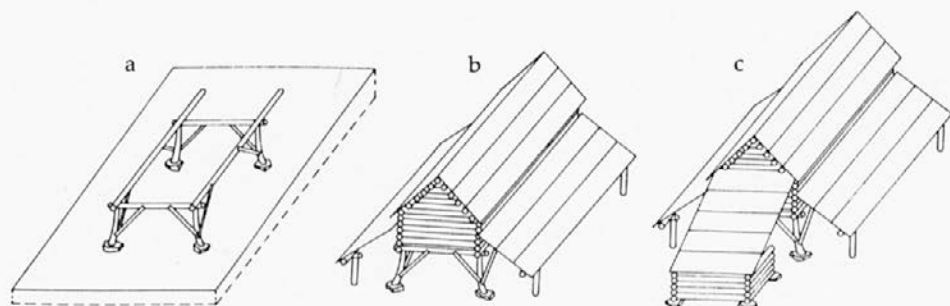


3 Steber, (kobila) z ročico
in poveznim tramom
/ Pfosten mit Stützarm
und Bundtram/
V. Kopač

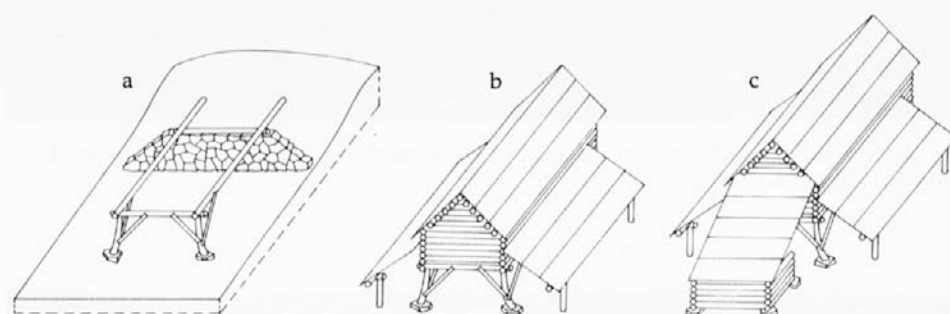
4 Nadstropni stan z ostrešjem »na kašto«
/ Stockhütte in Bohinj mit Ansdach/
V. Kopač



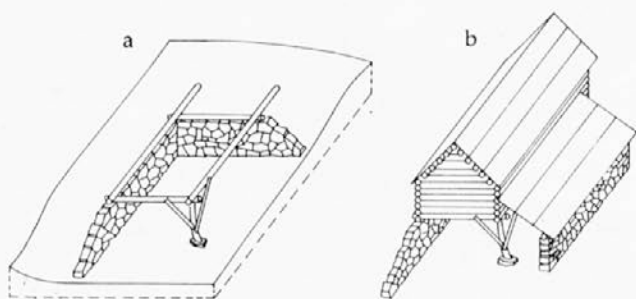
5 Tloris stanu s pomolami:
A) odprto ognjišče, B) pograd,
C) klop / Grundriss einer Sennhütte
mit Gang: A) Feuerstelle, B) Stockbett,
C) Bank/ E. Fijavž



6 Fenotip nadstropnega stanu: a) nosilna konstrukcija na 4 kobilah, b) kravji strehi ob obeh podolžnih stenah in hlev za teleta ob zadnji čelni strani / Fenotyp einer Stockhütte: a) Tragende Konstruktion auf 4 Pfosten, b) Hütte mit den beiden Kuhdächern an der Längsseiten und Kälberstall an der hinteren Stirnseite / M. Zuccato



7 Fenotip nadstropnega stanu: a) nosilna konstrukcija na dveh kobilah in suho zidanih stenah, b) stan s kravjima strehama ob obeh podolžnih stenah, c) stan s kravjima strehama ob obeh podolžnih stenah in telečnekom ob zadnji čelni steni, / Fenotyp einer Stockhütte: a) Tragende Konstruktion auf zwei Pfosten und Trockenmauer, b) Hütte mit den beiden Kuhdächern an der Längsseiten, c) Hütte mit den beiden Kuhdächern an den Längsseiten und dem Kälberstall an der hinteren Stirnseite / M. Zuccato



8 Fenotip nadstropnega stanu: a) nosilna konstrukcija na eni kobili in dveh na suho zidanih stenah, b) kravja streha ob podolžni steni / Fenotyp einer Stockhütte: a) Tragende Konstruktion auf einem Pfosten und zwei Trockenmauern, b) Kuhdach an der Längsseite / M. Zuccato



9 Nadstropni stan s telečnikom, planina Pri jezeru (1450 m), /Stockhütte mit Kälberstall, Alm Pri jezeru/ T. Cevc, 1969



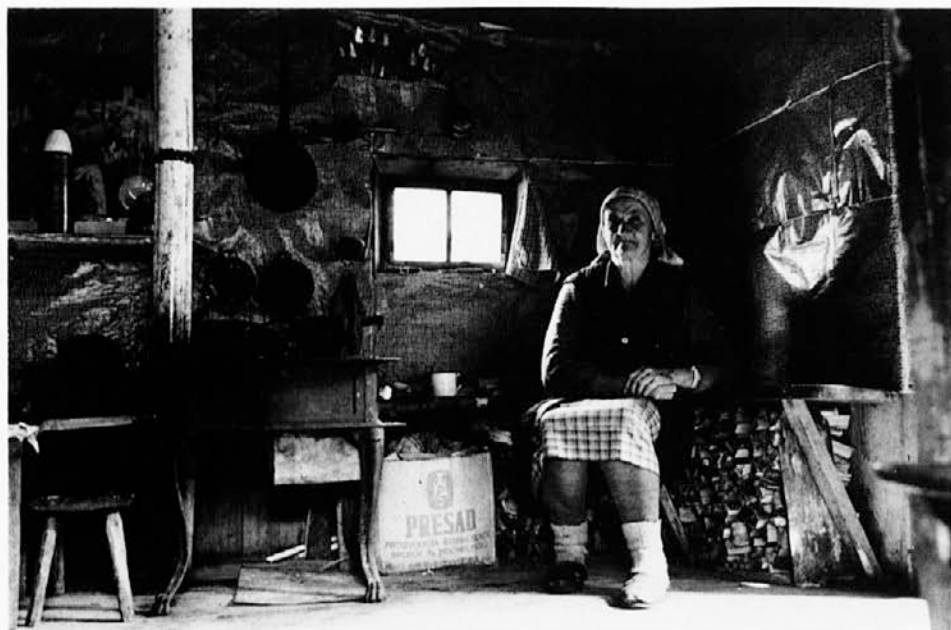
10 Nadstropni stan prekrit s škodlami, planina Laz (1560 m) /Stockhütte mit Schindelbekleidung, Alm Laz/ F. Stele, 1979



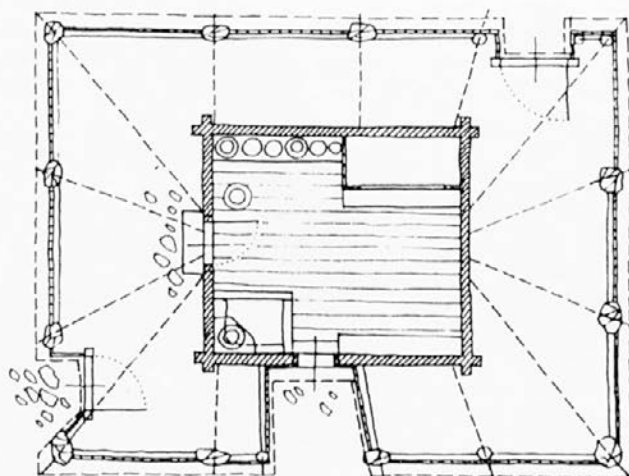
11 Nadstropni stan, Velo polje (1700 m), /Stockhütte, Alm Velo polje/ *F. Stele, 1986*



12 Nadstropni stan s hlevi ob podolžnih stenah in zadnji čelni steni, planina Javornik (1300m), /Stockhütte mit Ställen an der Längsseiten und an der Stirnseite, Alm Javornik/ *T. Cevc, 1982*



13 Notranjščina nadstropnega stanu, planina Ovčarija (1500 m), /Das Innere einer Sennhütte mit Sparherd, Alm Ovčarija/ F. Stele, 1980



14 Fenotip ovalne bajte na Veliki planini z ohranjeno genotipno ovalno zasnovo: v sredi prostor za pastirja, okrog njega pravokotna lopa za živino, /Fenotyp einer Sennhütte auf Alm Velika planina (1550 m): die ovale Grundform des Genotypes noch erhalten: in der Mitte der Hirtenraum, rundherum die rechteckige Laube als Viehstall/ V. Kopač

stor stavbe zapirajo kladne stene in streha (Slika 5). Stropa stavba nima. Prostora sta povezana s stopnicami.

Funkcionalno strukturo stavbe opredeljuje že postavitev koč na visoko planino. Stan je namenjen bivanju pastirja v času paše in vsakdanjim planšarskim opravilom, kuhanju in spanju. Prilичni del stanu rabi živina za hlev, bodisi da se govedo zadržuje pod stanom ali da ima prostor pod improvizirano »kravjo streho«, teleta pa v dodani manjši brunasti stavbi, »teléčneku«.

Družbeno strukturo stanu določa človek, ki v njem prebiva. Navadno je bil to kateri od gospodarjevih družinskih udov, sam ali v družbi starejšega sorodnika. Stan je imel enega, redkeje dva lastnika (planina Javornik). V tem primeru sta si pastirja kočo delila; skupaj sta kuhala na odprtem ognjišču vsak na svoji polovici, spala sta vsak v svojem pogradu ter hranila posode na ločenih policah.

Opisana struktura bohinjskega nadstropnega stanu omogoča le skromen prostorski razvoj v pritličnem delu stavbe, kjer prostor ni bil strogo omejen s kladnimi stenami. Izkazalo se je, da so pastirji to s pridom izkoristili. Pričakoval bi, da se planšarska koča ne bo mogla kaj prida spreminjati zaradi stroge konstrukcijske sestave, v resnici pa ni bilo tako. Življenje na planini je skrivalo polno presenečenj. Potrebno se je bilo prilagajati reliefu, številu živine na paši, drugačnim socialnim razmeram. Kako je na te dražljaje odgovorila arhitektura?

Fenotipi nadstropnega stanu

Če so postavili nov stan na zemljišču v planini, so nosilno konstrukcijo prilagodili terenu, npr. tako, da so stan postavili z eno stranjo na dvignjen teren, drugi konec stavbe pa podprli z dvema stebroma. Na bohinjskih planinah srečujemo stanove z različnim številom stebrov, lahko z enim samim, z dvema, s štirimi ali celo s šestimi »kobivami« kot odgovor na terenski reliefni položaj (Slike 6, 7, 8). Tudi vhod v stavbo so prilagodili terenu: v stavbo je bilo mogoče vstopiti s tal ali pa se povzpeli po stopnicah v predprostor - pomole in šele nato vstopiti v stan.

Kadar so prignali na pašo več živine kot navadno, so prostor pod stanom povečali z improvizirano »kravjo streho«, ki so jo pritrdili k vzdolžni steni. Prostor pod stanom, »ograd«, je bilo mogoče tudi zapreti: navadno so ga »zaplankali« z deskami, neredko pa zaprli s suhim zidom. Razvojni vrh je dosegel ta fenotip na planini Javornik (1300 m), kjer imajo stanovi prilični del stavbe zaprt z brunastimi stenami.

Ob zadnji čelni steni stanu so postavili majhen hlev, »teléčnek«, namenjen mladi živini (Slika 9). Na planini Laz (1560 m) srečujemo dandanes posodobljene stanove, obite s skodlami, tako da ni mogoče od zunaj razločiti bivalnega dela od hleva (Slika 10). Na tej planini lahko vidimo tudi malo večje pastirske koč s tradicionalno konstrukcijsko in prostorsko sestavo, vendar nekoliko večje od stanov iz začetka tega stoletja. Takšno gradnjo je omogočila uporaba motorne žage, ki je olajšala delo tesarjem in omogočila obdelati tudi debelejša bruna za stavbe.

Manj variant kaže bohinjski stan glede sprememb tlora bivalnega prostora. Ta je ostal v bistvu skoraj nespremenjen, ker brunaste stene, vezane v vogalih na križ, ne dopuščajo povečati izbe. Pastirjevo življenje v koči je bilo s tem omejeno na en sam prostor. Lahko je imela pastirska koča še prekrit predprostor, »pomole«, s podaljšano streho kot nadstrešek. (Slika 11, 12). Na pomolah je spravljal pastir drva in odlagal posode. Na klopi je posedal po opravljeni molži in drugih opravilih. Skromna in strogo funkcionalna je bila tudi oprema pastirjev izbe (Slika 13). Ob eni od sten je stalo odprto ognjišče s »cganom«, vratilom, na katerega je pastir obešal kotel za kuhanje. Nasproti ognjišča je bil pograd, zraven nekaj polic. Ko so v 19. st. začeli pastirji na bohinjskih planinah opuščati individualno predelovanje mleka v sir in začeli nositi mleko v sirarno, je to povzročilo majhno prostorsko spremembo v pastirjevi koči.

Skromen bivalni prostor je predelil z improvizirano leseno steno in s tem pridobil še prostor za majhno shrambo. V njej je hranil mleko, predno ga je oddal v sirarno, v shrambi pa je hranil tudi živila za teden dni. To pa je bilo vse, kar je bilo mogoče spremeniti v pastirski koči. V takšnih skromnih bivalnih razmerah je vztrajal pastir po več tednov, saj je majhna izba ustrezala temeljnim elementarnim človekovim potrebam: bivanju, kuhanju, spanju, pa tudi živina si je lahko poiskala pod stanom zavetje v slabem vremenu. Vse to je ohranjalo dolga stoletja to stavbo pri življenju s komaj opaznimi inovacijami do današnjih dni.

Pastirska planinska selišča v Bohinju se zato zde morda na prvi pogled podobna, ko stopimo bliže k stavbam pa odkrivamo individualni značaj posamičnih stanov. Kljub tipološki podobnosti vseh stanov, ki jo še bolj naglašava raba lesa, kot najpomembnejšega gradiva, razkrivajo pastirske stavbe vsaka zase posebnost, po kateri se loči stan od stanu, tako kot pastir od pastirja. Tudi to je ena od lastnosti ljudske arhitekture in njene sposobnosti, da zazna potrebe življenja.

Odprto pa ostaja vprašanje, odkod in kdaj je prišel ta stavbni tip na bohinjske planine? Morda bo mogoče kdaj tudi arheološko dokazati, da gre za avtohtono stavbno dediščino, za relikvijo davne železnodobne bohinjske kulture,⁹ kar naj bi potrjevale tudi arheološke raziskave bohinjske prazgodovinske hiše, ki so jo postavljali tedanji Bohinjci tako, da so hišo zgradili v bregu in jo podprli na dveh vogalih s stebri ali s suhim zidom.¹⁰ Podobne nadstropne stavbe so gradili v starejši železni dobi tudi v Mostu na Soči¹¹ in v severni Italiji, kot kažejo v kamen vklesane železnodobne risbe na skalah Naquane, Valcamonica.¹² Sorodne stavbe, prav tako prislonjene v breg, srečujemo še dandanes pri dedičih Venetov, retoromanskih Ladinov na Južnem Tirolskem,¹³ v naši soseščini pa v Karnijskih Alpah na planinah nad Ziljsko dolino.¹⁴ Vse to me prepričuje, da segajo korenine bohinjske stavbne kulture daleč v prazgodovinski čas in da je sedanja pastirska arhitektura relikvijo predslavanskih prebivalcev Bohinja.

O stavbnih genotipih drugod po Slovenskem

Na drugem koncu domovine, prav tako v Alpah, naletimo v Kamniških ali Savinjskih Alpah na ovalno »bajto« na Veliki planini (1600 m), katere korenine segajo prav tako v davna prazgodovinska tla.¹⁵ Genotip stavbe določa ovalen kamnit obod, v katerega sredini je pravokotna lesena pastirjeva izba, ki jo z ovalnim obodom vred prekriva lesena streha.¹⁶ Tudi ta stavba je razvila številne fenotipe, ki v zadnji stopnji izzvenijo v stavbo pravokotne oblike, (Slika 14) z ohranjeno konstrukcijsko in prostorsko strukturo genotipa. Ta arhitektura pa tudi dokazuje, da fenotip, če ne ohrani konstrukcijske, prostorske ter funkcionalne strukture genotipa, izumre. V zgodovini niso izumirali samo narodi in kulture, ugašale so tudi arhitekture, ki se niso mogle prilagoditi potrebam časa in okolja. Velikoplaninska arhitektura se je ohranila lahko

9 A. (T.) Cevc, Die Sennhütten auf Pfosten, 40 ss.; isti, Arhitekturno izročilo, ... 193-196.

10 S. Gabrovec, Halštatska kultura v Sloveniji, AV 15-16, 1964-1965, 44; isti, Prazgodovina Bohinja, Bohinjski zbornik, Radovljica 1987, 30-36.

11 Isti, prav tam.

12 D. Brusadin, Figurazioni architettoniche nelle incisioni rupestri di Valcamonica. Ricostruzione della piu'antica dimora camuna, Bullettino di paletnologia Italiana, n.s. 13, 69-70, Roma 1960-1961, 33-112.

13 F. Bortolotti, Les villes dla val Badia, Balsan 1984; H. Keim, Pfostenspeicher und -scheunen in Tirol. Schlern 49, 1975, 553-580; H. Griefmeier, Volkskundemuseum Dietenheim, Kurzfürher, Bruneck (brez letnice).

14 T. Cevc, Arhitekturno izročilo, ... 196; isti, O imenu ziljske planšarske kočice »fača«. Traditiones 14, 1985, 171-174.

15 Isti, Domneve o stavbnem izviru, ... 128-130.

16 Isti, Arhitekturno izročilo, ... 245-247.

samo na odročni planini, kjer je stavba kljub anahronizmom, ki jih je kazala v konstrukcijski in prostorski sestavi, bila zmožna živeti, ker je ustrezala funkcionalnim potrebam pastirja in njegovi družbeni strukturi. Drugod v Evropi (Slika 15) so se njej podobne stavbe ohranile le kot gospodarske stavbe.¹⁷

Stavnih genotipov seveda ni mogoče izluščiti samo pri preprosti elementarni arhitekturi. Pokazalo se je, da skrivajo tudi kmečke hiše sledi genotipov in variantnih fenotipov. Tako je že površna strukturna analiza **koroške kmečke hiše** pokazala, da je bil verjetno njen genotip lesena hiša dinamičnega tipa s podolžno vežo in ostrejšem »na kobilo« (nem. Scherenjochdach).¹⁸ Z inovacijskimi izboljšavami v 15. in 16. st. je zrasla iz opisanega genotipa nadstropna stavba, prostorsko razčlenjena in funkcionalno učinkovita, kot kažejo tudi fenotipi v Zgornjesavinski dolini.¹⁹

Omenjeni genotip pa ni bil edini, ki je oblikoval bivalno kulturo kmečke hiše na slovenskem alpskem ozemlju. V Bohinju se lušči podoba genotipa hiše s predverjem (vežo), ki je v sklepni stopnji razvoja izoblikoval dom stegnjene oblike. Na Tolminskem in Bovškem srečujemo genotip vrhlevne hiše z glavnim bivalnim prostorom - kuhinjo. Sorodne fenotipe srečujemo na osrednjeslovenskem ozemlju in tudi dalje v dinarskem zaledju.²⁰ Bodo morda prihodnje, bolj poglobljene raziskave dokazale, da gre pravzaprav za isti genotip, kakršnega smo že spoznali v arhitekturi bohinjskih visokih planin?

Kljub nepopolnim strukturnim analizam kmečke hiše na alpskem ozemlju je mogoče sklepati, da je na tem ozemlju živelo več različnih hišnih tipov. Tej misli pa bi mogla nasprotovati spoznanja tistih raziskovalcev, ki so odkrivali v kmečki hiši našega alpskega ozemlja skupen »slovenski tridelni tloris« (S. Vurnik, R. Ložar, I. Sedej), pri tem pa prezrli, da so vzporejali stavbe iz različnih časov.

Nove možnosti za opredelitev stavbne tipologije se odpirajo raziskovalcu šele s strukturno analizo stavb. Ta omogoča arhitekturo časovno opredeliti in s tem zarisati stvarno razvojno pot zgodovinsko opredeljene ljudske arhitekture. Ko poskušamo odkriti stavbne genotipe in njihove fenotipe, to ne pomeni iskati abstraktne »pratipe«, temveč izluščiti znanstveno opredeljivo zgodnjo razvojno stopnjo stavbe in njene nadaljnje razvojne možnosti, ki jih je pogojevala strukturna sestava stavbnega organizma. Pri tem se nam ne razkriva samo razvojna pot stavbnega tipa, marveč spoznavamo tudi vzroke sprememb v stavbi, osvetlimo razmerje človeka do stavbe in vplive arhitekture na človeka in okolje. Vsi ti cilji so etnologiji kar najbolj blizu, so zanj spodbuda za poglobljen študij stavbne tipologije širše regionalne in tudi lokalne arhitekture, ki poudarja identiteto kraja, pokrajine in tudi celostne kulturne podobe dežele.

17 V. Mencl, Lidová architektura v Československu, Praha 1980, 308-325.

18 T. Cevc, H genezi kmečke hiše na Slovenskem, Traditiones 19, 1990, 66.

19 T. Cevc, I. Primožič, Kmečka hiša v Karavankah, Ljubljana 1988, 150-181.

20 T. Cevc, H genezi kmečke hiše na Slovenskem, Traditiones 19, 1990, 63-65.

Die Stockhütte von Bohinj im Lichte der Strukturanalyse

Die Forschungsgeschichte der slowenischen Volksarchitektur wartet noch auf ihren Geschichtsschreiber. Einen Anfang setzte der Grazer Slawist Dr. Mathias Murko im Jahre 1905, als er eine Abhandlung über das Haus der Südslawen veröffentlichte und darin auch das Haus der Slowenen umfassend darstellte.²¹ Ausgangspunkt für seine Forschungsarbeit waren die Sprachwissenschaft und die vergleichende Volkskunde.²² Die folgenden Generationen haben ihre Erkenntnisse über die Volksarchitektur der Slowenen aus der Sicht der Geographie (A. Melik, F. Baš) und der Kunstgeschichte geschöpft. Mit den Jahren hat sich der Blick für die offenen Fragen über die Ziele der ethnologischen Forschungen geschärft und immer mehr auf den Menschen gerichtet, der die Bauten errichtet und verwendet. Zu dieser Erkenntnis hat die funktionsanalytische Forschungsrichtung²³ und die strukturanalytische Forschungsmethode²⁴ wesentlich beigetragen. Letztere hat auch die vorliegende Arbeit über eine ganzheitliche Darstellung der einstöckigen Hütte in Bohinj angeregt.

Mehr als die Stilbaukunst ist die Volksarchitektur an die natürliche Umgebung gebunden und vom Baumaterial abhängig, das gerade zur Hand ist. Die Bearbeitung, die Bautechnik, die Wahl der Baukonstruktion, die Ausnützung der Räume und ihre innere Anordnung, all das weist auf den Grad der kulturellen Entwicklung des Menschen hin (D. Gabrijan, P. Fister) und interessiert auch den Ethnologen. Der auf die Überlieferung ausgerichtete Mensch baut seine Gebäude nach ererbten Erfahrungen und Erkenntnissen. Das gibt seiner Baukunst den Anschein des schöpferischen Unvermögens. Genauere Studien dieser Architektur zeigen ein anderes Bild; vor allem Baudetails zeigen uns, daß die überlieferte Architektur ein lebendiger Organismus ist, der in örtliche Verhältnisse hineinwächst und sich den täglichen Lebensbedürfnissen anpaßt. Wir wissen sogar, daß sich der Bauorganismus nach Regeln entwickelt, die von der baulichen Struktur gefordert werden. Wie findet man diese Struktur? Einen Weg dazu zeigt die Analyse der einzelnen Bauelemente. Wir müssen dazu die Baustruktur und die Räumlichkeiten entwerfen, die Funktion der Räume bestimmen, aber auch die gesellschaftliche Rolle desjenigen, der den Bau verwendet, kennen. Die Strukturelemente sind miteinander verbunden und voneinander abhängig. Es drängt sich der Vergleich des Bauorganismus mit einem biologischen Organismus auf, dem **Genotyp**, in der Biologie die Summe aller Erbanlagen. Unter äußeren Einflüssen entwickeln sich aus dem Genotyp verschiedene **Fenotypen**, die aber ihren Ursprung nie verleugnen können. Auf die Verbindung der baulichen Strukturelemente weist R. Weiss hin, wenn er bei der Beschreibung des Dachstuhles »Hochstud« feststellt, daß er ein »Tyran« des Grundrisses sei.²⁵ Solche »Tyranen« entdecken wir oft in der Volksarchitektur, auch in der Stockhütte von Bohinj, der dieser Beitrag gewidmet ist.

Strukturbild der Hütten in Bohinj

Unter den Baudenkmalern der Volksarchitektur in Slowenien nimmt die einstöckige Sennhütte wegen ihrer elementaren Baukonstruktion einen hervorragenden Platz ein. Die Hütte ist ein charakteristischer Bau der Hochalmen in Bohinj. Der Holzbau zeigt traditionelle bauliche Züge in der Ausnützung natürlichen Materials, Holz und Stein, in erprobten Bautechniken, die auch Konstruktionssysteme einschließen, in einer grundlegenden Aufgliederung der Wohn- und Stallräume, in erprobten Bautechniken und in der Grundanordnung der Räume.

Die baugeschichtliche Vergangenheit dieser Bauten ist gebunden an die Geschichte von Bohinj und seiner Almwirtschaft.²⁶ Dafür spricht schon die Tatsache, daß die ältesten Dörfer

21 M. Murko, Zur Geschichte des volkstümlichen Hauses bei den Südslawen, Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, XXXV, 1905.

22 V. Novak, Raziskovalci slovenskega življenja, Ljubljana 1986, 244-252.

23 R. Weiss, Häuser und Landschaften der Schweiz, Erlenbach-Zürich - Stuttgart 1959.

24 K. Bedal, Gefüge und Struktur. Zu Standort und Arbeitsweise volkskundlicher Hausforschung, Zeitschrift für Volkskunde, 72, 1976 II, 161-176.

25 R. Weiss, ... , 86-87.

26 A. Melik, Planine v Julijskih Alpah, Ljubljana 1950, 59-103.

von Bohinj im Oberen Tale (Stara Fužina, Studor, Srednja vas, Češnjica, Jereka) ihr Weiderecht auf den besten Weiden in der Umgebung vom Triglav genießen, während die jüngeren Dörfer aus dem Unteren Tal ihre Weiderechte auf den Gemeinschaftsalmen an den Nordabhängen von Vogel und Črna prst besitzen.²⁷ Wesentlich erscheint auch, daß wir die Sennhütte auf Pfählen vorwiegend auf den Almen der größten und ältesten Gemeinschaftsweiden von Studor vorfinden. Es ist offensichtlich, daß wir eine Architektur vor uns haben, deren Bautradition weit in die Vergangenheit reicht. Bisherige Untersuchungen dieser Architektur haben diesen Gedanken bestärkt und betonen ihr vorславisches Substrat.²⁸ Es stellt sich die Frage nach der Struktur, nach den einzelnen Bauelementen und deren gegenseitigen Beziehungen sowie nach den Ursachen, die dazu geführt haben, daß sich diese archaische Architektur auf den abseits gelegenen Almen von Bohinj so lange erhalten haben. (Abb. 1)

Die Struktur der Baukonstruktion steckt im tragenden Gerüst mit den vier Säulen und in dem Hirtenwohnraum, der Hütte in der engeren Bedeutung des Wortes. Die tragende Konstruktion ist ein fester Organismus, deren wichtigster Teil die Säule ist, in Bohinj nennt man sie »kobiva« (Abb. 2, 3). Sie ist gewöhnlich etwas nach innen gebogen (zur Steigerung der Tragfähigkeit), durch einen Zapfen mit dem tragenden Pfosten und durch Stützarme mit dem tragenden Balkenkranz (»podsek«), verbunden. Die Wände des Baues bestehen aus waagrecht verlegten runden oder behauenen Balken, an den Ecken kreuzweise verbunden, deren Enden, der »Bart«, einige Zentimeter über die Ecken hinaussteht. Das Satteldach hat einen Dachstuhl aus einer Lage Balken, die auf der dreieckig geformten Stirnseite in Firstrichtung verlegt sind. Die Lagen sind mit den Pfosten auf der Stirnseite in Kreuzverbindung abgefangen (Ansdach). Den Dachstuhl bedeckt ein zweireihiges Schindeldach (Abb. 4). Diesen Genotyp in der Baukonstruktion kann man nicht verkleinern und nicht vergrößern, man könnte höchstens neue Glieder hinzufügen, nicht aber den Bau als Ganzes irgendwie verändern. Das wird auch die Aufgliederung der anderen Strukturelemente zeigen.

Die Raumstruktur der Hütte wird durch die *Einstöckigkeit* aufgezeigt und klar gekennzeichnet. Der ebenerdige Raum ist durch Säulen begrenzt (später durch tragende Mauern), während den Stockteil des Baues Wände in Blockbau und das Dach abschließen (Abb. 5). Der Bau hat keine Decke. Die beiden Räume sind mit einer Stiege verbunden.

Die funktionelle Struktur des Baues wird schon von der Aufstellung der Hütte auf der Hochalm gekennzeichnet. Die Hütte ist gedacht als Wohnraum für den Hirten, während er hütet und die tägliche Sennerarbeit verrichtet, als Kochraum und als Schlafraum. Der ebenerdige Teil des Baues dient dem Vieh als Stall, sei es, daß sich das Vieh unter der Hütte aufhält oder Platz findet unter einem improvisierten »Kuhdach« und die Kälber in dem gefügten kleineren Blockbau, dem »Kälberstall«, unterkommen.

Die soziale Struktur der Hütte wird vom Menschen bestimmt, der darin wohnt. Gewöhnlich war das eines der Familienmitglieder des Besitzers, allein oder in Gesellschaft eines älteren Verwandten. Die Hütte hatte meist einen, seltener zwei Besitzer (die Javornik-Alm). In diesem Falle haben sich die Hirten die Hütte geteilt; sie kochten gemeinsam auf der offenen Feuerstelle, jeder auf seiner Hälfte; geschlafen hat jeder in seinem Stockbett und die Gefäße wurden auf gesonderten Regalen aufbewahrt.

Die beschriebene Strukturform der Stockhütte in Bohinj macht klar, daß die Baukonstruktion nur eine bescheidene Raumentwicklung im Erdgeschoß zuläßt, wo der Raum nicht mit Blockwänden eng begrenzt war. Es hat sich gezeigt, daß die Hirten dies zu ihrem Vorteil ausgenützt haben. Man würde erwarten, daß man die Sennhütte wegen der strengen Baukonstruktion nicht sonderlich verändern konnte. In Wirklichkeit war es nicht so. Das Leben auf der Alm birgt viel

27 Ders. a.a.O. 85-193.

28 A. (T.) Cevc, Pastirski stanovi v Julijskih in Kamniških Alpah in njihov predslavenski substrat v arhitekturni dediščini (ein Beitrag zu den Forschungen der Sennhütten, Getreidekästen, Harfen und Bauernhäuser in Slowenien), Ljubljana 1969. Dissertation, unveröffentlicht; drs. Die Sennhütten auf Pfosten in den Julischen Alpen und ihre Bedeutung für die europäische Bauforschung, *Alpes orientales* 6, München 1972, 24-45; drs. Arhitekturno izročilo pastirjev, drvarjev in oglarjev na Slovenskem, Ljubljana 1984; drs. Domnevo o stavbnem izviru dveh tipov plansarskih koč na planinah v Sloveniji, *Traditiones* 18, 1989, 125-130.

Überraschungen in sich. Man mußte sich der Landschaft, der Stückzahl des Weideviehes, den veränderten sozialen Verhältnissen anpassen. Wie hat die Architektur auf diese Reize reagiert? Es hat sich bestätigt, daß der Bau ein wandelbarer Organismus ist, empfindlich auf äußere Veränderungen, an die er sich im Rahmen der ganzheitlichen Baustruktur anpaßt.

Fenotypen der Stockhütte in Bohinj

Wenn man eine neue Hütte auf dem Almboden aufgestellt hat, mußte man die tragende Konstruktion dem Terrain anpassen, z.B. so, daß man die Hütte mit einer Seite auf den erhöhten Boden gestellt hat. Auf den Almen von Bohinj treffen wir Hütten mit einer verschiedenen Anzahl von Säulen, entweder mit einer, mit zweien, mit vierten oder sogar mit sechs Säulen (»kobiva«) als Antwort auf das Bodenprofil in dieser Lage (Abb. 6, 7, 8). Auch der Eingang in die Hütte wurde dem Terrain angepaßt: den Bau konnte man vom Boden aus betreten oder über Stufen in den Vorraum gelangen (»pomole«) und erst von dort den Hüttenraum betreten. Wenn man mehr Vieh als gewöhnlich auf der Weide hatte, hat man den Raum unter der Hütte provisorisch durch ein »Kuhdach« vergrößert, das an der Wand der Längsseite angebracht wurde. Den Raum unter der Hütte (»ograd«) konnte man auch schließen. Gewöhnlich hat man ihn mit einem Bretterverschlag umfriedet, seltener mit einer Trockenmauer abgeschlossen. Die höchste Entwicklungsstufe erreichte dieser Fenotyp auf der Javornik-Alm (1300 m), wo bei den Hütten der ebenerdige Teil des Baues mit Blockwänden abgeschlossen ist.

An der hinteren Stirnwand der Hütte stellte man einen kleinen Stall auf, den »Kälberstall«, dem Jungvieh zugeordnet (Abb. 9). Auf der Laz-Alm (1560 m) treffen wir heute modernisierte Hütten, mit Schindeln gedeckt, wo man von außen nicht den Stall vom Wohnraum unterscheiden kann (Abb. 10). Auf dieser Alm sehen wir auch einige etwas größere Sennhütten in traditioneller Baukonstruktion und Raumaufteilung, größer als die Hütten aus dem Anfang dieses Jahrhunderts. Solche Bauten ermöglicht der Gebrauch der Motorsäge, die den Zimmerleuten die Arbeit erleichtert und auch einen dickeren Stamm für den Bau zu bearbeiten erlaubte.

Weniger Varianten zeigt die Hütte in Bohinj in Bezug auf Grundrißveränderungen im Wohnraum. Er blieb im wesentlichen fast unverändert, denn die Blockwände, an den Ecken im Kreuzverbund, ließen keine Vergrößerung der Stube zu. Die Sennhütte konnte nur einen gedeckten Gang aufweisen (pomole), mit einem verlängerten Dach als Vordach (Abb. 11, 12). Am Gang hat der Hirt Brennholz gelagert und Gefäße abgestellt. Auf der Bank hat er sich nach dem Melken und den anderen Verrichtungen etwas hingezogen.

Nicht weniger einfach und streng funktionell ausgerichtet war auch die Anordnung der Hirtenstube (Abb. 13). An einer Wandseite war die offene Feuerstelle mit dem Drehbalken (cgan), auf den der Hirt den Kochkessel aufgehängt hat. Der Feuerstelle gegenüber war das Stockbett, daneben etliche Regale. Als man im 19. Jahrhundert begann, die individuelle Käseherstellung aufzulassen und die Milch in die Molkereien lieferte, brachte das eine kleine Raumveränderung in der Sennhütte mit sich. Den bescheidenen Wohnraum hat der Hirt mit einer provisorischen Holzwand abgeteilt und so einen kleinen Speiseraum dazugewonnen. Darin bewahrte er die Milch auf, bevor er sie in die Molkerei schickte; in der Speise fanden auch Lebensmittel für eine Woche Platz. Das war aber auch alles, was man in der Sennhütte ändern konnte. In solch einfachen Wohnverhältnissen hielt der Hirt auch mehrere Wochen aus, genügte doch die kleine Stube den einfachen menschlichen Grundbedürfnissen: Wohnen, Kochen, Schlafen. Aber auch das Vieh fand Unterkunft bei schlechtem Wetter. All das hielt diesen Bau jahrhundertlang in dieser Form, mit kaum merklichen Veränderungen, bis in unsere Tage, aufrecht. Die Hirtensiedlungen auf den Almen in Bohinj gleichen sich vielleicht auf den ersten Blick; wenn man den Bauten näher tritt, entdecken wir den individuellen Charakter der einzelnen Bauten. Trotz der Ähnlichkeit im Hüttenotyp, die mehr im Gebrauch von Holz als dem wichtigsten Baumaterial besteht, weist jede Sennhütte ihre Eigenheiten auf, nach denen sich eine Hütte von der anderen wie ein Hirte vom anderen unterscheidet. Auch das ist eine Eigenheit der Volksarchitektur und ein Zeichen, wie sie die Bedürfnisse des Lebens berücksichtigt.

Es bleibt die Frage offen, woher und wann dieser Bautyp auf die Almen von Bohinj gekommen ist. Vielleicht wird man auch einmal archäologisch nachweisen können, daß es sich

um ein **autochthones** Bauerbe handelt, aus der alten Eisenzeitkultur in Bohinj.²⁹ Dies müßten auch archäologische Untersuchungen des urgeschichtlichen Hauses in Bohinj bestätigen; die Bewohner von Bohinj bauten damals so, daß sie ihr Haus an den Hang stellten und es an zwei Ecken mit Säulen oder mit einer Trockenmauer unterfingen.³⁰ Ähnliche Stockbauten hat man in der älteren Eisenzeit auch in Most na Soči³¹ und in Norditalien aufgestellt, wie uns in Steine gehauene eisenzeitliche Zeichnungen an den Wänden von Naquana, Valcamonica, zeigen.³² Verwandte Bauten, genauso an den Hang gelehnt, treffen wir noch heute bei den Erben der Veneter, den rätoromanischen Ladinern in Südtirol,³³ und in unserer Nachbarschaft in den Karnischen Alpen auf den Gailtaler Alpen.³⁴ All das bestärkt in mir die Überzeugung, daß die Wurzeln der Baukultur in Bohinj weit in die vorgeschichtliche Zeit hineinreichen und daß die jetzige Almarchitektur ein Überbleibsel der vorslawischen Einwohner von Bohinj ist.

Bauliche Genotypen anderswo in Slowenien

Am anderen Ende unserer Heimat, aber noch in den Alpen, treffen wir in den Steiner Alpen (Kamniške, Savinjske Alpe) auf der Velika planina auf eine ovale Hütte in 1600 m Höhe, deren Ursprünge genauso in die Vorgeschichte reichen.³⁵ Den Genotyp dieses Baues bestimmt ein ovaler steinerner Bogen, in dessen Mitte sich die rechteckige hölzerne Hirtenstube befindet, die zugleich mit dem ovalen Außenraum ein Holzdach bedeckt.³⁶ Auch dieser Bau hat sich über verschiedene Fenotypen entwickelt, die letztlich in einen Bau mit rechteckiger Form münden, aber die Bau- und Raumstruktur wie die Funktion des Genotypen bewahrt haben (Abb. 14). Diese Architektur ist ein Beweis, daß der Fenotyp ausstirbt, wenn er nicht die Konstruktions-, Raum- und Funktionsstruktur des Genotypen bewahrt. In der Geschichte sind nicht nur die Völker und Kulturen ausgestorben, auch Architekturen sind erloschen, die sich den Erfordernissen der Zeit und der Umgebung nicht anpassen konnten. Die Architektur auf der Velika planina hat sich nur an den Rändern der Alpen erhalten, wo der Bau trotz des Anachronismus in Konstruktion und Raumaufteilung weiterleben konnte, da er den funktionellen Bedürfnissen der Hirten und seiner Gesellschaftsstruktur noch entsprach. Anderswo in Europa (Abb. 15) haben sich ähnliche Bauten nur als Wirtschaftsgebäude erhalten können.³⁷

Den Genotyp in den Bauten kann man natürlich nicht nur in der einfachen, grundlegenden Architektur nachweisen. Es hat sich gezeigt, daß auch Bauernhäuser Spuren von Genotypen und Fenotypen aufweisen. Schon eine oberflächliche Strukturanalyse des **Kärntner Bauernhauses** hat gezeigt, daß wahrscheinlich sein Genotyp das hölzerne Rauchhaus mit Längslaube und Scherenjochdach war.³⁸ Mit innovatorischen Verbesserungen im 15. und 16. Jahrhundert wuchs aus dem erwähnten Genotyp ein Stockbau, räumlich aufgliedert und mit funktioneller Wirkung, wie auch die Fenotypen im Oberen Savetal zeigen.³⁹

Der erwähnte Fenotyp war nicht der einzige, der die Wohnkultur des Bauernhauses im slowenischen Alpenraum gestaltete. In Bohinj zeigt sich als Genotyp ein Haus mit Vorlaube, das sich in der Endphase der Entwicklung zum Einhof umformt. In Tolmin und Bovec begegnen wir als Genotyp einem Wohnstock über dem Stall mit der Küche als Hauptwohnraum. Ver-

29 A. (T.) Cevc, Die Sennhütten auf Pfosten, ... 40 ss.; drs. Arhitekturno izročilo, ... 193-196.

30 S. Gabrovec, Halštatska kultura v Sloveniji, AV 15-16, 1964-1965, 44; drs. Prazgodovina Bohinja, Bohinjski zbornik, Radovljica 1987, 30-36.

31 Drs. a.a.O.

32 D. Brusadin, Figurazioni architettoniche nelle incisioni rupestri di Valcamonica. Ricostruzione della più antica dimora camuna, *Bullettino di paleontologia Italiana*, n.s. 13, 69-70, Roma 1960-1061, 33-112.

33 F. Bortolotti, Les villes dla val Badia, H. Keim, Pfastenspeicher und -scheunen in Tirol. Schlern 1949, 1975, 553-580; H. Griefmeier, Volkskundemuseum Dietersheim, Kurzfürer, Bruneck (ohne Jahrzahl)

34 T. Cevc, Arhitekturno izročilo, a.a.O.S. 196; drs. O imenu ziljske planšarske kočje »fača« Traditionses 14, 1985, 171-174.

35 Drs. Domneve o stavbnem izviru, a.a.O.S. 128-130

36 Drs. Arhitekturno izročilo, a.a.O.S. 245-247.

37 V. Mencl, Lidová architektura v Československu, Praha 1980, 308-325.

38 T. Cevc, H genezi kmečke hiše na Slovenskem, Traditionses 19, 1990, 66.

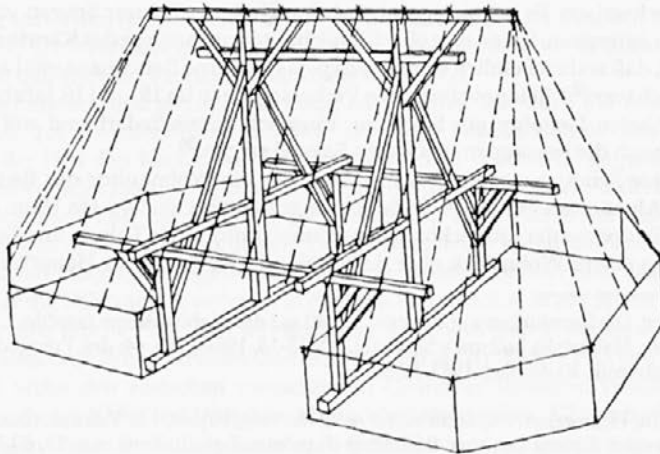
39 T. Cevc, I. Primožič, Kmečka hiša v Karavankah, Ljubljana 1988, 150-181.

wandte Fenotypen finden wir im inner-slowenischen Raum und weiter im Dinarischen Hinterland.⁴⁰ Vielleicht zeigen zukünftige, eingehendere Untersuchungen, daß es sich eigentlich um denselben Genotyp handelt, den wir schon in der Architektur der Hochalmen von Bohinj kennengelernt haben?

Trotz unvollständiger Strukturanalysen des Bauernhauses im Bereich der Alpen kann man schließen, daß sich in diesem Bereich mehrere Haustypen entwickelt haben. Im Gegensatz dazu sind die Erkenntnisse einiger Forscher, die im Bauernhaus unserer Alpenwelt ein allen gemeinsames »Mittelfurhaus« (S. Vurnik, R. Ložar, I. Sedej) entdeckt haben wollen, dabei aber übersehen haben, daß sie Bauten verschiedener Zeitepochen einander gegenüberstellten.

Neue Möglichkeiten zur Gliederung der Bautypologie eröffnen sich dem Forscher erst mit der Strukturanalyse der Bauten, nach der man die Architektur auch zeitlich einteilen und dadurch eine sachliche Entwicklung der Volksarchitektur in geschichtlicher Reihung aufzeigen kann. Wenn wir versuchen, die Genotypen und ihre fenotypischen Varianten der Bauten zu entdecken, bedeutet das nicht, daß wir abstrakte »Urtypen« suchen. Wir dringen nur zu einer wissenschaftlich bestimmbareren frühen baulichen Entwicklungsstufe vor und suchen deren weitere Entwicklungsmöglichkeiten zu erforschen, zu deren Voraussetzungen die Baustruktur des Organismus gehört. Dabei entdecken wir nicht nur die Entwicklungsstufe des Bautyps, sondern erkennen auch die Ursachen der Veränderungen am Bau, beleuchten das Verhältnis des Menschen zum Bau und den Einfluß der Architektur auf den Menschen und die Umgebung. Alle diese Fragen stehen der Volkskunde besonders nahe und sind der Anlaß für vermehrte Erforschung der Bautypologie einer weiteren, regionalen, aber auch der lokalen Architektur, die die Identität eines Ortes, einer Gegend, aber auch die ganze kulturelle Erscheinungsform eines Landes betont.

Übersetzung: Alois Angerer



15 Poligonalni skedenj, »stodola« na Češkem, strešna konstrukcija tipa »Hochstüd« / Polygonale Stadel, »stodola« in Böhmen: Dachkonstruktion Typ »Hochstüd« / po V. Mencl, *Lidová architektura v Československu*

Naško Križnar
**Govorica telesa na primeru ljudskih iger
na Vintarjevcu pri Litiji**

1. Uvod

Morda se civilizacije in kulture razlikujejo med seboj tudi po tem, kakšen repertoar gibov in kretenj uporabljajo njihovi predstavniki v vsakdanjem življenju, pri delu, pri šegah, ritualih in v umetniških predstavah. Mogoče je celo domnevati, da je govornica gibov in kretenj manj zavrta in zato pomenljivejša kot druge vrste človekovih izraznih sredstev. Neverbalno izražanje je biološko starejše od govora, zato še danes v mnogoterih situacijah nadomešča uporabo dvoumnih (beri: lažnivih) besed. (Argyl 1989: 70)

Leta 1934 je Marcel Mauss predaval v Društvu za psihologijo v Parizu o telesnih tehnikah. Bistvena ugotovitev tega znamenitega predavanja je, da je telo orodje in da prenašanje telesnih tehnik iz roda v rod pomeni glavni razlikovalni faktor med človekom in živaljo. Mauss je govoril o srečanju telesa in moralnih ali intelektualnih simbolov. Njegove podmene so še danes osnove razmišljanja o neverbalni komunikaciji. (Mauss 1982)

V gibanju človeškega telesa ni nič naključnega. Vsak gib ali kretnja sta odraz notranjega stanja v človeku, njegove trenutne volje ali pa reakcija na dogodke zunaj telesa. Človeško gibanje je kot zapis, ki vsebuje različne informacije. To so lahko informacije, ki sporočajo o človekovem duševnem stanju ali pa informacije o tem, da se telo giblje v nek nov položaj, v katerem bo spet pripravljeno dati informacije s pomočjo kretenj in gibov.

Govornica telesa je temelj vsakega jezika. S komuniciranjem izmenjujemo izkušnje, ki niso nič drugega kot telesni odgovor na različne okoliščine in dogodke. Neskladje posameznih telesnih sektorjev govori o notranjem neskladju človeka. (Lowen 1988: 87-94)

V grobem bi lahko kretnje in gibe ločili po tem, ali si sledijo brez pravega reda in logike, ali pa jih razpoznamo kot nek sporocilni red, čeprav so navidezno kaotični. Prvega gibanja se telo poslužuje, ko se giblje iz ene pozicije v drugo, da bi spet prišlo v najugodnejši položaj za novo sporočanje z zavestnimi kretnjami in giba. To je v bistvu

gibanje, ki odmerja potekanje življenja. Saj se človek večji del življenja giblje (celo v spanju), zares se ustavi šele s smrtjo.

(Podobno kot telesno gibanje odmerja naše življenje, v pesništvu odmerjajo čas verzi. Nekatere pesniške oblike se bolj približujejo ritmu vsakdanjega govora, druge manj. Tak je na primer Shakespearov blankverz, ki se v svojem ritmu močno približa ritmu vsakdanjega govora in s tem verjetno povprečnemu gledalcu.)

To življenjsko gibanje, kot nekakšna pot skozi čas, je bolj ali manj nezavedna človekova dejavnost. Če pa se giba ponavljajo v sporočilnih redih, je to nekaj, kar izraža voljo telesa, da s tem nekaj pove. Če naletimo na gib, ki ni namenjen gibanju, to pomeni, da smo morda naleteli na nek izraz, na neko ekspresijo, na opozorilo: človek hoče nekaj povedati.

Če govorimo o govorici telesa kot o bistveni sestavini človekove komunikacije, potem moramo upoštevati obe omenjeni vrsti gibov. Tako tiste »sporočilne«, ki so namenski, zavestno vodeni in kodirani, kot tudi tiste druge, ki so nekako podzavestni in so samo vmesna faza med enim in drugim zavestnim neverbalnim sporočanjem. Prvi so temelj človekove neverbalne komunikacije. Ta pa ima štiri glavne funkcije: sporočanje čustev in nagibov drugim ljudem, podpiranje govornega izražanja, predstavljanje samega sebe in ritualno funkcijo (Argyl 1989: 85). Če se spomnimo Maussa, tem funkcijam lahko dodamo še prenašanje izročilnih tehnik iz roda v rod.

Posebna skupina gibov prinaša informacije o delu, ki ga človek opravlja. Delovni gibi so skupina zavestnih gibov, namenjenih določenim postopkom, ki jih mora telo opraviti, da bi človek dosegel nek učinek ali rezultat. Delovni gibi postopno postajajo samodejni, ne da bi človek z njimi izražal željo po komunikaciji.

2. Predstave na Vintarjvcu

Ekipa Avdiovizualnega laboratorija ZRC SAZU je 12. 4. 1992. na Vintarjvcu pri Litiji posnela lutkovne predstave, ki so jih pripravili prijazni domačini v kmečki hiši št. 6. Strokovne priprave na snemanje je vodil mag. Igor Cvetko, ki se mu na tem mestu iskreno zahvaljujem. Gradivo na kasetah U-matic v trajanju 80 minut je shranjeno v arhivu Avdiovizualnega laboratorija pod številko 192. Pričujoča razprava o govorici telesa temelji na analizi omenjenega gradiva.

Prvotni namen razprave je bil predstaviti »uporabo« telesa v tradicionalnih lutkovnih predstavah v luči sodobne lutkarske tehnike. Z razširitvijo razprave pa je le-ta postala zanimiva tudi za etnologue, zlasti za tiste, ki se ukvarjajo z vizualnimi raziskavami.

Če si natančno ogledamo video posnetke predstav na Vintarjvcu, zasledimo v gibih in kretnjah, v telesni izraznosti protagonistov mnogo vrst telesnih informacij, ki sem jih omenil v uvodu. Kot posebno zanimivost lahko omenimo mešanje raznih ravni telesnih informacij na ustvarjalen, rekel bi, umetniški način. Gibe, ki sodijo k eni vrsti telesnega izraza, so izvajalci premestili v drugega in s tem dosegli poseben učinek. Delovne gibe so premestili v (umetnostno) izrazne gibe. Podobno so gibe iz navadnega življenja, ki služijo samo spreminjanju pozicije človeškega telesa in so navadno sporočilno prazni, tudi umestili v predstavo kot izrazne gibe. Učinek je podoben kot pri moderni umetnosti, npr. v pop artu, ko je umetnik izpostavil predmet iz navadnega življenja (objet trouvé) v umetnostni galeriji in mu s tem dal drugo funkcijo. Ni se torej zamenjal predmet, ampak kontekst, v katerem ta predmet nastopa. Iz montaže (ali geštalta) zaznava predmeta in obeh kontekstov, v katerih predmet nastopa, si gledalec sam ustvari nov pomen.

Podobno bi lahko rekli za nastope na Vintarjvcu, kjer so ljudje delovne in nezavedne gibe ali pa tudi gibe namenjene vsakdanji komunikaciji, premestili v drug kontekst: v kontekst zabavne predstave, namenjene širšemu krogu gledalcev. Kot

bomo videli kasneje pri analizi posameznih predstav, je ravno repertoar gibov, izvirajoč iz vsakdanjega življenja omogočil potrebno osnovno komunikacijo z gledalci tako, kot se je Shakespearov blankverz, zaradi ritmične podobnosti z navadnim govorom, približal navadnemu človeku.

Moderni ameriški ples se je v 60. letih demokratiziral s predpostavko, da je vsako gibanje lahko ples. To je zagovarjal Merce Cunningham, s čimer je združil estetsko in socialno komponento plesa. To pojmovanje v svetu baleta je omogočil rock ples, ki je pomenil most med »vsakdanjim življenjem ... in med življenjem v plesnem razredu, ki takrat še ni dovoljeval vseh vrst gibov.« (Novack 1988: 108-109)

Izvajalci na Vintarjevcu so nam in video kameri pokazali naslednje predstave: *Spor za mejo*, *Prodaja mlina*, *Prodaja kamele* in *Pri zdravniku*. Glede na pomembnost govornice telesa te predstave lahko razdelimo v tri skupine.

V prvi je telesno izražanje sicer nosilec predstave, vendar se kaže s pomočjo lutk. Človek lutke oživlja in jim posoja govor. Lutke le oponašajo telesno gibanje. V drugi skupini je je telesno izražanje v prvem planu, skupaj z besednim izražanjem (*Prodaja mlina*, *Prodaja kamele*). V tretjo skupino pa sodi predstava senčnih lutk *Pri zdravniku*, kjer se telesno gibanje skrči na dve dimenziji.

V pričujoči analizi bom obravnaval *Spor za mejo* in *Prodajo mlina*.

3. Spor za mejo

Vsebina tega prizora izhaja iz pogoste kmečke problematike: iz prepira za mejo med posestvi. Prikaz tega spora je postavljen v prizor mlačve, ki je nekdaj v poljedelskem ciklusu zavzemala važno mesto in vezala nase številne družabne dogodke. Mlačev je bila kolektivno opravilo, važen sestavni del institucije medsebojne pomoči na vasi. Zaplet predstave je zasnovan na psihološki domnevi, da latentni konflikti izbruhnejo tudi v trenutkih, ko to ne bi pričakovali, še najmanj pri medsebojni pomoči. Vaščani so jo zelo cenili, saj je omogočala opravljanje večjih del, ki jih ena sama družina ne bi zmogla.

3.1. Opis dogajanja

Dva fanta prineseta v hišo klop, na kateri je instalacija dveh lutk - *lilekov*. Pod klopjo leži skrit fant, vsaka roka nosi eno lutko, oblečeno v obnošeno delovno srajco in s klobukom na »glavi«. Ko se roki dvigneta, vidimo pred sabo klop kot oder in dve pokončni lutki. (Slika 1) Domači gledalci so lahko v postavah obeh lutk spoznali značilno telesno pozo iz dobro znane lokalne navade. V času žetve in mlačve se namreč zgodi, da fantje iz sosednje vasi ukradejo tradicionalni žetveni šopek. Če tatu ujamejo, ga domači fantje kaznujejo tako, da mu v roke vtaknejo cepce. Tak živi »lilek« si sam ne more pomagati. Za tatu je velika sramota, če mora s cepcem v rokah tavati skozi vas.

Zdaj sta dva taka miniaturna lileka v hiši, na prizorišču vesele predstave. Že sama njuna pojava vzbuja smeh, če se ljudje spomnijo na hec z živimi lileki.

Lutki na klopi imata vlogo mlatičev, dveh sosedov, ki skupaj mlatita žito. Gledalci še ne slutijo, v čem je zaplet. Mlatita tako, da z iztegnjenimi rokami - palicami - tolčeta po klopi v ritmu prave mlačve s cepci. Medtem ko kretneje spominjajo na nerodno tavanje živega lileka, zvočni efekti pričarajo pravo mlačev. Naenkrat prvi udari drugega. To je znak za vsesplošno udrihanje. (Slika 2) Med vpitjem in očitki je moč razumeti, da je med sosedama že star spor za mejnik med posestvi. Kličeta na pomoč razsodnika. To je živa oseba, ki stopi h klopi in ju miri. Ker ju nikakor ne more pomiriti, ukaže odnesti klop iz hiše, k sodniku in geometru. S tem se predstava konča.

Osrednji dogodek predstave je živahno gibanje lutk pri mlačvi in v pretepu. Živa oseba igra stransko vlogo. Govorica lutk je simbolna, (spomin na poznan kulturni

element - živega fanta s cepcem v rokavih) in dokumentarna (konflikt naj bi spominjal na konkretne spore v vasi).

3.2. Analiza gradiva

3.2.1. Rekonstrukcija šege

Vizualno gradivo Spora za mejo ima dva dela. Medtem ko se osrednji del predstave dogaja v hiši je uvodni del posnet pred hišo. Na našo željo so nam domačini uprizorili, kako domači fantje ujamejo tatu žetvenega šopka. Kot bomo videli kasneje, je ta šega ključnega pomena za razumevanje lutkovne predstave Spor za mejo. Sama rekonstrukcija je bila imenitno zaigrana. Skoraj ni mogoče ločiti igre od resničnosti. Morda zato, ker gre za čisto telesno akcijo. Gibanje telesa je instinktivno in močno pogojeno z aktivnostjo nasprotnika. V zaustavljenih slikah je mogoče opazovati celo zelo estetsko koordinacijo teles v akciji. (Slika 3) Prizor se zaključi s posnetkom živega »lileka«, ki odtava s prizorišča.

3.2.2. Priprave na predstavo

Posnetki kažejo štiri može v veži, ki se pripravljajo na predstavo. Rekviziti so: štirinožna klop, deka, konstrukcija lutk in njihova oblačila.

Sestavine gibanja so: stoječi položaj telesa, sklonjena telesa, ležeče telo (Slika 4), nošnja klopi s človekom pod njo. Starejši mož, ki je vodil celo zadevo, ves čas stoji. Tudi s tem se pokaže njegova dominantna vloga v dogajanju.

3.2.3. Prihod v sobo

Sestavine gibanja so: nošnja klopi s človekom pod njo, hoja nazaj enega od nosačev, sklanjanje telesa, čepenje ob klopi.

Vse omenjene sestavine gibanja so bile v funkciji priprav. Glavni igralec je še vedno negiben in skrit pod klopjo. Ko ga nosijo skupaj s klopjo, se drži tako, da se z rokami (lutkama) in z nogami tesno oprijemlje klopi. Po prihodu v sobo se uleže na tla pod klop. Pod glavo mu postavijo blazino.

3.2.4. Predstava

Zdaj se vse opisovanje prenese na gibanje lutk. Lutki ležita povprek na klopi - odru. Znak za začetek predstave da najstarejši s tem, da eno od lutk lopne po rami, oz. jo kar malo privzdigne. Mož pod klopjo namreč ne vidi, kdaj je prizorišče pripravljeno.

Sledi govorni del predstave. Igralec - lutkar oponaša dva različna moška glasova. Ko lutki oživita, spoznamo, da je govorica lutk nekakšna paratelesna govorica. Lutke namreč ne moremo smatrati za telo, ki s kretinami izraža svoje duševno stanje. Med gibom in njegovim spočetlom je miselna kontrola gibanja. Lutkar vnaša močno kodirane gibe v predstavo, da bi vzpostavil stik med vsebino in gledalci.

Lutka ni najboljši primer za študij neverbalne komunikacije, je pa odličen primer za študij recepcije neverbalnega izražanja iz repertoarja širšega kulturnega okolja.

Lutki se poslužujeta naslednjih sestavin telesnega gibanja: tolčenje z rokami (palicami) po klopi v ritmu mlačve in tolčenja po telesih po vzoru pravega pretepa. Vendar je ta pretep zelo grotesken, saj je tudi figura lutke zgolj shematsko nakazana človeška postava. Lutka je gibljiva po treh oseh in tudi z glavo kima. Glede na to, da igralec leži na hrbtu, je začudenja vredna njegova koordinacija gibov, ki so potrebni, da je učinek kolikor toliko podoben realnemu gibanju.

3.3. Ugotovitve

S stališča telesnega izražanja je Spor za mejo zanimiv, ker vnaša v igro elemente realnega življenja, dobesedno prenešene telesne poze in aktivnosti. Tako rekonstruirana šega ujetega tatu, kot gibanje lutk, ki izvira iz te šege, temeljita na govorici telesa.

Beseda je v igri drugorazredni pripomoček. Pri gibanju lutk lahko zasledimo neko značilnost, ki jo bomo podrobneje opisali v naslednji predstavi z živimi igralci. Gre za poudarjanje besednega izražanja z gibi in ritmu govora. To je značilna sestavina lutkarske tehnike in tudi sestavina neverbalne komunikacije živih oseb.

4. Prodaja mlina

4.1. Opis dogajanja

Na mlinarski poklic so revni kmetje gledali s spoštovanjem in z zavistjo hkrati. Informator nam je pred predstavo razložil odkod motiv prodaje mlina. Pravi, da so si številni kmetje omislili mlin, če so le imeli pogoj za to. Ščasoma pa so spoznali, da je vzdrževanje mlina prezahtevno delo. Razočarani so bili tudi nad majhnim zaslužkom. Zato so se odločili, da mlin prodajo. Predstava prikazuje šaljivo demonstracijo delovanja mlina in barantanja zanj. Osnovni zaplet oz. mik predstave je skrit v erotičnem gibanju igralca, ki predstavlja mlin in v pihanju moke soigralcu v obraz, ki omogoča situacijsko komiko.

4.2. Analiza gradiva

Osnovni rekviziti predstave so: štirinožna klop, odeja, leseno krepelce, lonček z moko, lesena palica.

Spet nastopajo štirje: mož na klopi, dva nosača - kupca in prodajalec.

Igralec se tokrat uleže na klop in ga pokrijejo z odejo. (Slika 5) Obe roki drži skriti med prednjima nogama klopi. Predstavlja mlin.

Zapovrstjo si sledijo naslednje sestavine telesnega gibanja: sklanjanje telesa, čepe-nje, sedenje okobal na klopi, ležanje na klopi na trebuhu, nošenje klopi - mlina, hoja nazaj skozi vrata (ob prihodu v izbo), prestopanje telesa na mestu, seksualne geste z zadnjico (igralec ležeč na klopi pod deko izvaja seksualne gibe, ko oponaša gibanje mlinskega sita) in številne geste z rokami, ki podkrepijo govor.

Vidik telesnega izražanja je v tej predstavi izražen zlasti v neverbalni podkrepitvi besednega izražanja. Pri natančni analizi gradiva lahko opazimo številne kretnje, od katerih so nekatere splošno znane (npr. proženje kazalca ob dopovedovanju sogovorniku ali vstopanje v sogovornikov prostor z izproženimi rokami), druge pa so osebne narave ali posebej povezane z vsebino predstave (npr. erotični gibi). Za vse kretnje je značilno, da se ujema z besednimi akcenti. Oglejmo si nekatere značilne primere tudi na fotografijah.

1. Razgovor med dvema ali več ljudmi se odvija v nekem namišljenem prostoru pogovora. Govorniki vstopajo v ta prostor z glasom in s kretnjami. Tisti, ki si ne izbori zvočnega ali fizičnega prostora, ne pride do besede. Kdor nima močnega glasu, skuša s kretnjami opozoriti nase. Na nekaj posnetkih je lepo videti enega od mož, kako stoji z rokami, oprtimi v bok in posluša razgovor. Ko pa hoče spregovoriti, seže z eno roko globoko v prostor pogovora hkrati z besednim nastopom. Kretnja je bila tem izrazi-tejša, ker je hkrati segla v center kadra. Torej je uspelo govorniku opozoriti nase tudi kamero. Ker so slučajno govorili o moki, je govornik s prsti izprožene roke gibal tako, kot bi sipal moko. (Slika 6)

2. Drugi govornik je v prostor pogovora vstopil z roko stisnjeno v pest. Z njo je najprej segel proti sogovorniku, se ga s pestjo celo dotaknil, nato pa roko usmeril na objekt razgovora. Tudi s pogledom je spremljal svoje kretnje in pri tem sunkovito premikal glavo naprej in nazaj. (Slika 7, 8)

3. Kupec je prodajalec spršaševal razne stvari o mlinu. Med drugim tudi o tem, s kakšnim mazilom se maže mlinski pogon. Da bi bil bolj prepričljiv, je s horizontalnimi kretnjami roke v višini trebuha takole poudarjal svojo razlago: » ... vse voda maže, to je vse na vodno mazilo.« (Slika 9)

4. Kupec se je pokazal za precej nevednega, ko je spraševal, če bo mlin najprej namlel otrobe. Zato ga je prodajalec pokroviteljsko poučil, kako je to pri mlinu. Vsako poudarjeno besedo je podkrepil z vertikalnim gibom navzdol upognjene dlani. Tak gib navadno uporabljamo, če smo pokroviteljski do sobesednika ali če ga obravnamo omalovažujoče. »Otrobi so pa še *zadaj*. O, tisto boš *nazadnje* dobil, otrobe, če bi rad videl.« (Slika 10)

5. Kupca sta hotela na vsak način videti moko, ki jo mlin izdeluje. Zato jo je prodajalec kazal na iztegnjeni dlani. Kupca sta se moke dotikala s konicami kazalcev; komaj da sta se je dotaknila z drugimi prsti. Tudi na jezik sta jo nosila s kazalcem. (Slika 11)

6. V prostor pogovora se govornik lahko vključi tudi na dokaj impozanten način, s simetrično kretnjo obeh rok, kot bi hotel razpreti prostor pred sabo. Ta kretnja je usmerjena v prostor in hkrati proti objektu razgovora. To je tudi dopovedovalna kretnja, saj je prodajalec ravno spraševal, ali bo kaj s kupčijo ali nič. In kupec je s simetrično kretnjo dopovedoval, da bo gotovo prišlo do kupčije. »Saj bova kupila tole.« Isto dopovedovalno kretnjo je kupec še enkrat ponovil z eno roko. (Slika 12)

Podobno vstopanje v prostor pogovora je izvedel naš informator, ko je govoril kameri. Najprej je z obema rokama, prekrizanimi v višini trebuha mlel pred seboj, nato pa ju je iz prekrizane lege simetrično odročil, odprl navzven. (Slika 13, 14)

7. Podobna je dopovedovalna kretnja z iztegnjenim kazalcem. Prodajalec je bil starejši od kupca in si je to lahko privoščil, ko mu je dopovedoval o kvaliteti mlina. Roko z iztegnjenim kazalcem je molil sobesedniku pod nos. Človek, ki med pogovorom pogosto izteza kazalec, je oblasten ali vsaj prepričan v svoj prav oz. hoče o tem prepričati sobesednika. (Delacour 1991: 109) (Slika 15)

8. Ko je kupčija sklenjena, si stranki sežeta v roke. Kupec ponudi iztegnjeno roko prodajalcu. Ta z levico prime ponujeno roko na hrbtne strani, z desnico pa seže v ponujeno dlan. Nekaj časa tako z obema rokama stresa sobesednikovo desnico. (Slika 16) Duetu se pridruži tretji kot priča in še on seže v splel dlani. (Slika 17)

4.3. Ugotovitve

Na fotografijah na žalost ni mogoče videti dinamike kretenj in hkrati poslušati pogovora, kot je mogoče na video posnetkih. Zato tudi ni mogoče videti, kako se kretnje ujemajo s poudarjanjem besed. Temu se človek po vsej verjetnosti ne more ubraniti. Tudi televizijski napovedovalci, čeprav obvladani pred kamero, se ne morejo premagati, da ne bi vsaj s členki prstov ali rahlimi sunki glave sledili ritmu govora. To morda ponovno dokazuje, da so kretnje vzporedno govorjenje, oz. da so roke po mnenju nekaterih nevrofiziologov človekovi zunanji možgani. (Delacour 1991: 316)

Prizor Prodaja mlina temelji na besednih dvobojih, toda nič manj tudi na neverbalnem razgovoru. S kretnjami v tem prizoru sogovorniki kažejo, kdo je močnejši in duhovitejši. Tudi komični učinki temeljijo na kretnjah, na situacijski komiki. Lastnik mlina požene napravo tako, da vtakne palico v rit ležečemu na klopi. Ta nato začne z ritmičnimi erotičnimi gibi in tolčenjem s krepelcem po nogah klopi oponašati delovanje mlina. Višek predstave naj bi bil prizor, ko prodajalec pihne moko kupcema v obraz. Kretnje ob tem prizoru so spet nezaigrane in ker jih gledalci sprejmejo kot že v lastni praksi doživete, se tembolj lahko identificirajo z junaki predstave.

5. Sklep

Pri analizi predstav na Vintarjevcu moramo upoštevati, da so ti ljudje nastopali za kamero. Niso nastopali v naravnem okolju svoje predstave, na poroki ali na vaškem prazniku. Vedeli so, da je njihov edini gledalec kamera. Prizori, ki smo jih posneli, kažejo različne odnose do realnega življenja. Ločiti moramo npr. prvo predstavo, ki

so jo nam zaigrali pred hišo, od naslednjih v hiši. V tem prvem prizoru so posebej za kamero odigrali prizor iz resničnega življenja, kako domači fantje zalotijo tatu prazničnega žetvenega šopka, ki visi pri vhodnih vratih. Ujamejo ga in mu na silo vtaknejo kol v rokave suknjiča tako, da se ne more več normalno gibati in opletajoč odide s prizorišča. To so pokazali kameri kot zaigran prizor, kot rekonstrukcijo. Mi sami smo pomagali to zrežirati. Šele v drugem delu materiala, ki kaže njihovo pravo igro z lutkami, vidimo odkod izvira poza lutke s kolom v rokavih. Tu gre v bistvu za dvojno igro. Najprej so zaigrali živo življenje, potem šele pravo igro, v kateri igra glavno vlogo element realnega življenja. Pred nami je torej živa demonstracija Maussove podmene, da je telesni habitus sestavljen iz oponašanja gibov drugih ljudi, predvsem tistih, ki jim zaupamo. Posameznik si za določeno nalogo izposodi niz gibov iz nalog, ki so jih drugi že izvedli pred njim. (Mauss 1982: 367) Razlika med Maussovo podmeno in našim primerom je v tem, da so izvajalci iger na Vintarjevcu oponašane gibe prinesli iz vsakdanjega življenja v igrokaz, torej ne samo iz ene generacije v drugo, ampak tudi iz enega kulturnega elementa v drugega. Hkrati pa so s tem prenašanjem vzpostavili potrebno komunikacijo z gledalci.

Podobne minimalne korekture rituala s sestavinami drugih kulturnih elementov zasledimo na primer tudi pri pustnih šegah. Tam se večkrat dogaja, da protagonisti bistvene dramaturške zaplete izvajajo z znanimi predmeti iz vsakdanjega življenja, ki so značilni za obravnavani kraj. V Drežnici na pustno soboto nastopajoči prikazujejo na šalji način cel niz vsakdanjih dejavnosti. Kot rekvizite uporabljajo celo žive živali. Pri tem igra telesno izražanje glavno vlogo, saj maskare ne smejo govoriti. (Glej filma: *Ta grdi in Drežniški pustovi*.)

Na žalost nimamo nobene možnosti, da bi primerjali obnašanje ljudi v prizorih, ko se je vse odigravalo posebej za kamero, z obnašanjem istih ljudi v prizorih, odigranih v naravnem kulturnem kontekstu predstave. Pri tem imam v mislih tako rekonstruiran prizor šege, kot same scenske igrokaze. Tudi ni mogoče ugotoviti, kakšna je razlika med utečenimi, rutinskimi kretnjami in besedilom ter med improviziranimi kretnjami in besedilom. Posneli smo samo eno varianto izvedbe. Lahko pa predvidevamo, da so kretnje in besedilo v teh predstavah sčasoma spreminjali pod vplivom kulturnih vzorcev, ki so prihajali na Vintarjevec s posredovanjem medijev. In sicer govor s knjigami, radijem in časopisi, kretnje pa s filmom in televizijo, pa tudi s tem, kar so ljudje sami videli, ko so hodili po svetu. Upravičeno lahko domnevamo, da so se kretnje veliko manj spreminjale kot beseda oz. govor.

Literatura

- Michael Argyl 1989: *Innate and Cultural Aspects of Human Non-verbal Communication*, v: Blakemore C, Greenfield S (ur.). *Mindwaves*. Oxford, Blackwell, 55 - 72.
- J. B. Delacour 1991: *Veliki leksikon o človeških značajih*. Ljubljana, Prešernova družba.
- Claudine de France 1989: *Cinéma et anthropologie*. Maison des Sciences de l'Homme, Paris.
- Alexander Lowen 1988: *Bioenergija*. Cankarjeva založba, Ljubljana.
- Marcel Mauss 1982: *Telesne tehnike*. Sociologija i antropologija (1), Prosveta, Beograd, 361 - 391.
- Cynthia J. Novack 1988: *Looking at Movement as Culture*. *The Drama Review*, 32, št. 4, 102 - 119.

Filmi

- Ta grdi*, TV Beograd, D. Zupanc, N. Križnar, 1979, 29 minut.
- Drežniški pustovi*, TV Slovenija, F. Slak, 1990, 21 minut.

*Summary***Body Language**

In Vintarjevec near Litija the natives showed us four performances in which puppets (marionets) and living actors appear. Two performances are especially interesting - Quarrel for the Border and Mill Selling. In both performances the non-verbal language of gestures and motions plays the main part.

With the help of video documentation we could define very precisely the samples of body expression and establish which cultural context their component parts come from. In the performance Quarrel for the Border we found the source of means of expressions in the local boys' custom which says that when native boys catch a foreigner at theft they punish him - they put a stake through the sleeves of his jacket so that he can't help himself. His funny figure is the basis for workmanship of the two puppets who play the most important part in the performance. Puppets imitate fight and threshing. At the communicating level the performance is bound to quarrel between two neighbours. Body language serves mainly for communication with the spectators and for dramatic strengthening of the story.

In the second performance Mill Selling there is also a lot of talking, but it still gets its real charm with gestures and motions of the actors. They carry into the performance numerous gestures from everyday life, which are biologically older than speech and maybe that is why they are also more communicative than words.

The imaginary area of conversation between the people is also the territory of physical entrances into this area with the help of specific gestures of the head and of the hands. In the stopped video picture we recognize elements of body language which originate from all human repertory. Therefore the body language is the foundation of every other language.

17





9



13



10



14



11



15



12



16



Marija Stanonik

Slovstvena folklor kot terminološko vprašanje

Uvod

Lahko glasbeni folkloristiki, ki ima precizne merilne naprave in druge tehnične pripomočke, s katerimi pride do zanesljivih rezultatov. V gotovosti o obvladanju položaja je Valens Vodušek za svoje področje upravičeno samozavestno zapisal: »Tako ima etnomuzikologija na razpolago izredno natančne analitične instrumente za raziskavo glasbe same, veliko natančnejše kot katera koli druga panoga folkloristike ali kot sama etnologija.«² Temu postavljanju odbija precejšen del njegove trdnosti ne-marnost, s kakršno so glasbeni pojavi posredovani v javnih občilih: »Časopisne napovedi in uvodni koncertni komentarji v isti sapi obljublajo sicer kopicico popolnoma različnih stvari pod enakimi oznakami ali drugače, pod različnimi oznakami ista prizadevanja. Iz tega nujno izhajajo nelogičnost in zmeda, napačna razumevanja in pojmovanja ... Okviri ljudske ustvarjalnosti se širijo in ožijo, dobivajo različne vrednostne predznake in tudi novo vsebino.«³ Mira Omerzel-Terlep se zgraža nad »opredeljitveno zmedo«, kaj vse se podaja pod oznako »folk-ljudski« in s ponavljanjem rekla »recimo bobu bob« vabi: »Kadar gre za glasbo določenega področja in časa, določenega okolja ljudi, kadar gre le za scensko priredbo ljudske tvornosti ali ko iz ljudske ustvarjalnosti le črpamo, dajmo ustrezno ime, ne slepimo sebe in drugih.«⁴ Sviri pred zlorabami in razvrednotenjem »ljudske glasbe« in svetuje: »S tremi osnovnimi določili - krajem, časom in socialnim poreklom - označiti in opredeliti ljudsko tvornost, pomeni *izogniti se terminološki zmedi*.«⁵

1 Prim. Biografije in bibliografije raziskovalcev Znanstvenoraziskovalnega centra SAZU, Druga knjiga 1976-1985, Ljubljana 1988, 46-47.

2 Valens Vodušek, O evropski etnomuzikologiji, Poglavlja iz metodike etnološkega raziskovanja, Ljubljana, 1980, 48.

3 Mira Omerzel-Terlep, Od obredja k ironiji, Naši razgledi, 25.3.1983, 168.

4 Glej op. 3.

5 Glej op. 3. Tu in v sledečih opombah podčrtala M. S.

To nikakor ni edini klic za doslednost in preciznost v svoji stroki. Matjaž Kmecl zna biti tudi v tej zvezi prostodušno neposreden: »Slovenska terminologija (v literarni vedi) tudi ni zmeraj enostavna in enotna, raje hudo zmešana, poljubna, večkrat pravo sračje gnezdo nedoslednosti, nedomišljenosti in približnosti z vseh vetrov.«⁶ Podobno kritične besede se nanašajo na nekatero dele jezikoslovja⁷ in umetnostno zgodovino. Milček Komelj v Pogovoru o kriterijih enemu od sobesednikov polaga v usta besede: »Sicer pa bi morala, če bi želela razpravljati o tem, najprej razčistiti s terminologijo, ta pa je v naši stroki, kakor veš, obupno ohlapna.«⁸

Ali v naši ni? Kdo si upa reči ne!

Marija Kleut vidi v neizenačeni terminologiji krizo ciljev folkloristike⁹, Niko Kuret pa je v zapletih zaradi različnih konceptov etnologije razmišljal: »Strokovna terminologija je najbrž različna in zato ne pridemo do skupnega jezika.«¹⁰ Predlagal je, da bi najprej rešili ta problem. Seveda pa to ni le tehnicistično vprašanje, zakaj »v duhovno prostost namreč spada zavest o zgodovinski določenosti, o metafizični, se pravi onto-teo-loški določenosti pojmov«. Zato ne zadošča, da bi »zamenjali le žargon, miselnosti pa prav nič«. ¹¹ Od tod odgovor, da »mora za terminologijo stati teorija, zato bi bila prva stvar, o kateri bi se morali pogovarjati, razmerja med etnologijo in folkloristiko.«¹²

Tako kot je »naša javnost s prezirom in pomilovalnim zasmehovanjem gledala na jezikoslovce«¹³ v času nastopa Stanislava Škrabca, doživlja nekaj podobnega slovstvena folkloristika¹⁴ ves čas od relativne osamosvojitve slovenske znanosti, še bolj pa zadnja desetletja. S tega vidika jo je doletelo vprašanje: »Etnologija ima jasno zarisan predmet, ima zarisano metodologijo, metodiko in cilje. Na drugi strani ima zarisan svoj predmet, metodologijo, svoje cilje muzikologija, literarna in umetnostna zgodovina in kar je še takih strok. Kakšna je potemtakem metodologija tako imenovane folkloristike?«¹⁵ Tvrtko Čubelić ni ostal dolžan: »Etnologi nimajo metodološkega instrumentarija niti pojmovnega aparata niti logike (logičnog rasudivanja) za tiste probleme, ki se nanašajo na ustvarjanje in jih ne morejo preučevati z etnološkega vidika.«¹⁶

Tudi mlajša generacija je bistro začutila, da etnologiji manjka poleg sintetičnih del »terminološka enotnost« in kritičnost, »zakaj vsega tega nima«. Z drugimi vedami deli skupen predmet in metodo, medtem ko teorijo, terminologijo in način mišljenja teh ved (zgodovina, sociologija) pušča nedotaknjene. »Vse bi bilo jasno, če bi imela etnologija svoje terminološke in retorične pripomočke, s katerimi bi lahko uravnavala svoj miselni in ne le svoj predmetni-terenski informativni in statistični tok.«¹⁷

Gre torej za diferenciacijo temeljnih pojmov v določeni stroki in za disciplino pri tem. To je očitno tudi pri razpravljanjih v/o etnologiji in slovstveni folkloristiki, ki

6 Matjaž Kmecl, Leksikon literarnih pojmov, Jezik in slovstvo, 1978/79, 181 sl.

7 Erika Kržišnik-Kolšek, Na ženske močnejše vpliva tuje jezikovno okolje, Delo, Književni listi, 12.4.1990, 13.

8 Milček Komelj, Pogovor o kriterijih, Naši razgledi, 15.jan.1988, 10.

9 Kongresna diskusija, Prim. Glasnik Slovenskega etnološkega društva 24/1984, št. 1, 17.

10 Plenarni sestanek slovenskih etnologov o smernicah etnološkega raziskovalnega dela, Glasnik SED, 17/1977, št. 4, 55.

11 Tine Hribar, Slovenska osamosvojitve in kultura, Nova revija, 95, Samostojna Slovenija, 1990, 561.

12 Marija Stanonik, glej op. 10.

13 Fortunat Zorman, Moje delo, Lemont, Illinois, 1989, 29.

14 Prim. Marija Stanonik, Blišč in beda (slovstvene) folklore, Naši razgledi, 24.nov. 1989, 652-653.

15 Etnološko-folkloristični kolaž iz Pirana (z magnetofonskega traku prepisali študentje etnologije), Glasnik SED, 17/1977, št. 3, 35.

16 Glej op. 15.

17 Miha Zadnikar, Etnologija in zgodovina, Traditiones, 15, Lj., 1986, 264-265.

zahtevata vsaka svojo terminologijo. Znamenje znanstvenega mišljenja je njena enotnost, doslednost in strogost, saj gre za instrumentarij, s katerim prihajamo predmetu raziskovanja čim bolj do živega (kolikor pač!).

»V čem je pravzaprav moč besede? V njeni jasnosti in nedvoumnosti. Čim prodornejša in čim ostrejša postaja človeška misel, tem bolj mora brusiti in piliti tudi orodje, s katerim se izraža... Znanost in tehnika si lahko vse manj pomagata s to kaotično, naravno danostjo jezika, s tem krhkim in topim orodjem, zato ga pilita, precizirata..., ga napravljata do kraja enoznačnega in dolgačasnega, a strahotno prodornega. Toda na neki točki se zgodi, da običajni jezik sploh ne zadošča več. Nadomesti ga formula, simbol, številka, tehnična risba.«¹⁸

I. Teoretični tloris

Lingvistične podmene in aplikacije niso zadostne za celovito razčlenitev in pojasnjevanje narave, procesa in vloge znanstvene terminologije,¹⁹ ugotavlja Franc Pediček, ki je v slovenskem prostoru zaoral v ledino njene teorije. Zato ne, ker znanstveni termin ni le besedno-strokovna oziroma verbalna pojavnost, ampak najširše in imanentno znanostno znakovni sestavi ali struktura²⁰, njena semantična samosvojost ni izražena le z besednimi znaki, ampak lahko tudi z grafičnimi, numeričnimi, simbolnimi idr. znaki.²¹ Terminološka razsežnost je torej le ena izmed ravnin semantike v znanosti.²² Vendar ta besedna ravnina ni monolitna, saj se nobena znanost v svojem razvoju terminološko ne oblikuje takoj, niti v trenutku svoje najvišje kakovostne stopnje, ampak teče njen proces prek treh terminologizacijskih ravnin, in sicer: 1. naravno področno/življenjsko delovno besedje; 2. strokovno izrazje; 3. čisti znanstveni termini, ki so pojmovno reflektirani.²³ Pojem in znak terminologizacije je tu sprejet v »pomenu procesa in gibanja za doslednejšo registracijo delovnega in znanjskega besedja in za pomensko normiranje strokovnega izrazja. Še bolj pa za vse bolj nujno znanstveno raziskovanje in informatiziranje posameznih znanstvenih terminov in njihovih različnih sistemov ... Onkraj tega so termini le določene znakovne nominacije za pojme v okviru določene znanosti.«²⁴ Termin referirajo spoznani, ne pa realni objekt. Ni enačaja med realno in spoznavno ravni. Vmes je termin. Ta je vselej rezultat določenega koncepta oziroma teorije, ki stoji za njim, ga utemeljuje in »nosi«. Noben terminološki sistem ne more nadomestiti razvoja konceptov in teorij, saj je terminologija le razvojni »post« v revoluciji znanosti. Je le sestavina znanosti, ne pa že znanost sama. Terminologija mora biti sad refleksije znanosti in ta se mora otesati vsakršnih nadoblasti nad seboj.²⁵ »V jezikoslovju je terminologija podsistem jezika, ne pa toliko »organon« znanosti. V tem lingvističnem pomovanju jezikovna forma požira znanstveno pojmovno vsebino. Jezikoslovna konceptualizacija oblikovanja in determiniranja znanstvene terminologije je tematizacijsko preozka. Izhodišče mora biti znanstveno spoznanje, upeto v razvijanje in določevanje vsebine svojim pojmom, ne pa v določevanje njihovih leksiških nominacij.«²⁶ V tej luči je že Fran Celestin I. 1891 zaklical: »Ne motimo si pojmov.«²⁷ Članek s tem naslovom začena z besedami: »Kdo ne bi rad pritrtil, da je jasen pojem o stvari, o kateri govorimo, prvi

18 Jan Makarovič, *Kritika krščanske ljubezni*, Maribor, 1988, 120-121.

19 Franc Pediček, *Prispevki za teorijo terminologije v znanosti - tudi pedagoški*, Ljubljana, 1990, 68.

20 Glej op. 19, 83.

21 Glej op. 19, 84, 125, 126.

22 Glej op. 19, 83, 125.

23 Glej op. 19, 84, 71, 127.

24 Glej op. 17.

25 Glej op. 19, 58, 59.

26 Glej op. 19, 18.

27 Fran Celestin, *Ne motimo si pojmov*, Slovanski svet, 1891, št. 3, 42.

in najvažnejši pogoj v razpravi o tej stvari? Se ve da jasen in pravilen pojem dobiti ni vselej lahko, pa ravno zato zgodovina človeške omike kaže veliko, veliko slučajev, da so nejasni prvotni pojmi povzročevali cele vrste novih zmot, ki so sledile čisto logično iz nejasno razumljenih prvih pojmov. Koliko preprirov, divjih strasti, bojov in potokov krvi so že zakrivili nejasni pojmi in posledice, izvedene iz njih, ko je vsaka taka posledica le povečevala velikost zmote? To se je zgodilo in se še vedno godi v življenju narodov v obče in pa posebe tudi v *duhovnem* življenju. Tu je bila in je zmota tem laglja, čim subtilnejši, čim abstraktnejši so pojmi. Pa zato vidimo npr. v zgodovini filozofije, kako se menjajo pojmi in nazori in prehajajo večkrat v ravno nasprotno. Kjer je jasno razumenje lahko dostopno in jasno človeku, ki zna logično misliti, ni take nestatnosti, kar je npr. posebno očitno za matematiko. Med pojme pa, ki se ne dajo tako točno označiti, kakor matematične resnice, spadajo estetični...²⁸ Sto let pozneje je podobnih klicev, kakor je bilo nakazano že v uvodu,²⁹ vedno več. Mogoče jih je strniti v ugotovitev: »... kjer vlada pri nas precejšnja *pojmovna, terminološka in konceptualna zmeda*, bomo morali nadomestiti zamujeno v zadnjih 10-20 letih. Teh vprašanj se bo treba lotiti predvsem s strokovnega in razvojnega vidika ter pri tem izhajati iz znanstvenih spoznanj, teoretičnih obravnav in praktičnih izkušenj v demokratično naravnanih državah. Ne z namenom mehanskega prenašanja teh izkušenj in modelov, marveč z namenom po kritični presoji in produktivni aplikaciji ter poglobljeni nadaljnji teoretični obravnavi pri nas.«³⁰

»Informatizacija zahteva ne le znakovno, ampak tudi pomensko in sporočilno skrajno natančno določene termine, ki so povezani v trdno zgrajene = »konsistentne« sisteme, ne pa da so le »prosto plavajoči« komunikativni simboli v določeni znanosti.«³¹ Seveda mora vsaka znanost skozi to fazo. Toda dokler se na njej zadržuje, omogoča, da vdirajo vanjo neizvedenci. Od tod toliko različne strokovne in znanstvene esejistike, »ne pa pravih znanstvenih besedil, razumevalno in sporočilno čim bolj enoumni« s termini-pojmi.³² Jože Toporišič in Franc Pediček se glede terminologije, kot kaže, v marsičem razhajata, vendarle se strinjata, da se profesionalizacija neke discipline, torej »strokovnost (zlasti pa znanstvenost) kaže v veliki meri prav v enoumni in ustaljeni terminologiji.«³³ Krizo na tem področju nazorno ilustrira odlomek, ki se sicer nanaša na pisanje o filmu. Zamenjajmo pa predmet vsak s svojim pa se najdemo cele v njem. Sašo Schrott namreč »pogreša osnove profesionalne etike«, ker je »informativno pisanje redno površno, nekritično in pavšalno«, vse prepogosto se »srečujemo z veliko terminološko poljubnostjo, nezadostno definiranostjo estetskih in idejnih kriterijev, včasih pa celo s profesionalno neodgovornostjo posameznih avtorjev.«³⁴

Rešitev je v prizadevanjih po znanstvenem jeziku.³⁵ Znanost je »brez svojega jezika spoznavalno-komunikacijsko in razvijalno mrtva postavka« človekovega življenja in dela. »Jezik znanost predmeti, jo kaže, razkriva v njenih uspehih in porazih«, »je njen »causa secunda«, saj je njen »causa prima« logos.«³⁶ F. Pediček razlaga naravo znanstvenega jezika med drugim na podlagi njegove samostojnosti in dvoravninskosti.³⁷

28 Glej op. 27.

29 Prim.op. 5, 6, 17, 7, 8.

30 Janez Kapun, Profesionalizacija kadrovske dejavnosti, Naši razgledi, 21.12.1990, 702.

31 Glej op. 19, 15.

32 Glej op. 7 in 19, 35, 116, 131.

33 Jože Toporišič, K izrazju in tipologiji slovenske frazeologije, Jezik in slovstvo, 1973, 1973/74, št. 8, 274.

34 Sašo Schrott, Slovenska filmska kritika, 1945-1981, - Iskanje identitete, v: Vloga kritike v sodobni umetnosti, Velike Lašče, 1981, 107-108.

35 Glej op. 19, 111-131.

36 Glej op. 19, 113.

37 Glej op. 19, 115-119.

Ob vsem spoštovanju, ki ga zasluži slovensko jezikoslovje v prizadevanju po »likanju vseh disciplinskih vrst našega znanstvenega jezika, po njegovem doslednem slovenjenju, ob preganjanju tujih pomenskih zvez in njihovih izraznih jezikovnih različic«³⁸, se avtor zavzema v okviru terminologizacije znanosti za nadrejenost znanstvenih kriterijev nad jezikoslovnimi: »To pomembno in veliko jezikoslovno ter oblikovalno-kulturno delo je pri nas živo še danes. In prav je tako! Biti pa ne sme na čelu razvijanja našega znanstvenega jezika. Ob tej današnji razvojni nalogi je namreč treba opustiti domačijsko prosvetiteljstvo in kulturizacijo znanstvenega jezika ter ga odpreti tokovom sveta. Postaviti ga je treba v pretok in službo današnje svetovne znanosti, ki je vse bolj valujoči ocean, ne pa idilična dežela posameznih znanstveno-nacionalnih zalivov in otokov.«³⁹ To misel je treba skrbno pretehtati in v njeni luči truditi se tako za podomačevanje tujih spoznanj v ustrezno slovensko izrazoslovje, ker se s tem množi in krepi pomembno področje slovenskega jezika. Tega so se dobro zavedali že v preteklosti,⁴⁰ namreč da je v zavesti strokovna/znanstvena terminologija eden pomembnih kriterijev za dokaz narodove življenjske moči in sposobnosti njegovega jezika. Za čas pred prvo svetovno vojno je Bogo Grafenauer zapisal: »Po eni strani so bili tedaj Slovenci že povsem razvit narod z razvito kulturo, znanostjo in umetnostjo, s povsem izoblikovanim jezikom in *strokovno terminologijo*, skratka narod, ki je trdno obstajal in živel.«⁴¹ Tudi danes tega ne gre zanemarjati, seveda pa je treba ob tem upoštevati, da je za knjižni jezik »poleg normiranosti bistvena karakteristika, da je instrument internacionalne civilizacije.«⁴² Po Daliborju Brozoviću »je to najbolj bistven del definicije za standardni jezik, ker ta vedno nastopa šele, ko neka etnična ali nacionalna skupina, vključujoč se v internacionalno civilizacijo, začne v njej uporabljati svoj jezik.«⁴³ Odlično mesto pri tem ima prav znanost: »Vsaka veda je bolj ali manj mednarodna, zato je pri teoretičnih razpravljanjih treba slediti vsem rezultatom na mednarodnem polju in upoštevati mednarodna merila.«⁴⁴

Po tem diskurzu se vrnimo k znanstvenemu jeziku. S stališča jezikoslovja je substanca jezik in znanost akcidenca. S stališča informatizacije pa znanost »substancia«, podstat in jezik akcidenca. Znanstveni jezik je samostojna, avtohtona, avtentična pojavnost informatizacije. Ugotovljena jezikovno funkcijska in sistemsko informatizacijska samostojnost znanstvenega jezika je nujen pogoj za razvoj in razvijanje današnje (naše) znanosti, »saj je znanost brez samostojnosti v označevanju in vpomenjevanju svojih nosilnih prvin, to je pojmov in kategorij, ter v enoumnem in eksaktnem sporočanju svojih spoznanj mrtev korpus človekovega intelektualnega dela.«⁴⁵

Dvoravninskost v jeziku znanosti pa F. Pediček izpeljuje iz de Saussurovega strukturnega modela *langue-langage-parole* in na tej podlagi loči znanostni jezik od

38 Glej op. 19, 114.

39 Glej op. 38.

40 Zvonka Leder, Terminološka prizadevanja na Slovenskem, Jezikoslovni zapiski, Ljubljana 1991, 155-171.

41 Bogo Grafenauer, Kako Slovenci po odcepitvi, Samostojna Slovenija, glej op. 11, 378.

42 Dalibor Brozović, Vuk Stefanović Karadžić i novoštokavska folklorna koine, v: Standardni jezik, Zagreb, 1970, 113. V tej zvezi je povedno avtorjevo opažanje srbohrvaškega knjižnega jezika: »Ta je danes neelastičen, reven za abstraktne discipline, preprosto nemogoč v kuhinji, restavraciji, industriji in obrtni delavnici, ... posebno ležernost, široka toleranca do odstopanja od norme, navidezna demokratska naklonjenost do nedoločenosti, nedefiniranje detajlov in nians in nepripravljenost za konciznost, preciznost, disciplino in abstraktnost, kar vse je v nekem specializiranem folklornem interdialektu tudi zaželeno in funkcionalno, a za standardni jezik pomeni hudo obremenitev.«(n.m.).

43 Glej op. 42.

44 Branimir Bratanić, Regionalna ili nacionalna i opća etnologija, Slovenski etnograf, X, 1957, 10.

45 Glej op. 19, 116, 117.

znanstvenega in govor posameznega znanstvenika v govornem ali pisnem sporočanju.⁴⁶ »Ta dvoravninskost, izražajoča se kot esenčna in eksistenčna naravnost jezika v znanosti, pa ni samo značilnost celotne ali globalne znanosti (metaznanost in posebne znanosti!), temveč jo je mogoče odkrivati tudi v vsaki posebni znanosti in njeni disciplini.«⁴⁷

Vsaka znanost ima svoj predmet preučevanja. Okrog njega oblikuje sistem pojmov in na osnovi teorije ugotovi njegove zakonitosti. Poleg tega mora vsaka znanost najti najprimernejšo metodo, s katero bo raziskovala svoj predmet. Ob tem si izoblikuje lastno terminologijo. Osamosvajanje posameznih znanosti gre torej po merilih: lasten predmet, lastna metoda, lastna terminologija,⁴⁸ z zadnjima dvema ugotovljamo določene lastnosti. Matej Rode je prepričan, da se je po omenjenem zaporedju (lasten predmet, lastna metoda, lastna terminologija) osamosvojila tudi folkloristika, pri čemer iz sobesedila izhaja, da misli na slovstveno folkloristiko.⁴⁹

II. Terminografija

Terminografija je novejši izraz za terminološko leksikografijo, torej dejavnost, ki zapisuje termine-pojme, vključno z njihovo umeščenostjo v sistem pojmov posamezne discipline.⁵⁰ Tudi raziskovanje znanstvene terminologije namreč zahteva »svojo ustrezno empirično podlago in analizo, ki jo pa lahko da terminologiji le neoporečna terminografija.«⁵¹

Paradigmatski prelom znanosti, ki smo mu priče danes,⁵² zahteva popis ali »inventuro« temeljnega besedišča, zaradi sinteze ob koncu empiričnega obdobja, ko se v okviru današnje kakovostno nove, to je dialektično-holistične paradigme znanosti današnje spoznavoslovje prerazvršča iz racionalistične (oblikovanje pojmovanj) in empiristične (izkustveno preverjanje spoznanj) ravni na informacijsko raven (produkcija in sporočanje celostnih spoznav o stvarnosti in resničnosti).⁵³ »Odsev današnjega paradigmatkega preloma je, da znanstveni termini niso več označeni le fenomenološko-eksistencialno, ampak vpomenjeni in sporočilni tudi ontično-esenčno.«⁵⁴

46 Glej op. 19, 118.

47 Glej op. 46.

48 Matej Rode, Znanosti in meje med njimi, Glasnik SED, 20, 1980, št. 2, 43.

49 Slavistom folklorja praviloma pomeni slovstveno folkloro, zato se jim ne zdi nujno rabiti različnega pridevka: slovstvena.

50 Marjeta Kalin, Terminološki priročnik, Jezikoslovni zapiski, Ljubljana, 1991, 181-190.

51 Glej op. 19, 182.

52 »Na področju znanosti smo danes priče pojavnosti, ki bi jo lahko vzporejali z enciklopedizacijo znanosti v 18. stoletju. Tudi danes gre namreč za podobno strnjevanje, pregledovanje in popisovanje znanstvenega znanja in celotne znanstvene vednosti, le da to ni toliko usmerjeno v njeno vsebinsko inventarizacijo, kar je vsekakor morala opraviti znanost novega veka na prehodu v svoje obdobje, da je lahko prepričljivo razglasila zmago empirizma nad racionalizmom (in v tem okviru tudi nad metafiziko!). To je bilo namreč nujno treba narediti, da je znanost lahko stopila v svoj zmagoviti, to je naravoslovnotehnoški vek ... Smo namreč sredi preloma vekov v znanosti. Vek empirizma, ki se je kot prihodnost porajal že v renesansi, rodil pa se je v 17. in 18. stoletju, se danes lomi v kakovostno nov vek znanosti, ki se obrača proti empirističnemu pozitivizmu in faktografizmu, proti artefaktnemu eksperimentalizmu ter tehnologizmu in proti zaslužnjevanju znanosti z različnimi pragmatizmi. Pomeni, da se descartovsko-newtonska paradigma preveša v nekaj novega v znanosti, v spoznavalno in raziskovalno dialektiko (holizem!).« Franc Pediček se pri tem izvajanju naslanja na knjigo Fritjof Capra, *The Turning Point; Science, society and the rising culture*, Wildwood House, London 1981. Glej op. 19, 11, 12-13, 32, 33.

53 Glej op. 19, 11, 87-88.

54 Glej op. 19, 241.

Med vzroki za novo terminologizacijo⁵⁵ je tudi izziv v trditvi, da je to ena izmed najnujnih strukturno-konstitutivnih sestavin vsake posebne znanosti,⁵⁶ ker je pogoj, da se eno ali drugo področje znanosti začne razvijati in se zgradi v samostojno opisovalno-klasifikacijsko in analitično eksplikacijsko področje za pojasnjevanje določenih pojavov, procesov, funkcij in relacij iz dela objektivne stvarnosti in subjektivne resničnosti.⁵⁷

Na podlagi več kot desetletnega dela bolj ali manj v okviru tukaj opredeljene terminografije razločujemo naslednje stopnje v procesu terminologizacije kategorije folklor in posebej slovstvena folklor.

1. Samoniklo in izvorno poimenovanje in vpomenjanje

Imena razdelkov imajo za zaledje Pedičkovo razvrstitev posameznih stopenj,⁵⁸ kar dokazuje, da se tukajšnja obravnava z njim v poglavitnem strinja. Analiza, ki bi morala slediti tu, je bila že predstavljena.⁵⁹ Gre za štiri »terminološke vzporednice« slovstveni folklori: narodno blago, ljudsko slovstvo, tradicijsko slovstvo, ustno slovstvo, znotraj njih pa spet za nekatere različice.

2. Prevzem angleške tujke sproži novo terminologizacijo

Gotovo bi bila predrznost trditi, da je »folklore« prva angleška beseda, ki je, presajena na slovenska tla, tu začela dobivati lastnosti termina, med prvimi pa je prav gotovo. Za boljše razumevanje tega procesa je prvi razdelek v tej zvezi zasnovan dvodelno.

a) Beseda »folklore« dobi v izvorniku naravo strokovnega izraza

Količkaj resno pisanje o folklori navaja na prvem mestu, da je besedo prvi uporabil arheolog William Thoms.⁶⁰ Leta 1846 je pisal časopisu *The Athenaeum*, da bi mu priporočil zbiranje tega, čemur danes na kratko rečemo folklorno gradivo. Da bi ti abstraktni podatki dobili kosti in meso, navajam prevod pisma, ki ga je avtor podpisal kot Ambrose Merton 12. avgusta 1846.

Na vaših straneh se je velikokrat pokazalo, kako se zanimate za to, kar v Angliji imenujemo popularne starine/ljudske starožitnosti (»Popular Antiquities«) ali popularna literatura/ljudsko slovstvo (»Popular Literature«), (čeprav je sicer bolj védenje/modrost (»Lore«) kot literatura in bi se prav primerno dalo opisati s posrečeno saško sestavljenko Folklor (Folklore, - the Lore of the People) - tako da nisem brez upanja, da bom pridobil vašo pomoč pri spravljanju tistega malo klasja, kar ga še ostaja razsejanega po polju, na katerem bi bili mogli naši predniki pobrati bogato žetev.

Vsakdo, ki si je zadal za nalogo preučevati navade, šege, obrede, praznoverje, balade, pregovore itd. starih časov, si je moral zastaviti dve vprašanji: - prvič, koliko tega, kar je nenavadno in zanimivo v teh zadevah, je zdaj popolnoma izgubljeno; - drugič, koliko se še dá rešiti s pravočasnimi prizadevanji. Kar je Hone poskušal napraviti v svoji Vskadnji knjigi itd., lahko *The Athenaeum* s svojo večjo naklado desetkrat učinkoviteje doseže: zbere neskončno število drobnih podatkov, ki osvetljujejo omenjeno snov, razpršeno v spominu tisočev njegovih bralcev in jih ohrani na svojih straneh, dokler se ne pojavi kak Jakob Grimm, ki bo mitologiji Britanskega otočja naredil takšno uslugo, kot jo je za mitologijo Nemčije napravil ta temeljiti

55 Glej op. 19, 12-15.

56 Glej op. 19, 48.

57 Glej op. 19, 50.

58 Glej op. 19, 48-49.

59 Marija Stanonik, Terminološke vzporednice slovstveni folklori, *Traditiones* 20, Ljubljana, 1991, 79-94.

60 O tem pišejo: neznani poročevalec v Slovenskem narodu, 1923, št. 99, 3 v članku O Ig. Grudnovem najnovejšem delu; Janez Bitenc, Kaj je folklor in njen pomen, *Mladinska revija*, 1949/50, 283-285; Zmaga Kumer, Uvod v glasbeno narodopisje, Ljubljana, 1969, 3.

starinoslovec in filolog. To stoletje je komaj dalo kako pomembnejšo knjigo, kot je druga izdaja *Deutsche Mythologie*, naj bo še tako nepopolna, kar priznava njen učeni avtor sam. In kaj je to? Množica drobnih podatkov, od katerih so številni videti prav malenkostni in nepomembni, če jih gledamo vsakega zase, ki pa povezani v sistem, v katerega jih je vgradil avtorjev mojstrski um, pridobijo vrednost, kakršne bi jim bil tisti, ki jih je prvi zapisal, nikoli ne upal prisoditi.

Koliko takšnih podatkov bi priklicala v spomin ena vaša beseda, vse od severa do juga - od John o' Groat's do konca dežele! Koliko bralcev bi bilo veselih, da lahko pokažejo hvaležnost za novosti, ki jim jih posredujete iz tedna v teden s tem, da vam pošljejo kak dokument iz starih časov - kak spomin na zdaj opuščeno šego, kako izginjajočo povedko, lokalno izročilo ali odlomek balade!

Takšna sporočila tudi ne bi koristila le angleškemu starinoslovju («antiquary»). Povezava med folkloro Anglije (spomnite se, da si lastim čast, da sem upeljal ime »folklorista«, tako kot si jo Disraeli, da je uvedel besedo »očetnjava« v literaturo te dežele) in folkloro Nemčije je tako tesna, da bodo takšna sporočila morda pripomogla k obogatitvi kake prihodnje izdaje Grimmov Mitologije.⁶¹ Po primeru zglede takšne povezave Ambrose Merton alias William Thoms pismo končuje z besedami: »Dobro se zavedam, da je otroška pesmica, ki sem jo navedel, dobro znana. Vendar načina, kako je bila uporabljena, nimajo zapisanega ne Hone ne Brand ne Ellis; to pa je eno tistih dejstev, ki - čeprav sama na sebi malenkostna - postanejo pomembna, kadar se povežejo v dolgo verigo. Postanejo eden tistih podatkov, ki naj bi se na pobudo Athenaeuma obilno zbrali za rabo prihodnjim raziskovalcem v tej zanimivi veji literarnih starin/starožitnosti - naši folklori.«⁶²

b) Prijemanje termina na slovenskih tleh

Na slovenska tla je izraz presadil Karel Štrekelj v svoji znameniti prošnji za narodno blago: »V novejšem času se rabi za narodno blago in učenje o njem pogostoma angleška beseda folklore, nauk ali vesti o narodu. Folklorista ne zanima samo narodna pesem, pravljica, pripovedka, uganka, vraža, narodni pregovor, rek in zagovor, - on pazi tudi na šege in običaje, na narodno pravo, narodne igre, narodno medicino in vremenska pravila kmetova; tudi kletvin in anekdot ne zameta.«⁶³ Svoj poziv Štrekelj končuje z vabilom, naj se mu pridruži, »komur je na tem ležeče, da stopimo tudi mi v tem oziru v vrsto drugih kulturnih narodov, ki dandanes z občudovanja vredno marljivostjo gojijo svoj »folklor« in odkrivajo, kar je narodov duh rešil in ohranil iz davne preteklosti ...«⁶⁴ Naslednje leto še enači folkloro z »narodnim blagom«: »Silna potreba je, da bi naša Matica ... ker drugega društva nimamo - spravila na dan navodila, kako je zbrati narodno

61 Avtor nadaljuje: »Naj navedem zgled takšne povezave: V enem od poglavij Grimm zelo na široko obravnava vlogo, ki jo ima kukavica v ljudski mitologiji, namreč preroški značaj, ki ji ga je podelil ljudski glas; in podaja številne zglede šege, ki iz števila, kolikokrat se oglasi njeno kukanje, izvaja napovedi. Grimm namreč navaja tudi razširjeno predstavo, »da kukavica ne zapoje prej, dokler se trikrat do sitega ne naje česjenj«. No in nedavno sem zvedel za navado, ki je bila nekoč v veljavi med otroci v Yorkshiru in ki ilustrira dejstvo o povezanosti kukavice in česnje - in tudi to o njihovih preroških lastnostih/atributih. Neki prijatelj mi je povedal, da so imeli otroci v Yorkshiru nekoč (in morda še danes) navado prepevati okrog česnjevega drevesa tole povabilo: *Kukavica, česnjica, / pridi dol in mi povej, / kol'ko let m' je še živet'*. Nato je vsak otrok potresel drevo in število česjenj, ki so odpadle, mu je napovedalo, koliko let življenja je še pred njim.«

62 Avtor končuje svoje pismo s pripisom: »Pošteno bo, če povem, da imam že dolgo v načrtu delo o naši folklori (pod tem naslovom - pomnite gospodje A, B in C, zato me ne poskušajte prehiteti) in osebno sem zavzel za to, da uspe poskus, ki sem vam ga v tem pismu, četudi nepopolno, predložil, da se ga nujno lotite.« Druga prevajalka pa ta pripis prevaja takole: »Samo pošteno je, če povem, da sem dolgo razmišljal o naši »folklori« (pod tem naslovom - gospodje A, B, C, pomnite to in ne skušajte me okraštiti); in sem osebno zainteresiran za uspeh eksperimenta, h kateremu vas - četudi nepopolno - nagovarjam v tem pismu.« Prim. Alan Dundes, *What is Folklore? The Study of Folklore* - University of California at Berkeley, 1965, 4-6.

63 Karel Štrekelj, Prošnja za narodno blago, Ljubljanski zvon, VII, 1887, 629.

64 Glej op. 63, 632.

blago, vse to, kar se dandanes imenuje folklore.«⁶⁵ L. 1907 tako kot prvokrat rabi isto besedo tudi za stroko, ki »se ozira bolj na mišljenje in verovanje, na šege in pripovedi človeka ... naroda brez kulture in pod vplivom kulture, kakor ... na zunanje stvari. To disciplino torej imenuje folklore ali narodopisje/etnografija za razloček od »etnologije / narodoznanstva.«⁶⁶ Navedeni primeri kažejo, da rabi Štrekelj »folklore« v vseh treh pomenih, ki so se potem uveljavili v posameznih okoljih. Najprej kot »narodno blago. To, čemur sicer pravimo tudi ustno ali tradicijsno slovstvo.«⁶⁷ V širšo sfero duhovne kulture se nanaša vprašanje, kaj »narod misli ali pripoveduje ali ve o prirodi, živalih, o rastlinah, o rudninah«, medtem ko radovednost, »s kakim orodjem in pa zlasti s kakimi šegami.«⁶⁸ se kaj opravlja, prehaja na področje raziskovanja materialne kulture. Skupni imenovalec vsem trem smerem je tradicija, kar Štrekelj sam tudi izrecno potrdi v svojih predavanjih iz slovstvene zgodovine, kjer ugotavlja, »da se je v vseh velikih evropskih literaturah, da, tudi manjših, nenavadno razvilo, zlasti, kakor se zdi, pod vplivom nemške znanosti, preučevanje narodnopoetičnih 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 (znanje narodovo, ne o narodu).«⁶⁹

Na platnicah Doma in sveta l. 1896 pa je prejkone prvič natisnjen s krepkimi črkami naslov *Folkloristika*.⁷⁰ Še vedno neznani J.D. takole seznanja bralce z njo: »Novo, neznano ime, kaj ne? Prišlo je z Angleškega. Kaj pomenja? Vedo, ki ni samo angleška, ampak last vsakega naroda. Folklore (Volkslehre, Slovenci bi rekli: narodno blago) zaznamuje v poslednjem času vse, karkoli je v zunanjem in notranjem življenju narodovem: njegove pravljice, pripovedke, pesmi, njegove nazore o pravu, običaje, njegove dovtype in njegovo modroslovje. Nobena stvar omikancev dandanes tako ne zanima kakor folklore. Vse, s čimer se folkloristika peča, nam je znano od mladih nog ...«⁷¹ Tudi iz nadaljnjega avtorjevega pisanja kaže, da avtorju terminološko še ni jasen razloček med predmetom in njegovim preučevanjem, pač pa je mladi *France Stele* kot abiturient kranjske gimnazije⁷² l. 1906 v Predavanju o narodopisnem zbirateljskem delu jasno in nedvoumno zapisal: »Veda, ki se s tem vsem, torej z narodnim blagom peča, se imenuje folkloristika, narodnoznanstvo.«⁷³

Polivalentnost pomenov, ki je doletela izraz folklor in med katerimi je nihal Karel Štrekelj, je doslej gotovo najboljše, kratko in jasno označil Joža Glonar: »Tukaj se beseda »folklore« prvič pojavi v slovenščini. Štrekelj jo rabi v širšem pomenu, ki ga je dobila šele na kontinentu ... Prvotno je v nasprotju z »Book-lore« ponujala samo ono »narodovo modrost«, ki se širi od ust do ust, torej Štrekljevo »ustno ali tradicijsno slovstvo«. V razširjenem pomenu »nauk ali vesti o narodu« pa se že tudi danes rabi na Angleškem.«⁷⁴ Na drugem mestu je Glonarjeva opredelitev že širša. »Označbo »folklor« za celokupnost tega, kar imenujemo Slovenci v najširšem pomenu besede »narodno blago«, je ustvaril angleški arheolog

65 Monika Krojepej, Karel Štrekelj in njegova narodopisna zapuščina, magistrsko delo, Ljubljana, 1988, 84.

66 Glej op. 65, 95.

67 Glej op. 63, 628.

68 Glej op. 66.

69 Karel Štrekelj, Predavanja na univerzi v Gradcu, fotokopije zapiskov je oskrbela Monika Krojepej in se hranijo v Inštitutu za slovensko narodopisje ZRC SAZU v Ljubljani.

70 J.D., Folkloristika, Dom in svet, IX, št. 9, 1896, platnice.

71 Glej op. 70.

72 Emilijan Cevc, Steletovo predavanje o narodopisnem zbirateljskem delu, Traditiones, 14, Ljubljana, 1985, 123-134.

73 Glej op. 72, 130.

74 Joža Glonar, Predgovor k Štreklevim slovenskim narodnim pesmim IV, 1908-1923, 19. op. 8 (pravilno bi moralo biti: 5).

W.J. Thoms l. 1846. Ta prvotno angleška označba je počasi prešla tudi v druge jezike in se vedno bolj širi ...⁷⁵ Glonar še l. 1938 označi geslo »folklore« v svojem Poučnem slovarju kot tujko z naslednjim pomenom: *izprva ustno izročilo med narodom, danes sploh narodopisje v vsem obsegu in znanost o njem*.⁷⁶ Tako je začrtana daljica, ki je v slovenskem okolju dojemala folkloro v današnjem pomenu etnologije in njenega predmeta raziskovanja vse od Karla Štreklja, Matija Murka,⁷⁷ Josipa Westra, Jakoba Kelemine do Joža Glonarja. Tudi France Kidrič jo rabi kot sinonim narodopisju.⁷⁸ Za Ivana Prijatelja pa to ni tako gotovo,⁷⁹ ker marsikdaj iz samega sobesedila ni mogoče zanesljivo dognati, za kateri obseg pomena gre, mogoče je dokazati le rabo izraza. Enaka zadrega v tej zvezi obstaja čez desetletja pri Jožetu Snoju, ko v isti sapi imenuje »folklorno mitološko pripovedko« in »narodopisno prozo«. ⁸⁰ Glede na to, da Monika Krojež zagovarja stališče, da Štrekljev enači folklor/istik/o z etnologijo, z besedami »V Štrekljevem programu pa ni bila le izdaja ljudskih pesmi, ampak celotne slovenske folklore«⁸¹ misli gradivo, ki sodi v okvir etnologije nasploh.

Navedeni primeri so poučna ilustracija ugotovitve, da si nova spoznanja šele po hudih zapletih pridobivajo ustrezno pomenskost, ki se prej redko kakor zakonito preliva v potrebno popravljene ali čisto nove znanstvene besedne, numerične ali simbolne znake.⁸²

3. Folklor v kompenzacijski fazi vpomenjanja

Ta faza je bila deloma upoštevana že v prejšnjem razdelku, kolikor je v njem govor o folklori s prizadevanjem po njenem definiranju, ki jo po F. Pedičku kompenzirajo »deskripcija, eksplikacija, distinkcija, komparacija in klasifikacija«. ⁸³

a) Folklor = duhovna kultura

Kaj *Niku Kuretu* pravzaprav pomenita folklor in folkloristika, ni nikjer izrečno predstavljal, da pa vanju vključuje šege, je videti iz njegovega zavzemanja za primerno sprejemanje in spremljanje folklorne. Pri tem ima pred očmi predvsem šege, saj se jim je pri svojem raziskovanju največ posvečal. Upira se stališčem, ki imajo za odmiranje folklorne drugačna merila kot za druge pojave »ljudskega« življenja: »Neverjetno je, kakšna nejasnost, kako zmedeni pojmi in kako napačni odnosi vladajo pri nas glede folklorne. Venomer je bilo slišati, da »manjka le še nekaj minut do dvanajste ure«, da torej tečejo »folklori« zadnji trenutki in da bo zdaj zdaj odmrta. Takim nazorom je med drugim botrovalo prepričanje, da je folklor samo stvar preteklosti, da jo je rodila predindustrijska doba, da industrijska doba z njo nima kaj početi in jo bo zato izločila. Ali pa je folklor res edina žrtev industrializacije ... Ni ga področja, ki bi bilo ostalo neprizadeto: politična ekonomija, pravo, morala, šolstvo, vera, celo lingvistika. Kako bi mogla uiti folklor. Če je v njej to ali ono usahnilo, ni to nič posebnega. Usodno je, če gledamo zgolj ozko področje, ki ne zajame celote. Saj nobeno področje človeškega življenja ni avtonomno. Naša družbena stvar-

75 Joža Glonar, Saintyves P. Manuel de Folklore, Paris 1936, Časopis za zgodovino in narodopisje, XXXIII, Maribor 1938, 121-122 (ocena).

76 Marija Stanonik, Iskanje identitete slovenske slovstvene folkloristike, Traditiones, 17, Ljubljana, 1988, 48.

77 Glej op. 76, 43-48.

78 France Kidrič, Zgodovina slovenskega slovstva, Ljubljana, 1929-1938. Stvarno kazalo. Pri geslu folklor je kazalka: glej tudi narodopis, pri geslu narodopis pa kazalka: glej tudi folklor (LIII, LXI).

79 Komentar se nanaša na Prijatelj citat iz spisa Vilka Novaka, Emila Korytky nemški članki o slovenskem ljudskem izročilu, Traditiones, 17, 1972, 28. Drugače glej tudi op. 76, 49.

80 Jože Snoj, Po bližnjici iz folklorne, Delo, Književni listi, 29.3.1979, 14.

81 Glej op. 65, 118 in: Monika Krojež, K poznavanju Štrekljeve etnološke usmeritve, Traditiones 19, Ljubljana 1990, 261-268.

82 Glej op. 19, 125.

83 Glej op. 19, 183.

nost je splet vseh področij človekovega življenja. Samo s tega stališča bomo pravični folklori in njeni usodi v idustrijski dobi. Nekaj izginja, drugo kljubuje, novo nastaja ... Če torej kdo meni, da folklor odmira, ima le deloma prav, ne odmira namreč vse, kakor ne odmira vsa dediščina preteklosti. Albert Marinus⁸⁴ opozarja, da je folklor skupek družbenih pojavov, zajetih v »družbeno magmo«, podvrženih istim zakonitostim, istemu pritisku kakor vsi družbeni pojavi. Izhajajoč iz tega spoznanja bomo zato rekli, da folklor ne odmira, ampak se spreminja. Podvržena je družbenim zakonitostim, ki niso usodne, ampak naravne...⁸⁵ Kuret nato na primeru šege blesteče ilustrira, »kako se poraja folklor«, pri čemer izhaja iz kriterija tradicije: »Kar je bilo nekoč »novo«, je danes »izročilo« in kar danes šele nastaja, bo »izročilo« zanamcem.«⁸⁶

Tudi pri Milku Matičetovem pogrešamo eksplicitne razlage, kaj je zanj folklor. Le iz naključnih omemb je mogoče sklepati, da se njen semantični razpon nekako prekriva z duhovno kulturo. Da mu pomeni prehodno oziroma vmesno področje med raziskovalnim predmetom jezikoslovja in literarne zgodovine na eni strani in etnologije na drugi, je očitno.⁸⁷ Ostaja pa neznano, kaj je mislil, ko je zapisal: »Tako so tudi v našem primeru folklorna področja, na katera se ne spušča ne študij etnografije (etnologije) ne študij literature, zato ostajajo pač nedotaknjena, v temi. V mislih imam npr. verovanja in še to in ono, kjer bi folkloristika najlaže razgnala vsako senco.«⁸⁸ Tudi iz sociološke literature je razbrati, da verovanje uvrščajo v okvir folklore. Primer: *Folklor mnogih ljudstev, tudi Slovencev, uči podobno, če izgubiš ljubega ali moža, še vedno lahko dobiš drugega, nihče pa ti ne more nadomestiti mrtvega brata.*⁸⁹ A da to ni slovenska posebnost, potrjuje ameriški avtor, ko folkloro sopostavlja v svojem razmišljanju o mitu ob človekov svetovni nazor. Raziskovalec »začenja z arheologijo, nadaljuje s klasiko, antropologijo, folkloro, zgodovino religije, jezikoslovjem, psihologijo, zgodovino umetnosti in podobnim. ... široko poznavanje verovanj, folklorne in izrazitih posebnosti Indijancev ...«⁹⁰

Malo bolj zgovoren je M. Matičetov ob folkloristiki. Ima jo za »nekaj prožnega, pri čemer je treba mnogo več intuicije, kakor pedantizma.«⁹¹ Ob izidu prve knjige Slovenskih ljudskih pesmi govori o »zgodovini slovenske folkloristike«, katere »pot, ki jo je ... prehodila od izhajanja Štrekljeve zbirke do danes, ni ne kratka ne brezpomembna.«⁹² Iz konteksta je razumljivo, da pri tem ne misli le »na ljudsko pripovedno izročilo«. Ni pa mogoče izvedeti, kolikšen obseg ji določa. Preseneča pa, ko se ob drugi priložnosti obrača na tisto poklicno, v ustanovah,⁹³ na tisto, ki zasluži ime znanstvena folkloristika.⁹⁴ A šele v našem času se zdi naravno, da je folkloristika samostojna znanost, ugotavlja Zmaga Kumer. S svojim vzklikom: »Mnogi mislijo, da je folkloristika

84 Nestor belgijske folkloristike. Glej op. 85.

85 Niko Kuret, Folklor ne odmira, Delo, sobotna priloga, 17.5.1969, 17.

86 Glej op. 85.

87 Milko Matičetov, Josip Jurčič, Regina Kramaro in nosilci folklorne, Razgledi, Trst, 1948, 8, 10-11. Isti, O etnografiji in folklori zapadnih Slovencev, Slovenski etnograf, I, 1948, 14. Isti, Bibliografija Ivana Koštičala, Slovenski etnograf III-IV, 1951, 393. Isti, Ljudska proza, Zgodovina slovenskega slovstva, I, Ljubljana, 1956, 135.

88 Milko Matičetov, Folklor v Jugoslaviji in kratak pripis, Sodobnost XIV, Ljubljana, 1966, 628.

89 Jan Makarovič, Mladi iz preteklosti v prihodnost, Ljubljana, 1983, 90. Marko Kerševan, Religija in slovenska kultura, Ljubljana, 1989, 150.

90 Jaime de Angulo, Indijanske zgodbe, spremna beseda Carl Carmer, prev. Tomaž Šalamun, Ljubljana, 1978, 6.

91 Milko Matičetov, Rezijanska pripovedna pesem, Etnolog, 17, 1944, 26.

92 Skupina avtorjev, Slovenske ljudske pesmi, I, Ljubljana, 1970, XI.

93 Ocena M. Matičetovega knjige Vilka Novaka, Slovenske ljudske molitve, Traditiones, 13, 1984, 220.

94 Janez Bogataj, Razvoj načina tehnik etnološkega raziskovalnega dela na Slovenskem, Ljubljana, 1985, 63. Jože Pogačnik, Zgodovina slovenskega slovstva, Maribor, 1969, 194.

tista stroka, kjer je lahko strokovnjak vsakdo, ki pozna ducat fantovskih pesmi«,⁹⁵ daje slutiti, kako naporna je levitev stroke na višjo razvojno stopnjo. Še celó, če kdo piše, da je »s smrtjo ›ljudske pesmi‹ in ›ljudstva‹ (›folka‹) nasploh zmeraj bliže ›grobu‹ tudi neka romantična stroka, ki se imenuje folkloristika« in da ta »umira definitivno, ker izgublja svoj predmet«. ⁹⁶ Kremenškova misel o folkloristih romantikih⁹⁷ je tako reflektivno kot aksiološko diametralno nasprotna Štrekljevim besedam: »Najznačilnejša črta romantikov je ljubezen do vsega narodovega, do narodove prošlosti in sedanosti, do narodovega jezika, do njegove pesmi, pripovedek in pravljic, ver in vrah, do njegovih noš, šeg in navad. Romantiki so tako rekoč folkloristi iz prve polovice prejšnjega stoletja.«⁹⁸ Tej zvezi se ne izmakne niti Boža Krakar-Vogel. Zapiše, da ko Kopitar »priporoča folklorizirano literaturo za kmečkega bralca, ima poleg tega v mislih po eni strani romantično zagledanost v lepoto ljudskega pesništva.«⁹⁹ Anton Slodnjak je podobne procese v literaturi odkrival še v obdobju realizma, čeprav jih med seboj razmejuje: »Prava romantika je iskala v folklori občečloveških vrednot in motivov, naš folklorizirajoči realizem pa neizpodbitne oznake slovenske narodne individualnosti.«¹⁰⁰ Na tem ozadju je Slodnjaku nastalo celo gnezdo pojmov »folklorizirajoča smer«, »folklorizirajoča pripovedna tehnika«, »folklorizirajoče prevrednotenje«. ¹⁰¹ Za njim so označevalec uporabili vsaj še Boris Merhar (»folklorizirajoča ›upesnitve‹ stare legende«), Franc Zdravec (»folklorizirajoča povest«) in Jože Snoj (»... premagal je v sebi nujno folklorizirajočega začetka, lastno začetkom vseh nacionalnih epik ...«)¹⁰²

Sintagmo »hagiografska folklor« rabi Milko Matičetov - s pojasnilom: »Besede si nisem izmislil jaz, rabi jo L.Réau. Zdi se mi vredna posnemanja.«¹⁰³

Za poanto razdelka je prihranjena »duhovna folklor«, ¹⁰⁴ ki se zdi prvi hip pleonazem, a prejkone izhaja iz občutka in védenja, da obstajajo tudi opredelitve, ki v folkloro uvrščajo tudi nekatere pojave iz materialne in socialne kulture.¹⁰⁵

b) Folklor - umetnostne panoge

Najbolj celostno je tukajšnje vprašanje zajeto v opažanju Franca Zdravca, da je v Cankarju »kar tlela misel na umetniško produktivno folkloro in zgodovino.«¹⁰⁶ Iz konteksta je sklepati, da avtor misli v prvi vrsti na slovstveno folkloro, dalo pa bi se v njegovi zvezi videti tudi vse umetnostne panoge.

Pri Slovencih je problem vsebine pojma folklor med prvimi in najbolj pregledno predstavila Zmaga Kumer, ki pri tem loči tri »bloke«: »zahodnega«, ki z omenjenim terminom poimenuje celotno umetniško ustvarjalnost najširših plasti prebivalcev in to tako v duhovni kot materialni kulturi. T.i. »vzhodni šoli« (najdosledneje se tega držijo v državah nekdanje Sovjetske zveze) pomeni folkloro samo ustno umetnostno ustvarjanje delovnega ljudstva, torej »ljudsko poezijo, prozo in petje«. Tedanja Jugo-

95 Zmaga Kumer, Kam bi s to folkloro, Ljubljana, 1975, 27. Ista, Ljudska pesem v sodobnosti, v: Pogledi na etnologijo, Ljubljana 1978, 335.

96 Bojan Kavčič, Kje so tiste stezice, Glasnik Slovenskega etnološkega društva, 17/1977, št. 3, 40.

97 Slavko Kremenšek, O etnologiji in folkloristiki, Naši razgledi, XXVI, 1977, št. 20, 518.

98 Karel Štrekelj, Prešeren in narodna pesem, Zbornik Matice Slovenske, III, 1901, 1.

99 Boža Krakar-Vogel, Obravnavanje Kopitarja v šoli, v: Jernej Kopitar v Vukovem letu, ur. Joža Mahnič, Ljubljana, 1987, 50.

100 Anton Slodnjak, Slovensko slovstvo, Ljubljana, 1968, 153.

101 Glej op. 100, 153, 156, 157, 158, 160, 161.

102 Glej op. 92, in Franc Zdravec, Folklorni junaki v Cankarjevi literaturi, Glasnik Slovenskega etnološkega društva, 20/1980, št. 2, 81.

103 Milko Matičetov, Zvezdna imena in izročila o zvezdah med Slovenci, Zbornik za zgodovino naravoslovja in tehnike, Ljubljana, 1973, št. 2, 72.

104 Glej op. 102, Franc Zdravec, n.m.

105 Marija Stanonik, Iskanje identitete slovenske slovstvene folkloristike, Traditiones, 17, Ljubljana, 1988, 41-70.

106 Glej op. 104.

slavija je po njenem ubrala srednjo pot, saj je v njej obsegala »folklor ljudsko poezijo, pripovedništvo, glasbo, ples, običaje in verovanje.«¹⁰⁷ Z.Kumer je bila tudi pri prvih, ki se je v socialističnem obdobju javno in pogumno zavzela zanjo - pač ne s teoretičnih izhodišč, ampak na podlagi razgledanosti o raziskovanju predmeta po svetu in lastnih terenskih izkušnjah. S tem zaledjem dokazuje zmotnost pogledov, ki folkloro zapisujejo poginju. Navezuje jo na »ljudska izročila«. Odločilen zanjo je torej kriterij tradicije, ki ji kot kulturna vrednota pomeni izraz narodove identitete: »Folklor živi, dokler živi ljudstvo, ker je izraz njegovega življenja, zato se more le izpreminjati po svoji zunanji obliki, v skladu s časom in razmerami, ne more pa v celoti zamreti. Folklor je tisti vir, iz katerega črpa kultura za svoje stvaritve, če naj postanejo last vsega naroda ne le nekaterih izbrancev.«¹⁰⁸

Valens Vodušek je v vznemirjenih diskusijah o razmerju med etnologijo in folkloristiko zapisal, da k folkloristiki šteje panoge, katerih raziskovalni predmet se nanaša na umetnostne kategorije človekove kulture: besedna umetnost - bodisi v proznih, pesemskih ali dramskih stvaritvah, glasbena in z njo tesno vezana plesna ter likovna ali upodabljalna umetnost v najširšem smislu. V skladu s tem ne govori o eni sami folkloristiki, ampak o folklorističnih strokah.¹⁰⁹ Vendar je vprašanje, ali je to Voduškova osebna novost ali novost koga drugega iz njegove muzikološke srenje, saj iz poročila o ustanovnem sestanku »Društva folkloristov Slovenije« 6.6.1956 zvemo, da se ga »je udeležilo 19 folkloristov, zastopnikov starega in najmlajšega rodu ter vseh panog folklorne.«¹¹⁰ Da je bila njegova stroka občutljiva za finese - kdo pa, če ne glasbeniki? - kaže vrstni pridevnik v naslovu »Udruženje muzičkih folklorista Jugoslavije«¹¹¹ in preciziranje Stanka Vurnika, da ima za svoj predmet obdelave »glasbeno folkloro.«¹¹² Nihče ne tematizira, kaj mu to pravzaprav pomeni, a iz sinonimnosti v pisanju o nekaterih glasbenikih iz 19. st. zaslutimo, da so ustvarjali »v razponu tonskega mišljenja, kjer so jih vodile samo narojene (folklorne) izkušnje.«¹¹³

1. S tukajšnjega vidika obravnave se je iz glasbeniških vrst problemu najbolj skrbno posvetil Janez Bitenc in to že l. 1949. Folklori daje prednost kot glasbenemu in ne toliko kot besednemu pojavu, čeprav se razveseljivo pomudi tudi ob terminološki plati problema: najraje se nam predstavi sicer tuja, a kljub temu že kar udomačena beseda z dvema najobičajnejšima pridevnikoma »plesna in glasbena, v znanstvenem svetu pa gibna in zvočna. Večina bi samo besedo folklor kar težko razumela, če ji ne bi stala ob strani dvojica imenovanih pridevnikov, ki šele predstavno ponazorita tujko ter ji dasta življenje v znanstveni, a tudi v vsakdanji ljudski govorici.«¹¹⁴ Sploh je ta doslej pozabljeni in zanemarjeni Bitenc članek prva obravnava, ki skuša opredeliti predmet folklorističnih panog z enotnimi izhodišči, čeprav je težišče - saj je avtor glasbenik - na glasbeni folklori. In medtem ko se je Vodušek dal ujeti v past, ki jo za tukajšnji problem nastavlja »likovna folkloro«,¹¹⁵ se J.Bitenc tej nevarnosti tenkočutno izogne,

107 Glej op. 95, Kam bi ..., 6.

108 Zmaga Kumer, Nekaj misli o današnjem stanju slovenskega folklor, Slovenski poročevalec, XIII, 1952, št. 27. Ista, Folklorni zapiski, Slovenska glasbena revija, knj. del. III, Ljubljana, 1955, št. 1-2, 12-13.

109 Valens Vodušek, O sodobnih nalogah folkloristike, Zbornik: Zveza društev folkloristov Jugoslavije, Piran, 1977, 294-297.

110 Brez podpisa, »Društvo folkloristov Slovenije« ustanovljeno. Glasnik ISN pri SAZU, Leto I, št. 1, okt. 1956 / Verjetno je bila ta ustanovitev povod za ustanovitev Glasnika. /

111 L. 1952, v Puli, Glej op. 110.

112 Stanko Vurnik, Studija o glasbeni folklori na Belokranjskem, Etnolog IV/2, Ljubljana, 1931, 165 sl.

113 Borut Loparnik, Slovenska glasba in slovenska cerkev: 19. stoletje, v: Vloga cerkve v slovenskem kulturnem razvoju 19. stoletja, Ljubljana, 1989, 166.

114 Janez Bitenc, Kaj je folklor in njen pomen, Mladinska revija 1949/50, V, 283.

115 Marija Stanonik, Slovstvena folklor v domačem okolju, Ljubljana, 1990, 37.

saj mu folkloru pomeni »nikjer zapisano, živo ljudsko gibno, pripovedno in glasbeno snovanje, ki prehaja iz roda v rod, od človeka do človeka. Folkloru nikjer ne miruje. Vselej se spreminja, dopolnjuje ali omejuje, toda vedno se prilagodi svojemu okolju in dobi, faktorjema, ki ji klešeta svoj pečat.«¹¹⁶ Avtor nato nazorno pojasnjuje nastanek, razvoj in obstoj omenjenih folklornih pojavov: »Stvaritev slehernega folklornega motiva je vselej iznajdba enega samega človeka, nikdar ljudskega kolektiva kot celote. Vseeno ali je najpreprostejši pastir ali slaven umetnik. Poglavitno je, da je večini ljudskega kolektiva ples, pripovedka, pesem všeč. Tak motiv oz. celotna stvaritev mora torej vsebovati vse tiste prvine, ki so nekje v praosnovi večini globoko ukoreninjene tako v gibnosti (plesu), govoru (pripovedovanju, recitiranju) in zvoku (glasbi). Takšno, večini ugodno, prijetno in razumljivo obliko umetnikovega ali preprosto ljudskega gibno pripovednega zvočnega snovanja si osvaja in prisvaja rodna skupnost od ... nezapisanega, torej vedno živega ustnega izročila ... Družbeni razvoj, socialno okolje in krajevni položaj so faktorji, ki vplivajo na razvoj mišljenja in čustvovanja preprostega človeka, ki si temu primerno kroji tudi svojo samobitno umetnost v gibu, govoru in zvoku ... Če bomo gledali na folkloro s stališča današnjih estetskih in etičnih načel, ne bomo mogli nikdar najti v njej tistega, kar globoko skriva v sebi. Prav zaradi teh razumništvu, polno razumskih presodkov in družabnih navad se zdi vse, kar počenja v svojih obredih in šegah socialno niže stoječe ljudstvo, smešno, nemogoče grdo, neumno. Prav tako kakor družbeni razvoj in socialno okolje, pa kleše v folkloru tudi krajevna oblikovitost izrazite poteze. Te soustvarjajo v različnih krajih živečim ljudem - rodnim kolektivom različno nagibje (svojskost plesnih gibov), narečje (svojskost govora) in nazvočje (svojskost glasbenega prenašanja). Vsakdo tedaj opazi, da govori Korošec drugače kot Dolenc, Panonec drugače kot Primorec, prav tako belokranjska govornica ni podobna nobeni od naštetih. Isto razliko opazimo tudi pri nazvočju in nagibju, to je v glasbi in plesu. Socialno okolje, družbeni razvoj in krajevni položaj so torej najodločilnejši činitelji, ki soustvarjajo in vcepljajo izraznosti preprostega ljudskega kolektiva svojstven pečat. Skupek vseh naštetih činiteljev, ki nerazdružno žive v sleherni obliki preprostega ljudskega snovanja, pa je jedro folkloristične znanosti. Ta na podlagi v tisočletju nanizanih oblik ljudske miselnosti proučuje in ugotavlja zgodovinski razvoj in napredek. Slovenski folklorist s temi znanstvenimi prijemi lahko kolikor mogoče ostro, toda pravično postavlja pravilne meje našega slovenskega etničnega ozemlja.«¹¹⁷

Razen omejitve na ljudstvo, ki pa je bila tedaj še razumljiva, Bitenčevo izvajanje docela vzdrži današnja kritika. Za kriterij opredeljevanja folkloristične problematike upošteva tradicijo, estetiko istovetnosti, če si sposodimo izraz pri Juriju Lotmanu¹¹⁸ in tak način njenega obstajanja, ki v študijske namene zahteva prekodiranje.¹¹⁹ V tem primeru, ko imamo pred očmi vse folkloristične panoge, pač ni mogoče reči »ustnost«, saj /instrumentalna/ glasba in ples »govorita brez besed«.

2. Zdi se, da je prav tu kal hudega nesporazuma. Medtem ko se je med glasbeniki in muzikologi, a tudi drugimi lepo uveljavil termin »glasbena folklor« (Josip Dravec,

116 Glej op. 114.

117 J. Bitenc končuje prispevek s stavkom: »... in s tem tudi v znanstvenih ugotovitvah zahteva to, kar je krivično odtrgano od naše zemlje in naših ljudi, slovenski folklorist zahteva Koroško in še neosvobojeni del Primorske.« Gl. op. 114.

118 J. Lotman, Predavanja iz strukturalne poetike, Sarajevo, 1970, 244-258.

119 Glej op. 115, 37 sl.

Marjan Lipovšek, Primož Kuret, Valens Vodušek, Milko Matičetov)¹²⁰ in primerna izvedenka »glasbeni folkloristi«¹²¹ ter je z občutkom za jezikovne finese nastala tudi »pevska folklor« (J.Malle),¹²² je precej drugače s »plesno folkloro«. Le redki (Janko Malle, Jože Humer)¹²³ so jo z dodanim prilastkom pripravljani postavljati na mesto, ki ji gre. Večinoma ji v komunikaciji vrstni prilastek izpuščajo, čeprav je to istovrstni pojem kot glasbena, obredna in slovstvena folklor, da o likovni sploh ne govorimo. Ta površnost, ko se »v splošni rabi pojem folklor enači z ljudskim plesom ali sploh z drugotnim nosilcem ljudskega plesa, s folkloro plesno skupino«,¹²⁴ je privedla do odpora proti folklori nasploh, še posebno, ker ples zlepa ni več original, ampak imitacija, surrogat, simulacija, strokovno bi dejali folklorizem. Res je današnji čas prav v znamenju ponaredkov, toda prebujenega odjemalca ti ne zadovoljijo. Od tod izenačevanje dejavnosti »folklore in športa«,¹²⁵ pa tudi želja »pokazati, da je slovenska kultura le nekaj več kot folklor in šport«,¹²⁶ dalje upiranje stereotipnemu srečevanju »zgolj na temelju folklorne, zborovstva in improviziranega ljubiteljstva«,¹²⁷ pri neka- terih avtorjih pa celo odsotnost merila za kvaliteto ustvarjalosti.¹²⁸

Mirko Ramovš hvalevredno opozarja na *vprašljivo prekrivanje termina »folklorist«*. Na eni strani izraz pomeni strokovnjaka te ali one folkloristične panoge (Milko Matičetov: »Ob tem, da v zapisu iz naših dni naletimo na črte, ki so veliko bolj arhaične kot v varianti iz šestdesetih let prejšnjega stoletja, bi se morali zamisliti posebno tisti, ki menijo, da je zbiranje folklorne gradiva danes le brezpomembno paberkovanje ... Folklorist kajpada ne more zmerom zapisovati natančno kakor lingvist, vendar bi v splošnem moralo veljati načelo, da bodi vsak zapis v narečju. Postopek njihovega dela ima svoje zakone. Ni zgolj kaprica, če folkloristi vztrajno terjajo podatke o tem, kdo je kako zgodbo povedal in kdo jo je zapisal. Prav zato bo tudi folklorist gledal, da ujame najugodnejšo priložnost, da si zagotovi pogoje za uspeh - dober zapis.«¹²⁹), na drugi strani pa člana plesne folklorne skupine.¹³⁰ Za razloček od prvega bi se drugemu bolj prilagalo ime »folklore«, ki se oblikovno ujema npr. s pojmom pevec, igralec.

3. Po uveljavljenih znanstvenih kriterijih je prekodiranje tista sporna točka, zaradi katere *likovna folklor* le pogojno nosi to ime. Zato jo je bilo v obdobju izničenja folkloristike mogoče jemati za vzorec, kako so v tem pogledu etnološka izhodišča dosledna. Z druge strani je bilo v tem smislu več tihega strinjanja kot kritičnih

120 Josip Dravec, Glasbena folklor Prekmurja, Ljubljana, 1957. Milko Matičetov, Glej op. 92, X. Marjan Lipovšek, Naši razgledi 1961, 521. Primož Kuret, Vurnikov prispevek k naši muzikologiji, Naši razgledi, 24.9.1982. Valens Vodušek, O evropski etnomuzikologiji, Poglavlja iz metodike etnološkega raziskovanja, Ljubljana, 1980, 43.

121 Glej op. 110.

122 Janko Malle, Prebijamo obzorje ekskluzivnega naslanjanja na lastno izročilo? Sodobnost XXXIV, 1986, 1158.

123 Glej op. 122 in Jože Humer, Moji razmisleki o plesni folklori, Folklorist, VIII, št. 1-2, 1985, 1-3.

124 Mirko Ramovš, Folklor in folklorizem, Folklorist, V, št. 21-22, 1.4.1982, 3: »Pogosto beremo, da bo na prireditvi nastopala folklor ali da bodo praznovali obletnico folklorne. Tako izražanje je malomamo, saj obletnic ljudskega pesništva ali plesa vendar ne moremo proslavljati in tudi šege ne nastopajo. Zato moramo paziti, da bomo dosledno govorili in pisali o folklorni dejavnosti ali folklornih skupinah. Veda, ki preučuje folklor, se imenuje folkloristika, a raziskovalcem folklorne pravimo folkloristi. Torej zopet izraz, s katerim v splošni rabi napačno imenujemo člane folklorno-plesnih skupin in celo glasilo za folklorno dejavnost se tako imenuje. Prizadevajmo si, da odslej vsaj v knjižni rabi člane folklornih skupin ne bomo imenovali folkloriste ...«

125 Brane Rozman, Slovensko narodno življenje v zdomstvu, Družina, 1990, št. 5, 13.

126 Janez Gril, Blejska župnija rešuje kulturo, Družina, 1989, št. 36, 5 (izjava Jošta Martelanca).

127 Janez Strehovec, Povezave z zamejstvom, odpiranja k daljam, Delo, 10.5.1984, 1.

128 Edvard Kocbek, Listina, Ljubljana, 1982, 421. Lojze Rebula, Vrt bogov, Ljubljana, 1986, 75.

129 Milko Matičetov, Ljudska proza, v: Zgodovina slovenskega slovstva, Ljubljana, 1956, 127, 137.

130 Glej op. 124.

odzivov,¹³¹ zato je mogoče tukaj navesti le Maksima Gasparija. Toda še pri njem ni jasno, ali misli s folkloro le na določeno zvrst likovne umetnosti, to je likovno folkloro ali tudi na druge panoge umetnostnega izražanja, ker predvsem poudarja kategorijo estetskosti: »Ko je naš meščanski človek 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 užitek tudi lepote naše folklore.«¹³²

Naklonjenost Maksima Gasparija opisanim likovnim pojavom je bila očitna tudi v njegovem ustvarjanju. Ime »narodnega umetnika« si je prislužil tudi zaradi svojih »folklorističnih risb«.¹³³ Seveda bi bilo ustreznejše reči folklorizemskih, ker gre namreč za slikarjevo umetniško upodabljanje, ki skuša ujeti ljudskega duha, in ne za strokovno risanje.

V okviru likovne problematike je še omemba »folklornega razvoja« in »folklorne dediščine« pri Ivu Pirkoviču, ko predstavlja svojo tezo o razvoju in nastanku slovenskega kozolca,¹³⁴ a žal ni tematiziral, kaj mu omenjeni zvezi kategorialno pomenita. Negativno je privednik konotiran pri Alojzu Rebuli: »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.«¹³⁵ Janezu Dolencu pa je »podoba poljskega znamenja tipična *folklorna značilnost* slovenske pokrajine.«¹³⁶ Iz stroke pa prihajajo opredelitve: »sintetična folklorna podoba« (B.Orel), »folklorni milje« (»... ker sam folklorni milje ne pozna teoretične samorefleksije, so sociološko podobo tega okolja soustvarjali raziskovalci« (M.Terseglav).¹³⁷

Revnost primerov, ki bi presojali likovno umetnost kot eno od panog folkloristike, samo potrjuje v začetku nakazano trditev. Ali ni mogoče iz naslednjega citata Stanka Vurnika sklepati podobno? Ne more biti zgolj naključje, da tenkočutno loči na eni strani »kmečko in ljudsko umetnost« in na drugi »folklor«. 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.«¹³⁸

4. Slovstvena folklor

Maja Bošković-Stulli, ki je storila največ za modernizacijo slovstvene folkloristike v nekdanji Jugoslaviji, je ob priložnosti na kratko razmejila pojma ustno slovstvo in folklor: »Po strokovni tradiciji, ki se je v Jugoslaviji sorazmerno utrdila, folklor označuje vse oblike avtentičnega ljudskega umetniškega ustvarjanja - ples, glasbo, slovstvo in likovno umetnost. Potemtakem ime folklor v ožjem pomenu označuje

131 Razen presenetljive ugotovitve Ivana Sedeja, da je to, s čimer se ukvarja, pravzaprav folkloristika - na pogovoru, ki sta ga organizirala Slovensko etnološko društvo in Katedra za etnologijo Filozofske fakultete v Ljubljani 15.2.1989 ob razpravi Marije Stanonik, Iskanje slovenske identitete slovstvene folkloristike (Traditiones, 17, Ljubljana, 1988, 41-70.)

132 Maksim Gaspari, O ljudskih slikah na steklo, Etnolog, 12, 1939, 5.

133 Marjan Rožanc, Manihejska kronika, Ljubljana, 1990, 78.

134 Ivo Pirkovič, O nastanku žitnega kozolca, Slovenski etnograf XVI-XVII, 1964, 289, 302.

135 Alojz Rebula, Vrt bogov, Ljubljana 1986, 271.

136 Janez Dolenc, Simon Gregorčič (Znameniti Slovenci), Ljubljana, 1989, 103.

137 Boris Orel, Folklorni festivali, Etnolog, 13, 1940, 156; Marko Terseglav, Ljudsko pesništvo (Literarni leksikon), Ljubljana, 1987, 21.

138 Stanko Vurnik, Doneski k študiju slovenske avbe, Etnolog I-II, Ljubljana, 1926/27, 41.

tudi ustno slovstvo.«¹³⁹ V tem konkretnem kontekstu jo vendar opušča in to iz dveh temeljnih vzrokov: 1. v tem besedilu je nujno pokazati čim tesnejšo, tudi terminološko zvezo našega predmeta razpravljanja z literaturo; 2. termin folklor v pomenu ustnega slovstva seveda obsega vse njene umetniške vidike, obenem tudi tiste etnološke, ki s posebnega literarnega vidika niso pomembni, čeprav so ti še kako pomembni za celostno poznavanje pojavov ustnega slovstvenega ustvarjanja. Ti vidiki se med seboj ne morejo ostro in jasno razmejiti, toda težišče preučevanja se spremeni glede na to, s katerega vidika se pristopa k predmetu. »Nikakršnih opravičil ni za nasprotje pojma ›ustno slovstvo‹ t.i. ›folklori‹ kot neumetniškemu pojavu. Le njuna obsega se popolnoma ne ujemata; v terminu ›ustno slovstvo‹ je bolj poudarjen vidik literarne vede in je zato primernejši, kadar gre za literarno zgodovino.«¹⁴⁰ To je dokaj razumljiva utemeljitev razločevanja med ustnim slovstvom in folkloro, vendar ne najbolj posrečena - glede na problematiko, ki jo razgrinja v svojem delu *Oblike ustnega in oblike pisanega pesništva* Jovan Hristić,¹⁴¹ pri nas pa je to storil Jože Koruza, čeprav ne tako radikalno.¹⁴² Zanju je ustno slovstvo bistveno širši pojem od pojava, ki ga tu imenujemo slovstvena folklor, saj prvi upošteva pri tem tudi oblike moderne književnosti, medtem ko ima Koruza v mislih predvsem različne oblike slovstvenega delovanja pred iznajdbo tiska, npr. cerkveno pesem.¹⁴³ Glede na širino, kakršna se je za pojem folklor uveljavila v nekdanji Jugoslaviji in Sloveniji,¹⁴⁴ je smiselno govoriti o različnih panogah folkloristike, v tukajšnjem primeru torej o *slovstveni folkloristiki*,¹⁴⁵ katere predmet obdelave je *slovstvena folklor*. Zakaj ravno »slovstvena« in ne na primer književna, literarna?

Julij Kleinmayr, ki je napisal prvo Zgodovino slovenskega slovstva v slovenščini,¹⁴⁶ je slovstvo takole opredelil: »Slovstvo je sploh zercalo vsacega naroda, v katerem se jasno kaže, ali on v svojem življenju napreduje ali nazaduje. Slovstvo je cvet omike, slovstvo priča, kaj zmore narod sam iz sebe, ono je merilo moči narodove, merilo spoštovanja, katerega sme zahtevati s strani drugih narodov. Slovstvo nam svedoči, je li narod vreden, da biva na svetu.«¹⁴⁷ Ivan Prijatelj, ki je po vzoru Andreja Belinskega l. 1919 razmejil slovstvo, pismenost, književnost in literaturo, je slovstvu podelil najširši pomen in se v definiciji s Kleinmayrom v bistvu ujemata, le da je Prijateljevo izražanje bolj strokovno profilirano: »Slovstvo je najboljšejši pojem. S tem nazivom označujem vse narodno umovanje, ki se poslužuje za svoje izrazilo ›besede‹ (slova) od preprostega narodnega rekla ali pregovora do kompliciranega filozofskega traktata. Narodno zarotilo ali umetna pesem pravega ali dozdevnega pesnika, srednjeveška kronika ali pragmatično moderno zgodovinsko delo - učbenik, slovar, knjižni katalog, sadjerejsko navodilo, politični ali nabožni govor. Vse je slovstvo ... Slovstvo, pismenstvo, književnost, literatura, pomenijo po

139 Maja Bošković-Stulli, *Usmena književnost u sklopu povijesti hrvatske književnosti*, v: *Usmena književnost*, Zagreb, 1971, 31-58.

140 Glej op. 139, 45 (op. 20).

141 Jovan Hristić, *Oblici moderne književnosti*, Beograd, 1968, 81-103.

142 Diskusijski prispevki, razgovori ob referatih, pripombe in mnjenja, *Glasnik Slovenskega etnološkega društva*, 20/1980, št. 2, 106.

143 Jože Koruza, *Cerkvena pesem, spremna beseda k reprintu Ta celi catehismus, eni psalmi, inu teh vekskih godov, stare inu nove Kerszanske pejsni*, od P.Truberja, S.Krellia, inu od drugih sloshena, inu s dostemi lepimi Duhovnimi Pejsin pobulshane, Ljubljana, 1984, 307-310.

144 Odredba pojma »Folklor«, Udruženje Saveza folklorista Jugoslavije, Varaždin, 1957, 271-273. Maja Bošković-Stulli, O pojmovima usmena i pučka književnosti i njihovim nazivima, *Umjetnost riječi*, 17, Zagreb 1973, št. 4, 149-184. Glej op. 95, Kam bi s ...

145 Glej op. 2 in 3 v prispevku Marija Stanonik, *Modeli razmejevanja slovstvene folklore in literature*, *Glasnik SED*, 20, 1980, 53-58. Glej tudi tu op. 142, 57.

146 Leksikon Cankarjeve založbe: *Slovenska književnost*, Ljubljana, 1982, 149.

147 Julij Kleinmayr, *Zgodovina slovenskega slovstva*, 1881, 3.

svojem postanku, ne pa po svojem trajnem obsegu obenem tri stopnje v razvoju sodobne kulturne zavesti. Tudi najprimitivnejši rodovi 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 začenja slovstvo vsakega naroda ... O književnosti govorimo torej takrat, kadar imamo v mislih vse produkte v rokopisu ali tisku ohranjenega slovstva brez posebnega ozira na njegovo kakovost ali naravnost umetniško vrednost ... Literatura je poslednji izraz duševnosti nekega naroda na najvišji stopnji njegovega razvoja, na kateri prihaja narod do popolne svoje samozavesti v osebah svojih izbrancev - leposlovnih umetnikov. Njeni umotvori niso več slučajni pojavi, ampak se vrste v organični, živi razvojni zvezi, ki jo tvorijo med sabo proizvod, avtor in njega narod.«¹⁴⁸ Pojme je pred časom strnjeno predstavil javnosti tudi Jože Koruza.¹⁴⁹ Po logiki stvari pride za tukajšnji predmet v poštev le označba: slovstveno, slovstvena folklorja torej, če hočemo biti precizni glede na več panog folkloristike, medtem ko raba pojmov znotraj literarne vede dokazuje, da njenim raziskovalcem prilastka ni treba, saj jim zadošča že temeljno geslo za razmejitev dveh vrst besedne umetnosti. Zbrani podatki pričajo o tem dovolj nazorno.

Že Karel Štrekelj je ločil med dialektološko, folkloristično in leposlovno vrednostjo starejših zapisov.¹⁵⁰ Joža Glonar je ocenil Gregorja Kreka članek o izhodiščih za izdajanje slovstvene folklorje,¹⁵¹ »da bo v folkloristični literaturi vedno ohranil svojo vrednost ne samo kot dokument časa, ampak tudi vsled svojih umnih, vseskozi pravih znanstvenih nazorov«, s katerimi »je bil postavljen temelj, na katerem se dviga vse poznejše delo«. ¹⁵² Ivan Šašel ima svojo zbirko Bisernic za »folkloristično knjižico«. ¹⁵³ V Slovenskem narodu l. 1923 pa se neznani ocenjevalec ene od zbirk Iga Grudna na široko razpiše o tukajšnjem vprašanju, resda malce patetično, a z redko razgledanostjo v romanski prostor: »Poslednji avtor Grudnovega duha vas domisli narodne popevke, ki je v novejši dobi vzbudila zanimanje vsega prosvetljenega duha. Nekoč temu ni bilo tako. Kot osamela izjema velja npr. mnenje filozofa *Montaignea* (16.st.): »Ljudska in zgolj prirodna poezija ima preproščine in miline, po katerih se dá primerjati s poglavito krasoto dovršene umetne poezije: to se vidi na gaskonjskih vilanelah in na pesmih, ki nam jih donajajo od narodov, kjer ni duha ne sluha o vedi ali vsaj pisavi.« Tudi *La Fontaine* in *Molière* sta preko tedanjih nazorov po nagonu vzljubila naravno narodno kitico. Kot predhodnik folkloristiki¹⁵⁴ se navaja Christophe Ballard, ki je početkom 18. stoletja obelodanil »Brunettes« ali Nežne napeve in Poskočnice. Plodoviti Restif de la Bretonne je v svoje romane vpletel mnogo burgonjskih narodnih starih, Chateaubriand se je za svojega bivanja v Angliji ogrel ob škotskem bardu Ossianu ... toda v tistem času je že vsa Evropa plamenela v ognju za

148 Ivan Prijatelj, Izbrani eseji, I, 1952, 3-36.

149 Glej op. 142.

150 Citira Boris Merhar v članku Folklorja in narodopisje, v: Slovenska matica 1864-1964, Ljubljana 1964, 116, 130.

151 Gregor Krek, Nekoliko opazek k IV. zvezku Štrekljevih Slovenskih narodnih pesmi, 1908-1923, 13.

152 Glej op. 74, 13.

153 Ivan Šašel, (nadaljevanje avtobiografije), Etnolog VII, 1934, 139.

154 Pridevnik »folkloristi« verjetno izhaja iz samostalnika folklor, vendar se ni prijel. Od zbranega gradiva je znan le še ta podoben primer: »Narodnih legend v Štrekljevi zbirki pa nisem sprejel, ker so pisane v raznih narečjih in jih je mnogo slabe oblike in malenkostnih misli. Za današnje dni so bolj znanstvenega (folkloristikega) pomena nego leposlovnega.« Anton Medved, Anton Kozelj, Slovenske legende, Celovec, 1910, 3.

ljudsko slovstvo. L. 1846 je predlagal William Thoms izraz »folk-lore« tj. ljudska veda, za dotedanji Popular Antiquity oziroma Popular Literature in po l.1878 nabira londonska Folklore Society pravljice in povesti, stihe in stike, rekla, zagonetke, vraže med kmetjskimi sloji, dočim je na francoskih tleh naučni minister Fartoul že l. 1852 službeno ukazal zbirati in beležiti slične ostanke prvotne prosvete. Razcvit in razmah te mlade znanstvene stroke v srednji Evropi kakor tudi na slovanskem vzhodu je pri nas dovolj znan, in v Slovincih, kdo ni listal nesmrtni Štekljeve mojstrovine ali Šašljevih belokranjskih Bisernic, ki baje v dogledni dobi dobé primerno dopolnilo za Ig, medtem ko je drugod še dokaj neobdelane ledine?¹⁵⁵ Ivan Grafenauer je z literarne¹⁵⁶ in etnološke strani¹⁵⁷ označen kot folklorist, le da mu je prva stran priznala tudi naslov literarnega zgodovinarja. Enako je ravnala z Borisom Merharjem (»prizadevni literarni zgodovinar in folklorist«).¹⁵⁸ France Bernik je o njem zapisal, da si brez njegovih »obsežnejših stvaritev« ni mogoče predstavljati naše današnje folkloristike in njenega razvoja,¹⁵⁹ medtem ko je po Borisu Paternuju »naša folkloristika« premalo upoštevala nekatere možnosti pri raziskovanju slovenske puntarske pesmi.¹⁶⁰

Sodobnim literarnim zgodovinarjem praviloma pomeni folklor izrecno slovstveno folkloro. Tega ne eksplicirajo, saj je to očitno iz konteksta: »Trdina ... njegovo razmerje do folklore ...«, »Cankarjev odnos do folklore, dva avtentična pisateljska odnosa do folklore«. (Franc Zadavec)¹⁶¹ »... tradicija, ki jo je zapustil motiv v slovenski folklori« (Jože Pogačnik).¹⁶²

Zelo bogata je sintagmatika s sestavino »folklor« v podrobnejših literarnozgodovinskih označbah, bodisi, da gre za »folklorno snov«, »folklorne teme«, »folklorne motive in motiviko«, »folklorne motivne prvine«, »folklorne prvine v prozi«, »folklorne prizore«, »folklorni tekst«, »folklorno prozo«, »folklorno-zgodovinsko pripoved«, »folklorno umetnino«. ¹⁶³ Na posamezne literarne smeri se navezujejo zveze kot »folklorni romantik«, »Trdinova koncepcija folklornega realizma«, »folklorni pesniški realizem«, »folklorni interes pri Jurčiču«, »folklorni simboli«, »folklorni kompleks hrepenjenja«, »folklorni junaki v Cankarjevi literaturi«. ¹⁶⁴ Sledijo še na stilistiko se navezujoče zveze: »folklorno izrazna težnja«, »folklorni elementi«, metaforično pa so zasnovane »folklorna podoba«, »folklorna zibelka«, »folklorne niti zgodovinske proze« itd. ¹⁶⁵ Tukajšnje označbe se vse nanašajo na tista področja po Prijateljovi definiciji, ki sodijo vsaj v književnost, morda pa tudi v

155 O Ig. Grudnovem najnovejšem delu, Slovenski narod, 1923, št. 99, 3.

156 Spretna beseda k Ivana Grafenauerja Literarnozgodovinskim spisom, Ljubljana, 1980, 682-683.

157 Niko Kuret ga imenuje: »rajni slovenski folklorist« - vendar vira, kje je to storil, v svojih zapiskih trenutno ne najdem.

158 France Bernik, /nekrlog/ B. Merharju, Naši razgledi, 27.7.1989, 421.

159 Glej op. 158.

160 Boris Paternu, Od kmečke do puntarske pesmi, v: Kmečki upori v slovenski umetnosti, Ljubljana, 1974, 34.

161 Glej op. 102, 82, 84.

162 Jože Pogačnik, Lepa Vida, Ljubljana, 1988, 317, 254.

163 Anton Slodnjak, Slovensko slovstvo, Ljubljana, 1968, 157, 158, 160, 161. Boris Paternu, Slovenska proza do moderne, Koper, 1965, 45, 46, 62, 123. France Bernik, Lirika Simona Jenka, Ljubljana, 1962, 34, 35, 36. Gregor Kocijan, Kratka proza od Trdine do Kersnika, Ljubljana, 1983, 37, 42, 55. Janko Kos, Primerjalna zgodovina slovenske literature, Ljubljana, 1987, 190. Prim. tudi op. 162, 17, 84, 122, 128, 141, 144 in op. 102 (Zadavec) 82, 84.

164 Glej op. 162, 53, 217, 254, op. 163 (Slodnjak, 160; Paternu, 57 in Kocijan, 220), op. 102 (Zadavec, 81, 82, 84.)

165 Niko Kuret, Slovenska koledniška dramatika, Ljubljana, 1986, 186. Glej tudi op. 163 (Paternu, 33, 45) in op. 162, 66.

literaturo. Njeni raziskovalci se deleža folklornosti v njih očitno ne sramujejo priznati kakor tudi proti stroki (nominalno!)¹⁶⁶ niso.

Pač pa je ta sitna za tisto etnološko usmeritev, ki ne priznava diferenciacije med etnologijo in /slovstveno/ folkloristiko, kaj šele samostojnost le-te, ker da nima sebi lastnega predmeta. Od tod misli, kakor je naslednja: »Vključitev določenega dela etnologije ali etnološke misli v okvire slavistike seveda ni bila slučajna. Pritegnjen je bil tisti njen del, ki je tedanji koncepciji slavistike ustrezal. To je bilo zanimanje za t.i. duhovno kulturo iz prav določenih zornih kotov, ki je v štiridesetih letih preteklega stoletja s pojmom *folkloristika* dobilo tudi svoje ime. ... ne razumemo docela, zakaj bi se zavoljo nesporazumov, ki izvirajo iz istega in tudi zato neustreznega imena, ne mogli izmisliti kaj bolj uporabnega«, saj »se z izposojo imena najbrž ne bomo 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 t.i. literaturovedenje«. ¹⁶⁷ Kakšen semantični razpon ima folklor pri Bogu Grafenauerju, ni izrečno izraženo, vendar se zdi, da mu to pomeni slovstveno folkloro, kar je sklepati na podlagi njegovega naštevanja strokovne literature za etnologijo, za folkloro pa posebej omeni le tisto, ki se nanaša na slovstveno. ¹⁶⁸ Kaže, da je tako sklepanje pravilno, saj avtor na drugem mestu piše: »Etnologija raziskuje motive in njihovo potovanje ter povezanost, hkrati pa stoji pred etnološkim raziskovanjem tudi folklor v njeni sodobni sestavljenosti, funkciji in izraznem pomenu (torej kot sinhroni pojav z vsemi značilnostmi in pogoji obstoja in življenja).« ¹⁶⁹ Simptomatično je, da Bogo Grafenauer priznava folkloro, noče pa imenovati folkloristike, kaj šele slovstvene. Ali je v tem slutiti določeno zadrego in spoštovanje do naziranja Ivana Grafenauerja, ki je svoje delo na tem področju imel za etnološko. Toda če po razmejivni metode Boga Grafenauerja etnologiji pripada raziskovanje diahronnega vidika slovstvene folklore, bi bila slovstvena folkloristika zadolžena za sinhroni vidik. Presenetljivo je, da pa loči etnomuzikologijo in ljudsko pesem od folklore. ¹⁷⁰

Enako ravna Niko Kuret, čeprav je to mogoče odkriti le iz naključja, ko se navdušuje za novo tehnično pridobitev: »Zato je postal magnetofon za *etnomuzikologe*, brž ko se je pojavil, neizbežen pripomoček in težko pričakovani naslednik okornega fonografa! Folklorist snema zdaj svoje pravljičarje na trak, ki ohranja ne samo besedilo, ampak tudi izvorni glas, dikcijo, intonacijo, česar svinčnik sploh ne more zajeti. A tudi pri drugem terenskem delu bi bilo prav, da bi manj pisali in več snemali.« ¹⁷¹ Ta razloček ne izhaja toliko iz konceptualnega premisleka, kolikor iz praktične organizacijske delitve dela.

Pri Milku Matičetovem marsikdaj ni jasno, kaj mu pomeni folklor, ali res le slovstveno folkloro ali tudi širšo duhovno kulturo. Primeri: »Iz mnogostranskega Koštialovega dela ... podajamo tudi pregled njegovih spisov s področja *folklore*. Seveda ni povsod lahko določiti, kam kaj spada, ker je rajnik I.K. zlasti rad obdeloval vprašanja, ki so že po svoji naravi nekako na prehodu med jezikoslovjem in etnografijo oz. predstavljajo področje skupnega zanimanja.« »Zanimanje za etnografijo, posebej

166 To pomeni: formalno uporabljajo njene kategorije, toda da bi bili kaj storili za njeno katedro, doslej ni bilo nobenih znamenj. Prim. op. 14.

167 Slavko Kremenšek, glej op. 142, 113, 114; isti, *Obča etnologija*, Ljubljana, 1973, 14; isti, *H genezi razmerja med etnologijo in slavistiko, Jezik in slovstvo*, 25, Ljubljana, 1979/80, št. 6, 172.

168 Bogo Grafenauer, *Struktura in tehnika zgodovinske vede*, Ljubljana 1960, 321.

169 Bogo Grafenauer, *Ali so mogoči »pogledi« na katerokoli znanost brez obravnavanja njene svojske metodologije*, *Traditiones* 10-12, Ljubljana, 1984, 210, 216, 217.

170 Glej op. 168 in 169.

171 Niko Kuret, *Etnografavi tehnični pripomočki*, *Glasnik Slovenskega etnografskega društva* 3, 1960/1961, št. 1, 3.

za folkloro, je ena izmed literarnih nalog romantikov.« »Podobnih primerov, kjer so raznovrstne zgodbe povezane v pisano enoto z junakovim imenom, je v folklori po svetu seveda več, vendar spada Kralj Matjaž med najbolj tipične.« »Nosilci folklore - pripovedovalci iz ljudstva so kakor dolga, neprekinjena vrsta nadarjenih posameznikov, ki starodavna izročila deloma sprejemajo deloma zavračajo, jih zdaj hranijo.« »V lepljenki ki je neupravičeno zašla v šolska berila, prav posebej spominja slovensko folkloristiko, da še ni opravila svojih tekstnokritičnih dolžnosti.« »Zaostanek v zbiranju ljudske proze je prej ena izmed posebnosti v razvoju slovenske folkloristike, kakor pa splošna evropska zadeva.« »Nadaljnja usoda slovenske folkloristike je namreč v dobri meri odvisna prav od mladih moči - od strokovno pripravljenih in navdušenih delavcev.«¹⁷² »V preteklost, ki je ne moremo spreminjati, ampak smo jo dolžni le spoznavati, pa si zgodovina folkloristike prizadeva posvetiti s svojimi najnovejšimi spoznanji o življenju ljudskega pripovedništva. In zgodovina folkloristike nam kajpada pove, da je vsaka doba gledala na ljudsko pripovedno izročilo drugače.«¹⁷³

Današnja literarna veda tudi priznava razmejitve med njo in folkloristiko v smislu slovstvene folkloristike. Jože Pogačnik: »Literarna zgodovina in folkloristika sta za današnjega bralca že dve samostojni znanstveni disciplini.« »Kdor bi hotel ugotoviti natančno podobo slovenskega srednjega veka, bi moral analizirati, ker nimamo drugih dokumentov, tudi taka gradivo, katero bi sicer književni zgodovinar mirne duše prepustil folkloristu.«¹⁷⁴ Jože Koruza: »Raziskovalcu teh dejavnosti pa se odpira interdisciplinarno področje sinkretične umetnosti, drugačno od tistega, s katerim se ukvarja folkloristika.«¹⁷⁵ Boris Paternu: »Dela, ki niso šla skozi tak kolektivni ustvarjalni proces, pa naj so med množicami še tako znana in popularna, niso več predmet folkloristike, temveč literarne vede.«¹⁷⁶ Matjaž Kmecl: »Na drugi, folkloristični strani pa imamo zdaj že zbirko ljudskih pesmi, verzifikacij iz NOV, ki obsega že zbirko okrog 8000 besedil.«¹⁷⁷ Vendar pri njem druga stran ni literarna veda, ampak etnologija.

Zaradi morebitnih nesporazumov, glede na troje predstavljenih možnosti umevanja termina »folklor«, je v strokovni literaturi zaslediti pojasnila, kot sta npr. naslednji dve. Zahodno poloblo reprezentira prvo: »Čeprav je folklor lahko verbalna ali neverbalna, bo tu obravnavana le v obliki - kar nekaterim pomeni kot »besedna umetnost.«¹⁷⁸ Vzhod pa predstavlja komentar k naslovu Slovánský folklor a svetova literatura: »Folklor, omenjena v naslovu tega članka, ima veljavo ljudskega slovstva. Predmet raziskovanj tu ni folklor kot kompleksna umetniška realnost (pri pesmi npr. glasbeni vidik), ampak le kot besedna realnost.«¹⁷⁹ Viera Gašpáriková pa piše v tej zvezi: »Evidentirati pojave, razvrščati jih in ustvarjati iz ne preveč razpršenih dejstev sisteme, sodi k obveznostim vede. Vsak poskus, vreči s teh pozicij nov pogled na predmet raziskovanja, je mogoče označiti za napredek ali vsaj spodbudo k diskusiji. Taka težnja seveda skriva v sebi

172 Glej op. 87 (Josip Jurčič ... 8, 10, 11, Bibliografija ... 393. Milko Matičetov, Kralj Matjaž v luči novega gradiva, Razprave SAZU, II.razred, Ljubljana, 1958, 104-149.

173 Milko Matičetov, Pravljiča o bobovi črni krpi in v rokah W. Grimma, Levstika, Finžgarja in Tratarja, Slovenski etnograf, 12, Ljubljana, 1959, 133.

174 Jože Pogačnik, Čas v besedi, Maribor 1963, 126. Isti, spremna beseda k Ivana Grafenauerja Literarnozgodovinskim spisom, Ljubljana, 1980, 682-683.

175 Jože Koruza, Vprašanje slovenske literarne zgodovine in kulturologije, Delo, 9.7.1987.

176 Boris Paternu, Poetika slovenskega narodnoosvobodilnega pesništva, Slavistična revija, Ljubljana, 1977, 178.

177 Najprej govori o prizadevanju za napredovanje »ljudske umetne obrti«. Nagovor Kongresa etnologov in folkloristov v Rogaški Slatini (v svojstvu republiškega sekretarja za kulturo), Glasnik Slovenskega etnološkega društva, 24/1984, 1, 2.

178 William O. Hendriks, Essays on Semiolinguistics and Verbal Art, Paris, 1973, 64.

179 Karel Horálek, Slovánský folklor a světová literatura, v: Československé přednášky pro VIII. mezinárodní sjezd slavistů v Záhřebu, Praha, 1978, 199-209.

nevarnost »predalčkanja«, hkrati nevarnost okostenelosti, gledanja na pojave v določenih nespremenjenih kategorijah. Če / kadar koli gre za slovstvene pojave, je prav, da jih členimo v dve temeljni sferi, literaturo in *slovstveno folkloro* (»slovesný folklór«).¹⁸⁰ Iz češkega okolja prihaja tudi preveden naslov v našem smislu: »*The Functions of Literary Folklore in Western Slavs*«. ¹⁸¹ Smiselno poslovenjeno je to slovstvena folklor, dobesedno pa »*literarna folklor*«. Frane Jerman tako prevaja z enako sintagmo ustrezno izrazje češkega strukturalista Jana Mukařovskega (»... živel druga poleg druge tako umetna literatura in *literarna folklor*«),¹⁸² verjetno neodvisno od Milka Matičetovega, ki je l. 1968 zapisal: »... sam bi rad dal skromen prerez skozi današnjo *literarno folkloro* Rezijanov.«¹⁸³ Že l. 1956 je bila po analogiji glasbene in plesne folklore uporabljena zveza: »*književna folklor*«. ¹⁸⁴ Franc Zadavec je za posvetovanje o /slovstveni/ folklor /istik / i leta 1980 v organizaciji Slovenskega etnološkega in Slavističnega društva Slovenije svoj prispevek uvedel z mislijo: »Razmišljanje o vprašanju folklor - Cankarjeva literatura je moč začeti in tudi že utemeljiti z dvema mislima, s katerima sta Župančič in Cankar opozorila, kaj vse je *slovstvena folklor* modernistom in kaj lahko pomeni pesnikom sploh.«¹⁸⁵ Torej »slovstvena folklor«. V istem času se je termin pojavil tudi v naslovu prispevka: »*Modeli razmejevanja slovstvene folklore in literature*«. ¹⁸⁶

Težko je reči, ali so po omenjenih zgledih ali samostojno nastajale tudi sorodne zveze »*pesniška folklor*« (Boris Paternu, France Bernik),¹⁸⁷ »*ustna pesemska folklor*« (Drago Bajt),¹⁸⁸ »*ustna folklor*« (Vasko Simoniti).¹⁸⁹ Morda bi bilo primerneje govoriti o pesemski, pevski, péti folklori na splošno, ker je pesniška lahko le v svojih najvišjih dometih, če pač doseže umetniško raven. Ustne folklore pa ni razumeti kot sinonim slovstveni folklori, ampak obsega širše semantično polje, nekako tako kot folklorno izročilo (»Golarjeva prva Lepa Vida je s sredstvi *folklorne*ga izročila predstavila svet, ki je bistven za pesnika« - Jože Pogačnik¹⁹⁰). Vodilna litovska folkloristka Bronislava Kerbelite piše v svoji zadnji knjigi, da bo treba »še študirati medsebojno razmerje žanrov prozne folklore« (»prozaičeskogo folklor«).¹⁹¹ V prevodu iz litovščine smo dobili *ustno pravljico folkloro* (Marija Kmetova).¹⁹²

V pričujoči okvir sodijo še zveze: »*besedni folklorist*«, kar je menda kalkiziran, a ne najbolj posrečen prevod iz ruščine,¹⁹³ »*leposlovní folklorist*«, »*literarna folklorna dela*«,

180 Viera Gašpáriková, Na rozhraní medzi literatúrou a folklórom, Slovenský národopis, 19, Bratislava 1971, 583.

181 Bohuslav Beneš, The Function of Literary Folklore in Western Slavs, v: Ethnologia slavica, 18, Bratislava, 1986, 69-84.

182 Jan Mukařovský, Estetske razprave, Ljubljana, 1978, prev. Frane Jerman, 99.

183 Milko Matičetov, Pregled ustnega slovstva Slovencev v Reziji (Italija), Slavistična revija, 16, 1968, 205.

184 Glej op. 110.

185 Glej op. 102 (Zadavec, 81.).

186 Glej op. 145 (Stanonik, Modeli razmejevanja...)

187 Glej op. 176, 178. Boris Paternu, Jernej Kopitar - Vuk Karadžić - France Prešeren, Delo, 14.5.1987. France Bernik, Kopitarjev in Čopov nazor o poeziji, Slavistična revija, 29, Ljubljana, 1981, št. 2, 202, 203.

188 Drago Bajt, Samizdat, Maribor, 1983, 45.

189 Vasko Simoniti, Ob 600-letnici kosovske bitke, Mohorjevo koledar 1989, 71.

190 Jože Pogačnik, Zgodovina slovenskega slovstva 3, Maribor, 1969, 194. Glej tudi op. 162, 45. Jože Zadavec, Kažipot v *folklorne*ga izročila, Družina, št. 4, 1991, 14.

191 Bronislava Kerbelite, Istoričeskoe razvitie /Struktur i semantiki skazok, Vilnius 1991, 234.

192 D. Sauka, Litovske pravljice, prev. M.K., Ljubljana, 1970, 215.

193 E.V. Gippius-V.I. Čičerov, Trideset let sovjetske folkloristike, Slovenski etnograf, 2, Ljubljana, 1949, 87, prev. Milko Matičetov.

»folklor Jurčičevega pripovedništva«, »folklorni literarni krst«, »folklorna tvornost«.194 Hrvški jezikoslovec Dalibor Brozović med drugim označuje Vuka S.Karadžića za »književnega folklorista«,195 kar je po naše slovstveni folklorist. Ni mogoče prezreti, da je to storil v svoji temeljiti obravnavi o njem v zvezi z »novoštokavska folklorna koine«.196 V tem se je terminološko približal »jezikovni folklori«, ki jo Anton Ocvirk odkriva pri Franu Levstiku.197

S problematiko, ki sega že v okvir jezikoslovne analize, je izčrpano gradivo za poskus sistematiziranja semantičnih polj in pomenskih odtenkov pojma folklor in še posebej slovstvena folklor. Zagotoviti je treba še formalno enotnost nekaterih izvedenk, ki izhajajo iz ene in iste besedne družine.

III. Kodifikacija pomenskih vsebnosti besedne družine: folklor

Po prizadevanju, da bi čimbolj sistematično inventarizirali izrazje, ki pripada kategoriji /slovstvena/ folklor, sledi poskus razčlenitve posameznih sestavin semantike s pomočjo treh kvalifikatorjev - po vzorcu, ki ga je v tej zvezi zasnoval Franc Pediček.198

1. Lingvistično-semantični vidik

»Jezikovno-semantična pomenska vsebnost v terminih znanosti je bazična in inštrumentalna, vendar nikoli ne more popolnoma določiti pojmovno-spoznavalne vsebine termina. Njena znakovna objektivnost je le del ali le ena stran pomenskosti vsakega znanstvenega termina.«199

a) Denotativni kod

To je kod, ki ga nosi njegovo znakovno-etimološko dno, jedro (nukleus), pri njem gre za pomensko od-znakovanje (denotare) termina, to je ugotavljanje njegovega prvinskega, izvirnega pomena; priporočilo, da je za njegovo ugotavljanje zelo koristna etimološka razčlenitev, je tu nemara zadoščeno s prevodom in ponatisom pisma, v katerem je bila »folklor« prvič uporabljena v kategorialnem smislu.200

Čez dobrih sto let po objavi omenjenega pisma, l. 1949, je »Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend« prinesel enaindvajset variant definicije o folklori,201 kar je povzročilo precej vznemirjenja v določenih krogih. Na mednarodni konferenci za regionalno etnologijo v Arnhemu l. 1955 je bil sprejet sklep, da se za folkloro v ožjem pomenu besede šteje specifičen sektor ustne tradicije,202 namreč to, kar skušamo nasloviti tu kot slovstvena folklor. L. 1961 je o pojmovanju folklor v sovjetski folkloristiki pisal L. Emeljanov203 in l. 1962 v Dictionary of World Literature Stith Thompson: nov termin je bil sprejet praktično v vse moderne jezike, pridobil pa si je različne pomene. Na eni strani sta Francija in Skandinavija, na drugi angleško govo-

194 Glej op. 163 (Paternu, 16, 45, 59).

195 Dalibor Brozović, Vuk Stefanović Karadžić i novoštokavska folklorna koine, v: Standardni jezik, Zagreb, 1970, 86.

196 Glej op. 195.

197 Anton Ocvirk, Levstikov duševni obraz, v: Levstikov zbornik, Ljubljana, 1933, 75.

198 Glej op. 19, 103-110.

199 Glej op. 19, 106.

200 Glej op. 61.

201 Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend, New York, 1949, 398-403.

202 Jorge Dias, Folklorismus in Portugal, Zeitschrift für Volkskunde 65, 1969, 1, 47. Prim. Akten des Internationalen Kongresses für Regionale Ethnologie, Arnhem, 1956, 137-139.

203 L. Emeljanov, Ponjatie »folklor« v sovetskoj folkloristike, Russkij folklor, VI, Moskva-Leningrad, 1961, 5-33. K. V. Čistov je njegova izvajanja hudo kritiziral.

reče področje, kjer so poglavitni kriteriji folklorne: 1. tradicionalna estetika izražanja, 2. tradicijskost, 3. ustnost.²⁰⁴

b) Konotativni kod

Vsak jezik v znanosti je živa struktura, ki se v času in prostoru svojega razvoja in oblikovanja bogati spričo novih znanstvenih spoznanj z »navešanjem« novih pomen-skosti. Gre za nastajanje in ugotavljanje različnih sekundarnih pomenov, ki so prvotnemu, izvirnemu terminu soznačni ali konotacijski (conotare).²⁰⁵ Vendar ti niso zmeraj odvisni zgolj od narave znanosti, ampak tudi od širokih idejno-ideoloških naravnih družbenega prostora in časa in (celo osebnih) interesov znanstvenikov.²⁰⁶

Zmaga Kumer je odkrito opozorila na diskriminacijo (»Kam bi s to folkloro?«²⁰⁷), ki jo doživlja folklor v vsakdanjem življenju. To dokazujejo nekateri primeri - celo pri nekaterih nedvomno kulturno razgledanih. Kot da bi tudi ti podlegli zanosu večno novega, »naprednega«. A na kaj naj se to naslanja, če ne na to, kar je (bilo) pred njim, če želi ohraniti trdnost. Saj je težko verjeti, da bi se podredili uradnim stališčem do tega vprašanja. Kakšna je bila uradna linija v tej zvezi? »Strinjam se s tistimi tovariši, ki so kritizirali pretežno folkloristično orientacijo prosvetnega dela v delavskih in drugih prosvetnih organizacijah. Taka folkloristična orientacija prevladuje ne samo v splošno prosvetnih društvih na vasi itd., ampak se je razšopirila tudi v delavskih prosvetnih organizacijah ... Delavska društva pred vojno so si zmeraj prizadevala, da bi celo na zunaj pokazala, kako se otrešajo zaostalosti, da so napreden element. Nisem proti gojenju folklorne. Nasprotno, to je dobra in pozitivna stvar, če gre za resnične kulturne vrednote in za gojenje nacionalnih kulturnih tradicij. Toda zelo napačno bi bilo, če bi se konservativno zapirali izključno v našo tradicijo.«²⁰⁸ Edvard Kardelj misli, da bi prav delavska prosvetna društva morala biti zgled v tem pogledu »v novih socialističnih odnosih«. Cvjetko Rihtman pa ne prikriva, da je vse folklorno avtohtono ustvarjanje prav zaradi njih doživljalo hudo krizo in veliko preobrazbo, da ne rečemo propad.²⁰⁹ Od tod sklepanje, da tudi terminologija ni ušla tipalkam dnevne politike, saj je drugače težko razumeti, da je »folklor« začela kopneti iz reprezentativnih naslovov brez vsakega pojasnila.²¹⁰

V gradivu za slovar slovenskega knjižnega jezika je dvoje opredelitev folklorne, žal ni ob njiju navedena letnica. Sociološka verzija se glasi: 1. Celotno ljudsko ustvarjanje; kulturna dediščina, sestavljena iz verovanj, pesmi, pripovedk, glasbe, plesov; 2. primerjalna znanost, ki preučuje duhovno kulturo ljudstva na osnovi folklorne gradiva; tudi folkloristika, narodopisje.²¹¹ Etnološka je drugačna: folklor (iz angl.) dobesedno: ljudsko znanje, ljudske šege in duhovna kultura (verovanje, pesništvo, umetnost itd.). Pristavljeno je: »Nikakor pa ne: »narodopisje« ... Folklor je predmet (a le del!) narodopisja!²¹² V samem Slovarju slovenskega knjižnega jezika je folklor opredeljena kot ljudska duhovna kultura. Zgleda kot glasbena, obredna folklor pa

204 Folklore, Dictionary ... ur. Joseph T. Shipley (in 260 avtorjev), New Jersey, 1962, 161-163.

205 Glej op. 19, 105-106.

206 Glej op. 19, 105.

207 Glej op. 95.

208 Edvard Kardelj, Nekateri problemi kulturno-prosvetne politike, Problemi naše socialistične graditve, IV, Ljubljana, 1960, 151-152.

209 Cvjetko Rihtman, O mjestu i ulozi tradicionalne narodne umjetnosti u našem savremenom društvu, Narodno stvaralaštvo-Folklor, Beograd, 1975, 105-108.

210 Prim. podnaslov pri Slovenskem etnografu v prvih letnikih njegovega izhajanja.

211 Ta opredelitev se opira na stališče terminološkega svetovalca za sociologijo prof. Frančka Lasbaherja. Pojasnilo v Inštitutu za slovenski jezik, ZRC SAZU. Tudi izpisek je iz njegovega gradiva.

212 Druga opredelitev upošteva stališče prof. Vilka Novaka, profesorja za etnologijo na ljubljanski Filozofski fakulteti.

kažeta, da se razlaga naslanja na prej navedeno etnološko varianto njenega pojmovanja.²¹³ Slavko Kremenšek v tem stoji ob strani Vilku Novaku, saj pravi, da strokovna šolska opredelitev folklor pomeni »le del problematike, s katero se ukvarja etnologija. To je ljudska duhovna tradicija, zlasti ustna tradicija, kar torej v glavnem ustreza takoimenovani duhovni kulturi.«²¹⁴ V pristavku »takoimenovani« je čutiti njegovo ograjenost do sektorja »duhovne kulture« v etnološki sistematiki. Da ta zadržanost ni naključna, pričajo podobne zveze tudi na drugih mestih, saj se približuje vrelišču z izjavami kot »zanimanje za t.i. duhovno kulturo iz prav določenih zornih kotov, ki je v štiridesetih letih preteklega stoletja s pojmom folkloristika dobilo tudi svoje ime«,²¹⁵ »t.i. folkloristične teme«, »zastarele ideje v folklorističnih predmetnih okvirih«, »ozki folkloristični vidiki«, »t.i. folkloristični del etnološke vede«, »zgolj folkloristične naloge«, »romantična ali folkloristična smer v etnologiji«, »folkloristični razvojni tok«, »folkloristična stopnja v razvoju slovenske etnološke misli«, »vrsta etnologije iz folkloristične faze njenega razvoja.«²¹⁶ Čeprav smiselno opozarja na problematično etimologiziranje besede,²¹⁷ na drugem mestu navaja, da bi »v skladu z etimološko vsebino besede« folkloristiko »tudi v sedanjem položaju označili kot tisti del etnologije, ki se ukvarja z ljudskimi stvaritvami, sestavinami, ki so rezultat ljudskega znanja, ljudskega vedenja.«²¹⁸

2. Antropološko-komunikacijski vidik

Že ime pove, da je ta pomenska vsebnost rezultat psiholoških in socioloških razsežnosti človeka, ki ga opredeljujejo tudi kot komunikacijsko bitje.²¹⁹ »Komunikacija mu je namreč tako imanentna, kakor mišljenjskost, svobodnost, ustvarjalnost, ekspresivnost. Tako bitnostno komunikacijska pa je tudi znanost sama, saj je brez označevanja svojih spoznanj z novimi pojmi in znaki ter brez njihovega sporočanja naprej, postavljanja v komunikacijski tok, negacija same sebe, svoje eksistence in esence.«²²⁰ Vse to kaže, kako pomembna je tista pomenskost terminov v znanosti, ki jo nosi, modificira in preustvarja prav komunikacija znanstvenih spoznanj.²²¹

a) Mnenjsko-senzualni kod

Ta pomenska vsebnost terminov je zelo trdoživ kod, ki se nemalokrat pokriva celo z določeno paradigmo znanosti ali z eno ali drugo njeno tematsko paradigmo. »Ta pomenskost je še tem bolj določujoča in stabilna, če je odvisna od določene družbeno-ideološke mišljenjskosti, usmerjenosti in voluntarističnosti. Zaradi tega jo je običajno težko preganjati ali spreminjati z argumenti znanosti in njenih spoznanj ... Konsenzualno sprejemana in potrjevana »masovna vednost« je namreč ... stalnica, ki jo ljudje neradi opuščajo v svojem pojmovanju, saj z njo rastejo, stoje in padajo v svoji vednosti, uglednosti ter iz svojega pridobljenega položaja razgledanega človeka in strokovnjaka, pa družbeno-politično priznanega »znanstvenika.«²²²

Kaže da so se folkloristi v bivši Jugoslaviji sporazumno oprijeli definicije, kakor jo je l. 1957 predlagal Branislav Rusić: »Folk« pomeni »ljudstvo«, »lore« - »znanje«,

213 Zmaga Kumer, Folklorni zapiski, Slovenska glasbena revija, knj. del. III, Ljubljana, 1955, št. 1-2, 12-13.

214 Slavko Kremenšek, Obča etnologija, Ljubljana, 1973, 14.

215 S. Kremenšek, H genezi razmerja med etnologijo in slavistiko, Jezik in slovstvo, 25, 1979/80, št. 6, 172.

216 Glej op. 215, 171, 172, 173. Isti, Smernice etnološkega raziskovalnega dela (Osnutek), Glasnik SED, 17/1977, 45, 47, 48.

217 Glej op. 215, 207.

218 Glej op. 214, 124.

219 Glej op. 19, 106, 107.

220 Glej op. 19, 107.

221 Glej op. 220.

222 Glej op. 219.

›védenje«, ›spretnost«, ›modrost«. Potemtakem mora ›folklor« imeti najprej pomen ljudskega znanja, védenja. A s to navidez kratko, a v resnici široko določitvijo, se ne doseže veliko. - In zato je treba iz spoštovanja do Thomsa iti k določitvi, ki jo je dal njen avtor: ›Folklor« mora obseči del ljudskega duhovnega ustvarjanja, ki je proizvod ljudske domišljije, tj. vsa ljudska modrost ali vsa ljudska umetnost, tudi vse vrste ljudskega slovstva. Folkloristi bi torej bili raziskovalci te ljudske umetnosti. Ne bi se jim bilo treba odmikati veliko od tega temeljnega predmeta in okvira dela.«²²³ Od znanih prispevkov na to témo se je problema najbolj študiozno in poglobljeno lotila Maja Bošković-Stulli,²²⁴ saj pretresa vrsto terminoloških vzporednic za pojem, ki ga želi tukajšnji spis ustoličiti kot slovstvena folklor. Po metodi, ki upošteva takó diahrono os kot sinhrono ravnino, ji sledi Viktor J. Gusev z zgodovino in aktualno označbo termina folklor.²²⁵

V diferenciaciji, ki je doletela besedno družino »folklor«, predvsem bije v oči njena pejorativna semantika, kar zadnji čas lepo diagnosticira sintagma »folklorna zanimivost«; z določenimi variantami se dosledno pojavlja ob jezikovni problematiki našega naroda. Primeri: »Zakaj so se Slovenci že v šestdesetih letih začeli upirati ideji odmiranja narodov in njihovega stapljanja v enotno jugoslovansko ljudstvo? Ker bi v procesu stapljanja kot majhen narod med prvimi začeli izgubljati svojo etnično identiteto, svoj jezik, svoj način življenja in bi se naša identiteta v kratkem času zreducirala na folklorno zanimivost« (Vladimir Kavčič).²²⁶ »Vsiljevanje posebnega zveznega zakona o javni rabi jezikov manjšin v zadnjih letih opozarja, da bodo poskušali privrženci ›močne in trdne Jugoslavije« z novimi ustavnimi rešitvami tako na vsedržavni kot na republiških ravneh manjšine omejiti na folklorne zanimivosti posameznih delov države in jih imeti pod nadzorom establishmenta« (Lojze Kante).²²⁷ »Če se bo skazalo, da argentinska dramatika ne ostaja na pozicijah domobranske agitke-eroike niti na eksistencialističnem humanizmu, ampak da živo pričuje krščanstvo, ji bo mogoče priznati izjemen pomen, da že udejanja slovensko krščansko umetnost ali pa da jo vsaj uvaja. Tako ne bi bila le folklorna zanimivost, le barvita posebnost, le kulisa, ki spada v nacionalen fundus, ampak moč, ki se ji bo morala slovenska zavest v celoti odpreti, če bo hotela še vztrajati na tem svetu« (Taras Kermavner).²²⁸ »Kasneje, ko je Jugoslavija doživela gospodarski preporod in je bila njena ›uspešnost« tako rekoč na dlani, se je tudi potreba po zunanjem sovražniku omilila. Takrat smo mi, bivši dokaz brutalnosti, postali nezanimiva ›folklor«, na katero je mogoče gledati le zvrha navzdol.« (Ivan Verč).²²⁹ »Medtem, ko je / slovenski narod - op. M. S. / počasi prihajal k sebi, je dojel, da so mu jezik tudi pustili, a samo začasno, kot nekakšen folklorni okrask, nekaj prehodnega, nekoliko smešnega, bolj ali manj motečega, za jodlanje morda primerne, sicer pa nezaželenega« (Alenka Puhar).²³⁰ »Pogoji za ›mednarodno maturo« slovenščino ponižujejo na raven folklornosti, iz katere se dijaki teh šol dvigajo v mednarodno veličastje angleščine in tujine.« (Jože Toporišič).²³¹

223 Branislav Rusić, Odredba pojma »Folklor«, Udruženje Saveza Folklorista Jugoslavije, Varaždin, 1957, 271-273.

224 Maja Bošković-Stulli, O pojmovima usmena i pučka književnost, i njihovim nazivima, Umjetnost riječi, Zagreb 1973, št. 4, 149-184. 17.

225 Viktor J. Gusev, Historia i aktualne značenje terminu folklor, Literatura ludowa, 4/5, 1974, 63-80.

226 Vladimir Kavčič, Narodnoosvobodilni boj in revolucija iz današnje perspektive, Borec, 41, 1989, 987.

227 Delo, 15.6.1989.

228 Taras Kermavner, Kdo je komu brat, Revija 2000, 50/51, Ljubljana, 1990, 145.

229 Intervju: /pogovor z Ivanom Verčem/, Nova revija, 80, Ljubljana, 1988, 1894.

230 Alenka Puhar, Avtoportret, quasi una fantasia, Nova revija, št. 95, Ljubljana, 1990, 396.

231 Jože Toporišič, Sklepi zborovanja slavistov, Delo, Književni listi, 12.10.1989, 5.

»Zato, če se v Evropo ne bomo vključili z vsemi pogoji za ohranitev nacionalne suverenosti, in gospodarska samostojnost je eden njenih najpomembnejših členov, se kaj lahko zgodi, da bo končni rezultat naše vključitve v Evropo v tem, da se bo »okupacija« in razdelitev slovenskega nacionalnega prostora, kakršno smo v nasilni obliki doživeli med vojno, izvršila v drugačni obliki, neopazno, v rokavicah, in sicer na tistih segmentih, ki so odločujoči nosilci nacionalne suverenosti v pogojih sodobne civilizacije. Rezultat pa bo isti: redukcija slovenstva na *folklorno jezikovno posebnost* ob morebitni deželni administrativni posamičnosti ... Tako se danes kaže kot edini možni odgovor, ki naj zajezi sesipanje slovenstva, domačijstvo - kot vzorec kulturnega, civilizacijskega in religioznega samouresničevanja. Ta trend pa zagotovo vodi v marginalizacijo slovenstva, če ne kar v postopno zamiranje na neko neizrazito *folklorno posebnost*.« (Peter Kovačič-Peršin).²³² »Le dobro znanje slovenskega jezika daje možnost za razvoj narodne kulture. Ne moremo se zadovoljiti *le s folklornim značajem narodne kulture*« (Iz sklepa komisije za meddržavne stike med Slovenci in Madžari v obeh državah. Sotočja, 23.11.1982.).²³³ »Nacionalizacija oziroma etatizacija kulture tudi ne dovoljuje več razločevanja med uporabno in neuporabno kulturo, kvečjemu dovoljuje narodnost (etnično strukturo) oziroma kulturo na njenem *folklornem ali pa zgolj zasebnem nivoju*. V takšnih pogojih ... ne moremo več govoriti, da hoče država uporabiti narod, ker ga potrebuje za svoj obstoj in ga torej ohranja; ampak moramo govoriti, da država narod uporablja zgolj kot potrošno sredstvo in ga torej - čim bolj se sama razvija in krepi - uničuje. Rekel sem, da kulturi v takšnem položaju ne preostane drugega, kot da se *folklorizira (ali vulgarizira v smislu gesla »vsi smo mi ustvarjalci«)* in privatizira. To pomeni, da bi ustvarjalcem preostalo samotarsko, zasebno ustvarjanje, ki ga ni mogoče preprečiti, ki pa še ni ali ni več kultura.« (Dimitrij Rupel).²³⁴

»Ovire, ki zadržujejo moderne sociologe pri definiranju nacije, so povezane z nezaupanjem do *romantičnih konceptov* (zgodovinski romani, zbiranje pravljič, iskanje »korenin« v jeziku in *folklori*).«²³⁵ Rupel tu več ne tematizira, kaj mu sporni termin pomeni, podobno pomanjkanje refleksije je navzoče pri drugih avtorjih: »In ker muzika ni zmogla lastnih pobud, so jo razmere obdržale na robu skupine duhovne prodornosti. Pri »načelnem«, le jezikovno doslednem razglašanju (tonsko nedefiniranega) slovenstva, ki ga je po [muzika] »splošnem okusu« prevajala v mešanico *folkloriziranega liedertafela* in salonske patetike. Se vedno na začetni stopnji nacionalnih hotenj 19. stoletja« (Borut Loparnik).²³⁶ »... predavanje beneškega Slovenca Ferrucia Clavore o današnji slovenski narodni problematiki ... je izpostavil /o vrsto izvirnih, a problematičnih stališč, ki so tudi izzvala ugovore, češ da se ogreva za *folklorno slovenstvo*, ki je že prva psihološka stopnja k asimilaciji.«²³⁷ Posebno gorak je folklori Alojz Rebula: »Na Slovenskem, tej gredici, ki ostaja še naprej ruralna in folklorna, brez odraslejšiše civilnosti, brez pravega političnega čuta ... zamejstvo celo utegne pomagati, da se Slovenija izliže iz kalupa *folklorne province* v zavestno narodno skupnost ...«²³⁸ »To se pravi: 1500 let po naselitvi, 400 let po svoji prvi knjigi, 150 let po boju za zedinjeno Slovenijo, naj bi še naprej ostali *folklorna lisa*, s civilno polzavednostjo, za malček

232 Peter Kovačič-Peršin, Geopolitične koordinate slovenstva, Revija 2000, 52/53, 1900, 20, 22.

233 Radijska oddaja za zamejske Slovence, Radio Ljubljana, 23.11.1982.

234 Dimitrij Rupel, Nacionalizacija ustvarjalnega dela, Nova revija, št. 35/36, Ljubljana, 1985, 312.

235 Dimitrij Rupel, Odgovor na slovensko narodno vprašanje, Nova revija, št. 57, Ljubljana, 1987, 57.

236 Borut Loparnik, Slovenska glasba in slovenska cerkev: 19. stoletje, v: Vloga cerkve v slovenskem kulturnem razvoju 19. stoletja, Ljubljana, 1989, 156.

237 Vesti iz slovenskega sveta, (rubrika), Celovski zvon, VII/27, Celovec, 1989, 44.

238 Alojz Rebula, Vrt bogov, Ljubljana, 1986, 271. Isti, Dnevnik 1967, Celovski zvon, IV/11, Celovec, 1986, 43.

eksotičen oddih turistom in za rezervo sosednih imperializmov?»²³⁹ »Če smo torej Slomšku odkrili spomenik v mestu »z grozdom«, ga nismo odkrili *nazadnjaštvu in folklori*, temveč vrednoti in kulturi in - če nekateri ne morejo brez Evrope, - Evropi.«²⁴⁰ »... češčenje tujih kulturnih veličin, ki nam ne priznavajo niti pravice do narodne državnosti in *nas porivajo v folkloro*.«²⁴¹ Le iz sobesedila in dikcije pisanja je mogoče ugotavljati, kaj avtorju pomeni folklor; izrecno nikjer ne razloži, kaj mu leksem pravzaprav pomeni. To se dá razbrati le iz primerjalne analize Rebulovih besedil med seboj in z drugimi: »Kultura se kljub naši avstralski množici kultur kaj rada popači ter se spremeni *v folkloro brez duše*.« (Bazilij Valentin)²⁴² »Ko slovenski katoliki niso umirali niti za narod, temveč *za folkloro*« (Marjan Rožanc).²⁴³ To je torej za nekatere avtorje nekaj manjvrednega, privedeno do njegovih skrajnih meja. Rebula se v svojem ubesedovanju negativnega razmerja do folklor («... In to je hotel Slomšek / poleg še česa, kar je dvigalo slovenstvo iz *subalpske in subplanetske folklor* v neke druge razsežnosti/... Postati narodnjak, v trenutku, ko država Slovenija stopa v svet, pomeni predlagati ji coklo, jo ovesiti s *subalpsko folkloro* ...»)²⁴⁴ pridružuje tudi tistim, ki jo označujejo negativno tudi v navezovanju na turizem: »Če pomislim na etnografske in *folklorne konzerve*, ki jih že precej časa *serviramo neumnim turistom* kot arhaično-eksotične reči za zabavo, mi gre na bruhanje. Jaz bi raje imel svoje sadove z živega drevesa.« (Jurij Koch).²⁴⁵ »Kako si bomo napeljali niti na Sever in Zahod? *S folkloro in turizmom* ali morda z lastno vojsko? Folklor je precej podobna furlansko avstrijski. Turizem ni naravnan na petičneže. Lastne vojske, kmečke, puntarske ali protiturške pa ob obeh vojnah, so se izkazale za boljše in zmagovite, če niso bile državno subvencionirane.« (Živa Vidmar Trbižan).²⁴⁶

Pričakovali bi, da splošna zavest folkloro razume kot podporo jezikovni, narodni in kulturni identiteti, a jo avtorji razglašajo in razlagajo kot degradacijo - v smislu vulgarne razlage folklorizma.²⁴⁷ Ozrimo se na slovstveno folkloro, ker predvsem zanjo nam gre, saj jezik ni zreduciran samo na funkcijo institucionaliziranih struktur, ampak tudi na vsakdanje in prazniško življenje zunaj njih, njegova prava domovina je pravzaprav tam. Seveda pa se moramo ob zavzemanju za pravično razmerje do nje z vso poštenostjo strinjati z mislijo, »da ohranitev materinega jezika ni samo ozko kulturno, kaj šele folkloristično vprašanje, temveč je povezano z reševanjem aktualnih gospodarskih, političnih in drugih družbenih potreb prizadetega območja.«²⁴⁸

Vtis popolne deklasiranosti pomenske vsebnosti termina folkloro zunaj strokovnih krogov popravljajo primeri njegove uporabe v nevtralni razsežnosti: »... In je Balantiču tuje, kakor ravna in doživlja Šali, ki vidi angele okrog sebe kot *obredna folklorna znamenja* slovenskega kulturnega modela« (Taras Kermavner).²⁴⁹ Tudi Jože Snoj ni imun proti slovenskemu sindromu do folklor, kakor pričata primera («*Po bližnjici iz*

239 Alojz Rebula, Dobronamerni estetizem, Družina, št. 35, 1991, 11.

240 Alojz Rebula, Spomenik pristnosti, Družina, št. 42, 1991, 14.

241 Alojz Rebula, Tudi literate moti Slomšek?, Družina, št. 43, 1991, 11.

242 Drago Klemenčič, Med Avstralijo in Slovenijo se razdalje manjšajo, Družina, št. 40, 1990, 9.

243 Marjan Rožanc, Manihejska kronika, Ljubljana, 1990, 171.

244 Glej op. 240.

245 Jurij Koch, Zakaj pišem ali misel ob branju Sartra, Naši razgledi, Razgledi po svetu, 23.9.1983, 537.

246 Živa Vidmar Trbižan, Marginalni problemi ali Enciklopedija Jugoslavije danes, Delo, (Pisma bralcev), 1.6.1991, 30.

247 Marija Stanonik, O folklorizmu na splošno, Glasnik Slovenskega etnološkega društva, 30/1-4, Ljubljana, 1990, 20-42.

248 Janez Dular, Ohranjanje materinega jezika pri slovenski manjšini v Porabju, Slavistična revija, Maribor, 34, 1986, 132.

249 Taras Kermavner, Ogenj, ki prečiščuje, Celje, 1991, 171.

folklore: ... »Folkloro je poet v pisatelju, skratka premagal in tako po presenetljivi bližnjici tudi podedovano zamudništvo, ideologije ni mogel ...«,²⁵⁰ toda sicer jo obdaja s pozitivno sosesčino, iz česar je sklepati, da je tak pomen prisojen tudi obravnavanemu terminu (»Litova / Lit = junak pripovedi - op. M. S. / folklorna in pravljica mogočnost in izjemnost postaneta, najpreprosteje rečeno, simbolni; folklorni pravljicni realizem pa s tem namerno privzdignjen, grotesken in predimenzioniran ... In kje so korenine in kje posebnosti, kje lepota obstajanja, kje nezlomljiva klenost vztrajanja v mačehovski, anonimni zgodovini, če ne v mitu, v folklori, v lirizmih pejzaža, v ljudskih posebnostih, da ne rečemo junakih? ... Tako imenovani magični realizem mladih južnoameriških literatur ... je tak spoj prvinske folklore, mita in rafiniranega primitivizma celega spleta visoko razvitih izmov zahodnih estetsko idejnih umetnostnih tokov.«)²⁵¹ Zdi se, da je na to spremembo vplivala tuja snov. Opaziti je namreč diametralno nasprotno pomensko polnjenje termina, kadar gre za prevode. Tedaj, ne le, da doseže uravnoteženo nevtralno lego (»Baskovski antropolog se ob brskanju po folklori sprašuje o preteklosti, ki je v srcu sodobnega človeka« ... »Po drugi strani ... ni mogoče preučevati problemov folklor v deželah, kot so Francija, Italija ali Španija, ne da bi upoštevali zgodovino teh narodov, zlasti še zgodovino zahodnega krščanstva«,²⁵² »Folklor kot neizčrpen vir« ali »Folklor je eden izmed glavnih dejavnikov, ki oblikujejo ljudsko nacionalno specifičnost romunske književnosti«,²⁵³), ampak prihaja v vrh vrednotenjske lestvice. Brez tega posredovanja je najzjeto pozitivno oceno folklor na naših tleh izjemoma redko: Na primer, ko v zvezi s turizmom ni zasramovana (Čipkarstvo »predstavlja pomembno folklorno-turistično prvino naše dežele«,²⁵⁴ ali v oceni, kakor je naslednja: ... Pri tej pesmi bi še najlažje dejali, da se približuje tisti zvrsti, »ki bi jo označili za preprosto, iskreno izpoved, ki se bliža izvorom šansona, trubadurske pesmi ali pesmi narodnih pevcev, skratka folklori v najzlahnejšem pomenu besede.« (Neva Mužič).²⁵⁵ Z njo se je približala tistim, ki folkloro postavljajo najvišje, kamor ji je mogoče priti: »Pozornost slovenske književnosti se je obrnila na tisto, kar najbolj izraža bit našega človeka, na folklorno bogastvo« (Jože Pogačnik).²⁵⁶ »Folklor ne admira. Živa je, kakor je živ genij naroda, z njim živi, z njim umre. Dokler pa je narod živ, mu mora biti mar njegove folklor, se mora brigati zanjo. Saj je folklor poleg jezika tisto, kar je najbolj in samo njegovo.« (Niko Kuret).²⁵⁷ »Res je, da Slovenci nimamo enotnega narodnega tipa. Toda celokupnost tega, kar je Slovenec ustvaril na polju folklorne kulture, ne razvojno ne idejno formalno ne moremo istovetiti s tem, kar so ustvarili obdajajoči nas narodi.« (Stanko Vurnik).²⁵⁸ Kaj je folklorna kultura s strukturalističnega vidika, razlaga Jan Mukařovský, pri čemer rabi zveze: »folklorno okolje«, »folklorna družba«. ²⁵⁹ Za Wolfganga Steinitza je »stara kmečka kultura ... v bistvu folklorna«. ²⁶⁰ Prav folklorna kultura je dobesedno šolski primer kulturne tvorbe, ki je trdno in vidno normirana. ²⁶¹

250 Jože Snoj, Po bližnjici iz folklor, Delo, Književni listi, 29.3.1979, 14.

251 Glej op. 250.

252 Emilia Crespo, Christian Delacampagne, Caro Baroja in ljudsko izročilo, Naši razgledi - Razgledi po svetu, 11.7.1980, 399.

253 Richard Sirbu, Folklor kot neizčrpen vir, Delo, Književni listi, Ljubljana, 2.10.1980, 16.

254 Slobodan Poljanšek v publikaciji: Klekljanje na Žirovskem, Žiri, 1991, 9.

255 Na tretjem programu radia Ljubljana v oddaji o šansonu 22.11.1989. Pripravila jo je Meri Avsenak.

256 Jože Pogačnik, Čas v besedi, Maribor, 1963, 126.

257 Niko Kuret, Folklor ne admira, Delo - Sobotna priloga, 17.5.1969, 17.

258 Citira Vilko Novak v Traditiones št. 10-12, 1984, 179.

259 Jan Mukařovský, Estetske razprave, Ljubljana, 1978, 102, 129, 234.

260 Citira Slavko Kremenšek v prispevku: Etnologija sedanosti in njena temeljna izhodišča, Časopis za zgodovino in narodopisje, Maribor, nova vrsta 4, 1968, 281.

261 Glej op. 259, 144.

b) Individualno-vednostni kod

Čim bolj je kdo ozek, šibek, ujet v mnenjsko konsenzualnost, tem bolj je revna pomenska vsebnost terminov, ki jih uporablja. Kdor se uspešno ohranja s tem, da živi le od izročila svoje discipline, vanjo nič ne prispeva. Čim bolj je kdo nekonformen na svojem področju - razmišlja, ustvarja in priznava nova spoznanja -, tem večji je njegov delež k antropološko-komunikacijski vsebnosti terminov. S tem večkrat povzroča »šume« v komunikaciji, vendar je njegov prispevek spodbuden za razvoj znanstvenih spoznanj, da so le usklajeni s sistemom in konsistentni.²⁶²

Alan Dundes v svoji opredelitvi folklore do tradicionalnih kriterijev folklore zavzema samosvoje stališče. V opredelitvi l. 1965 »tradicionalno estetiko izražanja« zanemari,²⁶³ a tudi do »tradicijskosti« in »ustnosti«²⁶⁴ je kritičen. Opozarja, da se definicija folklore bolj naslanja na »lore« kot na »folk«, a drugo izhodišče je po njegovem ustrežnejše. Seveda ne tedaj, ko zmotno še enači »folk« s podeželsko družbo ali kmečkimi skupnostmi. Po njegovem se sestavina »folk« lahko nanaša na katero koli skupino ljudi, ki imajo vsaj en skupen faktor. Ni pomembno, kaj jih povezuje - lahko je skupen poklic, jezik ali vera - pomembno je, da ima skupina, zasnovana iz kakršnega koli vzroka, izročila/tradicijo, ki ji/h/jo ima za svoja.²⁶⁵ Za slovenski prostor je mogoče ugotoviti, da je bil ta kriterij pri nas živ vsaj od Franceta Kidriča dalje, ko piše »o noticah za folkloro kranjskih Slovencev« in kako je že kazalo, da si bosta Korytko in Vraz razdelila »polje slovenske folklore«.²⁶⁶ Narodnostno/zemljepisno/ zvenijo zveze: »slovenska«, »slovanska folklor«, »indijanska folklor«;²⁶⁷ še vedno sodijo zraven, a so čustveno obarvane »domača folklor« (F.Kidrič), »naša folklor« (B.Merhar), »domačnostni folklor« (R.Ložar).²⁶⁸

S prevodom smo dobili celó »alkoholno folkloro«,²⁶⁹ kateri je blizu tudi »sočna folklor«,²⁷⁰ kajpak gre za kletvice.

Socialno razsežnost vsebuje »domača podeželska folklor« (Radoslav Hrovatin)²⁷¹ in še bolj »delavska folklor« (prevod iz ruščine - Milko Matičetov).²⁷² Tomo Korošec uvršča v »rudarsko folkloro« govornico, pripovedi, pesmi in navade rudarjev.²⁷³

In kaj je bilo v navadi »v naši socialistični folklori«: »Škandala ni bilo: nekaj naših vrlih institucij je poenoteno in samoupravno/ to še posebej/ pospravilo nekaj nezazelenih posameznikov.« (Alenka Goljevšček).²⁷⁴ »Mlatenje prazne slame ni delo, zato to opravilo prepustimo folklori socializma. Iz polen, ki jih drug drugemu zmečemo pod noge, si ne bomo namleli kruha« (Darinka Zabukovec).²⁷⁵ Politične konotacije vsebuje

262 Glej op. 19, 107.

263 Alan Dundes, What is Folklore? The Study of Folklore, University of California at Berkeley, 1965, 4-6.

264 Glej op. 263 in 204.

265 Glej op. 263.

266 France Kidrič, Paberki o Vrazu, Časopis za zgodovino in narodopisje, 7, Maribor, 1910, 226.

267 Marija Boršnikova, Študije in fragmenti, Maribor, 1962, 194. Jože Pogačnik, Lepa Vida, Ljubljana, 1988, 486, 254. Glej op. 92.

268 France Kidrič, Zgodovina slovenskega slovstva, Ljubljana, 1919-1938, 717. Boris Merhar, Folklor in narodopisje, v: Slovenska matica 1864-1964, Ljubljana, 1964, 116, 130. Rajko Ložar, Pridobivanja hrane, Narodopisje Slovencev I, Ljubljana, 1944, 136.

269 Zdravstveni vodnik za družino, glavni urednik Tony Smith, Ljubljana, 1986, 37.

270 Folklor, v: Slovar slovenskega knjižnega jezika I, Ljubljana, 1970, 642.

271 Radoslav Hrovatin, Slovenska partizanska pesem kot predmet znanosti, Rad kongresa folklorista Jugoslavije, VI, Bled, 1959, Ljubljana, 1960, 256.

272 E.V. Gippius - V.I. Čičerov (prev. Milko Matičetov), Trideset let sovjetske folkloristike, Slovenski etnograf, II, Ljubljana, 1949, 87.

273 Tomo Korošec, Iz govornice laških rudarjev, Časopis za zgodovino in narodopisje, št. 2, 1976, 403.

274 Citira Jože Pogačnik, v knjigi omenjeni pri op. 162, 285.

275 Darinka Zabukovec, Vrnitev v Evropo, Družina, št. 17, 1991, 11.

tudi članek z naslovom »*Volilna folklor*«, v katerem se zadnji odstavek glasi: »Paternalizem, naivnost ali če hočete, tudi neumnost. Pa kaj hočemo, tudi to je del balkanske politične folklor.«²⁷⁶ Dnevnapolitični komentar vsebuje ugotovitev: »... To spada v folkloro večstrankarskega sistema. Ne samo na Balkanu ...«²⁷⁷ Iz opredelitev te vrste nista izvzeti niti Cerkev in vera. Vlado Habjan je ironičen: »Zdaj ko sem se komunistično umiril, nimam nič proti cerkveni folklori, veselo jem potico, če mi jo dajo.«²⁷⁸ Vendar dobi z druge strani odgovor: »Tukaj malo pomaga samo folklorna vera, ki smo jo ob lanskem božiču še kako čutili.«²⁷⁹

3. Znanstveno-spoznajska vsebnost

Je vsebinsko bazična, v nasprotju z jezikovno, ki je znakovno bazična. Znanstvena spoznanja so po naravi stvari najpomembnejša pomenska vsebnost vsakega termina v znanosti. Brez njih prave pomenskosti terminov v znanosti pravzaprav ni.²⁸⁰ F. Pediček obžaluje, da se nekatere znanosti »znanstvenijo« tudi mimo vedno novih znanstvenih dosežkov, raje le z ideološkim preobračanjem in idejnim kodificiranjem novosti.²⁸¹

a) Analitično-sintetični kod

Pomenskost terminov v znanosti izvira največkrat iz vzročnega raziskovanja o eksistenčnosti pojavov, procesov, funkcij in odnosov med njimi in v njih. Ta pomenskost terminov v znanosti je v polnem smislu znanstvena.²⁸² Terminologizacija spoznanj v posameznih disciplinah, to je v posameznih znanostih, poteka po treh stopnjah:

1. od znaka in njegovega pomena za zaznavanje spoznanj;
2. do znaka in njegovega pomena za njihov predstavnostni podatek, ki je bolj ali manj metaforičen ali simbolni;
3. ter nazadnje do znaka in njegovega pomena za njihov pojem, to je njihov abstractum.²⁸³

Od kakovosti in globin raziskovalnega spoznanja pojavov, procesov, funkcij in odnosov je odvisno, do katere stopnje se povzpne oznakovanje in pomenotvorje novih znanstvenih podstav in sestavin.²⁸⁴ Marsikateri razvite znanosti ni sram čakati na nižjih ravneh, da pride do čiste abstraktne ali pojmovalne ravni. So pa druge, ki nižje stopnje preskakujejo in se napihujejo z znaki in pomeni, za katere nimajo objektivnih raziskovalnih izhodišč in temeljev.²⁸⁵ Iz dosedanje obravnave je že razvidno, da sta v slovstveni folkloristiki krepko zastopani prvi dve ravnini, medtem ko jima tretja sledi le od daleč, kolikor sploh. Vendar je zadnja leta vsaj uzaveščena,²⁸⁶ tako da je upati na napredek tudi na tej ravni.

b) Filozofsko-teoretični kod

Medtem ko prejšnji kod sega do eksistence pojavov, procesov, funkcij in odnosov med njimi in v njih, gre v tukajšnjem »za tiste sestavine, ki prinašajo v pomenskost termina refleksi njegove filozofične razsežnosti, refleksi potez in sestavin esenčnosti

276 Todor Pendarov, *Volilna folklor*/Skopsko pismo, *Dnevnik*, 8.11.1990, 5.

277 Milan Meden, *Kautsky in njegovi dediči*, *Dnevnik*, 9.11.1990, 1.

278 Vlado Habjan, Svetovni slovenski kongres, zgodovina in narodna sprava, *Borec*, 42, 1990, 478.

279 Jože Pacek, Bomo odpovedali gostoljubje verskemu tisku? *Družina*, št. 4, 1989, 7.

280 Glej op. 19, 108.

281 Glej op. 280.

282 Glej op. 19, 109.

283 Glej op. 282.

284 Glej op. 282.

285 Glej op. 282.

286 Marija Stanonik, *Slovstvena folklor* v domačem okolju, Ljubljana, 1990. Glej seznam na str. 133.

pojavnov, procesov, funkcij in odnosov. To je najširša znanostna vsebnost, vselej odvisna od »čiste« teoretične ravni.«²⁸⁷

Ali je predrzno, če z vidika terminologizacije v tukajšnjem okviru imenujemo tiste študije, ki skušajo teoretično definirati in med seboj razmejiti pojem /slovstvene/ folklore²⁸⁸ in /slovstvenega/ folklorizma.²⁸⁹

IV. Leksikološka diferenciacija

Vsebinska sporočilnost termina je odvisna od njegove oblike/podobe/znaka. Toda terminova podoba ne določa enumnosti njegove sporočilnosti, kar kaže na to, da je temeljna razsežnost termina v znanosti njegova vsebinsko spoznavajska vsebnost in sporočilnost o njej, ne pa njegova znakovna (jezikovna) oblikovanost. Le-ta ima določeno vlogo pri vsakem znanstvenem terminu, nima pa znanstveno-spoznavajsko odločilne funkcije.²⁹⁰

Napačno je uporabljati enake in oblikovno nerazčlenjene znake za različne ravni v določeni znanosti. Enako zmotno je na vseh ravneh znanosti uporabljati iste pomenske vsebnosti in določenosti za te znake. »Znak z ravni logosa, teorije vsebuje vselej drugo in drugačno pomenskost, kakor na ravni episteme, tehne, pragme in praksisa. Tu gre za globinsko znakovno in vpomenjevalno diferenciranje in distinguiranje, brez katerega je največkrat sporočilnost ali referenčnost znanstvenega jezika neustrezna in nenatančna, neeksaktna.« Zahteva »bene distinguere, bene docere« je »temeljna norma oznakovanja in vpomenjevanja v okviru razvitega znanstvenega jezika.«²⁹¹ »Poimenovanje je razločitev, je ureditev, kajti iz brezosebne množine ustvarimo s poimenovanjem posameznih stvari povezano množico.«²⁹² »Ključna so potemtakem razločevanja.«²⁹³ »Ni mogoče brez natančnih besed najti sproščene razmerja do stvari, o kateri je govor. In šele stvar, ki je stvária poimenovana, stopi pred nas.«²⁹⁴ Temu v pomoč so tudi oblikovna merila za razčlenjevanje sporočilnosti terminov.²⁹⁵ S Cvjetkom Rihtmanom smo torej »zainteresirani, kadar uporabljamo določene termine, da so stvari jasne, jasno definirane«,²⁹⁶ namreč: »Lastnosti termina so, da se takoj ve, za kaj gre.«²⁹⁷

Za slovarnike je pomembno, katero izrazje se šteje za terminološko in pri tem ločijo štiri skupine: 1. tuje izrazje, ki ne spada v slovar knjižnega jezika; 2. ozko strokovno izrazje, ki se rabi samo v specialni strokovni literaturi in poimenuje predmetnost, znano le specialistom posameznih strok. Tudi to izrazje se v slovarju knjižnega jezika praviloma ne upošteva.²⁹⁸ V Pedičkovi opredelitvi so to pravi znanstveni termini (T₁), ki vselej označujejo to, kar se lahko razkriva le na abstraktno refleksijski ravni

287 Glej op. 19, 108-109.

288 Marija Stanonik, Modeli razmejevanja slovstvene folklorne in literature, Glasnik Slovenskega etnološkega društva, 20/1980, 53-58. Ista, O razmerju med slovstveno folkloro in trivialno literaturo, Razprave SAZU II. razreda, XII, 1989, 119-127. Ista, O razmerju med etnologijo in slovstveno folkloristiko, Glasnik SED, 29, št. 1 in 2, Ljubljana, 1989, 10-26.

289 Marija Stanonik, Slovstveni folklorizem, Nova revija, 11, 1992, št. 121/122, 673-684. Glej op. 247.

290 Glej op. 19, 97.

291 Glej op. 19, 125-127.

292 Janez Juhant, Krščanska misel skozi čas, Tretji dan, 19, Ljubljana, 1990, št. 9/10, 8.

293 Glej op. 11, 553.

294 Spomenka Hribar, Krivda in greh, Maribor, 1990, 59.

295 Glej op. 19, 191-216.

296 Glej op. 209, 33.

297 Jaka Müller v pogovoru na Inštitutu za slovenski jezik ZRC SAZU, ko sem pred leti tam zbirala gradivo za opredelitev pojmov: narodno-ljudsko-etnologija-etnografija-narodopisje-folklor. Le del tega gradiva prihaja v poštev pri tukajšnji obravnavi.

298 Ivanka Črnelič-Kozlevčar, Medicinska terminologija v Slovarju slovenskega knjižnega jezika, v: Medicinski razgledi, 23, supl. 8, Ljubljana, 1984, 570-573.

bistvenih pojavov, procesov, funkcij in odnosov v stvarnosti ali v resničnosti (reflek-sijsko abstraktna misel).²⁹⁹ 3. širše strokovno izrazje: poimenuje za stroko pomembno predmetnost, ki predstavlja temelj stroke in ne njenih specializacij. To izrazje je omejeno predvsem na strokovno literaturo in tudi poljudnejšo, zato ima v slovarju knjižnega jezika oznako stroke.³⁰⁰ Po Pedičku so to strokovni izrazi (T₂) = nasledek človekove tehnično-materialne ali tehniško mišljenske »proizvodnje«. Njegovo »dno« je vselej »zamiseln« in »uresničenost« novih možnosti, obstoječega (tehnološka, tehnična zamiseln).³⁰¹ 4. splošno strokovno izrazje pa je že prešlo mejo stroke in v slovarju knjižnega jezika ni več uvrščeno v določeno stroko. Poleg osnovnega pomena ima že tudi prenesene in metonimične, poudarjeni so drugi elementi kot v stroki, zato se razlage istih leksemov v slovarjih knjižnega jezika in v strokovnih slovarjih razhajajo. Kadar so razločki med javno in strokovno rabo preveliki, se v slovarju knjižnega jezika poleg splošnega razumevanja stvari dodaja še strokovno.³⁰² Na tej ravni je najti »področno besede« (T₃), kar imenuje Pediček vse, ki je področno obstoječe, a interesno oddeljeno in zamejeno (stvarni obstoj).³⁰³

Leksem »folklorja« se po teh opredelitvah znajde v zadnjih treh skupinah, a v slovarju slovenskega knjižnega jezika je obdelan predvsem z vidika tretje, težnja za naslednjo je le bolj nakazana. A že v tukajšnji obravnavi našeti primeri potrjujejo, da se splošna raba močno razločuje od njene strokovne opredeljenosti.

In zdaj h konkretnostim. Še v Slovenskem pravopisu iz l. 1962 je folklorja opredeljena v svojem najširšem pomenu in tudi v formalni obliki le kot varianta, medtem ko je kot geslo zapisana še v moškem spolu: *Folklor*.³⁰⁴ Karel Štrekelj se je vprašanju izognil s tem, da besede ni rabil v sklonu, morda prav iz zadrege, za kateri spol naj se odloči. Matija Murko, Joža Glonar, Ivan Grafenauer in nekaj časa še tudi Zmaga Kumer so jo rabili v moškem spolu.³⁰⁵ Negotovosti glede tega je čutili že pri Stanku Vurniku ki celo v enem in istem članku rabi obe obliki (»znanstveno raziskovanje *glasbene folklorje* je pri nas še v povojih ... In vendar ja baš ta košček slovenskega glasbenega *folklorja* med vsemi ostalimi problemi *slovenskega glasbenega folklorja* ...«³⁰⁶). Ali je na to morda kaj vplivala soseščina, kakor jo je zaznati npr. iz naslova Jugoslovenski komitet za muzički folklor?³⁰⁷

V naši slovenski malovernosti bi verjetno sebi naprtili krivdo za dejstvo, da se mnogokdaj uporablja ena in ista beseda za predmet in vedo o njej. Vendar je to očiten nasledek rabe, kakršna je bila uveljavljena tudi v njenem avtentičnem okolju; od tod pojasnilo v eni vrhunskih ameriških knjig: »Termin folklorja (ang. »Folklore«) lahko pomeni disciplino ali gradivo, ki ga preučuje disciplina. V tem prispevku termin pomeni le študirano gradivo.«³⁰⁸ Vendar Branimir Bratanić kot ime za vedo, torej folkloristiko, že l. 1957 navaja »Folklore Study, Folklore Science«,³⁰⁹ ki pa se očitno le

299 Glej op. 19, 98, 194.

300 Glej op. 298.

301 Glej op. 299.

302 Glej op. 298.

303 Glej op. 299.

304 Slovenski pravopis, Ljubljana, 1962, 239.

305 Matija Murko, Izbrano delo, Ljubljana, 1962, 168. Joža Glonar, Slovar slovenskega jezika, Ljubljana, 1936, glej geslo: Folklor. Ivan Grafenauer, Traditiones, citira Niko Kuret v Traditiones 1, Ljubljana, 1972, 10. Glej Zmaga Kumer, Nekaj misli o današnjem stanju slovenskega folklorja, Slovenski poročevalec, 13, 1952, št. 27. Ista, Folklorni zapiski, Slovenska glasbena revija, knj. del. III, Ljubljana, 1955, št. 1-2, 12-13.

306 Stanko Vurnik, Studija o glasbeni folklori na Belokranjskem, Etnolog IV/2, 1931, 165, 168.

307 Zmaga Kumer, Folklorni zapiski ... glej op. 305.

308 Glej op. 178.

309 Glej op. 44, 11.

počasi prijema. Slovar slovenskega knjižnega jezika že loči med predmetom - »folkloro« in vedo, ki jo obravnava - »folkloristiko« in razločuje »folklore« (= nanašajoč se na folkloro; folklorni motiv, gradivo, ples) in »folklorističen« (= nanašajoč se na folkloristiko; folkloristične razprave),³¹⁰ a še Glonar v svojem Poučnem slovarju iz l. 1938 navaja geslo »Folklor« kot ime za današnje folkloro in folkloristiko skupaj. Zato ni nenavadno, ko Helena Ložar-Podlogar ugotavlja, da mnogi še danes pri nas ne ločijo imensko predmeta / folklore / od znanosti / folkloristike /, kakor tega ni zmožel nedešifrirani J. D., ko je na platnicah 9. številke Doma in sveta l. 1896 pisal o stroki.³¹¹ Kako bi mogli to zahtevati od njega, saj je le osem let pred tem ob prvi javni rabi besede enako ravnal Karel Štrekelj: »V novejšem času se rabi za národno blago in učenje o njem (! - M.S.) pogostoma angleška beseda folklore ...«³¹² Vsaj po dosedanem vedenju J. D. prvi zapiše sloveniziran termin »folkloristika«, čeprav poleg njega še rabi citatno »folklore«: »Nobena stvar omikancev dandanes tako ne zanima kakor folklore. Vse, s čimer se folkloristika peča, nam je znano od mladih nog.«³¹³ L. 1901 Anton Breznik že pravilno uporabi zvezo »folkloristične študije«³¹⁴ in Aleš Ušeničnik je v diskusiji zatrdil: »Mi se torej popolnoma ujemamo z dr. Štrekljem, da folklorist ni ne leposlovec ne pravoslovec.«³¹⁵ Že ob prelomu stoletja so leksem folkloristika in izvedenke iz njega označevale raziskovalno disciplino. Zato ni najbolj posrečena trditev, da je pri Cankarju »zveza z Gogoljevo poznoromantično folkloristiko ... najbrž navzoča tudi v Kurentu.«³¹⁶ Prejkonne gre za folklorizacijo ali pa folklorizem. Enako velja za primer: »Poleg tega pa bajke ali bajne pripovedke prikazujejo tista osnovna imena slovenske folkloristike, ki sodijo k splošni izobrazbi.«³¹⁷ (pravilno bi bilo: folklore - op. M.S.). Napačno rabo pridevnika »folklorističen« kažejo naslednji primeri: »... Na potoku mlin, za folklorističen (prav: folkloren) nadih kraju.«³¹⁸ »... uradna deželna kultura z intenzivnim negovanjem vprašljivih tradicij podpira stalno prisotnost napačnih folklorističnih (prav: folklornih, če že, v pejorativnem smislu - op. M.S.) domovinskih klišejev.«³¹⁹ »Napuh, omenjen v tej pesmi, bi lahko bil samo v vzročni zvezi s folkloristično stiliziranim ljubezenskim hrepenenjem ... Zato je tudi Kmečka pesem na meji med intenzivno izpovedjo in programsko zastavljenim folklorističnim zapisom ... Vendar tudi o tej pesmi ne moremo trditi, da bi sodila med Murnove simbolno stilizirane posplošitve, čeprav obdeluje brezosebno, folkloristično obarvano snov. ... Skozi žanrsko folkloristično motiviko pa se je pesnik še posebno očitno prikopal do novega lirizma, do simbolnih posplošitev na podlagi duhovnega kolektivizma.«³²⁰ »... Ravno na tej točki pa se je Momirovski ... po bližnjici spustil iz folkloristike v slogovno in idejno rafiniran magični realizem.«³²¹ Pridevnik folkloristično bi bilo umestno zamenjati s pridevnikom folklorizacijsko, ker prvi izhaja iz samostalnika folkloristika, ki je stroka, drugi pa od samostalnika folklorizacija, ki pomeni postopek pesnika ali pisatelja, da bi se v svojem ustvarjanju bolj ali manj približal tipu in duhu slovstvene folklore. Enako vprašljive so označbe:

310 Glej op. 270.

311 Helena Ložar-Podlogar, O ljudskem življenju v Domu in svetu, zbornik Dom in svet, II, Maribor, 1989, 45.

312 Glej op. 63, 629.

313 Glej op. 70.

314 Anton Breznik, Življenje besed, Maribor, 1967, 18.

315 Glej op. 74, 42.

316 Janko Kos, Primerjalna zgodovina slovenske literature, Ljubljana, 1987, 179.

317 Franček Bohanec, spremna beseda k Slovenski ljudski pripovedi / Kondor /, Ljubljana, 1966, 103.

318 Alojz Rebula, Vrt bogov, Ljubljana, 1986, 153.

319 Janko Malle, Prebijamo obzorje ekskluzivnega naslanjanja na lastno izročilo?, Sodobnost, 34, 1986, 1157.

320 Jože Snoj, Druga Murnova ustvarjalna doba, Problemi, Ljubljana, 1967, 236, 237, 238, 241.

321 Glej op. 250.

»folkloristična metrika«, »folkloristična proza«, »folkloristična pripoved«, »folkloristične pesmi«, »literarno folkloristična smer«. ³²² Primerneje bi bilo govoriti o »folklorizirajočih«, kakor je pridevnik vpeljal Anton Slodnjak. Negotovost zbuja tudi zveza »folkloristično mitiziranje« ³²³, saj ni precizirano, ali se to mitiziranje nanaša na stroko ali predmet njene obravnave.

Še bolj neprijetno je, če razmejitve ne obvlada niti avtor iz stroke v eminentno strokovni objavi: »Raziskav posameznih folklorističnih pojavov, čeprav so bili še tako slabo opredeljeni, pa se je morala in se še mora lotevati prav folkloristika.« ³²⁴ Na isti strani so dvakrat omenjeni tudi »folkloristični pojavi«, kar bi bilo tudi v sporni povedi edino prav. Še strokovnjaku je torej očitati nedoslednost, kako bi je potemtakem ne pogrešali pri drugih!

Nasprotno bi bilo v naslednjih primerih po smislu ustrežnejše izhajati iz folkloristike: »Folkloristični inštitut«, »folkloristično raziskovanje«, »folkloristična komparativistika«, »folkloristični zapiski«, »folkloristična anketa«, »domači folkloristični pogledi« (=folkloristični, folkloristični), »folkloristična resnica« («Če se spomnimo stare folkloristične resnice, da so zunanjim vplivom in spremembam najbolj podvrženi začetki in konci zgodb»). ³²⁵ Le v zadnjem primeru je bilo prav dodati sobesedilo, pri drugih je že iz same zveze jasno, da bi bil pridevnik »folklorističen« bolj precizen. Za oddih naštejmo tudi pravilno označevanje, ki se ujema s pomensko vsebino: »raziskovalno področje folkloristike«, »znanstvena literatura o tej temi je v okviru folkloristike obsežnejša kot v okviru literarne vede«, »folkloristične razprave«, »problem folklorističnega pristopa«, »meje folklorističnega zornega kota«, »folkloristična merila«, »folkloristične kvalifikacije«, »nezadostnost folkloristične klasifikacije«. ³²⁶ Na drugi strani so »klasične lastnosti folklorne poezije«, »folkloristični značaj poezije odpora« ³²⁷ in po analogiji »prvine folklorne glasbe«. ³²⁸ Sistemu na ljubo iz tega sledi, da bi ne smelo biti presodkov proti »folkloristični pesmi«, ³²⁹ čeprav je prav v tej zvezi pridevnik »folklorističen« uporabnikom najbolj tuj («Takrat, na vrhuncu svoje kariere, je ... pel ... priljubljene arije in italijanske folklorne pesmi.» ³³⁰) Seveda pa nikakor ne gre za »folkloristično pesem«, kakor se je zapisalo Ivu Brnčiču. ³³¹ Sintagme »pevska folklorika«, »péta folklorika«, »pesemska folklorika« so pomensko bolj precizne, vendar pa je treba označiti tudi konkreten posamezen pojav, kar pa je po dosedanjem premisleku v okviru predstavljenega sistema mogoče izreči: folklorna pesem, folklorna pripoved in tako naprej po tem vzorcu. Označbe posameznosti ni mogoče doseči niti z rodilniško obliko, kakor je v naslednjem primeru: »... obstajajo cone, ki jih ni mogoče pokriti s poetiko folklorne ...« ³³² očitno boljši kot folklorna poetika, ki jo le nadaljnja razlaga varuje pred nevarnostjo

322 Ivo Brnčič, Književni horizonti, Ljubljanski zvon, 40, Ljubljana, 1935, št. VI, 367. France Kidrič, Izbrani spisi, II, 62, 76, 97, Ljubljana, 1978, 14. Glej op. 316, 95 in op. 163 (Kocijan, 62, 76, 97). Aleš Debeljak / ocena /, Naši razgledi, 24.2.1984, 105.

323 Boris Paternu, Poetika slovenskega narodnoosvobodilnega pesništva 1941-1945, Slavistična revija, 25, Ljubljana, 1977, 174.

324 Marko Terseglav, Ustno slovstvo kot predmet folkloristične znanosti, Glasnik Slovenskega etnološkega društva, 20/1980, št. 2, 47.

325 Milko Matičetov, O etnografiji in folklori zapadnih Slovencev, Slovenski etnograf I, 1948, 10, 14, 16. Isti, Zgodovina slovenskega slovstva, I, Ljubljana, 1956, 135. Isti, Folklorna anketa v Furlaniji 1946: Odgovori slovenskih šolarjev, Slovenski etnograf III-IV, Ljubljana, 1951, 297. Isti Sežgani in prerajeni človek, Ljubljana, 1961, 68. Isti, Zverinice iz Rezije, Ljubljana-Trst, 1973, 11. Jože Koruza, Prežihov Voranc in ljudska tradicija, Slavistična revija, 24, 1976/1, 91.

326 Glej op. 323, 173, 176, 177, 178, 180.

327 Glej op. 323, 173, 177.

328 Ivan Sivec, In večno bodo cvetele lipe, Celje, 1991, 113.

329 Sem in tja je zvezo uporabila že tudi avtorica te obravnave.

330 Anton Dermota; Tisoč in en večer, Celje, 1985, 156.

331 Glej op. 322, Brnčič, n. d.

332 Glej op. 323, 173.

dvoumnega razumevanja, ker pojasnjuje, da »ni statičen pojem, gre za stvari, ki so podvržene procesu spreminjanja«. ³³³

Rudimentarno je pridevniku folkloren v preteklosti alterniral pridevnik folklorški. Primeri: »Sestavil in objavil pa naj bi se tudi »bibliografski pregled vseh dosedanjih folklorških objav in člankov« (1906). »Slovenske folklorške drobtine«, »znamenita folklorška knjiga« (1912), »kot predhodnik folklorških študij se navaja Christophe Ballard sredi 19. stoletja« (1923). ³³⁴ Danes deluje zastarelo, a dalo bi se ga uporabiti za izvedenko, pridevnik iz: *folkloreca*, član plesne skupine, *folkloreca*, *folklorški*, podobno kot igralec, igralski, pevec, pevski.

Izvedenka iz folklore je pojem, ki pomeni proces: *folklorizacija*. Niko Kuret ga je takole opisal: »V ljudski stvarjalnosti delujeta dva momenta. Ljudski stvarjavec izbira, nato preoblikuje. Izbira elemente iz visoke stvarjalnosti po svojem okusu in potrebi, v skladu s svojim čustvenim obzorjem in svojo intelektualno ravni. Temu sledi njegov stvarjaven proces, ko te elemente preoblikuje po svojem okusu in potrebi.« »Ponikle oblike se »folklorizirajo«, neugnana ljudska ustvarjalna sila jih brezobzirno preoblikuje po svojem okusu, potrebah in domišljiji.« ³³⁵ Pojem je priročen Borisu Paternuju, ki ga sorazmerno pogosto uporablja in ga za okvir slovstvene folklore tudi dokaj ustrezno definira: »Folkloristika bo svojo glavno pozornost obračala k vsemu tistemu, kar sodi v folklorizacijo literature. To se pravi, da bo preučevala predvsem prehajanje literarnih sestavin v folkloro in njihovo desubjektivizacijo, njihovo selitev v sestav kolektivne produkcije, kolektivne poetike in kolektivne »cenzure«, skratka v drugi komunikacijski sistem.« ³³⁶ V konkretnem primeru, ob pesmih Mitje Ribičiča, Paternu pojasnjuje: »Pri nekaterih njegovih pesmih je proces folklorizacije kar precej očiten, saj so se v izročilu začele širiti v več različicah, kar pomeni, da so šle skozi ljudski soustvarjalni proces, skozi preoblikovanja, ki so bila deloma anonimna, deloma pa tudi avtorska.« ³³⁷ Kot najbolj znan vmesni rezultat tega procesa se največkrat omenja *folklorizirana pesem*, ³³⁸ medtem ko je v pisanju o »folkloriziranem slovstvu« ³³⁹ Paternujevo razumevanje folklorizacije ravno nasprotno od pravkar razloženega, namreč v smislu, kakor je razloženo geslo v Slovarju slovenskega knjižnega jezika: »folklorizirati = vnašati v kaj folklorne elemente.« ³⁴⁰ Tako pojmovanje se dá razbrati pri Boži Krakar-Vogel, ko govori o »folklorizirani literaturi za kmečke bralce«, kot si jo je želel Jernej Kopitar ³⁴¹ in Denisu Ponižu, ki odkriva »mitizacijo in folklorizacijo« pri Svetlani Makarovič. ³⁴² Enako njima doumeva folklorizacijo Niko Kuret, ko piše o podeželskih

333 Glej op. 323, 174. Dvoumnost pridevnika, tj. ali gre za njegovo strokovno opredelitev ali za opredelitev iz javne rabe, ilustrira primer: »... pri vrednotenju gradiva prevlada mit, prevlada romantična folklorna doktrina.« (Glej op. 323, 175.).

334 Boris Merhar, *Folklor in narodopisje*, v: Slovenska matica 1864-1964, Ljubljana, 1964, 132. Josip Koštal, *Slovenske folklorške drobtine*, Ljubljanski zvon, 32, 1912, 156-160. Glej op. 155.

335 Jurij Fikfak, *Pogovor z Nikom Kuretom*, *Traditiones*, 14, 1985, 184. Niko Kuret, *Ziljsko štehanje*, Ljubljana, 1963, 49-50.

336 Glej op. 323, 178. Boris Paternu, *Poglavja iz slovenskega narodnoosvobodilnega pesništva*, *Slavistična revija*, 20, Ljubljana, 1972, 163-168. Isti, *Slovenska proza do moderne*, Koper 1968, 21-22. Isti, *Folklorizacija literature in literarizacija folklore*, *Glasnik Slovenskega etnološkega društva*, 20/1980, št. 2, 80.

337 Boris Paternu, *Boj, trpljenje in upanje*, *Delo*, *Književni listi*, Ljubljana, 25.12.1980, 16.

338 Glej op. 74, 49 in Marko Terseglav, *Ljudsko pesništvo / Literarni leksikon /*, Ljubljana, 1987, 21.

339 Boris Paternu, *Problemi dveh tipov slovenske književnosti s posebnim oziranjem na njen koroški del*, *Koroški kulturni dnevi I*, Maribor, 1973, 89.

340 Glej op. 310.

341 Boža Krakar-Vogel, *Obravnavanje Kopitarja v šoli*, v: *Jernej Kopitar v Vukovem letu*, uredil Joža Mahnič, Ljubljana, 1987, 50.

342 Denis Poniž, *Molk in pisava*, Ljubljana, 1986, 212.

»učenikih« (šolmoštrih), ki »so imeli pravi čut za ljudskega duhá, za ljudski okus. Mogli so izvesti folklorizacijo besedil ...«³⁴³

V pretirano apokaliptično nadihnjeni obliki in izhajajoč iz vulgarnega pojmovanja folklore, hkrati pa s priznavanjem stroke, ki naj to analizira, reflektira Naško Križnar omenjeni proces takole: »Iz zgodovine slovenske etnologije, vključno z najnovejšo, je poznano, da nismo lansirali veliko idej v širši prostor, nikdar čez rob stroke v nacionalni ali planetarni prostor. Če pa so nekatere krožile v širšem prostoru, jih nismo lansirali etnologi, ampak v razvojeneli obliki naši epigoni, čemur je zelo naklonjena folklorizacija slovenskega naroda v zadnjem času. Iz tega sledi, da je boj za uveljavitev etnoloških idej izven polja stroke hkrati boj za zdravje slovenskega naroda, ne proti folkloristiki, ampak proti folklorizaciji tesnobne in zatohle slovenske domačije.«³⁴⁴ Ob slovenskem narodnem vprašanju v Avstriji je Janko Malle to poimenoval kar »folklorizacija slovenske narodne zavesti«.³⁴⁵

To doživljanje folklorizacije je blizu pojmu folklorizem, kar seveda ni eno in isto. Že József Burszta, poljski etnolog, pošteno priznava, da je uporabljal ime folklorizacija tudi za pojave folklorizma, dokler se ni seznanil s tem pojmom.³⁴⁶ Podobno neizdiferenciranost je v nekaterih pogledih opaziti tudi pri nas. V slovenski literarni vedi je koincidenca med folklorizacijo in folklorizmom potekala ravno narobe. Folklorizacija, ki naj označuje pojave v literaturi in slovstvu sploh, je bila kot »folklorizem« poimenovana že l. 1935; to pomeni, da se je terminološko »folklorizem«, ki označuje pojave in procese v stvarnem življenju, pojavil na naših tleh veliko prej kakor drugod, le z zrcalno semantično vsebino.³⁴⁷ Ivo Brnčič je avtor, ki mu v tem pogledu pripada čast prvenstva, ko piše: »Pisatelj pa se je znal izogniti nevarnosti, da bi ga dotik s to patriarhalnostjo zavedel v ono staro in obrabljeno idealiziranje kmetstva in kmečke zemlje, ki je eden naglavnih grehov naše književnosti in ki je posebno v liriki hipertrofiralo liristični pokrajinski ruralizem do anahronističnega folklorizma ali pa do popolne odmaknjenosti od resničnih, osnovnih problemov naše zemlje.«³⁴⁸ Ob oceni prvega letnika nove hrvaške revije piše Brnčič istega leta: »Zlasti ga označuje neki eklekticizem ... razen tega pa nekakšen regionalizem, ki prehaja pogosto v folklorizem, le-ta pa se mi zdi dokaj čudna družčina socialnega in aktualističnega momenta.«³⁴⁹ Medtem ko je pri Brnčiču zaznati negativno konotacijo folklorizma v smislu njegovega kritično socialnega izhodišča in vrednotenja, doživlja pri Jožetu Snoju ponižanje glede na razmerje med dvema strokama in njuno razmerje do same estetike: »Brezosebnost se lahko stopnjuje do čiste folklorizma in tako pridemo do pesmi, ki bi s svojim naslovom in podnaslovom sodila prej v etnografovo kot v pesnikovo beležnico.«³⁵⁰

Vprašanju folklorizma na splošno in še posebej slovstvenega folklorizma sta posvečeni posebni obravnavi,³⁵¹ zato tu o njem le geselsko: folklorizem je folklor iz druge roke, ne več naravno pristna. Svoj učinek želi doseči s čim več pisanosti³⁵² in spektakularnosti. Pri tem ubira troje poti: a) obnavlja pojave, kakršni so bili; b) jih stilizira; c) umetno preoblikuje z utemeljitvijo, da »folkloro vrača ljudstvu na višji

343 Niko Kuret, Slovenska koledniška dramatika, Ljubljana 1986, 187.

344 Naško Križnar, Velika Glasnikova anketa, Glasnik Slovenskega etnološkega društva 24, 1984/4, 81.

345 Janko Malle, Duhovna ambivalenca in slovenstvo na Koroškem, Sodobnost 36, 1988, 338.

346 József Burszta, Kultura ludowa-kultura narodowa, Warszawa 1974, 309.

347 Glej op. 289.

348 Ivo Brnčič, Kozak, Za prekmurskimi kolniki, Sodobnost, III, 19, 1935, 142.

349 Ivo Brnčič, »Književni horizonti«, Ljubljanski zvon, 40, št. VI, 367.

350 Glej op. 320, 236.

351 Glej op. 247 in 289.

352 Prikradla se je že celó v cerkev: »Bogoslužje so slikovito in folklorno obarvali znani markovski kopjaši in domači muzikantje.« (Roman Maier, Martinovo na Hajdini, Družina, št. 45, 1991, 6.)

izpovedni ravni.«³⁵³ Iz tega je videti, da je etnološko pojmovanje folklorizma veliko širše in drugačno kot v literarni vedi. Boris Paternu z njim pravzaprav poimenuje folklorne stileme: »Tradicionalna slovenska literarna zgodovina pa tudi folkloristika sta imeli pred očmi predvsem ... razmerja podobnosti, skladnosti in enakosti pri srečevanjih literarnega pesništva s folklornim. V ospredju zanimanja je bila ponavadi *količina in nomenklatura folklorizmov* v pesnikovem besedilu in po bolj ali manj mehanično nanizani količini teh znakov - ne njihovih dinamičnih funkcijskih razmerjih z drugimi - se je odločalo o pesnikovi bližini ljudskemu oz. narodnemu pesništvu ... Literarna veda pa bo sledila predvsem *literarizaciji folklorizmov*, njihovemu prehajanju iz kolektivne v individualno, avtorsko poetiko ...«³⁵⁴). Zanj bi bilo po ključu, ki se je zadnji čas uveljavil v jezikoslovju in literarni vedi, primernejše (primeri: *morfem, stillem, mitem* itd.) ime *folklorem*, ime folklorizem pa pridržati za zgoraj razloženi pojav. Smiselno je, da se ne le oblikoslovno lepo ujema s *klasicizmom* in *historicizmom*; tudi strukturno ima z njima največ skupnega, le da ga danes ne prepoznavamo kot posebno smer znotraj duhovno-kulturno-umetnostnih gibanj. Morda pa mu bojo kdaj z večje zgodovinske razdalje priznali celó to. Katero verzijo folklorizma ima v mislih Albinca Lipovec, etnološko ali tisto iz literarne vede, iz konteksta ni mogoče razbrati: »Zdi se, da bo temeljna razločevalna lastnost fenomena, ki ga imenujemo folklor in obsega področje ljudske besedne umetnosti, prav tradicija. Zelo previdno bo treba raziskati današnje *oblike folklorizma*. Iščemo ga seveda zato, ker se je v spremenjenih oblikah življenja spremenila tudi funkcija tradicionalne folklore in prav tako njeni nosilci.«³⁵⁵

Ostaja še abstraktum »*folklorno/st*« kot termin za označevanje bistva, identitete. Primeri: »V stilu je res srečati kaj *folklornega*« (F. Zadavec).³⁵⁶ »Drugačna poetika pa ne pomeni vedno *zanikanja folklornosti*, ampak drugačno možnost življenja folklorne poetike.« (Marko Terseglav).³⁵⁷ »... Anton Janežič se je kot urednik Slovenskega Glasnika oddaljil od *folklornosti*, ki jo je v Slovenski Bčeli še močno poudarjal.« (Gregor Kocjan).³⁵⁸ »... temeljna socialna kulturna raven slovenskega duha. Tam so bili *odnosi med folklornim in umetnim* komajda razmejeni ... avtohtoni prostor narodnostnega čuta, estetskih instinktov, *folklornosti in amaterizma*« (Borut Loparnik).³⁵⁹ »Slovenski narod se je danes v vseh svojih delih znašel sredi sil, ki morda še zadnjič poskušajo namesto pluralistične in demokratične kooperativnosti vsiliti centralistično in totalitarno poenotenje, ki temelji na hegemoniji t.i. državnih narodov in na odrinjanju slovenske narodne samobitnosti na rob tolerirane *folklornosti*« (Reginald Vospernik).³⁶⁰ »Očitno je takšno ocenjevanje zmogla samo politična zaslepljenost, združena s kulturno zaostalostjo: recimo naša *rdeča folklornost*.«³⁶¹

In končno še oblikoslovni vzorec zanikanja: »*nefolklorna, zunajfolklorna poetika*«, »*nefolklorna kultura delavskega razreda*«, »*ideološki aktivizem ... afolkloren*.«³⁶²

353 Glej op. 247.

354 Glej op. 336.

355 Albinca Lipovec, *Ustno slovstvo kot predmet etnološke, literarne in folkloristične znanosti*, Glasnik Slovenskega etnološkega društva 20/1980, 107.

356 Glej op. 102, 83.

357 Glej op. 338, 150.

358 Glej op. 163, 80.

359 Glej op. 236, 172.

360 Reginald Vospernik in Janko Merkač, *Pismo bralcem Celovškega zvona*, 25.3.1987.

361 Glej op. 239.

362 Glej op. 236, 164 in op. 260 in op. 323, 174.

V. Terminologija kot preizkusni kamen znanstvenega mišljenja

F. Pediček na več mestih opozarja na troje stopenj v procesu terminologizacije in razlaga njihove lastnosti. Najprej je beseda znana v splošni jezikovni rabi (»naravni jezik«); nato prestopi »na raven določene strokovnosti« = »strokovne znakovnosti, pomenskosti in sporočilnosti, torej na raven tehnološko-tehnične rabe. Na tej stopnji je termin zaradi strokovnega določevanja njegovega znaka, pomena in sporočila že mnogo bolj formalno in vsebinsko ustaljen, določen in dogovorjen. Na tej razvojni stopnji je poudarjena predvsem pomenska razsežnost termina, kakor velja na prvi, na naravno-jezikovni stopnji, temeljna pozornost predvsem besedi kot znaku termina. Za tretjo, najvišjo razvojno stopnjo termina pa je značilno to, da je znaku in pomenu določenega termina dodana enoumna in avtentična ter avtohtona, znanstveno preverjena in dokazana sporočilnost o določenem predmetu, pojavu, procesu, funkciji in odnosu v stvarnosti in resničnosti. Na tej razvojni stopnji je termin čim bolj odvisen od znanstvenih spoznanj, znakovno in pomensko ter sporočilno določen in utrjen. Ta funkcionalna razvojna pot vsakega znanstvenega termina ima tudi svojo pripadno instrumentalnost ... *O tem trirazvojnem instrumentalnem določevanju znakovno-pomensko-sporočilne vsebine terminov bi ne bilo treba izgubljeti besed, če bi nas prav njeno iskanje v terminografski analizi znanstvenih besedil ne opozarjalo na znanstveno raven pisanja posameznega pisca in ob tem tudi ne izrisavalo terminološkega profila vsakega terminografsko obdelanega pisca posebej. Ti dve, s terminografijo razkriti vednosti, pa sta pomembni najprej za razvojno analizo določene znanosti, zatem pa tudi za ugotavljanje razvojne stopnje znanstvenega pisanja vsakega pisca posebej. Z ugotavljanjem pa seveda tudi za motivacijo spreminjanja in razvijanja znanstvenega pisanja na višjo kakovostno raven.*»³⁶³ Citat, ki govori o tem, da se po terminologiji razkriva raven avtorja, ga tako rekoč izdaja, je bil namenoma daljši, da bi poudaril strinjanje z navedenimi mislimi v želji, da bi začeli zdraviti kronično bolezen poljubnega poimenovanja pojavov v disciplini, ki je predmet tukajšnje obravnave. Če hoče upravičiti svoj obstoj, si mora pridobiti lastno ime, to je, izdelati si mora lastno terminologijo, jo utrditi in na tej podlagi graditi dalje. To je eden bistvenih pogojev za dokaz njene samostojnosti in istovetnosti. Šele pravo poimenovanje stvari pomeni, da stvari obvladamo.

Krivdo za zastoj slovenske slovstvene folkloristike je pripisati njenemu amaterskemu zaledju in odsotnosti sistematičnega študija. Poleg tega pa priložnostno seznanjanje s predmetom poteka po dveh tirih, slavističnem in etnološkem. Zastopniki stroke so do nedavna videli smisel svojega dela na terenu, medtem ko za teorijo ni bilo ne posluha ne časa. Ta medlost je povzročila, da sprva niso čutili nevarnosti, ki jo je prinašalo megleno razmejevanje med etnografijo/etnologijo/narodopisjem/folkloristiko. Šele ko so doživeli kritiko svoje metode, so se oglasili, a spet ne kvalificirano, tj. konceptualno, ampak le iz prakse za prakso. A za napredek stroke je treba nujno utemeljiti in poenotiti tudi njeno terminologijo.

Toda kako naj jo, če avtor, ki se poteguje za uvedbo discipline v okvir univerzitetnega študija, v svoji viziji o tem piše: »*Ne iščem in ne ustvarjam novih terminov, ker bi kljub nekaterim starim pomanjkljivostim pomenilo, da še sam ponovno odkrivam Ameriko. V znanosti pa nova odkritja stvari le še bolj zapletejo. Znanost seveda mora napredovati, iskati moramo vedno nove oblike in prijeme, a žal Slovenci svoje intelektualne potenciale najraje zapravljamo z razpravami ob terminoloških problemih. Če pa jih ni, jih pa ustvarimo. Seveda nisem pristaš logike - glavno je, da se razumemo,*»³⁶⁴ čeprav nosi v sebi zrno resnice. Nisem pa prepričan, da bo slovenska folkloristika kaj pridobila, če bomo namesto o ljudskem ali ustnem

363 Glej op. 19, 183.

364 Prim. op. 419.

govorili o folklorinem slovstvu, ljudsko pesem pa preimenovali v folklorno itd. Če je že termin ljudski nepopoln in ne odraža lastnosti pojavov, ki jih raziskujemo, potem tega ne bo popravil niti prilastek folkloren, iz katerega smo Slovenci že izpeljali prilastek »ljudski«. Torej gre za pleonazem. Nikoli tudi ne bom mogel pristati na logiko, da je stvari toliko časa treba pustiti pri miru, dokler jim ne najdemo ustreznega poimenovanja. Stvari so tu, pa naj se imenujejo kakor koli že ...³⁶⁵ Terminološki slovarji so zanj torej brezvezen nebodigatreba. Poteguje se za »pragmatičnost in elastičnost«. »Potrebna elastičnost je v kombinaciji diskurzivnega jezika s predstavljanjem konkretnih folklornih pojavov v času in prostoru.«³⁶⁶ Le-to tudi obilno prakticira v svojem pisanju, kakor kaže ilustrirno gradivo - tokrat seveda samo na terminološki ravni: »Folkloristika kot samostojna veda pa se deli na specialne discipline: tekstologijo, etnomuzikologijo, etnoorganologijo, etnokoreologijo in etnoteatologijo ... To pomeni, naj bi ob ustnem slovstvu etnolog spoznal tudi že rezultate folklorističnih analiz in raziskav ... funkcionalnost oz. etnološkost ustnega slovstva in ljudske glasbe ...«³⁶⁷ Na eni in isti strani je najti »okvir ustne književnosti«, »povezava ljudske književnosti«, »raziskovanje jezika ustnega slovstva ...«³⁶⁸ Ali ne bi Matjaž Kmecl tu našel odličnega primera za trditev, kako slovenska terminologija »ni enotna, raje hudo zmešana, poljubna, večkrat pravo sračje gnezdo nedoslednosti, nedomišljenosti in približnosti z vseh vetrov«.³⁶⁹

V svobodnosti, ki mu je nihče nima pravice kratiti, stroka pa ima dolžnost preverjati dejstva, si je Marko Terseglav še upal in drznil zapisati: »Jugoslovanska in svetovna folkloristična, etnološka in antropološka posvetovanja kažejo možnost sobivanja več pojmov, kot npr. ljudsko, ustno, folklorno pesništvo. Res pa je, da se nekateri raziskovalci ljudskega pesništva v Evropi in pri nas vedno bolj ogibajo prilastku »ljudski« in uporabljajo izraz »ustno slovstvo«, »ustna književnost.«³⁷⁰ Misel je hudo kočljiva, ubira prevelike bližnjice, da bi dosegla cilj, t.j. ustrezala resničnim dejstvom. Kako je z ustnim slovstvom, da ne govorimo o ustni književnosti, ki je (glede na Prijateljovo definicijo književnosti) nonsens, je bilo povedano že spredaj. Da ni zmeraj jasno, ali avtor misli s pesništvom res le-to ali mu pomeni književnost v celoti. In kako je z razmerjem med »ljudskim« in »folklornim«? Folklorno ni isto kot ljudsko. Med njima ne obstaja razmerje sinonimnosti ali prevoda, ki bi bil brez ostanka, kalka. Besedna družina z izhodiščem »folklor« ima in prevzema drug, samostojen, drugačen pomen. Da »ljudsko« in »folklorno« nista (več) identična (če sta kdaj bila??!), najbolje potrjujejo zveze tipa »ljudska folklor«. Primeri: »Kot pravi M. Eliade ... so sodobne velike religije tako obdelane in predelane od izobražencev, da je prek njih težko priti do razumevanja »homo« religiusa«; »boljša pot je poznavanje ljudske folklore.«³⁷¹ »... deli obredja v ljudski folklori« (Marko Kerševan).³⁷² »... proletarska poezija naslonjena na ljudsko folkloro« (Drago Bajt).³⁷³ »Pri Cankarju gre za podobno zmes fantastike, groteske, ljudske folklore in globljega pomena, vendar s to razliko, da ...« (Janko Kos).³⁷⁴

365 Marko Terseglav, Ustno slovstvo in folkloristika kot predmeta univerzitetnega študija, Traditions 19, Ljubljana, 1990, 235.

366 Glej op. 365, 245.

367 Glej op. 365, 236, 239, 249. Podčrtala M. S.

368 Glej op. 365.

369 Glej op. 6.

370 Marko Terseglav, Literarni leksikon, Ljubljana, 1987, 17.

371 Marko Kerševan, Religija in slovenska kultura, Ljubljana, 1989, 137, 150.

372 Marko Kerševan, Nekaj spornih vprašanj marksistične teorije religije, Problemi, št. 58, 1967, 1346.

373 Drago Bajt, Poročilo o posvetovanju o internacionalizmu in svetovni literaturi. Kulturna panorama, Radio Ljubljana, 2.5.1987.

374 Glej op. 157 (Kos, 179).

»Če so Prežihove prve groteske potemtakem tudi plod *ljudske folklorne fantastike*, ljudskih predstav o ...« (Franc Zadavec).³⁷⁵

Morebitnemu očitku, češ ali ni to le rezultat ohlapnega izražanja v sodobnosti, je mogoče postaviti nasproti primer iz gledališkega lista v sezoni 1946/47, kot hvaležen dokaz za razločevanje omenjenih dveh kategorij: »... Drugi znak ljudskega gledališča in *ljudske igre je folklorja*. Ta se bogato prepleta z individualno tvorbo ljudskega dramatika; to je povsem razumljivo, saj smo že omenili, da ima ljudska igra tudi funkcijo obredja. In folklorja je v veliki večini ostanek starih poganskih mitologij, magična reakcija na kruto silovitost naravnih pojavov, katere je hotel nekdanji človek ublažiti in si jih podrediti. *Folklorja je torej eden izmed bistvenih znakov ljudske igre*.«³⁷⁶ Kot oblikovno varianto je mogoče sprejeti zvezo v naslednji povedi: »Okvir primarnega lirizma kot ključnega znaka te poezije seveda ni prebit, še več - potlačitev tega tipološkega okvira je izpeljana skozi niz *folklorno-ljudskih* nastavkov v tkivu pesmi.« (Aleš Debeljak).³⁷⁷ Kategorialno enako funkcijo imata sestavljenki s sestavino narodno: »To srce je bilo dovolj veliko, da je znalo onkraj vsakršne kontingentne sociologije ceniti ne samo *narodno folklorno*, ampak tudi kulturno in človeško dragocenost pojava, ki mu pravimo krščanstvo. Dovolj mi je enkratna etičnost, ki preveva Poezije: ljubezen Nezakonske matere in vzvišeno domotožje Sonetnega venca in evangeljska vsebina Zdravice« (Lojze Rebula).³⁷⁸ Slovenci takšne skupne nacionalne obrede šele iščemo. Ti, ki so zdaj v veljavi, so obredi ene strani in ideologije ali pa so *narodnofolklorni*, ne nacionalno obvezni, vsekakor pa niso utemeljeni v Bogu.« (Taras Kermavner).³⁷⁹ Semantični premik je izveden tudi v neologizmu iz naslednjega odlomka: »... obsežno pesništvo, ki s produkcijske in konzumentske strani zajame takorekoč vse sloje prebivalstva: tja do nepismenih, ki jim je bila *ustna folklorja* edina pesniška izkušnja in izobrazba ...«³⁸⁰

Tudi za slovenske razmere je povedno stališče Josefa Burszte, ki se zgraža nad ravnanjem na Poljskem: »Pogosto se uporablja »ljudsko« s popolnoma konkretnim samostalnikom. Torej »ljudsko« v umetnosti (likovni umetnosti, literaturi, gledališču). To je zgodovinsko obtežen naziv, morda preveč neomejen, neprecizen in neugoden zaradi končno neogibne nujnosti rabe samostalnika. Drugi bolj splošno uporabljen termin je folklorja (folklorja poljska, vaška, mestna), toda pogosta manira publicistov je »ljudska folklorja« (!), kar je očitno nesprejemljiva tautologija, ki izdaja pomanjkanje znanja in etimologije in pomena tega termina.«³⁸¹ Toda da temu ni čisto tako, dokazuje že češki strukturalist Jan Mukařovský, ki v svoji estetiki omenja »*ljudsko nefolklorno okolje*« in »*ljudsko nefolklorno umetnost*«,³⁸² pri čemer seveda izhaja iz češkega okolja.

Da preprosta zamenjava ni mogoča, dokazujejo tudi preizkusi, najprej iz literarne zgodovine: »folklorni realizem«. Nemogoče je govoriti o ljudskem realizmu, ne da bi dobil drug pomen, ustni realizem pa zveni nesmiselno. »*Žanrska folklorna slika*«? - v redu. Toda »žanrska ljudska slika«, »žanrska ustna slika«? Ne, prav gotovo ne!³⁸³ Etnološka strokovna literatura navaja »*folklorni pojav*«,³⁸⁴ ki ga je nemogoče ovrednotiti kot »ljudski pojav«, »ustni pojav«. In še nekaj: tudi posamezne besede imajo svojo

375 Franc Zadavec, Groteska v Prežihovi prozi, Slavistična revija 22, 1974/2, 155.

376 Fran Žižek, Nekaj misli o »Miklovi Zali«, Gledališki list SNG Ljubljana, 1946/47, 188.

377 Aleš Debeljak, /ocena/ Milan Vincetič, Zanna, Naši razgledi, 24.2.1984, 105.

378 Alojz Rebula, Prešeren in krščanstvo, Znamenje I, 1971, 19-20.

379 Taras Kermavner, Politika in vera, Revija 2000, 48/49, 82.

380 Glej op. 323, 162.

381 Glej op. 346, 308-309.

382 Glej op. 252, 103, 104.

383 Anton Slodnjak, v: Zgodovina slovenskega slovstva, II, 1959, 195.

384 Glej op. 324, 45.

zgodovino. Leksemom se semantika spreminja. Na primer balada ima danes čisto drug pomen, kot ga je imela nekdaj. »Ljudsko« je svojčas pomenilo to, kar nam danes velja za tuje, nedomače. Josip Jurčič ima v Sosedovem sinu: »Če oče ne pojde domov, kakov ljudski (= drugi, ki ni domač - op. M. S.) tudi ne pojde, odgovori mati jezno.«³⁸⁵ Še zdaj je najti besedo živo v tem smislu: »Ko je kakšno ušpičil in to je bilo skoraj vsak dan, mu je mati imela navado reči: »Boš videl Mulc, tebe bojo še ljudska vrata po riti tolkla.« (Ajdovščina).³⁸⁶ Povedka o Veržeju pa govori o ljudskem puranu.³⁸⁷ (= tujem - op. M. S.)

Analogno jezikovni rabi v binomih, kakor jih navaja Burszta v oklepaju, je najti folkloro že tudi v slovenskih besedilih: »... Ukrajinsko partizansko ljudsko pesništvo ... bliže sodobnemu literarnemu pesništvu kot pa tradicionalni, še posebej kmečki folklori.«³⁸⁸ »Harmonika in rože na oknu nas spominjajo na nekdanjo domačijsko folkloro.«³⁸⁹

Da bi spoštovali odločitev tistih strokovnjakov, ki imajo folkloro za poseben način izražanja v različnih umetnostnih panogah, je smiselno tukajšnjo vejo besedne umetnosti poimenovati kot slovstvena folklor. Ni vseeno, za kateri pridevnik gre in še manj, kaj je pridevnik in kaj samostalnik. Franc Pediček strukturira v zvezi z oblikovno stranjo terminov zelo stroga pravila, ki so bila v tukajšnji obravnavi komaj nakazana.³⁹⁰ Odločitev prav za zvezo slovstvena folklor je premišljena, utemeljena v Prijateljevi opredelitvi pojmov slovstvo, književnost, literatura. Prav tako ni možnosti variiranja med sintagmama: slovstvena folklor ali folklorno slovstvo. To se lepo vidi iz preizkusa preobračanja: »politična folklor«³⁹¹: folklorna politika (ta zveza je konstruirana - le za tukajšnjo ilustracijo). Iz gradiva je mogoče izvesti tudi nasprotno zglede: »folklorni predmeti« (: predmetna folklor?), »folklorni stil« (: stilna folklor?), »folklorna zavest« (: zavestna folklor?), »folklorni okus« (: okusna folklor!).³⁹²

Zato še zdaleč ni vseeno, ali slovstvena folklor ali folklorno slovstvo. L. 1984 piše v zvezi s terminološkimi vprašanji, ki jih odpira Maja Boškovič-Stulli, ocenjevalec ene od njenih knjig: »Stvari pa niso preproste, kar dokazujejo številne polemike, razprave o tem vprašanju vsaj v Sloveniji, ki so se pojavljale celotno povojno razdobje, razplamtele pa so se spet na strokovnih srečanjih med folkloristi in etnologi ter med folkloristi, etnologi in slavisti. Slovenskim slavistom in deloma tudi etnologom se je termin ustno slovstvo zdel sprejemljiv, ne pa tudi folkloristom, ki zaradi zgodovinske tradicije in praktičnosti vztrajajo pri terminu ljudski, čeprav se jim ne zdi dober. Toda stalna raba in tradicija mu vedno bolj ožita in določata okvir, s tem pa ga tudi vedno bolj »potiskata« v vsakdanjo in strokovno rabo. Načelno se pri nas pojma ljudsko in ustno slovstvo mešata (lahko tudi v enem članku istega avtorja, v zadnjih letih pa se jima pridružuje še »nov« pojem folklorno slovstvo).³⁹³ Zmešnjava je tako popolna ...«³⁹⁴

Pregledani viri in izpisano gradivo kažejo, da podčrtani termin rabi le Marko Terseglav sam in sicer v tem citiranem primeru, pri nobenem drugem ga ni mogoče najti. Tako ostaja le sklepanje, da je neprevidno in prelahkotno zamenjal pridevnik in

385 Josip Jurčič, Zbrano delo IV, 1951, 267.

386 Franc Černigoj, O Mulcu, v: Javorov hudič, Ljubljana, 1988, 272.

387 V gradivu iz raziskovalne naloge pri PIL, konec osemdesetih let.

388 Glej op. 323, 178-179.

389 Janez Dolenc-France Koblar, France Bevk, Ljubljana, 1990, 127.

390 Glej op. 19, 15-17, 27, 83, 97-102, 104-106, 110, 113-133.

391 Todor Pendarov, Volilna folklor, Dnevnik, 8.11.1990, 5.

392 Glej op. 236, 162, 165.

393 Marko Terseglav ima pomembno prednost pred etnologi moje generacije. Ni namreč študiral etnologije, zato ni bil deležen vcepljanja dvoma o kategoriji ljudskega.

394 Marko Terseglav, M. Boškovič-Stulli, Usmena književnost ..., Traditiones 13, 1984, 227

samostalnik, tako da opazka pravzaprav leti na »slovstveno folkloro«. To možnost potrjuje primer iz njegove publikacije *Ljudsko pesništvo*, ko v njem piše: »Sodobna raziskovalka ljudske proze Marija Stanonik poskuša uveljaviti zvezi ›folklorna književnost‹ in ›folklorno pesništvo‹. Pri tem se sklicuje na množično uporabo tega prilastka v evropski in ameriški strokovni literaturi, hkrati pa se hoče s širše razumljenim pojmom ›folklor«, ›folkloren‹ izogniti dvoumnostim in nasprotujočim si interpretacijam, ki jih prinaša zveza ›ljudska književnost‹. V prilastku ›folkloren‹ čuti vsebinski in metodološki premik v pomovanju ljudske umetnosti oz. književnosti (Prim. M. Stanonik, *Modeli razmejevanja slovstvene folklorne in literature ...*).«³⁹⁵ Namenoma navajam celoten odlomek, ki se nanaša na avtorico, omenjeno v oklepaju, saj je že iz naslova njenega prispevka razbrati, da sta ji dva termina: »folklorna književnost«, »folklorno pesništvo« podtaknjena, saj ju prav zares ni nikoli uporabila ne v citiranem članku ne drugje. Avtorjeva samovoljnost v tej zvezi je še toliko bolj nenavadna, ker si dve strani spredaj izposodi prav avtoričin termin »slovstvena folklor« in to kar dvakrat.³⁹⁶ Tako je nična tudi Terseglavova razlaga, zakaj da se avtorica odloča za »uporabo tega prilastka«, saj je terminološkim vprašanjem posvečena šele pričujoča obravnava, v navedenem prispevku pa je šlo, kot že naslov pove, za veliko zahtevnejši in globlji problem fenomenološke in ne nominalne narave. Mogoče je troje: ali avtor članka ni prebral in interpretiral dobro, ali ga je hotel strokovno diskvalificirati na raven terminoloških vprašanj, ki jih že načelno tako zaničuje - morda pa tudi ne dojema globine njihovega bistva, ali pa preprosto članka sploh ni prebral! Znanost je poštena, ali je pa ni! Bumerang »zmešnjave« se, komur koli je že bil namenjen, vrača k tistemu, ki ga je vrgel, saj je prav pri njem nemogoče ugotoviti, za katero in kakšno terminologijo se osebno odloča in sprejema odgovornost nase. Takšne pisanosti, da ne uporabim ustreznjšega izraza, pač ni najti pri nikomur drugem. Primeri: »ustno slovstvo«, »ljudsko slovstvo«, »ustna književnost«, »folklorno pesništvo«, »folklor«. ³⁹⁷ Da Terseglavovo citiranje in druge vrste posredovanja misli ni zanesljivo, kaže njegova trditev, da »je tudi pri nas vse bolj v rabi zveza ›ustna književnost‹, kar velja zlasti za slaviste (J. Koruza) ...«³⁹⁸ Toda prav v viru, ki je naveden v oklepaju, Koruza obnavlja Prijateljstvo razmejevanje med slovstvom, pismenstvom, književnostjo, literaturo in s svojega vidika utemeljuje termin: ustno slovstvo, medtem ko »ustne književnosti« nikjer ne omenja.³⁹⁹ Kako ljubo je Terseglavu prosto variiranje, kaže tudi primer, da celo naslova knjige dvakrat ne prevaja enako: »Tudi zadnje delo M. B.-S. Ustna književnost nekdanj in danes dokazuje ... Prepričan sem, da bo knjiga M. B.-S. Ustno slovstvo nekdanj in danes zanimiva spodbuda tudi etnologom.«⁴⁰⁰ V umetnostnem pisanju je fantazija seveda dovoljena, v diskurzivnem pa zavaja. Zato ni naključno, da se je takšnim postopkom uprl že Milko Matičetov in Terseglavu očital »nepreciznost«. ⁴⁰¹

395 Glej op. 370, 29-30.

396 Glej op. 370, 27.

397 Glej op. 394, 226, 227, 228, 229, 231.

398 Glej op. 370, 32.

399 Jože Koruza, O stičiščih etnologije, folkloristike in literarne zgodovine, Glasnik Slovenskega etnološkega društva, 20 (1980), 2, 105.

400 Glej op. 394, 226.

401 Milko Matičetov: »Prehajam k referatu Marka Terseglava. Ta človek ni samo dvoživka, ampak je troživka, saj nekje v svojem referatu pravi, da je slavist, dela pa tako rekoč kot etnolog, pozneje pa se ima za folklorista ... V nekaterih referatih, posebno je to vidno v Terseglavovem, so stvari neprecizirane, kadarkoli obtožuje ali zagovarja folkloristiko. ... Samo enkrat v kontekstu govori o slovenski folkloristiki, drugače pa le o folkloristiki. To ni v redu. Izšla bodo acta tega posvetovanja in bralcu ne bo jasno, za kaj gre.« - Diskusijski prispevki, razgovori ob referatih, pripombe in mnenja, Glasnik Slovenskega etnološkega društva, 20/1980, 111.

Zdi se, da avtor sam v tej zvezi občuti določeno krizo, nasproti poprejšnjim pripombam o zmešnjavi, kar dokazuje naslednja njegova spravljalivost: »Raznovrstna terminologija in precej neenotna uporaba izrazov ›ljudsko‹, ›folklorno‹, ›ustno‹, ›tradicionalno pesništvo‹ med raziskovalci ne povzročata večje zmede, saj se kljub nastajanju novih pomov vedno ve, kaj pojem označuje in kaj je predmet raziskav, ki je obravnavan posebej zaradi svoje specifične poetike in funkcije. Zato v tem pogledu ne more priti do večjih metodoloških in teoretičnih odstopanj, kar pa se lahko zgodi, če ljudsko pesništvo raziskujemo zgolj sociološko in antropološko. Poleg tega v svetovni znanstveni literaturi prevladujeta danes le dva pojma: ljudsko (folklorno) in ustno pesništvo, ki bolj ali manj uspešno označujeta, čigavo je to pesništvo in kakšne so njegove psihološke, poetološke pa tudi družbene razsežnosti.«⁴⁰² Tako nominalno kot vsebinsko se ta trditve ne ujema s tisto iz opombe 371.⁴⁰³

Površnost v izražanju in kategorialno zmedenost dokazuje tudi naslednje pisanje: »Avtorica zgoščeno in pregledno prikaže najvažnejše pojme in definicije tistega, čemur pri nas pravimo ljudsko slovstvo, ljudska poezija ... itd., pokaže različnost mnenj svetovnih folkloristov ob tem terminološkem vprašanju. Teorije odene še v zgodovinski okvir, tako da je lažje razumljiva neenotnost poimenovanja, vendar pa s tem še ni nič rešeno. Zato sama išče rešitev in se s pomočjo nekaterih evropskih teoretikov odloči za termin ustno slovstvo, ustna poezija, ustna pesem. Termin ji je sprejemljiv tako s folklornega (pravilno = folklorističnega! - op. M.S.) kot tudi z literarnozgodovinskega in književnega stališča. Maja Bošković-Stulli utemeljuje pojmovanje še drugače: folkloristiko (pravilno = folkloro! - op. M.S.) sestavljajo različne značilnosti oz. opozicije.«⁴⁰⁴

Nedоследnost na celi črti. Pri tem pa krivično obdolževanje drugih kar za terminološko zmešnjavo. V zvezi z obregovanjem ob dolgoletno zahtevno in trudapolno samostojno konceptualizacijo folkloristike in v prvi vrsti slovstvene folkloristike na Slovenskem⁴⁰⁵ pa v premislek naslednje stališče: »O pravih humanističnih in družbenih vedah moremo govoriti le tam, kjer obstaja tendenca za poglobljenim, kritičnim in pogumnim postavljanjem vseh problemov in razpravljanjem o vseh argumentih. Kjer se pa sprejemajo že dokončne sinteze in že izdelani okviri in je vse prizadevanje le v tem, da se vse to izpolni z detajli in izdelava v podrobnostih,⁴⁰⁶ kjer vlada duh prilagodljivosti, celo prilagojevanja vsako leto menjajočim se situacijam⁴⁰⁷ - tam more to roditi trenutne koristne rezultate, ne more pa biti govora o tem, da bi to privedlo do znanstvenih spoznanj trajne veljave ...«⁴⁰⁸

VI. Standardizacija terminološkega sistema

Folkloru torej. Tistim, ki bi se utegnili zdrzniti ob tujki, naj zagotovim, da sem tudi sama proti tujkam vsevprek, nisem za pa rovtarske Atene. Tudi medicina je tujka, geografija in biologija in navsezadnje etnologija in etnomuzikologija, pa se nihče (več) ne spotika obnje. Še zelo prizemeljska življenjska izkušnja: Tudi kmet gre včasih k sosedu ali kam po določeno orodje, če ve, da bo z njim svoje delo bolje opravil, kot bi ga drugače. In ta argument je tu prevladal. Je dovolj tehten in prepričljiv? »Znanostna imanenca« znanstvenega jezika »ni zamejena le na njegovo jezikovno-književno normativiko, temveč je vsa osredena na integrirano poimenovalnost, pomenskost in

402 Glej op. 370, 36.

403 Glej op. 370.

404 Glej op. 394, 227.

405 Prim. bibliografijo o tem v knjigi, omenjeni pri op. 286, 133-134.

406 »Okvirni učni načrt« folkloristike za etnologe izhaja iz Beneševih folklorističnih predavanj na brnski univerzi. Prevzel sem skoraj celotno njegovo shemo (teorija folkloristike), le da ji dodajam slovenske razlike in specifičnosti.« Glej op. 365, 245.

sporočilnost znanstveno spoznanega bistva stvari, pojavov, procesov in odnosov stvarnosti ter resničnosti, ne le na njegovo domačo »obleko« in domači »zven«. ⁴⁰⁹ »Na tematizacijsko-raziskovalni ravni, tj. v »čisto« znanstvenem govorjenju ali pisanju, je tujke mogoče zadrževati in nemalokrat tudi treba uporabljati. ⁴¹⁰ »Vsaka veda je bolj ali manj mednarodna, zato je pri teoretičnih razpravljanih treba slediti vsem rezultatom na mednarodnem polju in upoštevati mednarodna merila. ⁴¹¹ »Ideal vsake terminologije je enoumno izražanje, zato naj si terminologi prizadevajo izključevati sinonimijo, polisemijo, homonimijo ter uveljavljajo monosemijo, po kateri je enemu pojmu pripisan samo en termin in obratno. Izbrani termini naj bodo natančni, kratki in jedrnat, jezikovno pravilni ter sposobni tvoriti besedno družino. ⁴¹² Terminološki priročnik iz l. 1984 »se zavzema za internacionalizme, zlasti za tiste, ki so tvorjeni iz latinskih in grških morfemov, in so z vidika mednarodne standardizacije posebej koristni, saj so razumljivi širši mednarodni skupnosti. ⁴¹³ Tu nam gre samo za terminološko plat zadeve, sa je bila vsebinska definirana drugje. ⁴¹⁴ S tega vidika se je nasproti drugim izrazom tehtnica nagnila v prid folklore - zato, ker je iz nje mogoče izvajati vse druge pojme, ki se navezujejo na njen pojav. V dobi računalnikov je zelo pomembna ne le sistematičnost, ampak tudi sistemskost. Tukajšnji nosilni termin omogoča celo gnezdo izvedenk, to je nastanek in obstoj kompletne besedne družine: **folklor, folkloristika, folklorist/-ka, folklorizirati, folklorizacija, folkloriziran, folklorizem, folklorém, folkloréc.** Terminologija je »srce« znanstvenega jezika in dogovorno ustvarjanje, ko se po standardu, ki ga izoblikuje v jeziku splošna raba, v terminologizacijskem procesu doseže čim boljše prekrivanje pojma in termina. ⁴¹⁵ »Pojem je miselna enota, ki predstavlja posamičen predmet ali razred posamičnih predmetov zunanjega ali notranjega sveta, ki jim z abstrahiranjem določimo bistvene lastnosti ... Vsi pojmi nekega področja so povezani v soodvisni pojmovni sistem, v katerem ima vsak pojem natančno določeno mesto. Zgrajen je po določenih in izbranih lastnostih pojavov, ki se združujejo v tipe lastnosti. ⁴¹⁶ Pojem je lahko opisan z

407 »Pomemben praznični trenutek gotovo pomeni dejstvo, da smo se za 40. obletnico Avnoja ... letos prvič sestali folkloristi in etnologi na skupnem kongresu. Ne pretiravam, če rečem, da je to zgodovinski dogodek v naših strokah, ki sta se vse povojno obdobje ali oddaljevali ali približevali. Obe zvezi sta delali druga mimo druge ... Res, da je Slovenija imela za tak kongres več možnosti, ker sta letos na vrsti oba kongresa, res pa je tudi, da je logičen nasledek usmeritve SED, ki je od l. 1975 edino jugoslovansko društvo, ki po formalno-pravni in znanstveni plati združuje v enotnem društvu vse slovenske etnologe in folkloriste. Spoznali smo namreč, da je bila dvotirnost anahronizem, ki ga je bilo treba preseči ... To zblíževanje je potrebno za rast naše vede. Zblíževanje pa naj v bodoče pripelje tudi do skupnega jugoslovanskega društva. Različni strokovni pogledi nikakor ne bi smeli biti ovira zblíževanju in združevanju. Da bi se ta cilj kdaj v prihodnosti uresničil, kar globoko upam, je mnogo odvisno od tega kongresa, zato smo se nanj pripravljali z velikim upanjem in z zagnanostjo, saj ničesar nismo hoteli prepustiti naključju.« Nagovor Marka Terseglava, predsednika SED in ZDFJ ob pričetku 1. skupnega kongresa etnologov in folkloristov Jugoslavije v Rogaški Slatini, Glasnik Slovenskega etnološkega društva, 24/1984, št. 1, platnice spredaj in str. 1. - V tem nagovoru l. 1984 ne bi bilo nič narobe, če se avtor štiri leta poprej ne bi tako navdušeno potegoval za samostojnost folkloristike, le da tudi tam (prim. Matičetovega očitek!) ni bilo jasno, ali hoče biti etnolog, slavist ali folklorist. Prim. op. 324 in 401.

408 Fran Zwitter, O slovenskem narodnem vprašanju, Ljubljana, 1990, 496-497.

409 Glej op. 19, 34.

410 Glej op. 19, 127.

411 Glej op. 44.

412 Marjeta Kalin, Terminološki priročnik, v: Jezikoslovni zapiski, Ljubljana, 1991, 187. Prim. Branko Gradišnik, Al' prav se piše brejnvoširan al' brejnvošan, Delo, Književni listi, 4.2.1988.

413 Glej op. 412, 181. Helmut Felber, Terminology Manual, Paris 1984.

414 Glej op. 286, 37.

415 Glej op. 19, 58, 184.

416 Glej op. 412, 185-186.

definicijo/razlago. To je opis pojma na dani ravni abstrakcije s pomočjo že znanih pojmov, večinoma izraženih z besednimi znaki. Definicija določa mesto pojmov v sistemu in je najpomembnejše in prvo opravilo pri analiziranju in izbiranju terminov. Termini so dogovorno lingvistični simboli.⁴¹⁷ »Informatizacija zahteva ne le znakovno, ampak tudi pomensko in sporočilno skrajno natančno določene termine, ki so povezani v konsistentne sisteme, ne pa da so le ›prosto plavajoči‹ komunikativni simboli v določeni znanosti.«⁴¹⁸

Morda bi kdo zamahnil z roko, češ: goli formalizem. Nikar! Če kje, tukaj velja: *nomen est omen*. Prizadevanje po poenotenju, doslednosti poimenovanja in rabe želi premagati neznosni eklekticizem, ki obstaja v tukajšnji stroki, kar pri resnem strokovnjaku, kaj šele znanstveniku, upravičeno lahko zbuja posmeh: če se kdo med drugim ima za *folklorista*, zadolžen je za *ljudsko* pesem, tudi *ponarodela* še pride v poštev, piše pa o *ustnem* slovstvu in celo o *ustni* književnosti. In podobno. Toda znanost, če naj bo to, ne prenese poljubnosti v poimenovanju, kakor kup različnega materiala še ni hiša. Od tod prepričanje, da terminologijo usmerja teorija in ne zadošča le površinsko, kaj šele površno prevzemanje »žargona«. V slikarstvu se temu reče ponarejanje, morda celo »dobro«, a rezultat je še zmeraj samo ponaredek. Stališče: »Glavno je, da vemo, za kaj gre«,⁴¹⁹ ni vredno akademskega raziskovalca. O seveda, berač pravi: »Glavno je, da sem oblečen.« Kadar je sila, res ne bomo gledali, ali se posamezni kosi oblačil skladajo med seboj. Ko pa se razmere uredijo, so zahteve drugačne, višje, visoke. Skrajni čas je že, da se tem zakonitostim podredi tudi folkloristika v vseh svojih panogah. Ne z visokodonečim besedičenjem, ampak z izčiščenim izražanjem, ki se dokazuje tudi v skrbno izdelani in smiselno rabljeni terminologiji. Za nekatere pojme v njenem pojmovnem sistemu je bila že opravljena kolikor mogoče temeljita analiza in temu ustrezno prisojen pripadajoči termin, nekatere pa ta operacija še čaka.⁴²⁰

Sklep

Ne gre samo za zahtevek, da je terminologija pogoj znanosti, temveč tudi za zahtevo, da mora terminologija nastajati na temelju postulatивно razvite znanosti.⁴²¹

»Brez terminologije, vsebinsko jasne in nenehno dograjevane z odkritji in spoznanji novih zakonitosti stvari, pojavov in procesov naravne, človeške in družbene stvarnosti, namreč ni napredka nobene znanosti.«⁴²² V okviru znanstvenega jezika se mora čim bolj približevati formalni standardizaciji svojih nosilnih elementov, to je

417 Glej op. 416.

418 Glej op. 19, 15.

419 Izjava Marka Terseglava in načelno strinjanje Milka Matičetovega z njim na pogovoru ob objavi prispevka Marije Stanonik, Iskanje identitete slovenske slovstvene folkloristike, (Traditiones, 17, Ljubljana, 1988, 41-70). Organiziralo ga je Slovensko etnološko društvo in Katedra za etnologijo Filozofske fakultete v Ljubljani 15.2.1989.

420 »Ne gre torej samo za zahtevek, da je terminologija pogoj znanosti, temveč tudi za zahtevek, da mora terminologija nastajati na temelju postulatивно razvite znanosti ... Terminološka analiza. Termini, ki se vselej najprej pojavljajo v določeni znanosti le v naravi in vlogi terminoloških oznak in določenih, ›strokovnih terminov‹, so bolj ali manj določeni po svoji vsebini in obsegu; to pomeni, da so bolj ali manj razloženi ali definirani ter tudi razvrščeni ali klasificirani. Če je določena znanost še na nižji ›terminološki stopnji‹, ima svoje temeljne pojme bolj ali manj uspešno ali ustrezno le opisane ali deskribirane in pojasnjene ali eksplicirane. - Da torej postane navedeno raznovrstno terminološko gradivo za razvoj določene znanosti uporabno za raziskovalno (torej ne le iz različnih slovarjev transferirano!) oblikovanje njene terminologije, je nujno treba opraviti analizo različnih deskripcij, eksplicacij, definicij in klasifikacij posameznega termina, kakršen se je začel pojavljati ter uporabljati na določenem področju človekove misli in akcije.« (Prim. op. 19, 153.).

421 Glej op. 19, 153.

422 Glej op. 19, 145.

bistvenih leksemov. Gre pa tudi za čim večjo skladnost med pojmovno določeno podstatjo in pripadnim besednim simbolom, tj. znakom zanjo, ki ga predstavlja ustreznosti znanostno določilni izraz oz. znanostni termin.⁴²³

Izoblikovanost semantične samosvojesti je eno temeljnih meril znanosti. To doseže, kadar ni le kup posameznih terminov, ampak je to znakovje sistemsko sestava oz. integracija terminov. To zahtevo znanostne semantike izraža pluralno oblikovana sintagma »terminološko izrazoslovje«, kar označuje sistem, medtem ko »terminološki izrazi« zgojijo prosto nepovezanost. Sistem terminološkega izrazja v znanosti mora biti poleg tega, da je sporočilno funkcionalen in rodoviten, tudi spoznavanjsko rodoviten. To je tedaj, kadar je tudi notranje sistemsko urejen, povezan in ustrezno odnosen (ne samo zunanje v besednjakih, slovarjih, leksikonih). Notranja spoznavanjsko-strukturna sistemskost terminološkega izrazja se pojavlja v vsaki znanosti v drugačni podobi in klasifikaciji.⁴²⁴

Aplikativno terminološko delo vodi k izdelavi slovarjev. Eno najpomembnejših načel pri tem je, da mora temeljni slovar vsake discipline sistematično odsliskovati vsoto pojmov, ki predstavljajo védenje na njenih različnih ravneh od prakse do teorije.⁴²⁵

Zahteva po novi in prečiščeni terminologizaciji v današnjih znanostih je odvisna od njihove razvojne zakonitosti. Platonsko-aristotelska paradigma do novega veka je iskala, določala ter opisovala predmet določenih nastajajočih znanosti (seveda v okviru filozofije). Newtonsko-kartezijanska paradigma je rodila pozitivne znanosti, ki so k razvoju znanosti in graditvi njene strukturnosti prispevale predvsem metodološko tematiko in njihove različne empirično-raziskovalne rešitve. Danes obstaja semantično in semiotično preučevanje, kar vodi k informatizaciji znanosti. Most do nje je terminologizacija kot ena izmed nujnih strukturno-konstitucijskih sestavin vsake posebne znanosti.⁴²⁶

Do folklorje torej obstaja ambivalentno, shizofreno stališče.⁴²⁷ Njeno večznačnost radi poudarjajo vsi avtorji, ki se srečujejo s tem pojmom; pri tem pozabljajo, da je z marsikaterim drugim ravno tako. Še posebej je v spotiko, da ga zunaj discipline in iz prestižnih vzrokov celó v sosednjih disciplinskih okvirih jemljejo pejorativno, za označevanje česa manjvrednega. - Kakor da bi kak drug pojem ne bil lahko tudi ták. Tudi termin »konservativno« ima v vsakdanji rabi tak prizvok, v medicini pa ima metoda konservativnega zdravljenja lahko prednost pred marsikatero drugo.

Poskuse in postopke, ki so folkloristiko diskvalificirali kot nazadnjaško, ker se ukvarja prvenstveno z duhovnimi pojavi znotraj etnološke sistematike (»to je bilo zanimanje za tako imenovano duhovno kulturo iz prav določenih zornih kotov, ki je v štiridesetih letih preteklega stoletja s pojmom folkloristika dobilo tudi svoje ime«,⁴²⁸ je dodobra pogazil prav zadnji čas, tekoče družbene spremembe. Tudi Slavko Kremenšek, ki je bil dolga leta v svojih etnoloških teoretičnih obravnavah folklori, še posebej slovstveni, nenavadno gorak, je postal zadnji čas do nje bolj spravljiv, vendar mi konceptualizacija teh njegovih sprememb ni znana.⁴²⁹ Sicer pa: nalepko, presodek

423 Glej op. 19, 18, 50.

424 Glej op. 19, 84, 90.

425 Glej op. 412, 183.

426 Glej op. 19, 47, 48.

427 Glej op. 19.

428 Glej op. 215, 172.

429 Zato je težko reči, ali je mislil popolnoma zares, ironično ali resignirano, ko je na pogovoru, omenjenem pri op. 419, dejal, da naj se tedanji oddelek za etnologijo na FF v Ljubljani po novem imenuje oddelek za antropologijo in folkloristiko.

folklornosti je treba preprosto vzeti nase. Vendar naj nas ne obremenjuje, ampak le določa meje predmeta.

Definicija slovstvene folklore glede na način obstajanja besedne umetnosti je rodovitnejša kot sporna razmejitev: visoka / nizka literatura. Slovstvena folklorja je še vedno humus za literaturo. Samostojno težje obstaja. Vedno je v navezi s kake vrste sobesedilom. Folkloristika raziskuje simbole identitete skupin nasproti vsakdanjemu načinu življenja, kar počne etnologija. Kot je osamosvojitve filozofije nasproti teologiji rezultat osamosvojitve subjekta zavesti glede na izvorno počelo sveta (Boga), sociologija rezultat diferenciacije kapitalistične družbe (delavski razred / razred delodajalcev), je folkloristika rezultat narodnostne opredelitve v času pred / romantike. Kaj je v tem slabega? To, kar pri predmetu materialne kulture raziskujejo panoge zgodovine, kar je drugod predmet tehnologije, je pri folklornih pojavih predmet preučevanja z estetskim instrumentarijem. Predmet folkloristike ima v primerjavi s predmetom etnologije tudi estetsko razsežnost. Vsako vrednotenje vsebuje hierarhizacijo.

Summary

Literary Folklore from a Terminological Point of View

In the introduction the author establishes the need for precise terminology in all fields, not just in literary folklore, for which she presents in her paper a concept for a terminological system based on a theory developed by Dr. France Pediček. **The Theoretical Ground Plan** is the title of the chapter which introduces terminology as an inherently crucial scientific category, not just an auxiliary category. Chapter Two, **Terminography**, gives a historical survey of the word **folklore** and its derivatives in Slovenian professional consciousness: 1. The original naming and semantic growth; 2. The adoption of the English word leads to a new system of terminology (a) the word **folklore** gets in the original the nature of a specialized term; b) the taking root of the term in Slovenia; 3. Folklore in the compensation phase of its semantic growth; (a) folklore = spiritual culture; b) Folklore - art branches: musical folklore, dance folklore, fine arts folklore. 4. Literary folklore. Chapter Three, **The Codification of the Semantic Contents of the Word Group Folklore** is an attempt to both order and synchronize the different meanings of the term **folklore** and hierarchize them. Hence the subtitles 1. The linguistic and semantic aspect (the denotative code, the conotative code); 2. the anthropological and communicational aspect (the conceptual and sensual code, the individual and epistemological code); 3. The scientific and cognitive contents (the analytical and synthetic code, the philosophical and theoretical code). Chapter Four, **Lexiological Differentiation**, analyzes the derivatives from the word group **folklore** in its different forms which also entail a semantic difference. Chapter Five, **Terminology as a Touchstone of Scientific Thought**, shows in practice how important precise terminology is - for both the advancement of the field and the researchers in it. At the end the report on the results of the research is a call to a **Standardization of the Terminological System**.

Monika Krojej

Raziskovanje ljudskega pripovedništva na Slovenskem v luči mednarodnih usmeritev

V sestavku želim kratko predstaviti, kako je slovensko raziskovanje ljudskega pripovedništva sledilo razvoju tovrstnih raziskav drugod po svetu. Prizadevam si v glavnih črtah orisati smeri, ki jih je ubirala veda drugod, in vzporedno ob tem podati obris razvoja raziskovanja pri nas. Namerno se ne spuščam v pregled zbiralcev pripovednega gradiva in izdajateljev bodisi posameznih pripovedi bodisi zbirk, ker pač že imamo tovrstne kratke preglede izpod peres J. Polivke¹, Fr. Kotnika² in M. Matičetova³.

Še v 18. st. je bil odnos do ljudskih pravljic in povedk zelo različen. Medtem ko so jih nekateri omalovažujoče ocenjevali kot »prazne marnje« starih babic brez vrednosti, so se drugi z veseljem spominjali napetih pripovedi iz svoje mladosti; tako npr. Goethe, ki je videl v pravljicah praobliko pesniškega doživetja in je že kot otrok nameraval prepesniti konec pravljice o Pogumnem krojačku⁴. Pravljičnice bratov Jacoba in Wilhelma Grimma (1812-14) nikakor niso bile prva pravljlična zbirka, saj so izšle dolgo po zbirkah, ki so jih izdali Gianfrancesco Straparola (*Le piacevoli notti*, 1550-53), Giambattista Basile (*Pentamerone*, 1637) ali Charles Perrault (*Les Contes de ma mère l'Oie*, 1697). Tudi v Nemčiji so imeli že nekaj predhodnic, npr. v zbirki *Volksmärchen der Deutschen* (1782-87), ki jo je izdal Johann Carl August Musäus, in vsebuje več povedk kot pravljic. Zgodb iz Tisoč in ene noči, ki jih je prevedel Francoz Antoine Galland, ali indijske zbirke Pančatantra ni potrebno niti omenjati. Vendar pa je res, da sta šele brata Grimm pospešila študij ljudskega pripovedništva ne le v Nemčiji, pač pa tudi v sosednjih deželah. Njuno delo je spodbudilo tudi slovenska prizadevanja.

Ker je bila doba bolj naklonjena pesmim, so naši izobraženci pozornost na področju ljudskega ustvarjanja namenjali sprva mnogo bolj pesništvu kot pripovedništvu. Valentin Vodnik, ki je sicer s pomočjo ribniškega graščaka J. Rudeža zbral nekaj

1 Slovenen (v: Johannes Bolte und Georg Polivka, *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm*, 5. Band, Leipzig 1932, 100-102).

2 Zbirke narodnih pripovedk in pravljic (v: *Narodopisje Slovencev* 1, Ljubljana 1944, 40-41).

3 Ljudska proza (v: *Zgodovina slovenskega slovstva* 1, Ljubljana 1956, 133, 134).

4 Po H.-J. Uther, *Märchen vor Grimm*, München, Diederichs 1990, 278.

gradiva o bajeslovnih bitjih (Mythen zu Ribniza geglaubt, NUK, Ms 540, št. 12), je redke zapise ljudske proze celo pretopil v verzice (npr. *Kos in brezen*). Predstavniki slovenske romantike s Prešernovim krogom so v ljudskem pesništvu iskali predvsem narodnega duha, segali pa tudi po motivih, ki so jih v njem našli. Pesem jim je bila višji umetniški dosežek, zato so prozna besedila zapisali le tu in tam. Med razmeroma redkimi zapisi ljudske proze naj omenim npr. pravljico o Lisici in volku (NUK: Ms 472,1,214) iz zapuščine Mihe Kastelica, ustanovitelja *Kranjske čbelice*, ter nekaj Korytkovih in Vrazovih rokopisov. Velja pa omeniti delo Urbana Jarnika na Koroškem. Čeprav ljudskega izročila ni objavljala - pošiljal ga je Šafariku, Vrazu in drugim - je spodbujal k zbiranju ljudskega izročila, npr. v dostavku k *Herderjevimi poglavjem o Slovanih* (Carinthia 1812). Njegov *Zber lepih ukov* (1914) obsega tudi 100 pregovorov, o koroških Žalik ženah pa je pisal v članku *Die slovenischen Sibyllen* (Carinthia 1813). Zanimanje za ljudski jezik in slovstvo je prenesel na svojega učenca Matijo Majarja Ziljskega⁵, ki je nekaj zapisov naših ljudskih pripovedi poslal celo Boženi Nemcovi, nekaj pa jih je tudi sam objavil, npr. o Vilah in Belih ženah.

Enega prvih zapisovalcev ljudskega pripovedništva, Matevža Ravnikarja Poženčana, je F. Metelko sicer spodbudil k zbiranju ljudskih pesmi, toda ob tem je začel gorenjski župnik zapisovati tudi pravljice in povedke. Nekaj jih je objavil, npr. v *Danicilirski* (1842), *Novicah* (1846), *Slovenskem glasniku* (1859/II, 73), druge so ostale v rokopisu. V rokopisu je ostal tudi njegov v nemščini napisan sestavek o kranjskih ljudskih pravljicah in bajkah (NUK, MS 483).

Kljub spodbudnim začetkom pa je J. Kopitar še vedno zaman iskal človeka, ki bi na Slovenskem pripravil podobne zbirke ljudskega slovstva kot V. St. Karadžić za Srbe.

Po ustanovitvi slavistične stolice na Dunaju (1849) je dal novi slavistični vedi smernice Fr. Miklošič, ki se je zgledoval po Kopitarjevi teoriji o pomenu ljudskega jezika za jezikoslovje. Z njimi ni le položil temelja slovanski filologiji, ampak je spodbudil tudi raziskovanje in zbiranje ljudskega pripovedništva.

Janežičevo *Cvetje slovenskega naroda* (1852)⁶ je praktično uveljavilo Miklošičeve pobude k zbiranju ljudskega pripovedništva in zbudilo pri slovenskih intelektualcih široko zanimanje za ljudsko izročilo. Če so dotlej posvečali pozornost predvsem ljudskim pesmim, so zdaj poleg tega pospešeno zbirali še ljudsko besedišče, pregovore, reke, uganke, šege, pa tudi pravljice in povedke.

To obdobje nam je prineslo veliko bero iz bogate zakladnice ljudske proze, objavljeno v časopisih, kot so *Novice*, *Slovenska bčela*, *Slovenski glasnik*, *Zora*, *Vestnik*, *Kres*, *Vedež*, nekoliko pozneje tudi *Ljubljanski zvon*, *Dom in svet*, *Mladika* itn. Dosti gradiva je ostalo v rokopisih, posamezniki pa so že začeli izdajati prve zbirke slovenskih pravljic in povedk⁷.

Študije, ki so izhajale v časopisih, so bile predvsem mitološko usmerjene, mnoge z namenom, da bi rekonstruirali slovanski Pantheon oz. se približali J. Grimmovi *Deutsche Mythologie* (1835). Takšni so bili npr. poskusi D. Trstenjaka, ki je s svojimi prispevki skušal dokazati, da so Slovenci avtohtoni v sedanji domovini. Zato je začel kopiciti bolj ali manj zgrešene etimološke dokaze ter se pri tem skušal opreti na

5 Vile, i šta o njih znade narod slovenski u Koruškoj. Kolo 4/1847, 9-18; Nekaj o belih ženah s posebnim obzirom na Koroško. SB 1850, 182; v *Novicah* (1848, 44) je objavil prispevek o Kralju Matjažu v Sloveniji.

6 Pozneje je zamisel nadaljeval s *Slovenskim glasnikom*.

7 Matija Valjavec, *Narodne pripovedi iz susjedne Varaždina Štajerske*. Izvestje kr. realne i velike gimnazije i male gradske realke u Varaždinu 1874/5, Zagreb 1875, 3-46; G. Križnik, *Slovenske pripovedke iz Motnika, Celovec 1874* ter prva splošnoslovenska zbirka Bogomila Kreka: *Slovenske narodne pravljice in pripovedke*, Maribor 1885.

indologijo in mitologijo. Tako so nastali njegovi članki v Novicah ter *Mythologische drobtine*, s katerimi je polnil številne letnike Slovenskega glasnika in razburjal bolje podkovanе strokovnjake. Objavljal je tudi v LMS (1869-70). O Sojenicah, Kurentu, petelinu, županu pa je pisal v mariborski Zori (1873). Danes lahko rečemo le, da je bera njegovega zagnanega dela razmeroma skromna, čeprav še neovrednotena.

Bolj kot doma je poznan v svetu V. F. Klun, ki je objavljajl v tujih revijah. Med drugim je že leta 1857 spisal članek o Rojenicah v slovenskem izročilu⁸.

Prizadevanjem U. Jarnika in M. Majarja Ziljskega so se pozneje pridružili še Ivan Navratil⁹, Janez Scheinigg¹⁰, Franc Hubad¹¹, W. Urbas¹², Ivan Kunšič¹³ in J. Majciger¹⁴. Poudariti je treba zlasti delo Janka Pajka¹⁵, ki je s svojim delom *Črtice iz duševnega žitka štaj. Slovencev* (1884) sestavil dober narodopisni slovar za to področje.

O pomembnosti ljudskega pripovedništva za odkrivanje in razumevanje slovanske mitologije je, sledeč Grimmovi mitološki teoriji, toda drugače kot D. Trstenjak - znanstveno podprto, obširno in sintetično spregovoril Gregor Krek v knjigi *Einleitung in die slavische Literaturgeschichte* (Graz 1874, druga dopolnjena izdaja 1887). Svoja stališča je podprl s številnimi primeri iz slovanske arheologije, zgodovine in predvsem primerjalnega jezikoslovja. Delno se je že približal angleški (Tylorjevi) antropološki (oz. evolucionistični) šoli¹⁶.

Razen Krekovega poskusa pa lahko rečemo za omenjene in druge - ki niso našteti - narodopisno usmerjene posameznike tega obdobja, da so se posvečali le drobcem iz bogate zakladnice ljudskega pripovednega izročila. Danes ne moremo kar tako mimo njihovih prizadevanj, saj kljub včasih napačnim hipotezam predstavljajo kamen v stopnicah, ki vodijo k novim spoznanjem. Zbrali so tudi veliko gradiva, čeprav ni vedno strokovno zanesljivo.

- 8 Rojenice. Die Schicksalgöttinnen der Slowenen. Ein Beitrag zur slawischen Mythologie. Österr. Blätter für Literatur und Kunst. Beilage zur Österr.-Kaiserlichen Zeitung. Jg. 1857, Nr. 47, 369-370; Nr. 48, 379-381.
- 9 Že leta 1848 je začel izdajati *Vedež* - prvi slovenski poučni in leposlovni list za mladino; sodeloval je pri Janežičevem slovensko-nemškem slovarju (1851); priporočal nabiranje besed, rekov in pregovorov (v Vodnikovem spomeniku 1859, 186-9). S *Slovenskimi narodnimi vražami in praznimi verami primerjanimi drugim slovanskim in neslovanskim* (LMS 1885-8, 1890, 1892, 1894, 1896) je hotel ustvariti svojevrsten slovenski bajeslovni koledar. Kresni del je priredil L. Moser za ZÖVK 1905, 122-5.
- 10 Mythen, Sagen u. Volkslieder der Slovenen. V: Österreichisch-ungarische Monarchie in Wort u. Bild 5. Kärnten und Krain. Wien 1891, 151-157 (Kärnten), 378-389 (Krain).
- 11 Volksleben, Sitten und Sagen der Slovenen, v: Österreichisch-ungarische Monarchie in Wort u. Bild Wien 1890, 208-224 (Steiermark). Objavil je nekaj krajših narodopisnih prispevkov: Pravljičica o Oedipu v slovanskej obleki (Kres 1, 1881, 277-279) in Nemška pesen o Hildebrandu in njene sestre slovanske. (Kres 2, 1882, 630-638).
- 12 O pregovorih je pisal v članku *O pregovorih in prilikah posebno slovenskih* (v Jber. der k.k. Oberrealschule, Görz 1869, 2-33; dalje v Novicah (1869, 313 sl. v 12 nadaljevanjih; 1870, 4 sl.); o pravljicah, povedkah in vraževerju pa v člankih: *Über Sagen und Märchen* (v Jber. über die deutsche Staats-Oberrealschule in Triest 1887-8, 1-22) in *Aberglaube der Slowenen* (v Zeitschrift für Österreichische Volkskunde 4, Dunaj-Praga 1898, 142-152).
- 13 Poleg članka o slovenski ljudski kulturi za Ottáv Slovník naučný (Praha 1898) je skupaj z Quidom Hoduro prispeval bibliografijo *Tradicionalní literatura lidová na r. 1897* v Narodopisnem sborniku (1897, 160-187).
- 14 Voda in njene moči v domišljiji štajerskih Slovencev (Kres 3, 1883, 455-458, 502-505, 558-561, 601-604); Zrak in njegove moči v domišljiji in povesti štajerskih Slovencev (Kres 4, 1884, 401-405, 448-452)
- 15 Torklja, Kres 1, 1881, 306; Praznoverske bajke in šege med štajerskimi Slovenci, Kres 2, 1882, 218-222, 268-272; Baumfilius, Kres 2, 1882, 372; Vurberški Krsnik, Kres 2, 1882, 578-581; Oves, osat in vražji stric, DS 1888, 47; Črtice iz duševnega žitka štaj. Slovencev, Ljubljana, 1884.
- 16 Npr. v članku Polyfem v narodnej tradiciji slovanske (Kres 2, 1882, 42-52, 103-115, 155-174).

Strokovno najbolj izpopolnjeno, predvsem kar zadeva zapisovanje ljudskega pripovedništva sredi in v drugi polovici 19. st., je nedvomno delo Matije Valjavca, ki je bil naš prvi jezikovno-fonetično natančen zapisovalec. Znanstvene metode zapisovanja se je naučil pri svojem profesorju Miklošiču. Njegovo delo se je začelo v obdobju, ko je v svetu še prevladovala mitološka usmeritev. Toda Valjavec je v svojem znanstvenem delu sledil razvoju stroke, zato ga danes lahko prištevamo med prve naše znanstvenike, ki so začeli obravnavati ljudsko pripoved z realističnimi prijemi. Njegovo delo je zelo visoko cenil že Miklošič. Ta je objavil v svoji *Slavische Bibliothek* (2. Bd./1858, 151- 169) nekaj pravljic iz Varaždina, ki mu jih je bil poslal Valjavec, in pohvalno pripomnil, da je prvi med slovenskimi rojaki spoznal mitološki pomen pravljic. V nasprotju z J. Grimmovo trditvijo, da Slovani nimajo predstav o boginjah usode, je v članku *O rodjenicah ili sudjenicah* (Književnik, Zagreb 1865) z obsežnim jezikovnim gradivom dokazal nasprotno. Ljudsko pripovedništvo je raziskoval s primerjalnih vidikov, kar je vplivalo tudi na nastanek njegove razvojne teorije, spoznavne v članku *Prinešček, kako in od kod se narodne pripovedi razširjajo* (Kres 1886). Vse, kar je objavil, ga uvršča med pomembne delavce na področju raziskovanja ljudskega pripovedništva¹⁷.

Čeprav stroka spočetka še ni mogla dati zadostnih odgovorov na vprašanja, si je že od bratov Grimm dalje prizadevala odkriti izvor pripovednega izročila, raziskati njegovo širjenje in medsebojni vpliv. Nastajale so teorije, ki so dobile ime vsaka po prepričanju, na katerem so temeljile, začenši z Grimmovo mitološko. Že leta 1859 je izšlo delo Theodorja Benfeya *Pantschatantra*, v katerem zastopa indijsko ali selitveno (difuzionistično) teorijo. Tej nasprotna je poligenetska teorija E. B. Tylorja (*Primitive Culture* 1871), predstavnika antropološke šole. To smer je prvotno zagovarjal tudi Tylorjev učenec Andrew Lang; pozneje pa je svoje stališče spremenil in raziskave poglobil. Opozoril je na presenetljivo podobnost med grškimi miti in miti nekaterih primitivnih ljudstev ter njihovimi šegami in religioznimi predstavami. Podobne povezave sta odkrivala Hermann Oldenberg v svojem delu *Religion der Veda* (1894) in J. G. Frazer, ki se je v raziskavi antične šege ob menjavi Dianinih svečnikov v Ariciji¹⁸ lotil vseh pomembnih problemov, ki se pojavljajo ob raziskovanju primitivne religije. Ta smer raziskovanja se je od mitov vedno bolj usmerjala v šege na eni strani in v iskanje odsevanja šeg, obredij in zgodovinskih danosti v ljudskem pripovedništvu na drugi strani. Na to, da pravljice in šege odsevajo druge v drugih, je opozoril med drugimi tudi Albert Wesselski, ko je pritril Saintyvesu - na katerega delo¹⁹ je sicer gledal zelo kritično - v tem, da med obredjem in tradicionalno pripovedjo lahko obstajajo določene povezave²⁰.

Mitološko teorijo, ki je pri nas doživela največji odmev, kakor tudi druge, preveč enostransko usmerjene teorije, so - poleg nasprotno mislečih sodobnikov - v svetu kmalu začeli izpodbijati tudi mlajši raziskovalci. Naj omenim tukaj kot primer le francosko smer, npr. H. Gaidoza, ki je skupaj z E. Rollandom od leta 1878 urejal revijo

17 Slovenske in kajkavske povedke in pesmi je objavil v *Novicah* (1848, 1858, 1860, 1872), *Sloveniji* (1848), *Slovenski bčeli* (1851-52), *Slovenskem glasniku* (1860, 1863), znanstveni prilogi mariborske *Zore - Vestniku* (1873, 1874), *Kresu* (1884, 1885); Iz kajkavskega pripovednega izročila je objavil v *JAZU* (1878: knj. 43, 49; 1884: knj. 71) ter izdal samostojno zbirko *Narodne pripovjedke skupio u i oko Varaždina Matija Kračmanov* (Varaždin 1858). 21 povedk in pravljic s Štajerske je objavil v *Izvestju realne i velike gimnazije v Varaždinu* 1874-75.

18 *The Golden Bough* 1-2. A Study in Comparative Religion. London 1890.

19 *Les Contes de Perrault et les récites parallèles*, Paris, 1923.

20 *Versuch einer Theorie des Märchens*. Reichenberg i. B. 1931, 68.

Mélusine in Josepha Bédiera z *Les fabliaux* (1893). Utrip časa pa je, čeprav v omejenih možnostih in danih razmerah, odmeval tudi pri nas.

Že proti koncu 19. stoletja se je pretirani mitološki usmeritvi nekaterih študij brez zaostajanja za svetovno usmeritvijo začela postavljati po robu mlajša generacija narodopisno usmerjenih filologov in tako zaustavila nadaljevanje preveč vznesenih in premalo strokovno podprtih mitoloških razprav 19. st. Študije ljudskega pripovedništva so v zadnjih desetletjih prejšnjega stoletja postale previdnejše. Privzemale so le to, kar je bilo dokazljivo in podprto s številnimi primeri. Poleg že zgoraj omenjenega Valjavca sodi med realistično usmerjene raziskovalce še Miklošičev naslednik na Dunaju - Vatroslav Jagić²¹, urednik *Archiva für Slavische Philologie*. S svojim delom je vplival tudi na nekatere naše filologe, npr. na Karla Štreklja²², ki je skupaj z zapisi ljudskih pesmi prevzel tudi rokopise ljudskih pripovedi od leta 1864 ustanovljene Matice slovenske - društva za izdajanje znanstvenih in leposlovnih knjig. Sam je zbiranje še pospešil, kajti tako kot je izdal korpus Slovenskih ljudskih pesmi, je nameraval izdati tudi pravljice in povedke, a ga je prehitela smrt. V 20. st. nas vodi delo Matije Murka, sicer svetovno znanega raziskovalca srbohrvaškega epskega pesništva, ki se je ljudskemu pripovedništvu posvetil v delu *Die Geschichte von den sieben Weisen bei den Slaven*²³ in ga vključil tudi v knjigo *Geschichte der älteren südslavischen Literaturen*²⁴. Za zgodovino raziskovanja ljudskega slovstva pri nas je pomemben njegov članek *Kopitar in Vuk Karadžić*²⁵. Realistično usmeritev Valjavca, Štreklja in Murka sta nadaljevala tudi učenca graške slavistične stolice France Kotnik²⁶, ki je pomemben predvsem kot zbiralec in izdajatelj številnih koroških pravljic in povedk, ter Joža Glonar, ki je prispeval monografsko študijo *Monoceros in Diptamus*²⁷ in članek Ulinger - Jelenger - Lajnar²⁸. Števan Kúhar je s Štrekljevimi opombami in razlago objavil *Narodno blágo vogrskij Slovencef*²⁹, Avgust Pavel je že kot študent pod vodstvom svojega profesorja L. Katona, od katerega je privzel A. Bastianovo predevolucionistično teorijo o razvoju človekovega mišljenja, napisal študijo na temo *Polifem in Orfej v slovanskem ljudskem izročilu*³⁰ in posegel na področje motivike predvsem slovenskega in južnoslovenskega ljudskega slovstva, npr. v člankih Južnoslovanski viri lepe zgodbe o Bankójevi hčeri³¹, Zbirka prekmurskih besedil in zgodovina dosedanega

- 21 Med drugim je objavil *Die südslavischen Volkssagen von dem Grabancijaš dijak und ihre Erklärung* (AsIph 2/1877, 437-481), *Die südslavische Märchenschatz* (AsIph 1/1876, 267-289, 2/1877, 614-641); *Slavische Beiträge zu den biblischen Apokryphen I: Die altkirchensprachlichen Texte des Adambuches* (v: *Denkschriften der Akademie der Wissenschaften in Wien. Phil.-hist. Cl.*, Bd. 42 Wien 1893); *Zur slavischen Mythologie* (AsIph 37/1920, 491-511).
- 22 *Zum Volksglauben, dass die Erde auf einem Fisch ruhe* (AsIph 12/1890, 310-312); *Helmold's Zerneboch im angelsächsischen Olymp* (AsIph 26/1904, 320) ter ocena I. Šašljeve knjige *Bisernice* iz belokrajskega narodnega zaklada I, v: ČZN 3/1906, 99-105).
- 23 Sitzber. ph. h. Kl. Ak. Wien 122/10, 1890
- 24 Leipzig 1908.
- 25 LZ 28/1908, 281-8; 347-56.
- 26 Beiträge zur Volksliteratur Kärntens. Kurze Biographie des Volkspoeten Andreas Schuster, vulgo Drabosnjak. Programm des Staats-Obergymnasiums zu Klagenfurt 1909-10. Klagenfurt 1910, 1-22.
- 27 S podnaslovom *Posnetek iz zgodovine pripovedke o Zlatorogu in stare cerkvene pesmi Jager na lovu šraja...* ČZN 7/1910, 34-106.
- 28 Zbornik zimske pomoči, Ljubljana 1941.
- 29 ČZN VII, VIII, X, XI/1910-1914).
- 30 *Az Orpheus-monda rokonai a délszláv népköltészetben* v reviji madžarskega etnološkega društva *Ethnographia* XX/1909, 231-340.
- 31 A Bankó leányáról szóló széphistória délszav forrásai (v: *Egyetemes Philologiai Közlöny* 37/1913, 104-111).

zbiranja³², Hunjadijci v južnoslovanskem ljudskem pesništvu³³ in Kralj Matjaž pri Slovencih³⁴. Ivan Šašel je v svojih *Bisernicah*³⁵ objavil lepo število belokranjskih pravljic in povedk, skupaj s Fr. Kocbekom pa je izdal tudi slovenske pregovore (Celje 1934).

Med temi avtorji je treba posebej poudariti pomen Glonarjevega dela. Razprava *Monoceros* (gl. op. 27) je znanstveno zelo poglobljeno delo, odlikuje ga pronicljivo obravnavanje zapletene motivne problematike in predstavlja tudi v mednarodnem merilu velik dosežek na področju študija ljudskega slovstva v tistem času.

H komparatistiki, ki jo je pospeševalo spoznavanje vedno bolj očitne velike sorodnosti pripovednih tipov in motivov v različnih deželah in obdobjih, sta se poleg drugih, npr. R. Köhlerja (*Kleinere Schriften*, /ed. J. Bolte/ 3, Weimar 1898-1900), s svojima monografskima študijama usmerila tudi Angleža Marian Emily Roalfe Cox in E. Sidney Hartland. Prva je leta 1893 objavila *Cinderello* (London), drugi pa *The Legend of Perseus* (London 1894). Ti dve študiji sta sicer še antropološko usmerjeni, pa vendar v mnogih vidikih - čeprav še ne kot tipne in motivne raziskave v poznejšem pomenu - utirata pot finski historično-geografski ali bolj komparativni šoli, ki se je takrat uveljavila in je med drugim zaznamovala tudi Boltejeve in Polivkove znamenite *Pripombe* (Anmerkungen) h *Kinder- und Hausmärchen* bratov Grimm³⁶. Finska šola je komparativno metodo spodbujala predvsem s svojima zastopnikoma Juliusom Krohnom in njegovim sinom Kaarlom Krohnom (1863-1933). Iz te šole se je leta 1910 porodila še danes pomembna serija študij s področja duhovne kulture FFC (Folklore Fellows Communications), Antti Aarne pa je na pobudo svojega učitelja K. Krohna izdelal osnutek za tipni indeks pravljic (leta 1910) in s tem postavil temelje mednarodnemu klasifikacijskemu sistemu pripovednega izročila. Indeks je pozneje izpopolnil Američan Stith Thompson (leta 1928, razširjena izdaja 1961).

V svetu je v prvi polovici 20. st. opaziti dokajšnjo živahnost v obravnavanju problemov, povezanih z ljudskim pripovedništvom. Nastajale so nove hipoteze o nastanku in razvoju tradicionalnega pripovedništva. Večina raziskovalcev je prišla do prepričanja, da segajo njegove korenine daleč v preteklost. Wilhelm Wundt³⁷ npr. je izenačeval čas nastanka pesmi s časom nastanka povedke in ga postavljaj v najstarejše obdobje človeške kulture. Nasprotno pa je npr. Friedrich Panzer³⁸ videl v povedkah ostanek razpadlih pripovednih pesmi ter krajših ali daljših balad. Po njegovem mnenju se je v povedkah ohranila le snov, zato se bistveno ločijo od oblikovno samostojnih in razvitejših pravljic, ki so se od nekdanjih pripovedovalcev nevezani besedi. Čeprav se teoriji, ki sta ju izvajala C. W. von Sydow³⁹ in W. E. Peuckert⁴⁰, povsem izključujeta, sta si obe edini v tem, da lahko iščemo izvor pravljice v obdobju neolitika. Sydow meni, da morajo biti pravljice starejše od evropske bronaste dobe, Peuckert pa oblikuje svoje stališče z domnevo, da morajo čudežne

32 Vend szóvegyűjtemény és az eddigi gyűjtések története (v: Nyelvtudomány VI/1916-18, 161-187, 263-284).

33 A Hunyadiak a délszláv népköltészetben (v: Vasvármegye és Szombathely város Kultúregyesülete és a Vasvármegyei múzeum II, Evkönyve 1926-27, Szombathely 1927, 111-124).

34 Mátyás király és a szlovénok (v: Sorsunk II, Pécs 1942, 109-202).

35 Bisernice iz belokranjskega narodnega zaklada 1-2, Ljubljana 1906, 1909.

36 Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm 1-5, Leipzig 1913-32.

37 Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte 3. Leipzig 1905-1909.

38 Studien zur germ. Sagengeschichte. 1: Beowulf; 2: Sigfried. München 1910/1912.

39 C. W. von Sydow, Tva spinnsagor: en studie i julfärande folksagoforskning. Stockholm 1909. (Ponatis v: Selected Papers on Folklore. Published on the occasion of His 70th Birthday. Copenhagen 1948, 257 str.)

40 Deutsches Volkstum in Märchen und Sage, Schwank und Rätsel. Berlin 1938.

pravljice izvirati iz obdobja, ko je prevladovala magičnost, t. j. v posttotemističnem, preddemoničnem in predracionalnem svetu. Po njegovem mnenju naj bi nastale v vzhodno-mediteranskem območju, bolj natančno v kretske-mikenski civilizaciji. Tem hipotezam je nasprotoval J. de Vries in postavljala nastanek pravljic v obdobje prehajanja iz mitičnega k bolj realističnemu mišljenju. Ta prehod pa pri posameznih ljudstvih ni istočasen⁴¹. Tudi Kurt Ranke⁴² in Lutz Röhrich⁴³ sta izrazila dvom o neolitičnem izviru pravljic.

Že leta 1946 je V. Propp⁴⁴ skušal na primeru ruskih pravljic razložiti nekatere pravljicne motive v odnosu do minulih družbenih ureditev in religij. Po njegovem mnenju naj bi med pravljicami in rituali obstajale povezave. Obredi so namreč zahtevali razlago, ki je prešla v mite, iz teh pa so se razvile čudežne pravljice. Dalje ugotavlja, da sorodnost pravljicnih motivov pri raznih narodih nima izvira v enotnosti človeške duševnosti, niti v enotnosti umetniške ustvarjalnosti, pač pa v resnični zgodovinski preteklosti. To, kar se danes pripoveduje, se je nekoč v okviru verskega obredja in obnašanja izvajalo ali se tako predstavljalo. V pravljico pa je prišlo, ko je izgubilo značaj svetega.

Proppove raziskave pa so bile - sicer z dokajšnjim zamikom - še odmevnejše na področju metodologije pri strukturalistično usmerjenih raziskovalcih⁴⁵. Strukturalizem je zastopal in po svoje razvil Francoz Claude Lévi-Strauss⁴⁶. Ta metoda je odkrila, da obstajajo med pripovedmi podobnosti in razlike, ki se ne kažejo na zunaj. Dve pripovedi sta lahko strukturalno enaki, čeprav morda nimata niti enega skupnega motiva na besedilni (tekstualni) ravni. Pri Proppu so strukture paradigmatične, pri Lévi-Straussu pa sintagmatične. Vpliv te metode je čutiti do danes v delih številnih raziskovalcev drugod po svetu, med njimi npr. A. Dundesa⁴⁷ in A. J. Greimasa⁴⁸, pri nas pa - čeprav odpira nove možnosti - ni izzvala podobno usmerjenih študij.

Po prvi svetovni vojni na področju raziskovanja ljudskega pripovedništva nismo takoj ujeli koraka z napredkom stroke v svetu, pač pa so bile objavljene mnoge zbirke. Še vedno je deloval na tem področju zelo aktivni Fr. Kotnik⁴⁹, dalje sta prav tako na Koroškem zbirala pripovedno izročilo V. Möderndorfer⁵⁰ in Josip Šašel, ki je po Ramovševih pravilih za zapisovanje dialektov objavil v knjigi *Narodno blago iz Roža*⁵¹ med drugim tudi več rožanskih pravljic in povedk, ki pa so zapisane - v sicer pristnem rožanskem govoru - predvsem po spominu. Leta 1930 so pri Družbi sv. Mohorja v Celju izšle J. Keleminove *Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva*, ki so še danes edina

-
- 41 Betrachtungen zum Märchen bes. in seinem Verhältnis zu Heldensage und Mythos. FFC 150, Helsinki 1954.
- 42 Betrachtungen zum Wesen und zur Funktion des Märchens 1958. V: Die Welt der einfachen Formen, Berlin-New York, 1978, 27.
- 43 Märchen und Wirklichkeit. Wiesbaden 1956.
- 44 Istoričeskie Kornj Volšebnoi Skazki. Leningrad 1946. Italijanska izdaja: V. I. Propp, Le radici storiche dei racconti di fate. Torino 1949.
- 45 Morphologija skazki. Leningrad 1928; Transformacii volsebnih skazok (v: Poetika IV 1928).
- 46 The structural Study of Myth. (A Symposium. Bloomington 1955)
- 47 The Morphology of North American Indian Folktales. FFC 195, Helsinki 1964; The Symbolic Equivalence of Allomotifs: Towards a Method of Analyzing Folktales. (v: Le Conte, pourquoi? comment'. Paris 1984, 187-199).
- 48 Sémantique structurale. Paris 1966
- 49 Storijske Družba sv. Mohorja na Prevaljah 1924; druga (Zablatnikova) izdaja je izšla leta 1958 v Celovcu.
- 50 Narodne pripovedke iz Mežiške doline. Ljubljana 1924; Narodno blago koroških Slovencev, Maribor 1934; Koroške narodne pripovedke I. Celje 1937; Koroške narodne pripovedke. Celje 1946.
- 51 J. Šašel in F. Ramovš, Narodno blago iz Roža. Arhiv za zgodovino in narodopisje II, Maribor, 1936-1937, 121 str.

splošna zbirka povedk pri nas. V spremni besedi k izdaji zagovarja Kelemina mitološki izvor povedk, bajk in pravljic ter pravi, da imajo vse tri prvinske pripovedne oblike v svojem jedru mitične osebe in dogodke, kar je kritično ocenil J. Polivka.

Ker se je (l. 1904 ustanovljeni) Časopis za zgodovino in narodopisje vedno bolj usmerjal v zgodovinske študije, je do neke mere pritegnil raziskave ljudskega pripovedništva leta 1926 ustanovljeni Etnolog⁵². Eklektični historiat raziskovanja pravljic je prispevala Eda Stadler (*Pravljica. Primerjalna studija*, Et 12/1939, 41-73). Sem je mr. pisal klasični filolog Milan Grošelj *O tipu pravljice o Amorju in Psihi* (Et 15/1942, 62-70), v Slovenskem etnografu pa je objavil kratko notico *Konj iz vode in ime Kentavrov* (SE 5/1952, 195-196).

Raziskovanje ljudskega pripovedništva, ki je bilo pri nas na svojih začetkih v glavnem vključeno v slovansko filologijo, se je vedno bolj osamosvajalo. Slavistika se je namreč bolj in bolj izogibala temu »trivialnemu« gradivu, ne glede na André Jollesovo opredelitev pravljice kot literarne stvaritve z umetniško vrednostjo in ne glede na njegovo teorijo o preprostih oblikah, pri čemer je imel v mislih predliterarne oblike, ki so predstavljale pramaterial za izoblikovanje literature⁵³.

I. Grafenauer, ki je bil glavni pobudnik za to, da se je z ustanovitvijo Komisije za slovensko narodopisje (1947) in od leta 1951 Inštituta za slovensko narodopisje pri SAZU znanstveno raziskovanje ljudskega pripovedništva organiziralo na Akademiji, je s svojimi monografskimi razpravami, v katerih se je oprl na tedaj že uveljavljeno primerjalno metodo, ki jo je še poglobil s kulturnozgodovinskim študijem, napravil velik korak naprej. Med njegovimi najpomembnejšimi študijami so: *Slovenske pripovedke o Kralju Matjažu*⁵⁴, *Slovenske pripovedke o ujetem divjem možu*⁵⁵, *Srednjeveška pripovedka o Mačaškrali ino dekli*⁵⁶, *Zveza slovenskih ljudskih pripovedk z retijskimi*⁵⁷, *Netek in Ponočna potnica v ljudski pripovedki*⁵⁸, *Mišičina basen od Zilje in njen pomen*⁵⁹, *Spokorjeni grešnik*⁶⁰.

Na Inštitutu so začeli sistematično urejati narodopisni arhiv, posebej za ljudsko pripovedništvo, tako da so bile slovenske ljudske pravljice lahko še vključene v mednarodni tipni indeks⁶¹, tudi po zaslugi inštitutske sodelavke Albine Štrubelj, ki je zbrano gradivo uredila in razvrstila po mednarodnem sistemu.

Zanimanje za tekstno analizo se je vedno bolj usmerjalo v kontekstne raziskave. Predmet študija so postale okoliščine, v katerih ljudska pripoved živi. Pozornost raziskovalcev se je v znatno večji meri kot prej obrnila k njenim nosilcem, t.j. pripovedovalcem oz. pravljicarjem. Raziskovalci so začeli poudarjati, da je treba odgovoriti na vprašanje, kako je pravljica zrasla, ne le zgodovinsko, pač pa tudi v okolju in miselnem svetu pripovedovalca. Tako so se študije vse bolj usmerjale v preučevanje samega načina pripovedovanja in okoliščine, v katerih se odvija, ter k pripovedovalcu in njegovemu izboru. Ena zelo odmevnih tovrstnih študij je npr. delo M. K. Azadovskega *Eine sibirische Märchenerzählerin* (FFC 68, Helsinki 1926). Večjo pozornost so posvečali danim okoliščinam tudi zato, ker je sporočilnost pripovedi odvisna pred-

52 Leta 1948 preimenovan v Slovenskega etnografa, od leta 1991 izhaja ponovno pod starim imenom.

53 André Jolles, *Einfache Formen*. Tübingen 1968.

54 SAZU, 2. razred. Dela 4, Ljubljana 1951, 262 str.

55 Zgodovinski časopis 6-7/1952-53, 124-153; 8/1954, 130-133.

56 SE 8/1955, 129-144.

57 SE 10/1957, 97-112; 11/1958, 49-68; 12/1959, 135-162.

58 SAZU, 2. razred. Razprave 4 Ljubljana 1958, 157-201.

59 SE 13/1960, 13-30.

60 SAZU, 2. razred. vede. Dela 19 Ljubljana 1965, 7-168.

61 A. Aarne, S. Thompson, *The Types of the Folktale*. FFC 184, Helsinki 1961.

vsem od pripovedovalca, ki lahko pripoved vsakokrat, ko pripoveduje, prilagaja danim okvirom, zlasti poslušalstvu, ji daje nove poudarke in jo do neke mere celo vsebinsko spreminja. Raziskovalci, kot sta npr. L. Dégh⁶² in A. Vazsonyi so to smer tudi teoretično razvijali (Conduit teorija)⁶³.

Milko Matičetov je kot odličen terenski delavec sledil novim smerem predvsem tem, da je pozornost posvetil okoliščinam, v katerih pripoved nastaja, ter pripovedovalcem in pravljíčarjem⁶⁴. V njihovih pripovedih je odkrival umetniško vrednost, ki je pogosto večja, kot jo imajo umetne pravljíce, čeprav jih je poknjížil pisatelj. Izpopolnil je tudi Grafenauerjeva dognanja o Kralju Matjažu z razpravo *Kralj Matjaž v luči novega slovenskega gradiva in novih raziskovanj*⁶⁵. Med monografskimi deli naj omenim le njegovo disertacijo, *Sežgani in prerajeni človek*⁶⁶, v kateri je uporabil predvsem historičnogeografsko (komparativno) metodo, od številnih študij pa le nekatere članke, npr. o rezijanskem junaku pravljíčnega tipa AaTh 756 B - Petu Abanu⁶⁷, o pomenu in pojavljanju maske v slovenskih pokrajinah⁶⁸, o legendi Barlaam in Josaphat⁶⁹, o sestavinah pastirske kulture v slovenskem ljudskem pripovedništvu⁷⁰ ter študijo *Po sledovih medveda s Križne gore*⁷¹. Poleg zbirk, v katerih je izdal delček rezijanskega ljudskega izročila (Rožice iz Rezije, 1972 in Zverinice iz Rezije, 1973), je objavil tudi kritično izdajo povedk iz Furlanije in Julijskih Alp Antona von Maillya⁷² ter sodeloval pri izdaji četrte knjige, ki jo je v rokopisu zapustil Jan Baudouin de Courtenay⁷³.

Pravna in zgodovinska vprašanja v ljudskem pripovedništvu je obravnaval Sergij Vilfan⁷⁴.

Krajši čas se je z raziskovanjem ljudskega pripovedništva ukvarjal Tone Cevc, ki je prispeval članka o pripovednem izročilu o gamsih z zlatimi parklji iz Kamniških Alp⁷⁵ ter o okamenelih živih bitjih v slovenskem ljudskem izročilu⁷⁶. Danes objavlja študije o zgodovini slovstvene folklore pri Slovencih Marija Stanonik. Prizadeva si

62 Märchen, Erzähler und Erzählgemeinschaft. Berlin 1962

63 L. Dégh, A. Vazsonyi: Legend and Belief (Genre 4/1971, 281-304).

64 Naj omenim tukaj le članek: Pri treh Bogančarjih, ki znajo »lagati«. Slovenski etnograf 18/19(1965/66), 81-114.

65 SAZU, 2.razred. Razprave 4, Ljubljana 1958, 101-156.

66 SAZU, 2.razred. Dela 4, Ljubljana 1961, 278 str.

67 Peto Abano. Racconto resiano del tipo AT 756 B. Schweizerisches Archiv für Volkskunde 61, Basel 1965, 32-59.

68 Sui mascheramenti nella narrativa popolare. Alpes Orientales 4, Firenze 1966, 91-94.

69 Die Legende von »Josaphat und Barlaam« in Resia. Typisches Beispiel absteigender Tradition. Volksüberlieferung. Festschrift für Kurt Ranke (Göttingen) 1968, 197-209.

La legenda di »Giosafat e Barlaam« a Resia, tipico esempio di tradizione discendente. Studi di letteratura popolare friulana (Udine) 2/1970, 107-114.

70 Elementi di cultura pastorale nei racconti del popolo sloveno. Alpes Orientales 6, München 1972, 87-93.

71 Po sledovih medveda s Križne gore. Mednarodni pravljíčni motiv AT 1910 v hagiografiji, ikonografiji, literaturi in ustnem izročilu. Loški razgledi. Škofja Loka 1987, 163-200.

72 Leggende del Friuli e delle Alpi Giulie. Gorizia 1986.

73 Materiali per la dialettologia e l'etnografia slava meridionale 4: Testi popolari in prosa e in versi raccolti in Val Natisona nel 1873. / Pripravila za prvo objavo Liliana Spinozzi Monai, folklorni komentar prispeval Milko Matičetov / Trieste 1988.

74 Pravni motivi v slovenskih narodnih pripovedkah in pripovednih pesmih. Et 16/1944, 1-29. Pes Marko. SE 8/1955, 145-151.

75 Traditiones 2/1973, 79-96.

76 Traditiones 3/1974, 81-112.

raziskovanje slovstvene folklorne teoretično osvetliti.⁷⁷ Izkazala se je tudi na organizacijskem področju, kjer je pospešila zbiranje ljudskega pripovednega gradiva med mladino in ljubitelji. Tako je izpeljala že vrsto izdaj ljudskega pripovednega gradiva⁷⁸. Motive in prvine, ki so prišli v slovensko ljudsko slovstvo iz tujih kultur, pa raziskuje Zmago Šmitek⁷⁹.

Zunaj okvira SAZU in Univerze v Ljubljani je treba omeniti na Koroškem aktivnega Pavla Zablatnika, ki je v svoji disertaciji podal pregled duhovne kulture koroških Slovencev⁸⁰; na Primorskem pa Pavla Merkuja in Janeza Dolenca, ki sta s področja ljudskega pripovedništva prispevala predvsem gradivo⁸¹.

Medtem se v svetu tokovi raziskav množijo. Ob vse večjem številu raziskovalcev z individualnimi pristopi je opaziti vse več smeri. Težje kot v preteklosti je danes govoriti o prevladujočem toku.

Kljub pretežno sociološko - psihološko usmerjenim raziskavam v novejšem času pa zanimanje za zgodovinsko podlago, nastanek in razvoj posameznih motivov in tipov ljudskega pripovedništva nikakor ni zamrlo. Ne glede na način razlage, ki je lahko historična, komparativno-mitološka, astralno-mitološka, teološka, teozofska, psihoanalitična itd., ostaja v ospredju raziskovanje semantike oz. semiologije ljudske pripovedi in njenih motivov. Večjo pozornost namenjajo pravilom nastajanja in oblikam prevzemanja pripovedi - torej komunikacijsko-teoretičnim vprašanjem, kakor tudi zgodovinskim in družbenim okoliščinam, ki jih pripoved odraža.

Raziskave morajo slediti tudi dogajanjem in življenju danes. Tradicionalni pripovedni tipi in motivi seveda dobivajo nov pomen in vlogo ter se prilagajajo novemu načinu življenja, medtem ko polnijo arhive vsakdanje zgodbe, spomini, avtobiografije in »trač« anekdote. Vse to seveda zahteva nove pristope in načine obdelave.

Zusammenfassung

Die Forschungstätigkeit auf dem Gebiet der Volkserzählung in Slovenien im Licht der internationalen Trends

Gezieltes Sammeln von Volksliteratur setzte bei uns im slovenischen Raum erst mit der Aufklärung ein und noch intensiver - unter dem Einfluß Herders und der Brüder Grimm - zur Zeit der Romantik. Da das Lied zur Zeit der Aufklärung und Romantik als höhere künstlerische Leistung galt, wandte sich die Aufmerksamkeit zunächst überwiegend dem Volkslied zu, was sich auch darin ausdrückt, daß z.B. Valentin Vodnik - der übrigens mit Hilfe von J. Rudež, dem Schloßherrn von Ribnica, einiges Material über sagenhafte Wesen sammelte (Mythen zu Reiffniz geglaubte, NUK, MS 540, Nr. 12) - noch die seltenen Aufzeichnungen von Volksprosa in Verse setzte (z.B. *Kos in brezen* / Amsel und März). Von ähnlichen Ansichten waren auch die Angehö-

77 Viljem Urbas. SE 30/1979, 27-36; Vprašanje romantične mitološke teorije pri Slovencih. Obdobje romantike v slovenskem jeziku, književnosti in kulturi. Ljubljana 1981, 335-353; Slovenski protestanti in vprašanje slovstvene folklorne. SAZU, 2.razred. Razprave 11/1987, 111-132; Slovstvena folklor v domačem okolju. Ljubljana 1990; Janez Vajkard Valvasor in slovstvena folklor v njegovem duhovnem obzorju. Valvasorjev zbornik. Ljubljana 1990, 287-310

78 V zbirki Glasovi so izšle do zdaj tri knjige: Franc Černigoj, Javorov Hudič(1988); Marjan Tomšič, Noč je moja, dan je tvoj (1989); in Pavel Medvešček, Na rdečem oblaku vinograd rase (1990) in Janez Dolenc, Zlati Bogatin (1992).

79 Neevropski motivi in vplivi v slovenskem ljudskem izročilu. Primerjalna književnost 2/1983; Antična tradicija o Indiji v slovenskem ljudskem izročilu. Traditiones 20/1991, 95-106.

80 Die Geistige Volkskultur der Kärntner Slowenen. Graz 1951.

81 Gl. npr. Traditiones 2/1973, 3/1974, 4/1977, 13/1984; P. Merku, Ljudsko izročilo Slovencev v Italiji, zbrano v letih 1965-1974. Trst 1976; Janez Dolenc, Tolminske pravljice. Ljubljana 1989.

rigen des Prešeren-Kreises geleitet, unter denen - wie aus erhaltenen Handschriften geschlossen werden kann - Miha Kastelic und Emil Korytko, unter den jüngeren Romantikern Stanko Vraz - noch am ehesten ein Gehör für die Volkserzählung bewiesen.

Der Kärntner Sprachwissenschaftler Urban Jarnik, der unter anderem auch über die Kärntner *Žalik Žene / Die Seligen Frauen* (Carinthia 1813) schrieb, übertrug das Interesse an der Volkssprache und der Volksliteratur auch auf die Jüngeren, unter denen auf diesem Gebiet vor allem Matija Majar Ziljski (s. Anm. 5) hervortrat, während Matevž Ravnikar Poženčan - der bei uns zu den ersten gehörte, die Lieder, aber auch Volksprosa sorgfältig sammelten und veröffentlichten - von F. Metelko zum Sammeln von überliefertem Volksgut angeregt worden war.

J. Kopitar, mehr noch F. Miklošič, lenkten die romantische Begeisterung über Volksgut und Volkssprache auf philologische Gleise, doch verblieb die Sammlertätigkeit noch immer vorwiegend in der Hand von Amateuren. Diese Zeitalter steuerte eine ansehnliche Lese aus der reichen Schatzkammer der Volksprosa bei, die in mehr oder weniger authentischer Form in *Cvetje slovenskega naroda / Blütenlese des slovenischen Volkes* (1852, später *Slovenski glasnik*) von A. Janežič veröffentlicht wurde sowie in zahlreichen anderen Zeitungen wie z.B. *Novice*, *Slovenska bčela*, *Zora*, *Vestnik*, *Kres*, *Vedež*, etwas später auch in *Ljubljanski zvon*, *Dom in svet*, *Mladika* usw. Viel Material verblieb auch in den Handschriften, aber man begann auch schon mit der Herausgabe der ersten Sammlungen von slovenischen Märgen und Erzählungen. (s. Anm. 7)

Vor allem in Zeitungen, in Sonderausgaben (z.B. Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild) und in Lexika (z.B. *Ottův Slovník naučný*) begannen viele Beiträge über die Volkserzählung zu erscheinen (s. Anm. 8-15), und erste monographische Werke, z.B. J. Pajek *Črtice iz duševnega žitka štaj. Slovencev / Kurzgeschichten aus dem Seelenleben der steirischen Slovenen* (1884).

Der Grimmschen mythologischen Theorie folgend, aber im Unterschied zu D. Trstenjak - der seine ethymologischen Erläuterungen auf die Indologie und Mythologie zu stützen versuchte - brachte G. Krek in dem Werk *Einleitung in die slavische Literaturgeschichte* (Graz 1887) eine erste umfassende und synthetische Abhandlung über die slavische Volksliteratur, wobei er seinen Standpunkt mit zahlreichen Beispielen aus der slavischen Archäologie, Geschichte und vornehmlich der vergleichenden Sprachwissenschaft untermauerte und sich teilweise der anthropologischen Schule Tylors näherte. Die größte fachliche Perfektion, was das Aufzeichnen von Volkserzählungen in der Mitte und der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts anbelangt, zeigt das Werk von Matija Valjavec, welcher der erste sprachlich-phonetisch genauere Aufzeichner bei uns Slovenen gewesen ist. Sein Werk setzte ein in einer Zeit, wo die mythologische Ausrichtung allenthalben vorherrschte, Valjavec jedoch folgte mit seiner wissenschaftlichen Arbeit der Entwicklung in der Fachwelt und man kann ihn heute zu den ersten Wissenschaftlern bei uns zählen, die die Volkserzählung realistisch zu behandeln begannen.

Im Gegensatz zu J. Grimms Behauptung, die Slaven hätten keine Vorstellung von Schicksalsgöttinnen, bewies er in dem Beitrag *O rodjenicah ili sudjenicah / Parzen und Schicksalsfrauen / A. Janežičs* (*Književnik*, Zagreb 1865) mit Hilfe von umfangreichem sprachlichem Material das Gegenteil. Die Volkserzählung untersuchte er mittels der vergleichenden Betrachtungsweise, was auch die Entstehung seiner Entwicklungstheorie beeinflusste, die in *Prinešček, kako in od kod se narodne pripovedi razširjajo / Kleiner Beitrag über die Frage, wie und von woher sich die Volksdichtung verbreitete* (*Kres* 1886) erkennbar wird.

Gen Ende des 19. Jahrhunderts begann sich neben Valjavec eine jüngere Generation ethnographisch orientierter Philologen gegen die übertriebene mythologische Ausrichtung einiger Studien - ohne Rückstand im Vergleich mit den internationalen Trends - aufzulehnen, die angesehensten davon vor allem Karel Štrelkelj, der besonders als Herausgeber der monumentalen Sammlung *Slovenske narodne pesmi / Slovenische Volkslieder* / bedeutend war und der sich mit seiner organisatorischen Arbeit, auch auf dem Gebiet der Sammlung von Volkserzählungen, Verdienste erwarb; ferner Matija Murko, allerdings bekannter als Erforscher der serbischen und kroatischen Volksdichtung von Weltrang (s. Anm. 22, 23).

Die realistische Ausrichtung ihrer Lehrer Murko und Štrelkelj wurde fortgeführt von zwei Schülern des Grazer Lehrstuhls für Slavistik, France Kotnik (s. Anm. 26) und Joža Glonar, der in seiner Studie *Monoceros und Diptamus* (s. Anm. 27) wegen der außerordentlich tiefgreifenden

und umfassenden Kenntnis der Problematik einen für jene Zeit beachtlichen Beitrag auf dem Gebiet der Vokserzählung von internationalem Range leistete.

Unter der Führung seines Lehrers L. Katon in Budapest steuerte Avgust Pavel einige Studien im Ungarischen bei, wobei der Einfluß von Bastians vorrevolutionistischer Theorie über die Entwicklung der menschlichen Ideenwelt zu spüren ist, z.B. *Polyphem und Orpheus in der slavischen Volksüberlieferung*, Südslavische Quellen des schönen Geschichtchens über Bankos Tochter, *Die Hunyadi in der südslavischen Volksdichtung*, *Mathias Corvin bei den Slovenen* (s.Anm. 30-34).

Für die Jahre nach dem ersten Weltkrieg kann man sagen, daß sich die Bemühungen in erster Linie auf das Sammeln konzentrierten, von dem das Werk Ivan Šašeljs (schon in den Vorkriegsjahren; s. Anm. 35) gekennzeichnet ist; teilweise auch das F. Kotniks (s. Anm. 49) sowie Vinko Moderndorfers (s.Anm. 50) und Josip Šašels (s.Anm. 51). Als ansehnlichste Leistung dieser Zeit entstand die noch heute einzige allgemeine Erzählsammlung im Slovenischen - *Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva*/Sagen und Erzählungen des slovenischen Volkes (Celje 1930). Der Autor J. Kelemina vertrat die Auffassung, daß sowohl Erzählungen als auch Sagen und Märchen in ihrem Kern mythische Personen und Ereignisse enthielten, was J. Polivka kritisch rezensierte.

Von den Fachzeitingen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, die Beiträge aus diesem Gebiet brachten, sei die Zeitschrift *Časopis za zgodovino in narodopisje* (ab 1904) angeführt, sowie der *Etnolog* (ab 1926), der später den Titel *Slovenski etnograf* annahm und 1991 wieder zu seinem ursprünglichen Namen zurückkehrte.

Die Erforschung der Volkserzählung, die sich in ihren Anfängen bei uns im Rahmen der slavischen Philologie vollzog, sich aber immer stärker verselbständigte und nach dem Zweiten Weltkrieg, vor allem dank Ivan Grafenauer, wurde die wissenschaftliche Erforschung der Volkserzählung bei der Slovenischen Akademie der Wissenschaften und Künste zunächst durch die Gründung der *Kommission für slovenische Volkskunde* (1947) organisiert, die sich 1951 zum *Institut für slovenische Volkskunde* umbenannte. Ivan Grafenauer selbst tat mit seinen monographischen Abhandlungen, in denen er sich auf die damals gültige vergleichende (historisch-geographische) Methode stützte und sie durch Kultur- und Geschichtsstudien vertiefte, in der Erforschung der Volkserzählung bei uns einen großen Schritt nach vorn (s.Anm. 54-60).

Die strukturalistischen Methoden in Slovenien fanden keinen begeisterten Anhänger. Als hervorragender Feldstudienforscher bezog Milko Matičetov in seine Studie das Interesse am Erzähler ein. Ihn interessieren die Umstände, unter denen sich eine Erzählung abwickelt, sowie der Mensch, von dem die Erzählung abhängt. In seiner Dissertation *Sežgani in prerojeni človek* (Der verbrannte und wiedergeborene Mensch) und in anderen Werken (s. Anm. 64-73) baute er die historisch-geographische Methode weiter aus.

Marija Stanonik, die am Institut die Arbeit auf dem Gebiet der slovenischen Volkserzählung übernahm, veröffentlicht vor allem Studien über die Geschichte der literarischen Folkloristik bei den Slovenen und bemüht sich, diese Forschungstätigkeit auch theoretisch zu definieren (s.Anm. 77). Auch auf organisatorischem Gebiet leistete sie Beachtliches, indem sie Jugend und Amateure zum Sammeln erzählerischen Volksguts anregte. Mit einzelnen Studien trug auch Sergij Vilfan (s.Anm. 74) zur Erforschung der Volkserzählung bei, ferner Tone Cevc (s.Anm. 75, 76), Pavel Zablatnik (s.Anm. 80), Pavel Merku, Janez Dolenc (s. Anm. 81) und Zmago Šmitek (s.Anm. 79).

Bei der Betrachtung der slovenischen Forschungstätigkeit in Überblick wurde in dem Beitrag jeweils auf den Einfluß der internationalen Forschungsströmungen hingewiesen bzw. auf ihre Rezeption seitens der slovenischen Autoren.

Zmaga Kumer
Ljudske nabožne pesmi na Slovenskem

Predniki Slovencev so stopili v srednjeevropsko zgodovino v drugi polovici 6. st., ko so se naselili na obsežnem ozemlju od furlanske ravnine na zahodu, do dunajske kotline na severu, do Blatnega jezera v Panoniji in nekako do Kolpe na jugu. Zlasti proti severu je bilo to ozemlje redko in neenakomerno naseljeno. Zaradi tega je mogla biti severna narodostna meja v teku stoletij potisnjena globoko na jug. Sedanje slovensko etnično ozemlje obsega komaj tretjino prvotnega.

Ozemlje, ki so ga naselili Slovenci, seveda ni bilo prazno. Naši predniki so ob prihodu naleteli vsaj na ostanke staroselcev. Ti so bili - po arheoloških najdbah sodeč - vsaj od 3. st. naprej že kristjani in vsaj od 5. st. cerkveno podrejeni oglejskemu patriarhatu. Slovenci smo prvi stik s krščanstvom dobili verjetno prav po krščanskih staroselcih (Grafenauer 1944a, 367), vendar o tem nimamo neposrednih dokazov. Žal sta bili obe cerkveni središči, iz katerih se je pozneje širilo krščanstvo med Slovence - Oglej in Salzburg, zunaj slovenskega narodnostnega ozemlja. To je bilo usodno, ker je izpodkopavalo možnost cerkvene in z njo povezane politične osamosvojitve, ogrožene kar v začetku, ko so že pokristjanjeni Bavarci pomagali karantanskemu knezu Borutu v bojih zoper roparske Obre. Zato je moral priznati njihovo nadoblast. Nastalo politično odvisnost sta jamčila Borutov sin Gorazd in nečak Hotimir. Kot talca sta se seznanila s krščanstvom in se dala krstiti. Temu je sledilo pokristjanjenje ljudstva karantanske kneževine, s čimer smo se Slovenci vključili v kulturni krog zahodnoevropskih narodov (Dolinar 1985, 139 sl.).

Misijonarji so prihajali iz Salzburga in Ogleja. Misijonska dejavnost salzburške Cerkve med karantanskimi Slovenci se začne nekako s sv. Rupertom, ki je ok. 700 prišel v Salzburg in tam ustanovil opatijo sv. Petra. Ta je postala nosilec misijona med Slovenci. Pomembno je bilo, da je sv. Rupert zastopal ideale irskih misijonarjev, za katere je značilno, da so se trudili obvladati jezik ljudstva, ki so mu oznanjali evangelij. Tega se je držal tudi Rupertov naslednik sv. Virgil, ki je misijonsko delo med karantanskimi Slovenci zaupal škofu sv. Modestu. Ta si je za središče svojega misijona izbral Gospo Sveto (Dolinar 1985, 141).

Kdaj je začela med Slovenci misijonsko delovati tudi oglejska Cerkev, ne vemo natanko, saj je bil oglejski patriarhat prav tedaj v hudi krizi. V 7. st. so verjetno prihajali

kot misijonarji benediktinci iz Štivanja, pa tudi potujoči irski in anglosaški misijonarji (Dolinar 1985, 143). Sistematično pokristjanjevanje se je z oglejske strani začelo ob koncu 8. st. Na to kažejo nekateri ostanki sakralne arhitekture. Najstarejši je verjetno na blejskem otoku, saj stavijo zgraditev prvotne cerkve v konec 8. st. (Bratož 1990, 55; Dolinar 1985, 143).

Ko je bila ustanovljena frankovska država, je bilo za novo pridobljeno področje naseljeno s Slovenci, l. 796 sklenjeno, da naj ozemlja severno od Drave cerkveno pripadejo salzburški nadškofiji, južno od Drave pa oglejskemu patriarhatu. Ta odločitev, ki jo je Karel Veliki 803 in 811 potrdil, pa je bila za Slovence usodna, saj je za zmeraj onemogočila, da bi vse slovensko narodnostno ozemlje postalo cerkvena in politična enota. Za oznanjevanje so vsi misijonarji brez razlike uporabljali narodni jezik, torej med Slovenci slovenščino. Tudi najosnovnejše molitve in spovedni obrazec so učili v slovenskem jeziku, za bogoslužni jezik pa je v zahodni Cerкви veljala latinščina vse do 2. vatikanskega koncila (Dolinar 1985, 145, 147 sl.).

V skladu z irsko misijonsko metodo so salzburški misijonarji pokristjanjevali nekatere poganske obrede (npr. jurjevanje, kresovanje) in pesmi. Tako je poganska zahvalna obredna pesem ob ustoličenju novega karantanskega kneza postala krščanski kirielejson (Grafenauer 1944a, 369). Prvo pisano poročilo o tem se je ohranilo v opisu ustoličenja, ki ga vsebuje rokopis iz 14. st. imenovan »Schwabenspiegel«. V njem je izrecno rečeno, da je vse ljudstvo skupno pelo svoje slovenske kirielejsone (»gemeinsam ihren windischen Leisen«). Opis ustoličenja upošteva obred, ki je veljal do 1286 in se v bistvu sklada z najstarejšim poročilom o ustoličenju prvih dveh krščanskih karantanskih knezov, Gorazda in Hotimirja v spisu *Conversio Bagoariorum et Carantanorum* iz 9. st. (Grafenauer 1942a, 63, 65). Zato misli Grafenauer, da so slovenski kirielejsoni - enokitične nabožne pesmi s pripevom *Kyrie eleison* - nastali že v 8. in 9. st. ter se nekoliko spremenjeni ali v odlomkih ohranili v naši ljudski pesmi ali vsaj zapustili v njej sledove (Grafenauer 1944, 369). S prošnjim klicem *Kyrie eleison* je tudi pri neromanskih narodih takoj po pokristjanjenju ljudstvo rado sodelovalo pri cerkvenih obredih. Zato so posamezne enokitične prošnje pesmi kmalu prevedli v ljudski jezik (Grafenauer 1942a, 65). Na Slovenskem je tak *kirielejson* ohranjen v stiškem rokopisu iz 1428, kamor je bil zapisan kot invokacija pred pridigo. Najdemo pa ga - malo spremenjenega in okrajšanega - tudi v srednjeveški pesmi o desetih božjih zapovedih, v velikonočni in vnebohodni pesmi ter v nekaterih kolednicah (Grafenauer 1942a, 67). Besedilo drugega takega *kirielejsona* je ohranil Trubar v svojem Katekizmu z dvejma izlagama 1575, ko se huduje, da katoličani bolj na Marijo in svetnike kličejo kakor na Boga (Grafenauer 1942a, 70).

Vse to kaže, da so naše nabožne pesmi nastajale od začetka pokristjanjenja, čeprav zanje nimamo neposrednih dokazov, nimamo zapisov. Samo analiza besedil, v katerih so drobci *kirielejsonov*, in pa sledovi srednjeveške duhovnosti dajejo oporo domnevi, da ima cela vrsta nabožnih pesmi svoje korenine v več stoletij starem izročilu. Po Grafenauerju (1942b, 137 sl.) naj bi jih bilo vsaj kakšnih 40, med njimi zlasti adventne, Marijine, postne in velikonočne.

Ker velja za ljudsko pesem, da staro lahko živi ob novem, so v izročilu slovenskih nabožnih pesmi primeri iz različnih dob in različnega izvira. Toda za ljudske priznavamo samo tiste, ki jih pojejo ljudje (v cerkvi) na pamet, ne naučeno iz not, ampak po posluhu. Anonimnost ustvarjalca ni pogoj. Lahko je znan in priznan pesnik ali skladatelj. Odločilno je samo, ali je znal (z besedilom ali melodijo) tako zadeti ljudskemu slogu primeren izraz in obliko, da se je pesem lahko udomačila med ljudstvom.

Slovenske ljudske nabožne pesmi razvrščamo v tri skupine: **cerkvene ljudske, domače nabožne in legendarne.**

Med *cerkvene ljudske* štejejo tiste, ki jih pojejo verniki v cerkveni ladji, ne zbor na koru, in so nastale iz potrebe po sodelovanju vernikov v bogoslužju. Vsebinsko se vežejo na nekatere praznike in liturgične čase. Torej spremljajo mašni obred v adventnem, božičnem, postnem in velikonočnem času, oglašajo se za šmarnično pobožnost in razne Marijine praznike. Posebna skupina so rožnovenske pesmi in litanijski odpevi. Za nekatere povedo ljudski pevci, da jih pojejo (ali so jih peli) tudi doma in so se tako pridružile domačim nabožnim in legendarnim, ki so bodisi sestavni del nekaterih šeg ali pa jih je mogoče slišati ob raznih drugih priložnostih.

Za ponazoritev **vloge nabožnih pesmi** na Slovenskem zunaj cerkve naj navedem nekaj zgledov. V Železnikih na Gorenjskem je bila navada, da so fantje na veliko soboto malo pred polnočjo zapeli blizu cerkve staro velikonočno pesem, v Kropi pa so jo peli pri *dviji procesiji*, ki so jo vodili brez duhovnika na velikonočno jutro od podružnične cerkve do farne. Izrazito verska šega, ki jo spremlja petje primernih pesmi, je »Marijino popotovanje« pred božičem, ko je devet hiš v vasi sprejelo devet dni zapovrstjo za en dan Marijin kip na »prenočevanje«. Ponekod se je ta šega še ohranila ali obnovila. Božične pesmi so v navadi tako v cerkvi kot za družinsko petje na sv. večer. Božična »Eno je dete rojeno« je postala trikraljevska kolednica, ko se je spojila s pesmijo o zvezdi izza črne gore. Nabožno besedilo ima večina novoletnih, trikraljevskih in svečniških kolednic. V nekaterih kolednicah je za srednji del legendarna pesem. Nabožno besedilo imajo mnoge zdravice in napitnice. Tista, katere besedilo je posneto po evangelijskem odlomku o Jezusovem prvem čudežu v Kani, je hkrati še svatovska. Enako pojejo v družbi ali na svatbi še kakšno drugo, ki jim ugaja. V postnem času in pri varovanju mrliča je bilo v navadi petje žalostnega rožnega venca. Majniško pobožnost, imenovano šmarnice, so v vaseh, oddaljenih od farne cerkve, obhajali v podružnici ali pri vaški kapeli in pri tem peli Marijine pesmi ali lavretanske litanije z odpevi. Legendarne pesmi najdemo med mrliškimi, romarskimi in družabnimi. Sicer so na romanjih v navadi vsakršne nabožne poleg izrazito romarskih.

Kot je bilo že povedano, moremo nastanek ljudskih nabožnih pesmi iskati v prošnjih klicih, s katerimi so verniki, ki niso razumeli latinščine, sodelovali pri cerkvenemu bogoslužju. Za velike praznike, kot sta bila božič in velika noč, pa so v srednjem veku nastale latinske pesmi, ki so v prevodih postale pri mnogih evropskih narodih cerkvene ljudske pesmi. Slovenci v tem pogledu nismo prav nič zaostajali za drugimi narodi, čeprav za naše cerkvene ljudske pesmi nimamo starejših pisanih virov, kot so protestantske pesmarice 16. st. Ker pa so protestanti nekatere tam objavljene pesmi označili kot »stare«, je to neposreden dokaz, da so obstajale že pred 16. st. To so »te stare deset zapuvidi«, »ta stara božična pejsen«, »ta stara velikonočna pejsen«, »ena stara velikonočna pejsen« (varianeta prejšnje) in »ta stara pejsen od svetiga Duha«.

Besedilo »desetih zapovedi« je nastalo ob latinski predlogi, toda brez vidne naslovnitve na nemške priredbe, katerih najstarejša je iz 12./13. st. Da so jih na Slovenskem peli pred reformacijo, še dodatno dokazuje Trubar, ko v Abecedarju 1555 predpisuje za svoje besedilo očenaša melodijo, »koker se te stare deset zapuvidi pojo«. Kot postna pesem so bile v rabi še v 18. st., saj so besedilo s to oznako ponatiskovali v lekcionarjih.

»Ta stara božična pejsen« je po besedilu priredba latinske *Dies est laetitiae*, ki jo pripisujejo Benu, škofu iz Meissena (1010 do 1106). Slovensko besedilo je bilo prvič objavljeno v Peisnih 1563, toda verjetno v skladu s protestantskim naukom popravljen, čeprav je Trubar v Katekizmu 1575 zapisal, da je sicer »prov tolmačena, ampak nikaar povsod rajmana«. Poleg uradnega katoliškega besedila, ki ga poznamo iz lekcionarjev do sredine 19. st., je obstajala za to pesem še ljudska verzija, ki je živela vsaj do začetka 20. st., ponekod tudi dalj, kot dokazujejo zapisi iz ust ljudskih pevcev.

Obstoj srednjeveške »ta stare velikonočne pesmi« z začetkom »Jezus je od smrti vstal« izpričuje najprej odlomek v stiškem rokopisu iz 1428, kjer je bila 1. kitica uporabljena za označitev velikonočne nedelje na seznamu nedelj in praznikov. Celotno besedilo je bilo prvič objavljeno v Katekizmu 1584, toda protestantsko prirejeno, medtem ko se objava v Katekizmu 1595 ujema s poznejšimi natisi v katoliških lekcionarjih od 17. st. naprej oz. v ital.-slov. slovarčku, ki ga je 1607 izdal devinski servit fra Alasia da Sommaripa. Predloga slovenskemu besedilu je bila nemška prireditev liturgične velikonočne hvalnice, nastala v 12. st., čeprav so prvi zapisi iz 14./15. st. Po Grafenauerju slovenska pesem ni dosti mlajša od nemške, ohranila pa se je med ljudskimi pevci do začetka 20. st., v Kropi na Gorenjskem pa celo do 1959.

Pesem od sv. Duha je bila pri protestantih prvič objavljena 1574, na katoliški strani pa 1607 pri Alasiju. Latinska antifona s tako vsebino je obstajala v 11. st., prve nemške priredbe so iz 15. st. Slovensko besedilo se ne sklada docela ne z latinskim ne z nemškim in je torej bolj priredba kakor prevod, verjetno iz 15. st.

Zanesljivo srednjeveška, predreformacijska je tudi še božična »Eno je dete rojeno«, priredba latinske *Puer natus in Bethlehem*, nastale vsaj v 13. st., ker je iz tega časa najstarejši zapis, najden v latinskem antifonariju iz samostana Bobbio v severni Italiji. Slovensko besedilo se je ohranilo v dveh oblikah: kot cerkvena ljudska pesem po posredovanju nemškega prevoda in kot kolednica. Kot cerkveno so jo ponatiskovali v lekcionarjih in raznih pesmaricah do začetka 20. st., ljudski pevci pa so jo znali zapeti - vsaj v odlomkih - še v našem času. Kot kolednica je kontaminacija s pesmijo o zvezdi izza črne gore, znano tudi med Hrvati. V tej obliki je bila zadnjič posneta 1958 v Čepincih na Goričkem (Kumer 1960/61; 1958).

Reformacija, ki je Slovencem prinesla prvo tiskano knjigo in s tem začetek književnosti, za izročilo nabožne pesmi nima večjega pomena, kakor da je s svojimi tiskanimi pesmaricami izpričala obstoj nekaterih srednjeveških pesmi. Sicer pa v času reformacije katoliško bogoslužje ni zamrlo, torej so cerkvene pesmi živele še naprej. Na ljudske pesmi protestantizem še celo ni vplival. Upoštevati je treba, da se je protestantizma oprijelo predvsem plemstvo in meščani, medtem ko je kmečko prebivalstvo ostalo pretežno katoliško (prim. Gruden 1910, 661, 813). Spričo prizadevanj protestantov za širjenje svojega nauka s pomočjo tiskane besede katoliška duhovščina ni držala križem rok. Medtem ko je bil ljubljanski škof Kacijanar (1536-43) protestantom še naklonjen, se je že njegov naslednik Urban Textor (1543-58) zavzemal za prenovitev katoliške vere. Takoj po ustanovitvi Germanika v Rimu leta 1552 je začel pošiljati tja svoje gojence. Bil pa je v stikih tudi z jezuiti. L. 1573 so prišli jezuiti v Gradec in njih kolegij je postal pomemben ne le za štajerske Slovence ampak tudi za druge, saj je ljubljanski škof Tavčar (1580-97) vzdrževal tam devet dijakov na svoje stroške. Po njegovem prizadevanju so 1597 jezuiti prišli v Ljubljano in takoj začeli graditi kolegij. Da na katoliški strani ni bilo popolne brezbržnosti za slovensko tiskano knjigo - kakor se je rado poudarjalo - dokazuje prevod Kanizijevega katekizma, ki ga je 1574 izdal vetrinjski cistercijan Lenart Pachernecker in ga omenja Trubar v svojem katekizmu 1575 (Kovačič 1991, 7, 12 sl., 23 sl).

O legendarnih pesmih trdijo nekateri tuji raziskovalci, da so sorazmerno mlade, nastale šele v 16./17. st. in da je treba avtorstvo pripisati duhovnikom, največ iz redovniških vrst. Zlagali naj bi jih bili za potrebe kateheze, celo za »versko propagando«, po slogu pa so jih hote prilagodili ljudskim (Moser 1981). Mogoče bi to veljalo za zahodnoevropske razmere, ne pa za slovenske. Naše legendarne pesmi se po načinu izražanja in po oblikovni zgradbi ne razlikujejo od posvetnih pripovednih, zato jih ni mogoče staviti v isto vrsto s svetniškimi nabožnimi, ki so jih zlagali duhovniki ali pozneje organisti. Težko si je misliti, da bi se duhovniki, ki ljudskim pesmim niso bili naklonjeni, trudili posnemati njih slog in obliko. Prav pesmarice iz 18. st. to dokazu-

jejo, saj je Ahacij Steržinar (1676-1741) v predgovoru svoje knjižice Katoliš keršanskiga vuka pejsme (1729) izrecno zapisal, da jih je zložil zato, »de bi te druge prazne, nanucne, folš pejsme opustili; namejsti taistih pak te svete pejsme peli. Kaj nuca, de se nekateri fant al dekelč veliku pejssem navuč; katere so od godcov sturjene; aku so lih od svetnikov... koker je ena sila douga pejssem od psalmista Davida, od zlatiga očenaša etc.« (str. 9 uvoda). Prav to mesto dokazuje, da so med ljudskimi pevci obstajale poleg svetnih ljudskih tudi legendarne pesmi in da te duhovščini niso bile pogodu. Cerkvenim ljudskim pač ne bi nasprotovala.

Vsebina slovenskih legendarnih pesmi razodeva, da naša dežela ni bila izolirana, marveč smo sprejemali iz skupnega evropskega izročila, hkrati pa ustvarjali tudi sami, saj je bil vir za vse isti: sv. pismo, apokrif, legende v prozi, likovne upodobitve na cerkvenih freskah, pridigarski zgledi in srednjeveška mistika. Marsikaj, kar je današnjemu človeku tuje, so naši predniki brez težav razumeli. Znali so »brati« sporočilo fresk, s katerimi so bile okrašene cerkvice po Sloveniji, posejane po vseh hribcih kakor nikjer drugje po svetu, sezidane v težkih časih, ko so ljudje mogli pričakovati pomoč v svojih stiskah samo od Boga in svetnikov. Če že niso bili šolani, pa vendar niso bili brez verskega znanja. To kaže tudi vsebina cerkvenih ljudskih in domačih nabožnih pesmi. Ne da bi se spuščali v obsežno predstavljanje vsebinske strani besedil, naj vsaj na kratko opozorim na nekatere značilnejše poteze.

Tako je npr. evangelijsko poročilo o Jezusovem rojstvu ljudska pobožna fantazija okrasila s prisrčno domačnostjo, ko pripoveduje v neki božični pesmi, kako mora sv. Jožef stesati zibelko za Jezusa, kako dá svojo srajco Mariji za pleničke in svojo suktno za odejico (Š 4763). Marijino deviško spočetje je v neki pesmi (Š 4750-54) izraženo s prisposodobno, da je Marija spočela, ko je poduhala grozd, ki ji ga je dal Jožef. Marijin porod je prikazan podobno kakor na nekaterih slikah cerkvene umetnosti: Marija poklekne na plašč, ki ga je pogrnila na tla, zaspi in ko se zbudi, je dete pred njo na plašču (Š 4782-86). Iz upodobitev poklonitve treh kraljev na freskah (npr. v cerkvi sv. Primoža nad Kamnikom iz 16. stol.) je prišel v pesmi motiv zvezde, v kateri je dete s križem (Š 4945-46). Ohranjene božično-trikraljevske kolednice se zdijo ostanek koledniške dramatike, ki je dala sodelujočim priložnost dodajati izročilu svoje domislice, pa so se te sčasoma ustalile. Tu mislim npr. na pogovor pastirjev, kaj bodo nesli novorojenemu Odrešniku ali pa na šaljivo opominjanje tovarišev, naj se pred sv. družino v hlevcu spodobno vedejo (Š 4813, 4820 idr.). Ko naj bo povedano, od kod so sv. trije kralji doma, je za to uporabljena ustaljena ljudska oznaka za strani neba: *kjer sonce gori gre* = vzhod, *kjer opoldne stoji* = jug, *kjer k božji gnadi gre* = zahod (prim. Š 4959).

Pesemska besedila pričajo, da pri vsej konkretnosti izražanja in neki domačnosti, preprosti ljudje v preteklosti niso bili teološko neuki. Npr. v neki rožnovenski pesmi (Š 6462) je pravilno poudarjeno, da je Jezus prostovoljno sprejel trpljenje nase, češ *ko bi ne hotel, pa bi ne bil*, namreč krvavi pot potil, težki križ nosil, križan bil, toda *dobro je storu, / ker usmiljen je bil*.

V nekaterih belokranjskih kresnih kolednicah, ki so po vsebini sicer v bistvu predkrščanske, se pojavi evharistični motiv pšenice in trte, podobno kakor v nabožnih zdravicah in pivskih pesmih. V eni npr. ptičica poje o pšenici, da *pri vsaki sveti maši / se Jezus v kruh spremeni*, pa o trti, ki *pri vsaki sveti maši / je Jezusova kri* (Š 5916-30). Ponekod v zdravicah je trta imenovana *rožica*, ki da je *od Jezusa požegnana* in pri vsaki maši darovana, ali pa je vino hvaljeno zato, *ker ga je Jezus žegnal, / ko je pod trsom spal* (Š 5874).

V mrljskih pesmih, ki moralizirajo o minljivosti življenja, o nujnosti smrti, o pogojih za srečno smrt ipd., torej navajajo misli, ki lahko navdajajo vsakega človeka, se pojavljajo tudi izrazito verske, npr. opomin k pokori, obžalovanje grešnega življenja,

opozorilo na posmrtno sodbo itd. Tako moremo nekatere mrliške pesmi uvrstiti med nabožne. V nekaterih je posredno izražena tudi vera v posmrtno življenje, včasih z naivnimi predstavami o onstranstvu, npr. da *v pekleu je vroče, / v vicah temnó, / gor v svetih nebesih / je grozno lepó* (Š 6155). Posmrtna sodba je predstavljena človeško nazorno, npr. da bo tam satan *črne bukve v kremplah držal / no ti bo grehe doli bral* (Š 6187). Na drugi strani pa prikaz poslednje sodbe povzema svetopisemske podobe o angelski trobenti, ki bo zbudila mrtve, in o sodnikovi razvrstitvi dobrih na desno, hudobnih na levo (prim. Š 6215).

Močna skupina slovenskih nabožnih pesmi so Marijine, ne glede na to, da nastopa Marija tudi v svatovskih, mrliških in drugih pesmih. Začetki krščanstva na Slovenskem so pač povezani z Marijo, saj so najstarejše cerkve na naših tleh posvečene njej. Gospa Sveta na Koroškem in prva cerkev na Blejskem otoku sta npr. iz 8. st. Po vsem Slovenskem je skoraj 400 Marijinih cerkva, od teh 40 božjepotnih. Veliko krajev je dobilo po njej ime (Šmarje) in veliko cvetic (npr. Marijine srajčke, Marijine solzice, Marijini laski, šmarnice itd.). Povsem naravno je, da češčenje Matere božje odseva tudi v ljudski pesmi, zato so nekatere cerkvene Marijine pesmi, zlasti za pobožnost v maju, imenovane *šmarnice*, postale ljudske. Teološko pravilno je v naši pesmi Marija češčena kot mati Jezusa, Boga in človeka, pa zato velja za zanesljivo pomočnico v vsakršni stiski. Na različne načine je to izraženo tudi v legendarnih pesmih, čeprav slikajo Marijo hkrati kot navadno človeško ženo in mater, preprosto, skromno, kakor so bile naše kmečke matere. Kakor one roma na božja pota peš, z otrokom v naročju, prosi mlade romarice za pomoč, ker je Jezus že *pretežak za nositi in premajhen za hoditi*, išče prenočišča, pa jo napodijo kot beračico ipd. Hkrati pa se vendar zaveda svoje veljave in pričakuje, da se ji izkaže čast, ki ji pripada kot božji materi. Saj je rečeno v ljudskih cerkvenih pesmih, da jo za kraljico zemlje in neba *krona sam večni Bog*, kronajo jo angeljci in vse stvarstvo jo časti, *ker je rodila Jezusa, našega zveličarja*.

Prav božje materinstvo jo dela za mogočno priprošnjico in pomočnico, ki more doseči skoraj vse. V neki legendarni pesmi prosi Sina celo za odgoditev sodnega dne, dokler ne bi žene porodile in se grešniki spokorili (var. tipa o Marijinih sanjah, SLP 90; prim. Kretzenbacher 1975). V nekaterih variantah zelo razširjene iz srednjega veka izvirajoče pesmi o spokorjenem grešniku (Grafenauer 1965) namesto Jezusa odpusti spokorniku ali mu vsaj sporoči, da so mu grehi odpuščeni. Njenemu usmiljenja polnemu posredništvu pa so vendar postavljene meje: ne more doseči odpuščanja tistim, ki umorijo nerojeno dete (SLP 115) ali naredijo enako velik greh tj. da obupajo nad Bogom (Š 400). Včasih pravičnost zahteva, da je zlo kaznovano in čez noč potonejo vasi, ki so Mariji z detetom odrekle prenočišče (SLP 110). Zelo razširjena je po Slovenskem pesem, v kateri Marija zapusti cerkev, kjer ji niso izkazovali dolžne časti, in se preseli drugam (SLP 108 in 109), (prim. Kumer 1988, 11-20).

Zaupanje v Marijino priprošnjo se kaže tudi v legendarni pesmi o tehtanju duš. Motiv sam je predkrščanski in je z Bližnjega vzhoda prišel v krščanske predstave. Tu je vloga tehtanja duš pripadla nadangelu Mihaelu (Kretzenbacher 1958). V neki slovenski pesmi je to pobič, ki gre službe iskat in jo najde pri Bogu, kjer naj bi tehtal duše. V eni od variant te skupine se primeri, da je neka duša prelahka in jo Marija reši s tem, da na tehtnico potочи tri solze, ki dopolnijo težo, potrebno za zveličanje (Kumer 1975, št. 471).

Od oseb iz sv. pisma najdemo v slovenskem pesemskem izročilu npr. preizkušnega Joba (SLP 69), odrtega sv. Jerneja (SLP 122), sv. Tomaža, ki zapre Smrt v sod (SLP 47), pa tudi Judeža Iškarjota, ki izda Jezusa, da bi z dobljenim denarjem nadomestil izgubo pri kvartanju (SLP 84). Od srednjeveških svetnikov nastopajo npr. sv. Barbara, zazidana v stolp (SLP 136) in kot pomočnica v smrti uri (SLP 137), sv. Katarina, mučena s kolesom in obglavljena (SLP 138), sv. Apolonija, priprošnjica zoper bolezn

zob (Š 625), sv. Jurij premagalec zmaja in rešitelj Marjetice (SLP 22) in še kateri. Od novejših svetnikov je priljubljen sv. Janez Nepomuk (SLP 140).

Imamo pa tudi primere, da je pripovedna pesem v veljavi kot legendarna samo zato, ker je dogajanje pripisano nekemu svetniku, ne da bi bil zato vzrok v legendarnem izročilu. Take vrste »legendarna« je npr. pesem o sv. Kristini in njeni mačehi (Š 611-614), o sv. Jederti z devetimi sinovi (Š 609-610), o sv. Lovrencu, zamenjanem v zibki z nadnaravnim bitjem (SLP 35), o sv. Matiju ali sv. Luku, ubijalcu lastnih staršev (SLP 50). V teh pesmih gre očitno ali za ohranitev antičnega izročila npr. pri sv. Matiju za zgodbo o starogrškem Ojdipu, ali za uporabo motivov iz pravljničnega sveta, npr. pri sv. Lovrencu o podmenkih, ali preprosto za poučno zgodbo, ki ji svetniško ime dá večjo veljavo, npr. o sv. Jederti.

Značaj legendarnih pesmi imajo še nekatere, ki govorijo o nastanku božjih poti, npr. o zidanju cerkve na Plešivcu, kjer da se je posušilo jezero, ker se je sv. Uršula želela naseliti na suhem prostoru (Š 656); po cerkvi sv. Uršule se Plešivec imenuje tudi Uršlja gora.

Pri ljudski pesmi je enako kakor vloga in vsebina pomembna njena oblikovna stran, se pravi **zgradba verzov in kitic**. Žal so prve zbirke slovenskih ljudskih pesmi nastale iz zanimanja za vsebino, torej za besedilo. Le redki zapisovalci so zapisali ali dali zapisati tudi melodijo, ki se ritmično sklada z zgradbo verza, pri pripovednih - z legendarnimi vred - pa so večkrat opustili celo delitev besedila na kitice. Pisali so ga zdržema, verz za verzom, najbrž tudi zato, ker so si dali pesem narekovati namesto peti. Vemo pa, da pevci besedilo nehote oblikovno pokvarijo in se motijo, če ga narekujejo, ker jim manjka opora, ki jo daje melodija. Starejši zapisi so lahko še iz nekega drugega razloga oblikovno nezanesljivi: za objavo pesmi v tisku so nekateri zapisovalci besedilo jezikovno popravljali (npr. zapisali *učenca dva* nam. *jogra dva*) in pri tem zmaličili verzni obrazec. Spremenilo se je število zlogov ali naglas. Morda se zapisovalci tega niso zavedali ali jim verzni obrazec v ljudski pesmi ni bil mar.

Upoštevati pa je treba še, da verzni obrazci niso nekaj nespremenljivega, ampak se morejo razvijati, ker jim to dopušča naglasni značaj slovenskega jezika (možno je npr. gózdíč — in gozdíč —). Preoblikovati se more tudi kitični obrazec. Na podobo obeh oblikovnih sestavin lahko vpliva melodija.

Navsezadnje pa ne smemo pozabiti, da imajo »nepravilnosti«, ki se kažejo pri oblikovni analizi, še en vzrok: verzni obrazec je ljudskemu pevcu model, oblikovni okvir pesmi, in če se na nekem mestu nenadoma ne spomni natanko besedila, jo zavije po svoje, bodisi da odvečne zloge zmaši v dani kalup ali nekaj zlogov raztegne čez več tonov, da se vse lepo izide. Pri zapisovanju pesmi brez melodije pa tega seveda ni videti in obrazec se zdi popačen.

Vse to moramo imeti pred očmi, ko skušamo ugotavljati oblikovno podobo slovenskih ljudskih pesmi, tudi nabožnih. Previdnosti je treba zlasti pri pesmih, ki bi po vsebini sicer ustrezale srednjeveški duhovnosti, pa jih zgradba verzov in kitice izdaja, da so iz novejšje plasti izročila ali morda v novejši dobi preoblikovane. Prav pri datiranju je oblikovna stran lahko zelo odločilna. Ko je I. Grafenauer ob raziskovanju stare velikonočne pesmi dokazoval, da smo morali Slovenci imeti že v srednjem veku več nabožnih pesmi, kakor so dotlej mislili, se je pri tem opiral na verzni obrazec, na svojo domnevo o »dvodelni dolgi vrstici« kot zanesljivem znamenju za starost pesmi. Vrstico je »našel« že v Brižinskih spomenikih in v slavilni kitici k sv. Trojici (dokso-logiji), ki se pojavlja razen v velikonočni pesmi še v nekaterih drugih nabožnih. V resnici pa je obrazec slavilne kitice stari slovanski tridelni osmerek (—|—|—), ki ga Grafenauer takrat, ko je pisal o velikonočni pesmi, še ni poznal. V zgledu, ki ga navaja (Š 4888)

*Zahvaljen bodi večni Bog,
Bog Oče, Sin in sveti Duh,
so tri peršone, en sam Bog*
- u u | - u | - u u

je 1. vrstica ritmično skažena. Morda bi moralo biti: *Hvaljen naj bode večni Bog*, ali kaj podobnega. Doksologija je navedeni varianti očitno pozneje dodana, saj je v drugih variantah te pesmi v slavo Mariji navadno rečeno (npr. Š 4890):

*Círaj jo, círaj, večni Bog,
Bog Oče, Sin in sveti Duh!*

ali v variantah, ki so v Štrekljevi zbirki na drugem mestu (Š 6521-24, npr. 6524):

*Kronaj jo, kronaj, večni Bog,
Oče in Sin in sveti Duh!*

Pesem je še danes v rabi pri cerkvenem ljudskem petju, saj je objavljena tudi v najnovejši pesmarici (SG 61).

Tridelni osmerek, ki v slovenskem izročilu ni redek in nastopa bodisi v prvotni obliki, bodisi v poznejših preobrazbah (Vodušek 1984), najdemo tudi v nekaterih drugih Marijinih, koledniških in legendarnih pesmih, npr. o Jobu, o oživiljenem Lazarju, o sv. Barbari zazidani:

*Lepšega dekleta ni na svet,
kakor je sveta Barbara.*
- u u | - u | - u u

Kar je imel Grafenauer za dvodelno dolgo vrstico, so poznejša raziskovanja (Vodušek 1959) prepoznala za lirski deseterec s premorom v sredi:

- u u - u | - u u - u

Tudi ta stari slovanski verzni obrazec najdemo v slovenskih nabožnih pesmih npr. v legendarni o sv. Kristini (prim. Š 611 in Kumer 1975, 416):

*Sveta Kristina bolna ležala,
bolna ležala, milo ječala...*
- u u - u | - u u - u

Pojavlja se tudi v drugih pesmih, ki jih pojejo verniki v cerkvi, npr. v blagoslovni *Glasno zapojmo, čast povzdiguemo* (SG 474), v Marijini *Veš, o Marija moje veselje* (SG 215) ali v litanjskem odpevu (SG 724):

*Bodi češčena, blažena žena,
mati si Kralja nebes!*
- u u - u | - u u - u
- u u - u u -

Seveda stari slovanski obrazci še niso dokaz, da so vse pesmi v njih iz najstarejše dobe, pač pa pričajo za povezanost cerkvene ljudske pesmi z ljudsko ustvarjalnostjo, ki v svoji trdoživosti lahko stoletja dolgo ohranja in uporablja neke oblike.

Ker so legendarne pesmi po svojem značaju pripovedne, je razumljivo, da so mnoge od njih zložene v značilnem baladnem sedmcercu - u - u | - u -, z anakruzo ali

brez nje. Med njimi so npr. o sv. Tomažu in njegovi materi (Š 419), o smrti sv. Tomaža (SLP 119), o sv. Uršuli, o sv. Apoloniji, o sv. Erazmu (Š 604), o sv. Krištofu (SLP 123), o sv. Antonu pridigarju (SLP 130) in še kakšna. Po snovi so še srednjeveške, pa so se ohranile do današnjih dni, tako da so mogle biti še zvočno posnete.

Poleg obrazcev iz starega slovanskega izročila najdemo v slovenski ljudski pesmi - posvetni kakor nabožni - tudi novejše, ki so v rabi še pri drugih narodih. Po mnenju Voduška (1976, 5) »je mogla biti nosilec tujega vpliva edino umetna cerkvena ali nabožna pesem, presajena k nam v prevodih iz srednjeveških latinskih predvsem pa nemških originalov. Za tako presajanje že pred reformacijo vemo posredno preko Trubarja... Nedvomno pa je prevajanje in presajanje z melodijami vred doseglo največjo intenziteto, pa tudi učinek, v dobi reformacije s številnimi tiskanimi izdajami Trubarjeve pesmarice... in v naslednji dobi protireformacije.«

Tudi Grafenauerju je število izdaj protestantskih pesmaric dokaz, da so bile med ljudstvom zelo razširjene. Pravi, da so jih rabili tudi v katoliških cerkvah, dokler niso bile zaradi nekatoliškega značaja mnogih pesmi prepovedane. Vira za to trditev Grafenauer ne navaja. Po njegovem naj bi uporabo protestantskih pesmaric še pozneje potrjevalo to, da je »več pesmi z napevi pozneje - s primernimi popravki - prešlo v knjige katoliških pisateljev 17. stol.« Izrecno navaja »Bratovske bukvice sv. roženkranca« (1678). Glede metrike pa trdi, da so se protestanti ravnali »po pravilih nemških rokodelskih pesnikov (meistersingerjev)« (Grafenauer 1973, 122, 144).

Mislím, da vpliva protestantskih pesmaric ne gre precenjevati. Objava pesmi v tisku še ni dokaz, da so verniki vse tiste pesmi res peli ali vsaj večino njih. Če je nekatere prevzel Kastelec v »Bratovske bukvice« je to lahko izraz želje, naj bi jih ljudje poprijeli, ne pa odsev resnične rabe. Zanesljivo pa so iz ljudskega izročila pesmi, ki jih je v svojem ital.-slov. slovarčku objavil Alasia da Sommaripa 1607, a to so predreformacijske, objavljene kot »stare« že pri Trubarju. Prav te srečamo spet kot dodatek lektionarjev 18. st. in v rokopisni pesmarici, privezani izdaji lektionarja iz 1613.

V dobi katoliške verske obnove ni izšla nobena splošna pesmarica cerkvenih pesmi, čeprav jo je imel škof Hren v načrtu. V pismu jezuitu Čandku 10. aprila 1612 omenja, naj bi obsegala pesmi, ki bi služile ljudstvu za petje pri maši, procesijah in raznih drugih pobožnostih. Da so v njegovem času še bile živo v rabi ljudske cerkvene pesmi, očitno predreformacijske, dokazuje mesto v Hrenovih zapiskih, kjer pripoveduje, kako je 6. sept. 1616 ob slovesnih večernicah v božjepotni Marijini cerkvi v Novi Štifti pri Gornjem gradu z duhovščino pel »slovenske pesmi, prošnje in lavretanske litanije v taistem slovenskem jeziku skupaj z ljudstvom tja do polnoči, ljudstvo pa je pelo vso noč do jutra« (Cvetko 1958, 134, 160).

Podobno kot pesmi iz protestantskih pesmaric se tudi »svete pesmi«, kakršne so v 18. st. zlagali in v tiskanih zbirkah ponujali ljudem npr. Ahacij Steržinar (1729), Primož Lavrenčič (Misionske katoliškaršanske pejsme, 1758) ali Maksimilijan Redeskini (Osem inu šestdeset svetih pesm ..., 1775) niso mogle prav udomačiti med ljudstvom. Bile so - kakor prej protestantske - preveč suhoparne, dogmatične, po vsebini in melodiji okorne. Vse te pesmarice so pomembne z vidika literarne zgodovine, na ljudsko cerkveno pesem pa niso imele vpliva. Ljudje so peli, kar so znali od prej. Nove pesmi so se mogle prijati le tedaj, če so ne samo vsebinsko ampak tudi oblikovno ustrezale ljudskemu okusa, če so bile zgrajene tako kakor druge ljudske pesmi. Mislím, da so tuji vplivi prihajali k nam prej po posvetnih pesmih kakor po cerkvenih pesmaricah. To velja tudi za verzne obrazce.

Med »uvožene nove metrične sheme« šteje Vodušek (1967, 6) distih osmerca in sedmerca (v literarni poetiki imenovanega *romarski verz*), distih sedmerca in šesterca (*vagantski verz*) ter šesterca in peterca (*nibelunški verz*), vsi v trohejskem ritmu. Prvega najdemo v legendarnih pesmih npr. o sv. Jožefu, ki ne zmore plačati davka (SLP 80),

o sv. Magdaleni (SLP 83), o Judežu Iškarjotu, o ženitvi sv. Ožbolta (SLP 126) idr. Čeprav niso vse srednjeveške, marveč se za nekatere domneva, da so iz baročne dobe, pripadajo vse ustnemu izročilu in ne književnosti. Distih 8-7 v raznih kitičnih oblikah srečamo tudi v drugih zvrsteh slovenske ljudske pesmi, enako kakor v cerkvenih ljudskih, celo v tistih, ki jim Grafenauer po vsebini pripisuje srednjeveški izvir, čeprav so bile zapisane šele v 19. st. Seveda so v tem verzem obrazcu mnoge nabožne ljudske in tiste ponarodele cerkvene, ki jih vsebujejo še današnje cerkvene pesmarice. Za zgled naj bo npr. obhajilna (SG 458):

<i>Zdaj se zbúdi, duša moja,</i>	8
<i>zvonček kmalu bo zapel,</i>	7
<i>zdaj bo prišla ura tvoja,</i>	8
<i>ko te Jezus bo objel.</i>	7

Distih šesterca in peterca (*vagantski verz* literarne poetike) smo Slovenci spoznali pač že v srednjem veku. V njem sta zloženi npr. »ta stara velikanočna pejsen« in »ta stara božična«. Obe smo dobili iz latinskega izvirnika prek nemškega prevoda. Zdi se, da se ni udomačil, ker ga vsaj v pripovednih pesmih ni, v drugih pa je poredkoma. To bi spet govorilo zoper domnevo o neugodnem vplivu cerkvene pesmi na ljudsko, kar ga je pa bilo, zagotovo ne prek tiska ampak po ustnem izročilu.

V nabožnih pesmih srečamo distih šesterca in peterca (*nibelunški verz*) le malokdaj, čeprav je sicer bolj razširjen od vagantskega.

Od novejših verzov obrazcev slovenske ljudske pesmi naletimo v nabožnih na alpski poskočni verz, zlasti v prvotni, v 18. st. nastali obliki kot distih peterca in četverca (z anakruzo), ki pa ima po najnovejših dognanjih svoje korenine v starem tridelnem osmercu (Vodušek 1960 in 1984). Največkrat ga zasledimo v štirivrstični kitici, npr. (Š 6452):

<i>Premisli, o človek,</i>	∪ —∪—∪	5
<i>kaj Jezus trpi,</i>	∪ —∪—	4
<i>po celem životu</i>	∪ —∪—∪	5
<i>ni družga ko kri.</i>	∪ —∪—	4

Najdemo pa tudi mlajšo razvojno obliko z desetercem iz distiha 5-4, npr. (SG 218):

<i>Za Bogom najrajši Marijo častim,</i>	∪ —∪—∪—∪—
<i>Mariji čem pevati, dokler živim,</i>	
<i>ker Mati je božja, kraljica neba,</i>	
<i>za grešnika vsakega milost ima.</i>	

Zadnji primeri kažejo, da se tudi po obliki kitic nabožne pesmi ne razlikujejo od drugih ljudskih. Enako je štirivrstična kitica najbolj pogosta in se zdi najbolj naravna. Le pri legendarnih pesmih je drugače. Tam so kitice - kakor sicer v pripovednih pesmih - največkrat dvovrstične. Nekitične pesmi so izjeme (npr. o sv. Kristini in njeni mačehi, o sv. Tomažu in Smrti), pa še tu lahko nastane kitica, če je melodija dvodelna in terja ponovitev vsakega verza. Podobno more biti tridelna melodija vzrok, da se v isti pesmi pri dvovrstični kitici ponavlja 2. vrstica ali doda nova, tako da so nekatere kitice dvovrstične, druge trivrstične. Manj pogosta je pri legendarnih pesmih štirivrstična kitica, ponavadi v tistih pesmih, ki tudi po vsebini ne pripadajo najstarejši plasti izročila. Štirivrstična kitica pa nastane lahko z združitvijo dveh dvovrstičnih kitic, če je pesem dobila štirivrstično melodijo. Dogaja se namreč, da pevci opustijo staro melodijo, če jim več ne ugaja, in jo nadomestijo z drugo, novejšo, kadar bi zaradi besedila pesem radi ohranili. Take primere imamo tudi pri legendarnih pesmih. Kakor

pri pripovednih pesmih posvete vsebine, more pri legendarnih ena pesem imeti več melodij oz. se variante iste pesmi razlikujejo med seboj po melodiji, še celo, če je pesem razširjena po več krajih Slovenije. Izjemoma imajo legendarne pesmi refren, bodisi na koncu kitice (npr. o sv. Izidorju) ali kot 3. vrstica štirivrstične kitice (npr. o Adamu in Evi).

Pogostejši je refren pri drugih nabožnih pesmih. Lahko je dodan vsaki vrstici v kitici (npr. *aleluja* pri velikonočnih) ali na koncu kitice. Refren obsega najmanj eno, največ štiri vrstice ter ima vselej svojo vsebino in lahko svojo melodijo. Celó po zgradbi verza se včasih razlikuje od glavnega besedila pesmi, tako da se more osamosvojiti in postati - če je pesem Marijina - litanjski odpev. O tem kasneje.

Petvrstična kitica s krajšo 3. in 4. vrstico, ki je pogosta v posvetnih slovenskih pesmih, je v nabožnih redka, npr. (Š 6458):

*Jezus, pesem čem zapeti,
sedem žalost razodeti,
kolko božja mat
mogla je prestat,
k je bla žalostna sedemkrat!*

Včasih bi ta kitica ne bila prav spoznavna, če je ne bi izdala rima v nekaterih kiticah in zgradba melodije, npr. (SG 50):

1. Po - slu - šaj - te vsi lju - dje:
4. Za ro - či - co jo dr - ži,

1. Sve - ti Jo - žef v me - sto gre.
4. na o - slič - ka po - sa - di.

1. Sve - ti Jo - žef
4. Po - tlej gre - sta

1. in Ma - ri - ja
4. ven iz me - sta,

1. gre - sta v me - sto Be - tle - hem.
4. ven iz me - sta Be - tle - hem.

Kakor v posvetnih pesmih so tudi v nabožnih šest- in osem- vrstične kitice novejši pojav in zodevajo, da so se njih ustvarjalci zgledovali po umetnih pesmih, kakršne so bile v navadi v 19. st., ko so morali organisti vsako leto za večje praznike ali posebne svetniške godove zložiti primerno prigodnico. Nekaj zbirk takih pesmi je izšlo tudi v tisku, npr. Luka Dolinarja, *Pesmi v nedelje celiga leta* (1829) in *Pesme od svetnikov in svetnic...* (1841). Oblikovne predhodnice so že pri Steržinarju in še prej v protestantskih pesmaricah. Večina teh pesmi, ki so vsebinsko revne in prisiljeno pobožne, je

danes pozabljena in le redka še sameva v sodobnih pesmaricah (npr. o sv. Alojziju, SG 245). Sicer pa je vprašanje, koliko so bile v rabi v svojem času.

Slovenci imamo zelo veliko pesmi, niso pa dolge, saj niti legendarne - kakor pripovedne sploh - navadno niso daljše od 100 verzov, povprečno le 40-60, lahko manj. Nabožne imajo po 3 do 6 kitic, torej največ kakšnih 24 verzov. Obstajajo pa tudi enokitične pesmi. To so nekatere nabožne zdravice in litanjski odpevi. Npr. (Š 5856):

*Pijmo, pijmo vince,
en glažek al pa dva,
na čast Marije dvíce
jen svetga Jožefa!*

Pri nekaterih zdravicah sestavljata dve kitici vsebinsko celoto, npr. (Š 5884):

*Sred velikega oltarja
na tičica sedi,
en glažek sladkega vinca
v krempelcih drži.*

*Bog Oče ga je vstvaril,
Bog Sin ga je sadil,
svet Duh ga je posvetil,
naš (Janez) ga bo spil!*

Od litanjskih odpevov prevladujejo Marijini. Litanije v čast Materi božji so nastale po zgledu litanij vseh svetnikov ob naslonitvi na zgodnjeresrednjeveške Marijine himne. V srednjem veku so jih molili za zasebno pobožnost, v 15. st. tudi že skupno, zlasti pri procesijah in v času kuge. Menda so najstarejše Marijine litanije iz 12. st. Lavretanske litanije, kot jih poznamo danes, so se ustalile v Loretu (od tod ime!) v 16. st. Po Grafenauerju (1944, 217) pa smo na Slovenskem molili litanije pred koncem 16. st., torej v prvotni, ne sedanji obliki. Dokaz za to svojo domnevo je videl Grafenauer v zapisu besedila v Kalobskem rokopisu iz ok. 1648 in v Majarjevi Pesmarici cerkevni (ponatis Š 6551). To je bila po Grafenauerju »stara Marijina litanjska pesem«. Toda če je škof Hren 1616 pel skupaj z duhovščino in ljudstvom lavretanske litanije (gl. spredaj str. 9), potem so se morale tudi te pri nas udomačiti že v 16. st., že pred reformacijo. Ker v ljudskem izročilu novo ne izpodrine vedno starega, sta lahko bili v rabi obe obliki, ena v celoti peta (kot so še danes »romarske litanije« v Prekmurju), druga z odpevanjem ljudstva.

Marijine litanije sestavljajo slavilni klici s pristavljeno prošnjo. V besedilu, ki ga ima Grafenauer za starejšo obliko, je slavilni klic razširjen in Slovenci najbi take litanije že v začetku peli, ne molili. Danes jih nasploh pojemo tako, da duhovnik recitirano napoveduje klice in ljudstvo odgovarja s »prosi za nas«, po vsakem tretjem klicu pa doda še enokitični odpev. Tako petje litanij je značilno slovensko in ga doslej drugod nismo našli.

Odpevi so redno enokitični, večinoma štirivrstični. Verzi so zgrajeni po obrazcih, ki jih poznamo od drugih pesmi. Nekateri odpevi so hkrati refreni znanih Marijinih pesmi. Tako spada npr. odpev *Marija, k tebi uboge reve* k pesmi *Češčena bodi o kraljica* (SG 164). En odpev se zapoje dva do trikrat, nato zamenja z drugim, tako da se jih od začetka do konca litanij zvrsti tudi do deset.

Po zgledu Marijinih odpevov uvajajo cerkvene pesmarice tudi odpeve za litanije Srca Jezusovega, ki pa se v primeri z Marijinimi redkeje molijo. Lavretanske litanije so sestavni del pobožnosti v mesecu maju, imenovane šmarnice. Ob nedeljah in praznikih so péte, tj. z odpevi, ob delavnikih brez njih. Ne samo po načinu petja, tudi

po vsebini odpevov so Marijine litanije nekaj značilno slovenskega, saj skupaj z drugimi »šmarničnimi« pesmimi slavijo Marijo kot rožo, cvetlico, šmarnico, Jezus je njen cvet, Marija ključ nebeške ima, da more pomagati v vsaki stiski.

Po obliki je litanjskim odpevom podobna pesem za pobožnost križevega pota, ki se poje pred vsako od štirinajstih postaj. Znanih je več melodij, besedilo pa eno, štirivrstična kitica iz trohejskih petercev z anakruzo.

Enokitične so praviloma rožnovenske pesmi, ki imajo to posebnost, da se vsebina zadnjega verza petkrat menja, pač v skladu s peterimi skrivnostmi molitve rožnega venca. Pesem se poje pred vsako desetko zdravamarij in se z njo napove skrivnost. Izjemoma so rožnovenske tudi tako oblikovane, da je verz s skrivnostjo uvrščen v 1. kitico, druga pa se dodaja kot refren (npr. Š 6487 sl. oz. 6491):

*Jezus je usmiljen biv, o Marija,
za nas krvav je pot potiv, o Marija!
Naša ljubljena gopa,
Jezusovega srca,
prosi, oj prosi za nas!*

Taka oblika pesmi, da se vse besedilo petkrat ponovi, toda vsakokrat ena vrstica spremeni, ni značilna samo za rožnovenske pesmi, marveč tudi za mrliške in svatovske, s katerimi se umrli ali pa nevesta poslavlja od svojcev (očeta, matere, bratov, sester in prijateljev). Torej spet primer za to, da je nabožna pesem na Slovenskem tesno povezana s posvetnim pesemskim izročilom.

Nazadnje ne smemo pozabiti še enega takega primera, tj. *naraščajoče pesmi*, pri kateri se v vsaki kitici ponovi vse dotedanje besedilo do vključno prve. Vsebina takih pesmi je zelo različna. Če je besedilo nabožno, je to nekakšna hagada, ki povzema del veroučne snovi v obliki vprašanj in odgovorov (Kaj je ena, dve, tri... Ena je Bog sam, dve sta tabli Mojzesa, tri so božje osebe itd.). Spraševanje se konča pri dvanajst z odgovorom, da je dvanajst apostolov in trinajsti Jezus. Kljub nabožni vsebini je pesem po vlogi družabna in so jo radi peli tudi na svatovskih gostijah.

Naslednje, kar nas v tem prikazu slovenskih nabožnih pesmi zanima, je njih *glasbena podoba*. Značilno je, da se niti po ritmu niti po melodijah bistveno ne razlikujejo od posvetnih. Niti tiste, ki so jih prispevali šolani skladatelji in jih pojejo verniki v cerkvi po posluhu, ne izstopajo. Cerkvena ljudska pesem se tudi po glasbeni strani prilaga izročilu, ob katerem živi.

Čeprav med verznimi obrazci prevladujejo trohejski nad daktilskimi, pa se v ritmu melodij vendar kaže »privrženost tridobni ritmizaciji«, kar naj bi bilo (po Vodušku 1984, 17) značilno za slovensko pesemsko izročilo. Če odmislimo razne drobitve, polnitve, prehajalne tone ipd. in upoštevamo le ogrodje ritmičnih obrazcev, se pokaže, da sta pogosta naslednja dva (z variantami):

$\frac{3}{4}$ ♩ ♩ | ♩ ♩ ♩ | ♩ ♩ ali $\frac{3}{4}$ ♩ ♩ ♩ | ♩. ♩ ♩ ♩ | ♩.

ki ju srečamo tudi v ljubezenskih, svatovskih, vojaških, pripovednih in drugih pesmih.

Stari slovanski tridelni obrazec, ki je (po Vodušku 1984) botroval nastanku alpske poskočnice, terja v prvotni obliki tritaktne fraze v 3/8 taktovskem načinu:

$\frac{3}{8}$ ♩ ♩ ♩ | ♩ ♩ | ♩ ♩ ♩

Po tem ritmičnem obrazcu se od nabožnih pojejo npr. legendarna o bolnem Jobu, o Mariji, ki ziblje Jezusa ali o sv. Barbari zazidani, npr.:

Lepš-ga de - kle - ta ni na svet,
ka - kor je sve - ta Bar - ba - ra,
ka - kor je sve - ta Bar - ba - ra.

Da tu ne gre za posebnosti, ki so pridržane le vsebinsko starinskim pesmim, dokazuje naslednja Marijina, razširjena po vsej Sloveniji, ritmično enaka, melodično pa različna. Vzemimo za zgled varianto iz Matene pri Igu na Dolenjskem:

Pr - va je ur - ca te no - či,
ko se Ma - ri - ja ve - se - li,
ko se Ma - ri - ja ve - se - li.

Kot je bilo že omenjeno, smo tridelni osmerec Slovenci ob naselitvi prinesli s seboj iz slovanske pesemske dediščine. Preobrazbe, ki jih je v naslednjih stoletjih doživljal, so rodile nove verzne obrazce. Njim so se prilagodile melodije, zato je v takih pesmih včasih težko prepoznati staro izhodiščno osnovo. Primere najdemo tudi med nabožnimi pesmimi, npr. v naslednji Marijini, zapisani po načinu cerkvenih pesmaric (SG 161):

An - ge - li le - po po - je - jo, ro - žo Ma - ri - jo kro - na - jo.
Kro - naj jo, kro - naj, ve - čni Bog, O - če in Sin in Sve - ti Duh.

Cerkvene pesmarice ne dajejo vedno prave ritmične podobe nabožnih ljudskih pesmi, kadar te oblikovno odstopajo od pravil šolske glasbene teorije. Tako je npr. ena od značilnosti slovenske ljudske pesmi nagnjenje k petdelnosti, bodisi kot 5/8 taktovski način ali menjajoči se 3/4 + 2/4, kar oboje obstaja tudi v nabožnih pesmi, kakor dokazujejo zvočni posnetki ljudskega cerkvenega petja v nasprotju s pesmaricami. Lep primer je že zgornja Marijina pesem, ki jo ljudski pevci pojejo takole:

An-ge-li le - po po - je - jo, ro - žo Ma - ri - jo kro - na - jo.
Kro - naj jo, kro - naj, ve - čni Bog, O - če in Sin in Sve - ti Duh.

Takih primerov je še več, v cerkveni pesmarici SG npr. št. 176 *Lepa si, lepa si roža Marija*, št. 184 *Marija, pomagaj nam sleherni čas*, št. 224 *Spet kliče nas venčani maj*, in še katera.

Drugačen je 5/8 taktovski način v eni od variant legendarne pesmi o sv. Bernardu (z Radinskega vrha na Štajerskem, GNI M 22.675):

le - ži, le - ži rav - no po - lje, po po - lju mla - di fan - tič gre,
ker on si po - je tak le - po, ko da bi žvi - žgav na žve - glo.

Tudi zglede na menjajoči se 3/4 + 2/4 taktovski način najdemo v nabožni pesmi, npr. v kraški varianti Marijine pesmi, ki je navedena spredaj (str. 27):


Ta pr - va u - ra te no - či, ki se Ma - ri - ja ve - se - li
ki je pred son - cam vtr - ga - na, Ma - rij de - vi - ci šen - ka - na,
z e - nim ru - de - čim na - gel - nom, z e - no ru - de - čo gar - tro - žo,
šen - kov jo je sam ve - čni Bog, Bog O - če, Sin in Sve - ti Duh.

Tu se mi zdi potrebno opozoriti na problem, ki povzroča večkrat težave. Z etnomuzikološkega vidika začenjamo šteti zloge v verzni obrazci od prvega poudarjenega naprej. Eden ali dva nepoudarjena pred njim veljata za anakruzo, ki ji v melodiji ustreza predtakt. Toda kadar je besedilo v trohejskem verzni obrazcu, melodija pa v tridobnem ritmu, se pojavi vprašanje, kako razvrstiti taktnice. Če se npr. melodija začne s 3 osminkami, bi bilo glede na pravilo o anakruzi in predtaktu prav, da je prva taktnica pred 1. četrtniko (oz. dvema osminkama na en zlog). Torej bi bile vse tri začetne osminke v predtaktu. Glede na ritem trohejskega verza pa je mogoče, da pustimo za predtakt samo prvo osminko, ker pride druga že na poudarjeni zlog v verzu. Z muzikalnega vidika je prvo bolj smiselno, drugo pa ne napačno. Se pravi, da je v gornji melodiji mogoče postaviti taktnico ali tako, kakor so tam

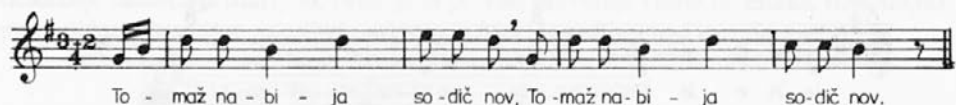
ali

Giblivosť besednega naglasa v slovenščini dopušča, da je mogoče isto besedilo podrediti različnim verzni obrazcem z ustrežno melodijo oz. isti verzni obrazec zaradi drugačne melodije podrediti drugačnemu glasbenemu ritmu. Pri tem pevcev prav nič ne moti, da bo besedni naglas moral biti premaknjen, npr. enkrat *veseli*, drugič *veselí*; tudi *vtrganá* mu ne bo zvenelo nenaravno, čeprav je sicer naglas na *vtrgana*.

Koliko manj moti, če se naglas premakne samo z ene besede na drugo in se poudari enkrat *té noči*, drugič *te noči*.

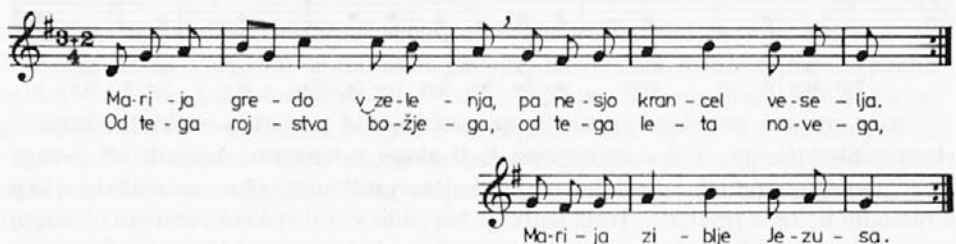
Obrazec $3\frac{1}{4}2$  je značilen za mnoge pesmi v Reziji in v tamkajšnji instrumentalni glasbi celo prevladuje (Strajnar 1988, 90 sl.). Glede na siceršnjo arhaičnost rezijanske ljudske glasbe in ker pozneje ta obrazec še v nekaterih pokrajinah Francije in na obrobem Porenju, ne pa tudi v drugih evropskih deželah, se ponuja domneva, da gre tu za prežitek staroselske (keltske?) glasbene kulture, s katero smo se Slovenci srečali ob naselitvi (prim. Vodušek 1969).

Zato ni čudno, da imajo melodije v tem obrazcu nekatere stare legendarne pesmi, kakor recimo o sv. Barbari, pomočnici ob smrti ali o sv. Tomažu in Smrti (var. iz Cerknega, SLP 47/3):



Arhaičnost primera potrjuje tudi oblika: besedilo ni razdeljeno na kitice, ampak se zvršča verz za verzom, dvodelna melodija pa je pravzaprav samo ponovitev iste fraze z drugačno kadenco.

Še en zgled se zdi primerno navesti, namreč Marijino pesem s Kostelskega, ki so nekdam peli na starega leta zvečer pri kresu (Kumer 1988, št. 6). Za obredne pesmi je znano, da spadajo v starejšo plast izročila, ker njihova vloga zahteva, da se ohranijo nespremenjene, sicer bi po starem ljudskem verovanju izgubile učinek. V kostelski pesmi je še ena posebnost: onikanje Marije, kar je v slovenščini nenavadno, saj v molitvah Boga nasploh tikamo, le v Reziji sta v pesmih Bog ali Marija nagovorjena z »vi«.



Ob teh primerih nabožnih pesmi, ki skupaj z drugimi ljudskimi dokazujejo žilavost slovenskega izročila - saj je zmoglo stoletja dolgo vztrajati pri podedovanih slovanskih in v prvi dobi po naselitvi sprejetih temah, verznih in ritmičnih obrazcih - povsem naravno pričakujemo, da bo tudi v melodijah še marsikaj starinskega.

Poglobljeno etnomuzikološko raziskovanje o izhodiščih slovenske ljudske glasbe (Vodušek 1990) je pokazalo, da so kljub današnjemu prevladovanju durovske melodične na Slovenskem še ohranjene melodije, ki pripadajo tetratoniki in pentatoniki, a ne samo v obrobni pokrajini, marveč tudi v osrednji Sloveniji. Še več! Današnja prevladujoča durovska sedemtonska lestvica ni prišla od zunaj, ni posledica vpliva umetne glasbe, ki naj bi jo bile posredovale cerkvene pesmarice (zlasti v času od 16.-18. st.), kakor so to prej radi poudarjali (prim. še Vodušek 1967, 5 sl.), marveč se je verjetno organsko razvila iz do-tetratonike in pentatonike v zvezi z bordunom in dodanima dvema poltonoma. Primeri v nekaterih pesmih v Reziji so prav ponazoritev takega razvoja (Vodušek 1990, 97).

Izrazit zgled čiste pentatonike je med nabožnimi pesmimi npr. legendarna o sv. Miklavžu in hudobi, zvočno posneta na Kamnem pri Kobaridu 1962 (GNI M 25.183):

Svet Mi - klavž zgo - daj - u - sta - ne, se le - po, če - dnaj - mi - je,
u - za - me skir - co na ra - me in gre po po - ti rav - ne.

V melodiji legendarne pesmi o tehtanju duš, ki je bila tudi leta 1962 posneta v Sužidu pri Kobaridu (GNI M 25.173), najdemo tetratonizem z enim poltonom, sicer pa pesem spominja na psalmodijo gregorijanskega koral (Vodušek 1990, 91):

Sto - ji, sto - ji na sta - zi - ca.
Ta sta - zi - ca je ta - ku oz - ka, ko - kar je bri - tev o - stra.
Po njej gre na bo - ga du - ši - ca,
Sre - ča - la sta jo dva hu - di - ča. itd.

Melodijo doslej po besedilu najpogostejše variante stare velikonočne pesmi, posnete v Reziji 1963, moremo tudi šteti med te najstarejše. Če odmislimo prehajalne tone, je zgrajena le na treh s kadenco h-a-g. Torej je zanesljivo srednjeveška, vendar se ne sklada z nobeno od obeh v protestantski pesmarici 1595. Tisto z besedilom »Jezus je od smrti vstal« (str. 290) najdemo spet v Majarjevi Pesmarici cerkevni iz 1846, drugo (str. 227), ki se ujema z nemško iz 15. st., pa je našel I. Kokošar na Cerkljanskem v 80. letih 19. st. Zanimivo je, da je kroparska, ki so jo peli pri »divji procesiji« na velikonočno jutro, melodično zelo blizu rezijanski. Se pravi, da je stara velikonočna pesem živela v ljudskem nabožnem izročilu od najstarejših dob do našega časa neodvisno od protestantskih ali poznejših pesmaric (prim. Kumer 1961 in 1975, št. 173-175).

Med pesmi z arhaično melodijo moremo šteti belokranjsko prošnjo za dež, posneto še 1963 (GNI M 26.073):

O - če ne - be - ški, u - smi - li se čez nas,
mi k - te - bi kli - če - mo, sli - ši naš glas!
Pros - mo ro - so za to su - ho zem - ljo!

Ob takih redkostih, ki so priče stare in bogato razvejane slovenske ljudske glasbene kulture na našem podeželju, preden se je začelo načrtno gojenje umetne cerkvene pesmi oz. ob tem, obstaja množica nabožnih pesmi za petje v cerkvi ali doma. Melodično so enake »navadnim« ljudskim pesmim. Zato se je moglo zgoditi, da so nekje uporabili melodijo ljubezenske pesmi za rožnovensko, peto pri mrliču, ne da bi se kdo pohujševal nad tem. Melodija je bila le posoda, ki se je pač oblikovno prilegala besedilu.

Zadnje, o čemer je še treba spregovoriti, je **način petja** nabožnih pesmi. V slovenskem izročilu ni solističnih pesmi, ki bi jih nekdo pel poslušalcem ob instrumentalni spremljavi. Če poje en sam, poje zase in se le izjemoma spremlja. Ljudje na podeželju najraje pojejo v skupini. Slovensko ljudsko petje je praviloma vsaj dvoglasno, raje tri- in večglasno. Morda je zato zborovsko petje na Slovenskem tako razvito in cenjeno, čeprav je ljudsko drugačno. Če smo videli, da se nabožne pesmi po zgradbi besedila, po ritmu in melodiji ne razlikujejo od posvetnih ljudskih, velja isto za način petja.

Pri domačih pobožnostih, recimo za božič ob jaslicah ali v maju za šmarnice ob vaški kapeli, pri mrliču, na romanjih, pri nekaterih procesijah, celo pri skupnem delu ali na svatbi - če pojejo kakšno nabožno - sodelujejo vsi, ki znajo peti in poznajo pesem. Eden pač začne, drugi poprimejo, nekateri »čez« (glas nad vodilno melodijo, ponavadi za terco), drugi »bas«. Večglasno je vedno koledniško petje, ker prihajajo koledniki v skupini, najmanj trije (npr. trikraljovski).

Cerkveno ljudsko petje je lahko spremljano z orglami, če jih cerkev premore, ali pa pojejo verniki sami in eden od njih začenja. Tako se poje tudi na božjih potih, če pridejo romarji kot skupina v cerkev. Po župnijah, ki nimajo organista ali pevovodje, se lahko nekaj dobrih pevcev zbere na koru, vendar to ni pravi cerkveni zbor. Kar pojejo, so cerkvene ljudske pesmi, ki jih znajo - več ali manj - vsi verniki in zato pritegnejo še tisti v cerkveni ladji. Skupinsko in večglasno je vedno petje odpevov pri rožnem vencu, litanijah ali križevem potu. Značilno je, da v slovenskih cerkvah še obredne speve, kot je npr. zahvalna pesem Mihaela Haydna (»Hvala večnemu Bogu«) ali kot so liturgični odpevi pri maši, npr. po povzdigovanju ali pred obhajilom, pojemo večglasno, po posluhu, kakor ljudske pesmi, in ne zborovsko.

Legendarne pesmi so izenačene z drugimi pripovednimi, se pravi, da jih poje, kdor jih zna, bodisi sam ali v skupini, iz veselja do pesmi, ne za predstavitev poslušalcem.

Predstavitev nabožnih pesmi na Slovenskem, ki se s tem zaključuje, zagotovo ni popolna. Morda bi bilo treba raziskati še kaj ali z drugih vidikov, morda kaj posebej poudariti, kar je bilo nehote spregledano. vendar je že iz povedanega razvidno tisto, kar je bistveno:

Ljudske nabožne pesmi na Slovenskem so del slovenskega izročila. Od posvetnih ljudskih pesmi se ne razlikujejo niti po zgradbi besedila in načinu izražanja, ne po glasbeni plati in načinu petja. Tudi po vlogi imajo svoje mesto v ljudskem življenju. Vsebinsko so te pesmi izraz verovanja naših prednikov v resnice krščanske vere, ki so jo Slovencem posredovali misijonarji iz Salzburga in Ogleja, in verjetno v manjši meri tudi stiki z ostanki staroselcev. Z nekaterimi primeri se slovenske cerkvene ljudske in legendarne pesmi pridružujejo srednjeveškemu in kasnejšemu izročilu evropskih narodov ter dokazujejo slovensko udeležbo v evropski krščanski kulturi. Nasprotno pa druge odsevajo slovensko pojmovanje in čutenje, slovenski glasbeni izraz. Prav to pa je naš prispevek evropski krščanski kulturi, ki nikakor ni najmanjši.

Viri in literatura

- Bratož, R.** 1990: Vpliv oglejske Cerkve na vzhodnoalpski in predalpski prostor od 4. do 8. stoletja. Ljubljana (Zbirka Zgodovinskega časopisa, 8)
- Cvetko, D.** 1958: Zgodovina glasbene umetnosti na Slovenskem. I. Ljubljana.
- Dolinar, F.M.** 1985: Misijonske metode Salzburga in Ogleja in njihove posledice za delo svetih bratov Cirila in Metoda, v: Bogoslovni vestnik 45:2, Ljubljana, 139-153.
- GNI** (Arhiv Sekcije za glasbeno narodopisje v Inštitutu za slov. narodopisje ZRC SAZU; oznaka O s števil. pomeni rokopišni zapis, M s števil., magnetofonski posnetek).
- Grafenauer, I.** 1942a: Najstarejši slovenski »kirielejsoni«, v: GMD 23, Ljubljana, 63-73.
- 1942b: »Ta stara velikonočna pejsen« in še kaj, v: Čas 36, Ljubljana, 89-138.
- 1944a: Irsko-anglosaška misijonska metoda in slovensko pismensko in ustno slovstvo, v: Zbornik Zimske pomoči, Ljubljana, 361-376.
- 1944b: O srednjeveški Marijini litanjski pesmi, v: SAZU Razprave II, filoz.-filol.-hist. razred, Ljubljana, 215-236.
- 1965: Spokorjeni grešnik. Študija o izvoru, razvoju in razkroju slovensko-hrvaško-vzhodnoalpske ljudske pesmi. Ljubljana (SAZU, Dela 19).
- 1973: Kratka zgodovina starejšega slovenskega slovstva. /2. izd./ Celje.
- Gruden, J.** 1910: Zgodovina slovenskega naroda. 1. zv. Celovec 1910.
- Kovačič, L.** 1991: Jezuiti in Slovenci. Ljubljana.
- Kretzenbacher, L.** 1958: Die Seelenwaage. Klagenfurt 1958.
- 1975: Südost-Überlieferungen zum apokryphen »Traum Mariens«. München.
- Kumer, Z.** 1958: Slovenske prireditve srednjeveške božične pesmi Puer natus in Bethlehem, v: Razprave 3, SAZU razr. 2, Ljubljana, 67-164.
- 1960: Predreformacijsko izročilo v slovenskih protestantskih pesmaricah in poznejšem razvoju, v: Slovenski etnograf 13, Ljubljana, 41-64.
- 1961: Predreformacijsko izročilo v slovenskih protestantskih pesmaricah in poznejšem razvoju /B/, v: Slovenski etnograf 14, Ljubljana, 115-134.
- 1975: Pesem slovenske dežele. Maribor.
- 1988a: Na sred vasi en križ stoji, v: Cerkveni glasbenik 81, Ljubljana, 36-42, 62-66, 81-86.
- 1988b: Lepa si, roža Marija. Zbirka slovenskih ljudskih pesmi o Mariji. Celje.
- Moser, D.R.** 1981: Verkündigung durch Volksgesang. Berlin.
- SG** 1988: Slavimo Gospoda. Bogoslužna pesmarica in molitvenik. Uredila Marijan Smolik in Edo Škulj s sodelavci. Celje.
- SLP**: Slovenske ljudske pesmi. Uredili Zmaga Kumer, Boris Merhar, Milko Matičetov, Valens Vodušek. 1. knj. Pripovedne pesmi, 1. Ljubljana 1970 /št. 1-67/; 2. knj. Pripovedne pesmi, 2. Ljubljana 1981 /št. 68-140/.
- Strajnar, J.** 1988: Citira. La musica strumentale in Val Resia. Inštrumentalna glasba v Reziji. Udine/Videm-Trieste/Trst.
- Š: Karel Štrekelj**, Slovenske narodne pesmi. 1.-4. Ljubljana 1895-1923.
- Vodušek, V.** 1959: Arhaični slovanski peterec-deseterec v slovenski ljudski pesmi, v: Slovenski etnograf 12, Ljubljana, 181-202.
- 1960: Alpske poskočne pesmi v Sloveniji, v: Rad kongresa folklorista Jugoslavije 6, Bled 1959. Ljubljana, 55-78.
- 1967: Značilnosti slovenske ljudske glasbe in njenega razvoja, v: 3. seminar slov. jezika, literature in kulture, Ljubljana (ciklostil).
- 1969: Über den Ursprung eines charakteristischen slowenischen Volksliedrhythmus, v: Alpes Orientales 5, Ljubljana, 151-181.
- 1984: Tridelni osmerek v slovenskih in drugih slovanskih pesmih, v: Traditiones 13, Ljubljana, 7-34.
- 1990: Pentatonika - izhodišče razvoja slovenske ljudske glasbe, v: Traditiones 19, Ljubljana, 89-98.

*Zusammenfassung***Slowenische geistliche Volkslieder**

Bei der Ansiedlung auf das heutige ethnische Gebiet trafen die Slowenen mit den Resten der früheren Bevölkerung zusammen und haben wahrscheinlich durch sie mit dem Christentum ihre Bekanntschaft gemacht. Später kamen die Missionäre aus Salzburg und Aquileia. Nach der Gründung des fränkischen Staates wurde im J.796 beschlossen, dass die Gebiete nördlich der Drau dem salzburgischen Erzbistum, südlich der Drau aber dem aquilaischen Patriarchate zugeteilt sein sollen. Das hat verhindert, dass das ganze slowenische ethnische Gebiet kirchlich eine Einheit werden könnte. Bei der Verkündigung haben sich alle Missionäre ausnahmslos der Volkssprache bedient. Nach den Ergebnissen der Textanalyse zu schliessen mussten einige slowenische geistliche Lieder schon in der ersten Zeit der Christianisierung entstanden sein, vor allem die Lieder zu den hohen Festen und Marienverehrung.

Die Überlieferung slowenischer geistlichen Lieder umfasst drei Gruppen: Lieder, die in der Kirche von Volke gesungen werden, solche, die man in der Familie singt und die Legendenlieder.

Obwohl die ältesten geistlichen Lieder erst in der Gesangbüchern der Reformationszeit publiziert wurden, sind sie schon im Mittelalter entstanden. Wie für andere europäische Völker, wurden die mittelalterlichen lateinischen Lieder auch für die Slowenen in die Volkssprache übersetzt und haben sich zum Teil bis in die Neuzeit erhalten. Die Legendenlieder gehören inhaltlich teilweise der gemeinsamen europäischen Überlieferung an, zum Teil sind sie Schöpfungen der frommen Fantasie des slowenischen Volkes. Eine umfangreiche Gruppe sind die Marienlieder.

Der Versstruktur nach unterscheiden sich die slowenischen geistlichen Lieder nicht von den weltlichen. Auch hier finden sich die charakteristischen Versmasse, z.B. der dreiteilige Achtsilbler, der lyrische Zehnsilbler, der trochäische Siebensilbler neben den anderen. Von den Strophenformen ist die vierzeilige am häufigsten, ausser bei den Legendenliedern, wo die zweizeilige vorherrscht, genau wie bei den weltlichen Erzähliedern. Durchschnittlich haben die geistlichen Lieder 3-6 Strophen, also etwa bis 24 Zeilen. Die Legendenlieder sind länger, 20-30 Strophen, etwa 40-60 Zeilen. Einstrophig sind die Litaneilieder, die Lieder zur Kreuzwegandacht und die Rosenkranzlieder. Die lauretanische Litanei ist bei den Slowenen seit dem 16.Jh. im Gebrauch und zwar in zwei Formen: entweder ist die ganze Litanei, die Preis- und Bittrufe, vom Volke gesungen oder aber singt die Preisrufe der Priester mit der Assistenz, und das Volk antwortet mit dem Bittruf. Nach dem dritten Preisruf wird dem Bittruf ein einstrophiger Kehrreim angehängt. Während der ganzen Litanei können auch bis zehn verschiedener Kehrreime vorkommen. Diese Art des Litaneisings ist charakteristisch für Slowenien und anderswo nicht bekannt.

Bei den Rosenkranzliedern wird der Text fünfmal wiederholt und dabei die letzte Zeile dem jeweiligen Geheimnisse entsprechend geändert. Solche Liedform kommt auch in jenen Toten- und Hochzeitsliedern vor, wo vom Abschied der Rede ist. Schliesslich sei noch das Schwellied mit Fragen und Antworten wie im Katechismus erwähnt.

Der musikalischen Gestalt nach bilden die geistlichen Lieder keine Ausnahme in der slowenischen Liedüberlieferung. Auch hier zeigt sich die Neigung zur Dreiteiligkeit und Fünfteiligkeit. Z.B. dem dreiteiligen Achtsilbler entspricht eine dreitaktige Phrase im 3/8 Takt. Die Fünfteiligkeit kommt entweder als 5/8 Takt oder als Wechseltakt 3/4 + 2/4 vor.

Was die Tonalität anbelangt, so ist in Slowenien die Dur-Melodik zwar überwiegend, doch trifft man in einigen Liedern noch tetratonische und pentatonische Melodien, sowohl in den weltlichen als in den geistlichen Liedern.

Auch die Gesangart ist die gleiche. Der Volksgesang in der Kirche kann, muss aber nicht mit der Orgel begleitet werden. Man singt nie einstimmig, sondern mindestens zweistimmig oder auch dreistimmig.

Im ganzen betrachtet bilden die geistlichen Volkslieder einen Teil der slowenischen Überlieferung, bilden inhaltlich eine eigene Gruppe, weichen aber weder dem Sprachstil und Form noch der musikalischen Seite nach keinesfalls von den übrigen Volksliedern ab.

Mirko Ramovš

»Osemca«

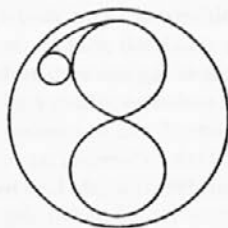


Na vsem slovenskem etničnem ozemlju je imel ples na svatbi podobno vlogo kot pesem. Spremljal je celotno svatovsko dogajanje in bil tudi sestavni del obredij, predvsem na začetku svatbe ali pri snemanju nevestinega venca. To je bilo ponekod opolnoči,¹ drugod, zlasti na Koroškem pa ob koncu svatbe.² Posebnega pomena je bil uvodni prvi ples, ki so ga plesali glavni svatbeni pari in je potekal ob navzočnosti vseh svatov. O njem imamo podatke že iz konca 18. stoletja, ki se nanašajo na Kranjsko,³ zanimiv potek prvega plesa v Kanalski dolini pa nam je v 1. pol. 19. st. opisal S. Vraz.⁴ Terenski podatki v arhivu ISN dokazujejo, da je bil obredni prvi ples na svatbi v navadi povsod na Slovenskem,⁵ najdlje se je ohranil na slovenskem Koroškem in zahodnem Štajerskem,⁶ kjer se pojavlja še dandanes. Prav na tem območju pa je posebnost prvi ples v obliki osmice, ki je bil po doslej znanih podatkih zanesljivo doma v južnem Rožu, na Obirskem in v Solčavi, domnevno pa tudi v Podjuni in na zahodnem Pohorju.

1. Najstarejši zanesljiv opis plesa v obliki osmice je iz konca 19. stoletja. V rokopisni zbirki Valentina Pogačnika⁷ se je ohranil opis svatbenega plesa, imenovanega »krence rejat«, ki so ga plesali, kot navaja zapisovalec, na območju Šentjakoba v Rožu, Podgorij,

-
- 1 Na primer: Kokrica p. Kranju, Dražgoše, Moravče, Češnjice na Dol., Porabje. Podatki v arhivu Sekcije za glasbeno narodopisje ISN ZRC SAZU, dalje SGN.
 - 2 Na primer: Kotlje, Šentanel, Strojna, Paka na Pohorju. Podatki v arhivu SGN.
 - 3 B.F. Hermann, *Reisen durch Oesterreich, Steyermark, Kärnten, Krain, Italien, Tirol, Salzburg und Baiern in Jahre 1780*, Wien 1781, 100.
 - 4 K. Štrekelj, *Slovenske narodne pesmi*, 3, Ljubljana 1904-1907, 317-318.
 - 5 Na primer: Kokrica p. Kranju, Preloka v Beli krajini, Češnjice pri Brežicah, Osojane v Reziji. Podatki v arhivu SGN.
 - 6 Brnca, Vinare, Šentjanž v Rožu, Šentjakob v Rožu, Gorinčiče, Moščenice, Holbiče, Plešerka, Brodi, Obirsko, Železna Kapla, Lepena, Sele p. Borovljah, Naglče, Mlinče, Gorca-Šentvid, Goseljna vas, Sreje, Večna vas, Mala vas, Globasnica, Priblja vas, Blato, Dob, Belšak, Rute, Mežiška dolina, Mislinjska dolina, zahodno Pohorje. Podatki v arhivu SGN.
 - 7 *Sammlung Valentin Pogatschnigg*, Landesmuseum für Kärnten, Klagenfurt-Celovec, Band 6. -Sitten und Gebräuche. Das creaturliche Leben. N. 69: Hochzeit (Rosental). - Prepis se nahaja v arhivu ISN.

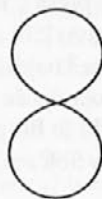
Kaple in Sel. Plesal ga je »cavmar«⁸ najprej trikrat z družico, nato navadno po enkrat še z nevesto, nevestino materjo in z vsemi ženskimi svati. Cavmar je moral zelo paziti, da ni nobene izpustil, saj bi bila v nasprotnem primeru velika zamera. Cavmar je s plesalko najprej plesal po velikem krogu, nato znotraj kroga v obliki osmice in zaključil ples ob vrhu osmice z manjšim krogom. Za lažjo predstavo o plesu je zapisovalec napravil celo skico:



Ime »krence rejat« je dvoumno, saj bi lahko označevalo ples ob snemanju nevestinega venca. Ker pa tega zapisovalec ni povedal, čeprav je bil očitno natančen mož, lahko rečemo, da je ime pomenilo plesati v obliki »krencev«. Glede na poznejše sorodne podatke o poteku prvega plesa domnevamo, da gre tudi v tem primeru za prvi ples na svatbi.

Fran Kocbek je leta 1926 v svoji monografiji »Savinjske Alpe«⁹ opisal osmico ali »krivo vižo«, ki so jo do prve svetovne vojne plesali v Solčavi. Podobni so tudi podatki, ki so jih v 60. letih dobili v Solčavi sodelavci Glasbeno-narodopisnega inštituta.¹⁰ Skoraj enake podatke je leta 1970 posredoval Inštitutu za slovensko narodopisje Valent Vider.¹¹ Za »ta prvi raj«, kar je osmica v Solčavi bila, so na plesišču s kredo ali z vodo zaznamovali veliko osmico in nato po njej plesali štajeriš. Camar je najprej godcem plačal, nato pa s klobukom napravil znamenje križa nad plesiščem in zraven zapel:

*Zdaj bomo začeli
v imenu Boga,
Očeta in Sina
in Svetga Duha.*



Na inštrumentalno melodijo so hkrati po osmici zaplesali štirje pari: ženin z nevesto, camar s »svatinjo« ter družca z družicami. Nato je camar godcem še enkrat plačal in zapel:

*Mati ta široka
vi ste nih brznh ljudi,
ko ste svate obcirali
s pušlcami.*

ali pa

- 8 V Rožu »cavmar«, v Podjuni, Mežiški dolini in na zahodnem Pohorju »camar«. Beseda izhaja iz srednjevisokonemške »zoumer« za današnjo »Zaumführer« (konjevodec) ali pa iz »Säumer« (tovornik, v prenesenem pomenu drug ali vodja svatbe). Danes je cavmar ali camar samo vodja svatbe in ženinov namestnik.
- 9 F. Kocbek, Savinjske Alpe, Narodni običaji v Solčavi, Ljubljana 1926, 225-226.
- 10 P1 131, Solčava 1958, povedala Jože Klemenšek in Malka Skovic. Podatki v arhivu SGN.
- 11 Vprašalnica Inštituta za slovensko narodopisje B. *Ženitovanje*, št. 214 - Solčava (za okoliš Solčava, Robanov kot, Logarska dolina, Podolševa - sv. Duh), izpolnil Valent Vider v. l. 1970-1971.

*Oj, svatinja moja,
prav rad vas imam,
zato vas ta prvo
jaz rajat pelam.*

Sledil je ples vseh štirih parov po osmici. Za njim je plačal godcem prvi družec in zapel:

*Tri jabke z dreves,
tri rožce z nebes
jaz družici podam,
ko jo rajat pelam.*

In spet so zaplesali vsi štirje pari. Nato je vrgel godcem še drugi družec in zapel:

*Ti pušenci vaši
so angelci naši,
da boj troštali nas,
da nam ne bo dolg čas.*

Zopet so zaplesali samo navedeni štirje pari, nakar so osmico lahko plesali še drugi glavni svatbeni pari. Na koncu je camar zapel k ostalim svatom:

*Zdaj smo rajali
sami koj mi,
zdaj vas pa prosim,
pojdite še vi.*

S tem je bil končan svečani začetek svatbe in se je začel splošni ples.

Do našega časa se je prvi ples v obliki osmice ohranil samo v Selah pri Borovljah, kjer so ga plesali do 60. let in se ga starejši še sedaj spominjajo.¹² Imenujejo ga »osemca«, po izjavi dveh informatorjev¹³ so mu rekli tudi »ohtar«. Danes osemco pleše le še folklorna skupina iz Sel, oživila¹⁴ jo je s pomočjo tistih domačinov, ki so osemco sami plesali ali vsaj na svatbi videli.

Osemca je bila na svatbi »ta prvi raj«, še preden se je začelo svatovsko kosilo. »Vadovc« je svate povabil v sobo, določeno za ples, kjer so se postavili okoli ob stene, saj so ples le opazovali. Ples je začel »cavmar«, ki je najprej zapel uvodno poskočnico:

*Bom pa rajat začew
v anim božjem imen,
lih tam bom hor herow,
lih čer sem začew.*

Med petjem je s klobukom, okrašenim z vencem in trakovi, trikrat napravil znamenje križa nad plesiščem. Nato je prijel nevestino krstno botro - »kotrco«, ki se postavila za njim, in se na godčevsko melodijo v mazurkinem koraku z njo pomikal po plesišču, tako da je s plesno potjo zarisal navidezno osmico.

12 Povedale: Marija Olip, roj. 1912, Neža Olip, roj 1915 in Mira Oraže, roj. Olip 1942.

13 Povedala Krišpin in Jur Ogris, doma iz Sel p. Borovljah. Podatki v arhivu SGN, P1 559.

14 Skupino vodi Mira Oraže (gl. op. 12), ki je sama poizvedovala po osemci med starejšimi sovaščani.



Ko sta se vrnila na izhodiščno mesto, se je kotrca zavrtela pod dvignjeno cavmarjevo roko, nakar sta si s kozarcem vina nazdravila.

Cavmar je kotrco prepustil nevestinemu krstnemu botru - »kotru«, sam pa je ponovno zapel:

*Je pa hojset vas'ewa,
oba sta mwadá,
čez leto bo (k)rižma
pa zibew nová.*

Nato je enako kot prej peljal po osmici nevesto in nadalje vse glavne »svatinje«, vsaki pa je zapel primerno poskočnico. Šele nazadnje je stopil k svoji družici - »teti« in zapel:

*A ta teta tetá
je pa cavmarjevá,
a ta druje žené
so pa fendarjevé.*

Tudi z njo je zaplesal osemco, nakar so smeli plesati vsi drugi. Vrtni red parov ni bil trdno določen, saj se v pripovedih informatorjev pojavljajo razlike.¹⁵ Zanimiv je še en podatek za osmico v Selah: plesala naj bi jo le cavmar in nevesta, ki je imela na glavi kozarec vina in ga med plesom ni smela razliti.¹⁶ Razlike in nejasnosti so najbrž že posledica pojemanja šege. Osemco so poznali tudi na sosednem Obirskem, a so jo opustili že prej. Po pripovedovanju informatorja so jo plesali enako kot v Selah.¹⁷

2. Osmica je slikovita plesna figura in samo občudujemo lahko ljudsko domiselnost in ustvarjalnost. Vendar se hkrati vprašujemo, ali je v resnici plod domiselnosti ali ni zgolj igra naključja. Zakaj so pari plesali po navidezni ali celo zarisani osmici? Vzrok najbrž ne tiči v koreografskem navdihu. Stvaren odgovor ponuja odlomek iz pripovedi domačinke iz Sel, v kateri razlaga, kako pelje camar nevesto rajat: »Tudi križ naredita, tudi prvi raj, tudi gre pa osemco naredi.«¹⁸ Ne gre torej za domišljeno figuro osmice, pač pa sta plesalca med plesom samo prekrižala plesišče, in sicer v obliki Andrejevega križa. Ker sta njegove krake s plesom povezala, je nastala iz njune poti velika osmica.



15 Podatki v arhivu SGN.

16 Povedala Krišpin in Jur Ogris.

17 Povedal Simon Durnik, roj. 1913. Podatki v arhivu SGN.

18 Povedala M. Oraže.

Zato je ples tudi dobil ime »osemca« ali v Solčavi »kriva viža«, ker je moral par plesno pot zaokrožiti - »kriviti« ali v Rožu »krence rejati«. Viža v tej zvezi ni pomenila melodije, ampak način plesa: plesati na krivo vižo.

Z osmico ali Andrejevim križem so pari opravili apotropejsko dejanje. Ni bilo dovolj, da je camar pred plesom prekrizal plesišče, obramba pred zlom je bila potrebna tudi med samim plesom, še zlasti na začetku svatbe. Zato camar praviloma prvega plesa ni začel z nevesto, ampak z botro ali družico, saj je s tem hotel preslepiti zle sile in obvarovati pred njim nevesto. Zanimivo je vprašanje, zakaj blagoslovitev v obliki Andrejevega križa, saj se je ta v slovenskem ljudskem izročilu pojavljal kot obramba pred strelo in neurjem. V ljutomerski okolici so na primer ob bližajoči se hudi uri vrgli pod kap burkle navzkriž,¹⁹ v Ziljski dolini pa grablje z zobmi navzgor,²⁰ medtem ko so v Vučji vasi menili, da ne udari strela v hišo, če so položili na kresni večer ivanjske rože navzkriž na okna.²¹ Tudi tu je odgovor preprost, v obliki Andrejevega križa je bilo plesišče najlažje prekrizati, v taki obliki se pojavlja tudi prekrizanje s klobukom, zastavo, sabljo ali palico. Tudi godec je ponekod na Gorenjskem prekrizal plesišče v obliki Andrejevega križa, in sicer z brezovo metlo ali pa se je prekobilil po plesišču, najprej v smeri ene kotne diagonale in potem še druge.²²

Prekrizanje plesišča je v ljudskem izročilu posledica plesnih prepovedi, ki jih je zapovedala Cerkev že od samega začetka, da bi zatrla poganska obredja, povezana s plesom, saj so še za srednji vek znani primeri plesa v sakralnih prostorih.²³ Cerkev plesu nikoli ni bila naklonjena, še zlasti pa je obsojala ples v adventu, postnem času in ob spokornih dnevih. Da bi ljudi ustražovala pred plesom, je sama razširjala zgodbe o pojavljanju hudiča na plesiščih in kaznovanju plesalcev, ki se plesu tudi ob prepovedanih dneh niso mogli odpovedati.²⁴ Kljub temu ljudje plesa niso opuščali, pred kaznijo in hudičem pa so se skušali obvarovati z blagoslovitvijo plesišča, zato so ga pred plesom prekrizali ali zapeli ustrezno pesem. Zgodba o nastanku ziljskega prvega reja je nazoren primer takega verovanja.²⁵ Prekrizanje plesišča je bilo zato vedno povezano s prvim plesom. Za konec 17. st. Valvasor na primer navaja, da je tisti, ki je ob žegnanju v okolici Škofje Loke, Kranja in Tržiča začel prvi ples, napravil s sabljo znamenje križa.²⁶ Enako je bilo v vaseh pri Smedniku. In še v času med obema vojnama je bila na Banjški planoti navada, da je prvo dekle, ki je prišlo pri prvem plesu na plesišče, naredilo s peto križ po podu.²⁷ Toliko bolj je bilo pomembno prekrizanje plesišča pred prvim plesom na svatbi, le da se je tu prekrizanje pomešalo še s starimi verovanji o obrambi pred silami zla, ki prežijo na nevesto. S. Vraz je zapisu svatovske pesmi iz Kanalske doline (1. pol. 19. st.) dodal opis svatbe, v katerem navaja, da je

19 V. Möderndorfer, Verovanja, uvere in običaji Slovencev, 5, Celje 1946, 253.

20 V. Möderndorfer, n.d., 253.

21 V. Möderndorfer, n.d., 255.

22 Podatki v arhivu SGN. - Prim. Narodopisje Slovencev, 1, Ljubljana 1944, 298.

23 C. Sachs, Eine Weltgeschichte des Tanzes, Hildesheim-New York 1976, 170-171; L. Kretzenbacher, Freveltanz und »Überzähler«, Carinthia I, 144, Klagenfurt 1954, 843-866.

24 L. Kretzenbacher, n.d. 843-866.

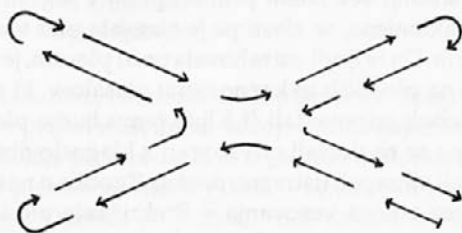
25 V neki gostilni med Bistrico in Blačami je bil ples na postni dan. Mlado dekle, ki ni plesalo, ampak je samo spremljalo hišno dekle, je videlo, da so imeli godci dolge jezike, plesalci pa dolge repe. Zbežali sta domov, zjutraj pa sta izvedeli, da se je gostilniška hiša pogreznila v zemljo. Ljudje se po tistem dolgo niso upali plesati. Vendar so po daljšem času le pripravili prvi rej. Toda med plesom so slišali čuden šum in si niso upali plesati naprej. Zato so prosili župnika, naj jim pomaga. Svetoval jim je, naj pred prvim plesom zapojejo »B^uog nan dej tan d^uober čas, / da prve rej začele sma. / Tur je z B^uogam, Bog je ž njim, / sam Jezus je Marijen sin.« In res, ko so to zapeli, ni bilo ob plesu nobenega šuma več. Od takrat naprej pred prvim rejem vedno pojejo navedeni kitici. (Povzetek) Zgodbo povedal Niko Kriegl, roj. 1905, Zahomec 1963. Zapis v arhivu SGN.

26 J.W. Valvasor, Die Ehre des Herzogthums Crain, Laibach-Nürnberg 1689, 284-285.

27 Podatki v arhivu SGN.

drug pred prvim plesom s sabljo obkrožil plesišče in napravil z njo tri znamenja križa.²⁸ F. Franzisci poroča o prekrizanju plesišča na svatbi v okolici Vrbskega jezera,²⁹ I. Šašel v Slovenj Plajberku³⁰ in F. Marolt v Ziljski dolini.³¹ F. Koschier navaja Singerjev zapis o prekrizanju plesišča na svatbi v Kapli v Rožu.³² Tudi najnovejši podatki za Koroško izpred 10 let še vedno omenjajo prekrizanje plesišča, in sicer v Vinarah, Holbičah, Železni Kapli, Priblji vasi, Dobu, na Belšaku, v Rutah, na Šentanelu in v Kotljah.³³ Ob prekrizanju so zapeli ustrezno pesem.³⁴ Pogosto so jo zapeli tudi tedaj, če plesišča niso prekrizali.

3. Glede na opise in podatke je bila osmica v navadi na dokaj ozkem območju. Vendar obstajajo opisi, ki osmice sicer ne omenjajo določeno, vendar sklepamo iz besedila, da gre zanjo. Tako F. Franzisci³⁵ v svojem delu *Sitten und Gebräuche am Wörtherseegestade* navaja naslednje: »Der erste Tanz heisst der Kreuztanz. Der Brautführer tanzt zuerst mit der Braut, dann der Brautmutter und der Kranzjungfrau, jedesmal dreimal in Kreuzform (podčrtal M.R.) und macht dann mit dem Hute ein Kreuz über den Tanzboden; darauf folgen die gewöhnliche Tänze.« Iz opisa je razvidno, da je plesni par s svojo potjo prekrizal plesišče, to pa je lahko storil samo v obliki osmice. Dvomimo, da bi prekrizali plesišče tako, kot so to storili v Labodski dolini,³⁶ kjer so pari s plesno potjo navidezno zarisali pravi križ.



Franziscijev opis se namreč popolnoma ujema s prej navedeno pripovedjo informatorke iz Sel, kjer pa je govor o prekrizanju v obliki Andrejevega križa. V Železni Kapli osmice ne poznajo več, vendar so za prvi ples na svatbi povedali, da so »te krive rajali«.³⁷ Cavmar je v začetku prekrizal plesišče, nato kot v Selah najprej plesal z materjo ta široko (nevestino botro), zatem še z nevesto in družico. Izraz »te krive rajati« se presenetljivo ujema z izrazom »plesati krivo vižo« v Solčavi, kjer je pomenil osmico. L'Éstocq v Carinthiji poroča,³⁸ da so v nekaterih podjunjskih krajih (Lamberg, Gornje Libuče) ob pobiranju prispevkov za gostijo plesali »Achter«, pri katerem je camar (Kranzführer) nazadnje družici snel venec. Ta »Achter« bi bila lahko osmica, le da v tem primeru ob zaključku gostije. Domnevo podpira podatek z zahodnega Pohorja

28 K. Štrekelj, n.d., 317-318.

29 F. Koschier, *Kärntner Hochzeitstänze, Tanz und Brauch, Klagenfurt 1959*, 118.

30 J. Šašel-F. Ramovš, *Narodno blago iz Roža*, Arhiv za zgodovino in narodopisje, 2, Maribor 1936, 51.

31 F. Marolt, *Tri obredja iz Zilje*, Slovenske narodoslovne študije, 1, Ljubljana 1935, 34; F. Marolt, M. Šuštar, *Slovenski ljudski plesi Koroške*, Ljubljana 1958, 24.

32 F. Koschier, n.d., prav tam.

33 Podatki v arhivu SGN. Prim. op. 6.

34 Na primer: *Zdaj bomo začeli / v imenu Boga, / Očeta in Sina / in Svetga Duha.*

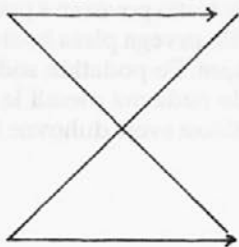
35 Gl. F. Koschier, *Kärntner ...*, 118.

36 L. Kretzenbacher, n.d., 854.

37 Povedala Karel Haderlap, roj 1889 v Lepeni in Helena Kuhar, roj. 1906 v Železni Kapli. Podatki v arhivu SGN.

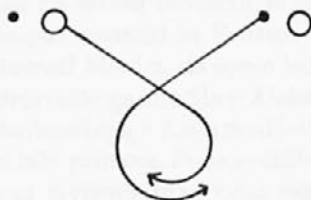
38 F. Koschier, n.d., 135.

(Paka) o plesu pri snemanju venca družici in nevesti (krancples). Informator sicer ni več natančno vedel, kako je ples potekal, toda med pripovedovanjem je z gestami nakazoval pot parov, ki je bila taka kot pri osmici. Plesala sta camar in družica ter ženin in nevesta, pela sta pa le prva dva. Ko je pel camar, »sta šla (para, op. M.R.) na en kraj«, ko so za igrali godci, »sta šla pa na drug.«³⁹



Zanimivo je, da je bila drža podobna kot v Selah, plesalca v paru sta namreč plesala »popredensko« ali »pozadensko«. Camar (ženin) je vodil za seboj družico (nevesto) ali pa je družica (nevesta) za seboj vodila camarja (ženina).

Rekli smo, da je bila osmica praviloma vedno prvi ples. Glede na to se smemo vprašati, ali se v drugih opisih prvega plesa, ki ne omenjajo osmice, morda ne skrivajo podatki, iz katerih bi lahko sklepali, da so ga nekdanj vendarle plesali v obliki osmice. Žal večina opisov⁴⁰ navaja samo vrstni red parov, ki so plesali prvi ples. Največ stvarnih podatkov je iz koroških krajev, ki kažejo, da je tam potekal povsod na enak način.⁴¹ Cavmar (v Ziljski dolini mandirar) je najprej prekrizal plesišče, zatem zaplesal z rjušenca (kotrco, materjo ta široko), nato z nevesto in nazadnje z družico (teto). Vendar vrstni red parov ni bil povsod enak, pojavljali se je še v drugih variantah, na primer: cavmar in družica, cavmar in rjušenca, cavmar in nevesta; cavmar in nevesta, cavmar in družica, cavmar in rjušenca; cavmar in nevesta, cavmar in rjušenca, cavmar in teta; cavmar in teta, ženin in nevesta, starešina in rjušenca. Zdi se, da je prvoten tisti vrstni red, ki je bil naveden najprej; pozneje se je ob pojemanju svatbenih šeg začel mešati. Lahko so vrstni red pomešali tudi sami informatorji, ki si ga niso natančno zapomnili. Glede na to, da je vrstni red parov pogosto enak, kot je bil pri osmici, je verjetno, da je bila osemca v navadi tudi v teh primerih, a je bila pozabljena ali opuščena mnogo prej kot v krajih, kjer se je do nedavna ohranila. Zato se je ljudje niti spominjajo ne več. F. Marolt je morda v Ziljski dolini pred drugo svetovno vojno še dobil nekaj podatkov o plesnem prekrizanju plesišča na svatbi. Saj se je samo tako mogel lotiti rekonstrukcije prvega svatbenega rejca,⁴² ki deloma spominja na osemco.



39 Povedal Ivan Vilič, roj. 1920 na Paki. Podatki v arhivu SGN.

40 Na primer: Tako sta v Kokrici p. Kranju najprej plesala drug in družica, za njima pa starešina in teta, nato pa drugi glavni svatje. Ob koncu je godec rekel: »Še za vse norce!« V Preloki v Beli krajini so plesali v naslednjem vrstnem redu: starešina s teto, ženin z nevesto, vojačin z vojačico. V Črešnjicah je bil prvi ples po kosilu za ženina in nevesto, za druge pa ni bilo pomembno, kdaj so plesali. Podatki iz arhiva SGN.

41 Gl. op. 6; F. Marolt, Tri obredja iz Zilje, 34.

42 F. Marolt-M. Šuštar, n.d., prav tam.

Žal v arhivu SGN ni podatkov, ki bi bili podlaga rekonstrukciji in se je Marolt najbrž oprl na že navedene pisane vire iz Rože ali na Vrazov opis svatbe iz Kanalske doline.

4. Osemca je koreološko zanimiv primer oblikovanja plesne figure, ki je nastala iz apotropejskega obrednega dejanja. Hkrati se je rodilo tudi ime, ki je zabrisalo prvotni pomen plesa. Nastanek osemca je tesno povezan s prvim plesom in ni naključje, da je vezan na Koroško, saj se je izročilo prvega plesa bodisi na svatbi ali na javnem plesu najdlje ohranilo prav v tej pokrajini. Po podatkih sodeč je bila prvotno razširjena na večjem območju, vendar so jo do nedavna plesali le še v krajih, ki so tudi sicer do današnjega časa ohranili samoniklost svoje duhovne in materialne kulture.

Zusammenfassung

»Osemca« (Achtertanz)

»Osemca« ist ein interessantes Beispiel, wie aus einer einzelnen choreologischer Figur ein ganzer Tanz entstehen kann. Wie der Name des Tanzes zeigt, handelt sich um die Ziffer Acht, welche ein Tanzpaar anlässlich des ersten Ehrentanzes auf der Hochzeit mit seinen Schritten auf dem Tanzboden zeichnet. Es geht hier keinesfalls um ein Gebilde der Phantasie, sondern um das Ergebnis einer apotropäischen, brauchgebundenen Handlung. Vor dem ersten Ehrentanz muss nämlich der Tanzboden gesegnet werden und das geschieht so, dass ein bestimmtes Hochzeitspaar tanzend der Form des Andreaskreuzes folgt. Weil im Tanz die Linien des Kreuzes auf zwei Seiten verbunden werden, gleicht die entstandene Figur der Ziffer Acht, was dem Tanze seinen Namen gab, denn die ursprüngliche Bedeutung ging mit der Zeit verloren.

Es ist kein Zufall, dass dieser »Achtertanz« bei den Slowenen in Kärnten entstanden ist, denn gerade dort hat sich die Überlieferung des »ersten Tanzes« - sei es bei der Hochzeit oder am Beginn einer Tanzveranstaltung im Dorfe - am längsten erhalten. Nach bisher versammelten Angaben war der »Achtertanz« einst auf viel weiterem Gebiete bekannt, nicht nur in Rosental und Jauntal, sondern auch über die Karawanken in der oberen Savinjska dolina und in den Orten des westlichen Pohorje-Gebirges. Bis in die Gegenwart hielt sich die »Osemca« noch in jenen Gegenden, die auch sonst ihrer Volksüberlieferung, materiellen und geistlichen, treu geblieben sind.

Zmago Šmitek
Gog, Magog in legenda o kitajskem zidu

Leta 1882 je bila med »narodnim blagom« v celovškem mesečniku Kres objavljena legenda z naslovom *Kineški zid*, ki jo je na Tolminskem zapisal J. Fonovski. Takole beremo:

Kitajci so imeli z nekim sosednjim kraljem vojsko. Ravno takrat pa je hodil božji sin po svetu in ko so slišali, da čudeže dela, šli so ga prosit, naj bi on mir poslal njim in njih sosedom. Bog je pa zapovedal svojim apostolom in učencem pesek potresti okoli deže in glej! Kakor so pesek potrošali, tako hitro je rasel visok in debel zid in živa duša ni mogla več v Kino. Njih kralj se imenuje zato »zazidani kralj«, ker ga je sam Bog zazidal.¹

Zapis spada v obsežno skupino naših legend o potovanjih svete družine, Marije, Jezusa skupaj s Petrom ali drugimi svetniki, o njihovih doživljajih in čudežih. Tudi za slovensko prozno ljudsko legendarno izročilo velja podobno kot za poezijo: ob delnem zgledovanju pri starejših obrazcih (npr. iz časa križarskih vojn,² se je izoblikovala zlasti od 17. st. dalje, po ustalitvi verskega življenja v obdobju baroka.³ Analiza legende o kitajskem zidu potrjuje, da je bila njena religiozna, moralna in didaktična vloga umerjena na stopnjo dojemanja in čustvovanja baročnega človeka. Vendar je svojčas že Boris Orel opozoril, da »vzorec legende o potovanjih antropomorfnih svetih oseb ... razodeva, kako so na mesto blodečih pravljicnih kraljevičev in mitičnih junakov stopili večno potujoči svetniki in Kristusi.«⁴ Je torej mogoče tudi v naši legendi odkriti starejši substrat? Menim, da njeno jedro temelji na odlomku o Gogu in Magogu iz antično-srednjeveškega izročila o Aleksandru Velikem.

Pohod Aleksandra Makedonskega v Azijo med leti 334 in 323 pr.n.št. je bil podvig, ki mu v antičnem svetu ni bilo primere. Po poročilih tedanjih zgodovinarjev so bile že za časa Aleksandrovega življenja med Grki razširjene zgodbe o posameznih dogodkih iz njegovega dolgotrajnega osvajalskega pohoda, med katerim je dosegel

1 J. Fonovski, Narodno blago s Tolminskega, Kres 2, 1882, 577.

2 Glej npr. France Kotnik, Slovenske starosvetnosti, Ljubljana 1943, 79-87.

3 Boris Merhar, Ljudska pesem, v: Zgodovina slovenskega slovstva I., Ljubljana 1956, 60.

4 Boris Orel, Na robu slovenske legende, Krog, Zbornik umetnosti in razprav, Ljubljana 1933, 44.

zahodno obrobje Indije.⁵ Dobršen del tega izročila je bil vključen v *Roman o Aleksandru*, ki je poleg zgodovinskih in fantazijskih epizod vseboval tudi filozofske refleksije in drobce judovskih apokaliptičnih prerokb, zapisanih v Stari zavezi.⁶ Od romansiranih Aleksandrovih biografij je pomembna tista, ki jo pripisujejo Psevdo-Kalistenu in je nastala v Aleksandriji v ptolemejskem obdobju (okoli leta 200 pr.n.št. ali še prej). Evropski Zahod jo je spoznal v Valerijevi vulgarnolatinski priredbi okoli leta 300, vendar je imela daleč večji vpliv v starem Orientu. V 10. st. je nastala latinska predelava tega romana iz bizantinskega besedila, imenovanega Psevdo-Metodij, oskrbel pa jo je arhiprezbiter Leo iz Neaplja. Znana nam je kot *Historia de proeliis* in je doživela izreden odmev v srednjeveški Evropi. Po bizantinskih predlogah so bile napravljene tudi različne priredbe *Aleksandride* pri južnih in vzhodnih Slovanih. Za srednjeveško zahodnoevropsko izročilo o Aleksandru je nadalje zelo pomemben zgodovinski roman *De rebus gestis Alexandri Magni* rimskega zgodovinarja Quintusa Curtiusa Rufusa iz 1. st., ki nekritično povzema različne antične vire, in dodatna besedila, predvsem ponarejeno pismo *Alexandri Magni epistola ad Aristotelem magistrum suum de situ et mirabilius Indiae* in poročilo o Aleksandrovem srečanju z indijskimi brahmani *Commonitorium Palladii in collatio Alexandri Magni cum Dindymo*.⁷

O možnosti vplivanja tovrstne literature na naše ljudsko izročilo govori dejstvo, da je na slovenskem ozemlju znan obstoj Aleksandrovih pisem iz druge polovice 14. st. v Gornjegrajskem rokopisu (f.3': *Epistola Alexandri regis ad Aristotelem*; f.3'-4': *Epistola ad Alexandrum regem* etc.) in v rokopisu neznane provenience, prav tako iz druge polovice 14. st. (f. 39-62': *Epistola Alexandri ad Aristotelem*).⁸ O priljubljenosti tematike v naslednjem stoletju je mogoče sklepati iz prepisa Seifrietovega epa o Aleksandru, ki ga je leta 1456 napravil Herman Tallner iz Trebnjega.⁹ V knjižnicah na slovenskem ozemlju se je ohranilo kar nekaj inkunabul, ki obravnavajo Aleksandrovo življenje: *Historia Alexandri Magni* (1483), *Historia scholastica* Petra Comestorja (sedem izvodov iz let 1473, 1485 in 1500), *Historiae Alexandri Magni* Quintusa Curtiusa Rufusa (dva izvoda iz let 1491 in 1494, ki sta izgubljena, vendar ugotovljena po bibliotečnih popisih) in *Sachsenspiegel* Eika von Reggowa (1. del, 1484).¹⁰ Stanje vezave in druge podrobnosti dokazujejo, da so bile te knjige veliko rabljene še vse do 17. in 18. st. razen fragmenta iz leta 1483, ki je bil odkrit kot del polnila v platnicah druge knjige. Latinski zapis Aleksandrovega »dekreta« ali »pričevanja«, povzet po *Češki kroniki* Vaclava Hajeka, natisnjeni v Pragi leta 1541, hrani ljubljanska Narodna in univerzitetna knjižnica. Besedilo verjetno izvira iz Bohoričeve zapuščine, vsekakor pa iz kroga slovenskih protestantov. Bohorič namreč v predgovoru k svoji slovnici (1584) ta dokument omenja in dodaja, da sta se za njegovo pridobitev iz praškega kolegija močno trudila rojaka grof Franc Thurn in baron Žiga Herberstein.¹¹ Epizodo iz

5 Podrobneje o tem: Klara Gönc Moaçanin, *Indijska pustolovina Aleksandra Makedonskog*, *Latina et graeca* 1979, 5-16, 1980, 5-16.

6 Friedrich Pfister, *Kleine Texte zum Alexanderroman*, *Sammlung vulgärlateinischer Texte* (hrsg. von W. Heraeus und H. Morf), 4. Heft, Heidelberg 1910, V.

7 D.J.A. Ross, *Alexander Historiatus*, *Warburg Institute Surveys* 1, London 1963, 5-65.

8 Milko Kos - France Stele, *Srednjeveški rokopisi v Sloveniji*, Ljubljana 1931, 88-89 (št. 49), 116 (št. 76).

9 Slovenski biografski leksikon XII., Ljubljana 1980, 4.

10 Alfonz Gspan - Josip Badalič, *Inkunabule v Sloveniji*, SAZU, Razred za filološke in literarne vede, *Dela* 10, Inštitut za literature 3, Ljubljana 1957, 257 (št. 706), 213 (št. 534-536), 266-267 (št. 745-746), 149 (št. 259).

11 Primož Simoniti, »Dekret ali pričevanje Aleksandra Velikega o Slovanih«, *Časopis za zgodovino in narodopisje* 1973, zv. 2, 225-233.

Aleksandrovega pohoda v Indijo, povzeto po Aelianu, je konec 17. st. Janez Svetokriški vključil v zbirko svojih pridig.¹²

V tej raznovrstni literaturi o Aleksandru se epizoda o Gogu in Magogu sicer pojavlja sporadično, vendar je imela pomembno razlagalno vlogo, zaradi česar je bila vključena tudi v srednjeveške enciklopedije (*«elucidarium»*) in kasnejše *kozmozografije*. V geografsko - etnološkem smislu je pojem Gog-Magog označeval nomadska vzhodna ljudstva, ki so ogrožala krščansko civilizacijo: bodisi Hune, Arabce, Avare, Madžare, Hazare, Kumane, Bolgare, Mongole in nazadnje Turke. Bil je edina logična razlaga o ponavljajočih se vpadih stepskih ljudstev, temeljila pa je na etničnem vrednotenju na relaciji domače - tuje, krščansko - drugoversko.¹³ Pri nas sta v 2. polovici 16. st. Trubar in Dalmatin enačila Goga in Magoga s Turki in Tatari, ki sta jih imenovala tudi »Rdeči Judi«. ¹⁴

Epizodo o Gogu in Magogu iz Aleksandrovega ciklusa je mogoče strniti takole: Aleksander je na svojem pohodu v Azijo srečal neomikana in sovražna ljudstva (22 po številu, med njimi tudi Gog in Magog), ki so se prehranjevala s človeškim mesom. Z njimi se je vojskoval in jih premagal. Preživeli so zbežali na kraj med dvema gorama, ki sta se po Aleksandrovi molitvi združili in jim zaprli izhod. Na steno, ki je tako nastala, je Aleksander pritrdil močna železna vrata in tako postavil nepremagljivo zapreko.

Imeni Gog in Magog sta se najprej pojavili v judovski biblični tradiciji, prvo kot ime vladarja nekega ljudstva ali dežele na severu¹⁵, drugo kot ime Jafetovega sina, kar prav tako pomeni severneje živeče Indoevropece.¹⁶ Tako Gog kot tudi Magog sta predstavljala sovražnike Judov. Zato ju je po Bibliji pokončal Jahve ali Kristus.¹⁷ Tako se je motiv Goga in Magoga v svetopisemskem izročilu povezal z napovedmi o poslednji sodbi: ob koncu dobe tisočletnega kraljestva bo satan ušel iz ujetništva in zgrnil velikansko vojsko s štirih strani sveta, ki pa bo upepeljena z ognjem iz nebes.¹⁸ Ideja o ljudstvih, ki so zazidana, vse dokler jim bog ne bo odprl poti za uničevalni pohod, je srednjeveškega človeka vedno znova opozarjala na bližajoči se konec sveta. Zato se Gog in Magog povezujeta tudi z napovedmi o prihodu Antikrista in s sibilinskimi prerokbami.

Povezavo z Aleksandrom je prvi nakazal judovski zgodovinar Jožef Flavij v svojem delu o judovski vojni iz 1. st. Opisuje, kako je Aleksander Veliki z železnimi vrati zaprl prehod, da ne bi divje severno ljudstvo Magog (avtor ga je enačil s Skiti) vdrlo v kulturni svet¹⁹. Na tem temeljijo kasnejše dodelave, med drugim tudi že obe omenjeni (Psevdo-Kalisten in Psevdo-Metodij). Legenda je obstajala v več verzijah v krščanski sirijski književnosti in zatem postala del srednjeveškega izročila na Zahodu (v latin-

12 Sacrum promptuarium, Pars secunda, Venetiis 1691, 216.

13 Da so bila enačenja Goga in Magoga s sodobnimi političnimi dogodki živa še v 20. st., se je prepričal Leopold Kretzenbacher ob svojem obisku samostanov na Athosu (glej poglavje Weisheit und Weltanschauung in einer Athos - Einsiedelei v njegovem delu Ethnologia Europaea, Beiträge zur Kenntnis Südosteuropas und des nahen Orients, Bd. 49, München 1986, 28, 31).

14 Jurij Dalmatin, Biblia, Wittenberg 1584, III, 150a; Primož Trubar, Noviga testamenta posledni deil, v Tbingi 1577, 256.

15 Ezek. (38,2) govori o Gogu iz dežele Magog.

16 Gen. (10,2).

17 Ezek. (38-39), Raz. (20, 8-9).

18 Apok. (20, 7-9).

19 (Friedrich) Pfister, Gog und Magog, v: E. Hoffmann-Krayer - Hanns Bächtold-Stäubli, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. 3, Berlin-Leipzig 1930-31, 911.

ščini, grščini, slovanskih jezиков itd.) in na Vzhodu (omemba v Koranu kot *yadjudj wa-madjudj*²⁰, pa tudi v perzijski, turški in etiopski literaturi).²¹

V bizantinski verziji Psevdo-Methodija je Gog-Magog pomenil Arabce ali »sinove Izmaelove«. Enako imenujejo obe ljudstvi tudi staroruska prerokovanja Methodija Patarskega. Za razliko od tega pa je v nemški literaturi 12. st. že prisotno izročilo o obzidanju izgubljenih plemen Izraela.²² Tako npr. *Historia scholastica* Petra Comestorja, nastala med leti 1169 in 1173, opisuje Aleksandrovo zazidanje desetih izgubljenih judovskih plemen, kar naj bi se bilo zgodilo z božjo pomočjo kot kazen za njihovo odpadništvo od vere.²³ Na zanimivo vprašanje, kdaj je prišlo do nadomestitve Izmaelovih potomcev ali Judov z imenom Goga ali Magoga, je med drugimi skušal odgovoriti tudi Ivan Grafenauer, ki je zapisal domnevo, da se je na evropskem Zahodu to zgodilo šele okoli leta 1345. Ta datacija je bila zanj pomembna, saj je z njo ugotavljal nastanek moravskih povedk o »Gojmagojevem regimentu«, ki spi v gori, kar je blizu našemu ustnemu izročilu o Kralju Matjažu.²⁴

Slovenskega Kralja Matjaža v večini inaic zagrne zemlja - za kazen ali za pokoro, ker se je postavil proti bogu.²⁵ Izročilo v tem primeru očitno sledi Ezekielovi prerokbi, da bo med Gospodovim uničenjem Gogove vojske prišel hud potres in da bodo »gore pokale, se podirale pečine in se zidovi rušili.«²⁶ Dve gori, ki sta se v izvorni Aleksandrovi legendi približali in napravili pregrado, sta se v Matjaževem primeru izenačili z gorama, ki sta se zrušili na Matjaža in njegovo vojsko in jih zaprli v podzemsko votlino.²⁷ Inaicica o »dobrem Kralju Matjažu« pa opisuje, kako se je gora sama odprla, da bi ga z vojsko vred zaščitila pred premočnimi sovražniki.²⁸

Naša legenda o kitajskem zidu se razlikuje od Matjaževega vzorca po tem, da očitno sledi neki drugi predlogi in izrecno opisuje gradnjo zidu. Prvotno vsebino je seveda čas dodobra spremenil. Namesto nekdanjih »derbentskih vrat«, imenovanih po obrambnem zidu pri Derbentu na vzhodnem Kavkazu, ki je branil Armenijo in Perzijo pred napadi s severa, je prizorišče gradnje prestavljeno na Daljni vzhod. Izgubil se je prvotni namen zidave (kaznovanje premaganih pošastnežev in zavarovanje pred njimi) in se spremenil v prijateljsko posredovanje (izpolnitev prošnje za prenehanje spopadov med sprtimi domačini). Slovenska legenda se s tem, ko omenja miroljuben dogovor o graditvi zidu, približuje nekaterim orientalskim verzijam (npr. Koran 18 : 95-96). Po tej pomembni podrobnosti in še nekaterih detajlih se tudi razlikuje od južnoslovanskih inaic o Gogu in Magogu iz Aleksandride.²⁹ Obdržal pa se je spomin na nadnaravni izvor zidu in na njegovo neprepustnost. Že v antičnem času se je izoblikovala razlaga, da je bil Aleksander pri postavljanju zidu pravzaprav

20 Koran 18 : 95-98, 21 : 96.

21 K. Czeglédy, *The Syriac Legend Concerning Alexander the Great*, Acta Orientalia, Vol. 7, Budapest 1957, No. 2-3, 231-249; *ibid.*, Monographs on Syriac and Muhammadan Sources in the Literary Remains of M. Kmoskó, Acta Orientalia, Vol. 4, Budapest 1955, No. 1-3, 31-39.

22 Wolfgang Kottlinger, *Gog und Magog*, v: *Enzyklopädie des Märchens*, Bd. 5, Lief. 4-5, Berlin-New York 1987, 1351.

23 D.J.A. Ross, *op. cit.*

24 Ivan Grafenauer, *Slovenske pripovedke o Kralju Matjažu*, SAZU, Razred za filološke in literarne vede, Dela 4, Inštitut za slovensko narodopisje 1, Ljubljana 1951, 112-113. Novejše raziskave potrjujejo Grafenauerjevo mnenje z ugotovitvijo, da se motiv obzidanih desetih judovskih plemen pojavlja v zahodnoevropski in srednjeevropski književnosti še vse do 14. st., npr. v visokonemških *Historienbibeln* (prim. D.J.A. Ross, *op. cit.*).

25 Ivan Grafenauer, *op. cit.*, 113-116.

26 Ezek. (38, 19-20).

27 Ivan Grafenauer, *op. cit.*, 118.

28 *Ibid.*, 119.

29 V. Jagić, *Ogledi stare hrvatske proze*, IV., Život Aleksandra Velikoga, Starine III (1871), 203-331 (poglavje O zazidani ezikov, 299-300)

orodje boga³⁰, na ilustraciji v srednjeholandski *Historienbijbel* iz leta 1360-61 pa je upodobljen klečeči Aleksander, ki prosi boga za srečno dokončanje naloge.³¹ Zato v naši legendi božja zapoved gradnje ni nič novega, res pa je, da so pri tem Aleksandra in njegovo vojsko zamenjali Kristusovi apostoli in učenci.

Pomenljiva je označba legendarnega junaka za »božjega sina«. V kontekstu zgodbe (spremstvo apostolov in učencev) je to seveda lahko samo Kristus. Vendar je že v *Historii de proeliis* tudi Aleksander opisan kot sin dveh očetov: pozemskega - egipčanskega faraona in božanskega - Jupitra. Koptska in egipčanska verzija sta po Psevdo-Kalistenu imeli za Aleksandrovega nebeškega očeta boga Amona-Ra.³² Torej poimenovanje »sin božji« v naši legendi povsem točno posreduje tudi polbožanski status Aleksandra!

Posipanje peska okoli dežele, iz katerega je zrasel visok in debel zid, v legendi ponazarja božjo vsemogočnost. Verjetno je, da ideja izvira iz napačno razumljenega ali predelanega odlomka o Gogu in Magogu v Razodetju. Ta pasus se glasi: »In ko se dopolni tisoč let, bo izpuščen satan iz svoje ječe. In prišel bo ven, da bi zapeljal narode, ki so na štirih koncih zemlje, Goga in Magoga, da bi jih zbral na vojsko. *Njih število je, kakor je peska ob morju.*«³³ Glede na ustno prenašanje legende je bil miselni preskok od (ne)preštevanja peščenih zrn do posipanja peska vsekakor mogoč.

Še o razlogih za vključitev »eksotičnega« kitajskega okolja v legendarni okvir. Ne bomo se sklicevali na bizantinsko, perzijsko, etiopsko in arabsko izročilo, ki omenjajo Aleksandrov obisk Kitajske (tako je odposlanec kalifa Wathiqua med leti 842 in 844 potoval na Kitajsko, si ogledal veliki zid, ki ga je imel za bivališče Goga in Magoga, in zbral o njem še druge dostopne vire).³⁴ V tej zvezi se nam zdi pomembneje omeniti težnjo antičnih in srednjeveških hagiografij po vseobsežnosti junakove slave: ta naj bi se bila raztezala čez ves znani svet in vsa ljudstva. Kitajska je ležala na skrajnih mejah tega sveta in bila zato sinonim za vesoljni zemeljski krog.³⁵ Ideja o severnem evrazijskem poreklu Goga in Magoga je bila v našem okolju znana že v 16. st. V prvem slovenskem prevodu Biblije (1584) je Ezekielovi knjigi dodan zanimiv komentar, ki povezuje ime Gog »vladar v Mesehu in Tubalu« z moskovskim carstvom: »Meseh inu Tubal so Taterji inu Vulahi, najsi Meseh takou glas ima, kakor de bi Moscobiterji od njega prishli.«³⁶ Komentar je skoraj dobesedno povzet po Luthru (1545).³⁷ Še najverjetnejša pa je razlaga, da je prizorišče kitajskega zidu prišlo v našo legendo šele od 17. st. dalje, ko je Evropa zvedela o tem gradbenem čudesu iz prvih opisov očitidcev - jezuitskih misijonarjev. Barok in razsvetljenstvo sta s svojim zanimanjem za kitajsko kulturo in ob polemikah o starosti in načinu postavitve kitajskega zidu vsekakor dala naši legendi novo aktualnost.³⁸ Spomenike starih kultur so v tem obdobju radi pripisovali legendarnim graditeljem. Tako je npr. v atlasu Sibirije ruskega geografa Semena Ustinoviča Remezova iz leta 1701 na listu, ki kaže spodnji tek reke Amur,

30 Friedrich Pfister, *Gog und Magog...*, 912.

31 D.J.A. Ross, *Illustrated Medieval Alexander-Books in Germany and the Netherlands*, Cambridge 1971, 166 (sl. 297).

32 Pavel Poucha, *Azjatyckie opowieści o Aleksandrze*, *Przegląd orientalistyczny* 1968, št. 1, 67.

33 Raz. (20, 7-8)

34 Pavel Poucha, op. cit., 66; Friedrich Pfister, *Gog und Magog ...*, 917, A.J. Wensinck, *Yadjudj wa-Madjudj*, v: *Enzyklopaedie des Islam*, Bd.4, Leiden-Leipzig 1934, 1236-1237.

35 Ernst Robert Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern 1954, 169.

36 Jurij Dalmatin, op. cit. II, 78b.

37 Martin Luther, *Biblia*, Hrsg. von Hans Volz, Bd. 2, München 1974, 1474.

38 O našem zanimanju za Kitajsko v obdobju baroka in razsvetljenstva: Zmago Šmitek, *Percepcija neevropskih kultur na Slovenskem od 17. do prve polovice 19. st.*, v: *Srečanje z Jutrovim na ptujskem gradu*, Pokrajinski muzej Ptuj 1992, 53-58.

vrisan kraj (pravzaprav arheološka lokacija), do koder naj bi bil prišel Aleksander Makedonski.³⁹

Če na koncu poskusimo ovrednotiti pomen izročila o Gogu in Magogu, ne moremo mimo dejstva, da je to izročilo pri nas in drugod v Evropi živel tudi v različnih variantah motiva o psoglavcih. Problem porekla in geneze tega motiva je nedvomno zelo kompleksen, saj se kinokefalna bitja pojavljajo že v stari egipčansko-mezopotamski mitologiji, klasična grško-rimska in srednjeveška književnost pa sta jih vključevali v najrazličnejše kontekste. Na splošno pa je mogoče psoglavce uvrstiti v eno od naslednjih kategorij: divjaško ljudstvo (bodisi na mejah obljudenega sveta ali na nedostopnih krajih v domačem okolju), konkretni zgodovinski sovražniki (Turki ipd.), demoni ali človeški izrodki.⁴⁰ Tradiciji o Gogu in Magogu se najbolj približuje predstava psoglavcev kot divje, na pol človeške rase. Tako sta v ilustraciji k ruski rokopisni apokalipsi iz 16. st. Gog in Magog upodobljena s pasjimi glavami.⁴¹ Med Srbi in Hrvati je bilo razširjeno prepričanje, da psoglavci živé »v pečinah... kjer dan ne svane in sonce ne sveti« ali »v mračni deželi«, ki naj bi bila ležala nekje na mejah ruskega cesarstva, mejo z njimi pa naj bi bili čuvali vojaški oddelki in odvrčali njihove napade.⁴² Na izvirno zgodbo o Gogu in Magogu spominja tudi pripoved s hrvaškega Podgorja, da je neki škof vrgel psoglavskega kralja v globoko jamo ob vznožju Velebita in jo obzidal z debelim zidom.⁴³ V slovenski ljudski geografiji so psoglavci prebivali v deželi, kamor se pride čez sedem vodá in sedem gorá proti jugu in nato še čez Gnilo morje ali pa za devetim morjem.⁴⁴ Ohranili so se tudi drobci slovenskega izročila o spopadu s psoglavci in o njihovem zaprtju v votlino pod Kumom.⁴⁵ S tem se problematika psoglavcev prenaša na konkretne dele slovenskega etničnega ozemlja. Osnovni elementi za identifikacijo z Gogom - Magogom so bitja s pasjo glavo, njihovo bivanje v odročnem goratem svetu (v podzemskih votlinah) in njihovo ljudožerstvo. Za primer vzemimo začetni del Valjavčevega zapisa o psoglavcih: »Blizu Rogatca v nekeji gori je bil »pesjoglavec«. V šumi je imel svojo jamo... Lovil je ljudi in (jih) je jedel...«⁴⁶ Izročilo o Gogu - Magogu - Antikristu je prisotno še v naslednjem odlomku, v katerem je vlogo boga prevzel mitološki Kresnik: »Mahoma je prišlo tisoč hudih duhov iz globoke votline. Ko so ti duhi na svetlo stopili, se je začelo bliskati in grmeti kakor na sodni dan. Kresnik je pa vedel, da so sami vražji coprniki, zato je vse potolkel - bili so sami pesoglavci...«⁴⁷ Če k temu dodamo kombinacije motiva psoglavcev z enookim velikanom polifemovskega tipa⁴⁸ in z različnimi drugimi demonskimi bitji, pri čemer je opazna tendenca nadomeščanja psoglavcev s hudičem,⁴⁹ dobi tematski razpon Aleksandrove legende o Gogu in Magogu še toliko širšo in pomembnejšo razsežnost.

39 A.P. Okladnikov, U istokov kulturi narodov daljnega vostoka, v: Po sledam drevnih kultur ot Volgi do Tihogo okeana, Moskva 1954, 228-229.

40 Dagmar Klímová-Rychnová, Kulturní zázemí epiteta »Tataré - psoglavci«, Český lid 1968, št. 2-3, 112.

41 (Gregor) Krek, Polyfem v národnej tradíciji slovanskej, Kres 1882, št. 3, 165 (citira delo: Buslajev, Istorické očerki ruskój narodnoj slovesnosti i iskusstva, S. Peterburg 1861. II., 134, 147 in podoba k tej strani).

42 Tihomir R. Djordjević, Psoglav u verovanju našega naroda, Srpski etnografski zbornik, knj. LXVI, Beograd 1953, 106-107.

43 Jakob Kelemina, Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva, Celje 1930, 335 (št. 242).

44 Ibid., 330, 332 (št. 240).

45 Ibid., 330-331.

46 (Gregor) Krek, op. cit., 164.

47 Jožef Pajek, Črtice iz duševnega žitka štajerskih Slovencev, Ljubljana 1884, 79.

48 (Gregor) Krek, op. cit., 162-166.

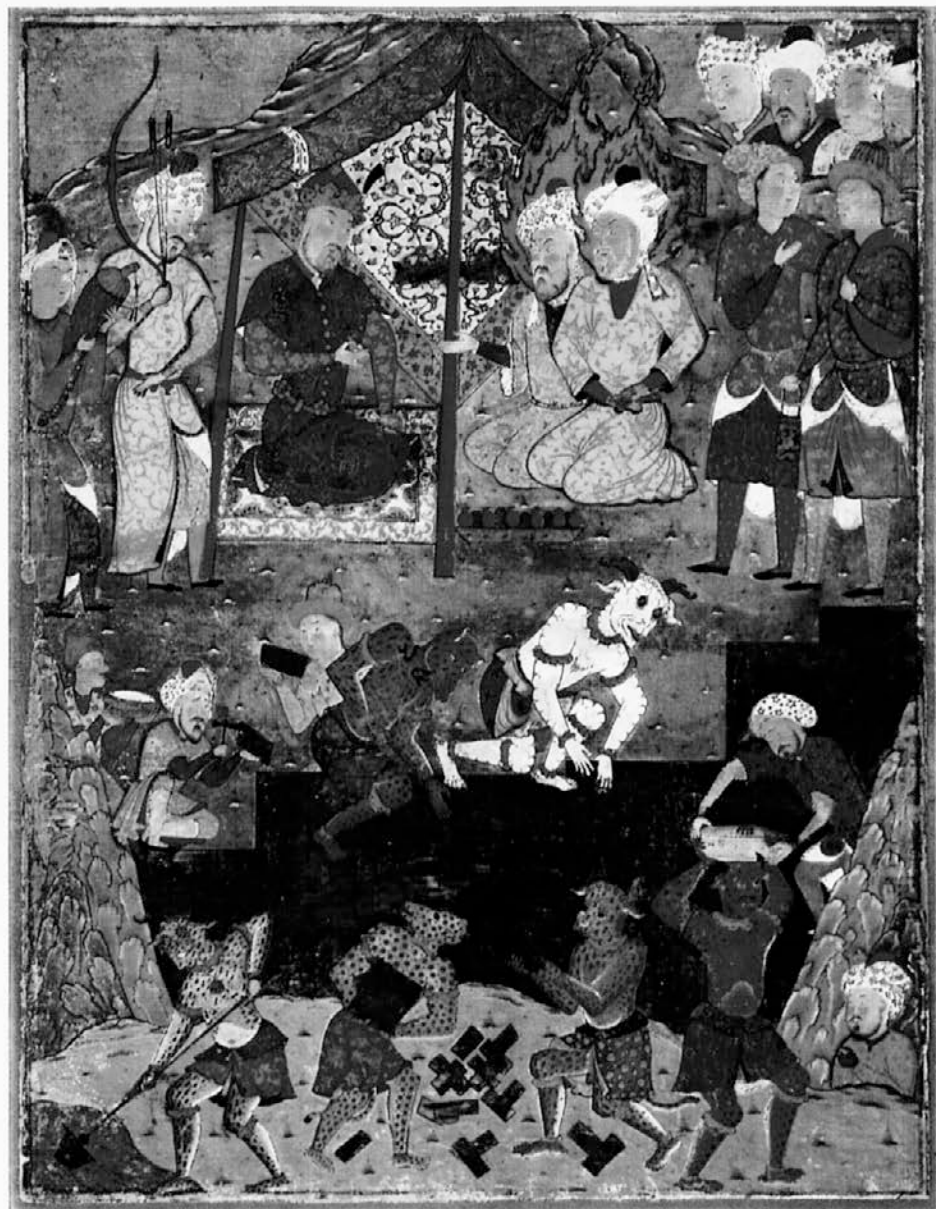
49 Dagmar Klímová-Rychnová, op. cit., 111.



Psoglavc z mečem. Detajl ene od dveh tovrstnih skulptur (Gog in Magog?) v timpanu bazilike S^{te} Madeleine v Vézélayu (12 st.).

*Summary***Gog, Magog and the Legend about the Chinese Wall**

In Slovenian folk tradition the motive of Gog and Magog has been known until now only in the cycle about King Matjaž, whom God locked up in an underground cave by having mountains fall on him and his army. The author has discovered a variant of this motive, which is tightly linked to the legend about Alexander the Great (the immurement of the savage peoples Gog and Magog), in the Slovenian legend about the building of the Chinese wall. Instead of Alexander, Jesus Christ and his apostles and disciples appear in it. How the wall was built is quite interesting: by pouring sand around China, which probably originates from a misunderstood passage in the Revelation, about the huge number of Gog's and Magog's troops: »Their number is like the sand of the sea«. Most probably, the Chinese setting did not appear in the legend until the seventeenth or eighteenth century, when the first eyewitness reports (by Jesuit missionaries) reached Europe. In Slovenian folklore the motive of Gog and Magog is present in the legend about dog-headed creatures. What they have in common is that they live in mountain areas (in underground caves) and feed on human flesh.



Pripadniki ljudstev Gog in Magog gradijo obrambni zid pod Aleksandrovim nadzorstvom, Perzijska miniatura, 16. st., Chester Beatty Library, Dublin.

Elisabeth Katschnig-Fasch
Feldforschung in Blatten

Die exponierte Situation unseres Forschungsfeldes¹ im südöstlichen Grenzgebiet Österreichs, die sowohl wirtschaftliche als auch soziale Deprivation bedeutet, hat das Selbstverständnis, das Selbstbild und die Selbstbewertung der Bevölkerung entscheidend geprägt. Zu dem kommt noch die Wirkung der bewußten und unbewußten Verschleierung und Verdrängung ethnischer und sprachlicher Zugehörigkeit, wenn, wie bei der Mehrzahl der Blattener, ein Elternteil oder ein Großelternteil »von drüben« stammt oder wenn in der Kindheit zu Hause noch Slowenisch gesprochen wurde, was aber nicht mehr offen bekannt werden will.

Dieser Umgang mit der Geschichte der eigenen Herkunft ist verinnerlicht. Was dabei von einem kollektiven Selbstbewußtsein oder Kulturbewußtsein übrigblieb, ist nicht viel. Oft nur noch Resignation und Ohnmacht, die sich sogar ins Bewußtsein der Kinder eingeschlichen hat, wie es in der Äußerung eines 13jährigen Buben anklingt, als er meinte, daß ein Hund besser als der Mensch dran sei, denn »der kann wenigstens beißen«.

Auch die existentielle Hoffnungs- und Zukunftslosigkeit, die so manche Bewohner von Blatten schon in ein bis zwei Generationen keine Spur ihres Dorfes mehr sehen läßt - dies vor allem bei den nunmehr aktuellen Perspektiven für die Kleinlandwirtschaften abgelegener Gebiete nach einem EG-Beitritt -, ist nur vor dem Hintergrund der historischen Ereignisse, der wirtschaftlichen Marginalisierung, die sich einerseits aus der Grenzlage, andererseits aus der bäuerlichen Kleinstruktur ergibt, und des ethnischen Identitätskonfliktes durch ständigen Anpassungsdruck zur »deutschen Kultur« zu verstehen.

In dieser außergewöhnlichen und in jeder Weise exponierten Situation mußten sich ganz spezifische Lebensweisen und Verhaltensreaktionen formen. Sie sind in erster Linie als »Reaktionen« auf äußere Umstände, auf politische und sozioökono-

1 Razprava je nastala v okviru projekta Življenje na meji Instituta für Volkskunde v Gradcu in Inštituta za slovensko narodopisje v Ljubljani. Doslej sta bili objavljeni dve razpravi (Johannes Moser, Ernst Töschler, »Imajo nas že za Jugoslovane«, Premisleki o identiteti v obmejnem naselju, Traditiones 18, 1989, 89-106; Jurij Fikfak, Zgodbe o meji, Traditiones 19, 1990, 211-226), op. J.F.

mische Faktoren und Ereignisse zu verstehen, trotzdem jedoch als spezifisch kulturelle Formationen zu werten.²

Warum gerade Blatten?

Als wir uns diese Region, die Lebensweise der dort lebenden Menschen zum Forschungsziel wählten, geschah dies zwar aus der Tatsache eines Lehrprogrammes, das ein »Feldforschungsprojekt« vorsieht, aber darüber hinaus für jede/n von unserer Gruppe wohl auch aus Faszination an einer »Königsübung«, in der man seiner - wissenschaftlich legitimierten - Neugierde nachgehen kann, die den Volkskundler/die Volkskundlerin in wirtschaftlich oder sozial marginale Gegenden treibt, in die Exotik des Großstadtdschungels, in den sozialen Untergrund oder wer weiß wohin. Dementsprechend sympathisierten wir jedenfalls von vornherein, sozusagen voraus-eilend, mit den Bewohnern Blattens, was freilich irgendwie an die »klassische« Sympathie der Ethnologen zu den kolonialisierten Völkern, deren Lebensweise sie studierten, erinnern mag. Der anstehende Verdacht, wir hätten damit auch ein ganz bestimmtes Erklärungsmuster hin auf eine besondere Gewichtung der ethnischen Komponente evoziert, soll schon hier ausgeräumt werden, da wir von vornherein nicht ahnen konnten, daß die Bevölkerung fast durchgehend slowenischer Abstammung ist.

In besonderer Weise waren wir aber an der Auswirkung der Grenze interessiert, die hin zu Slowenien eine ganz spezifische Situation für die dort lebenden Menschen bedeutet. Schließlich handelt es sich nicht um irgendeine Grenze. Ganz abgesehen davon, daß sie den sozialen und wirtschaftlichen Kontakt nach »drüben« abgeschnitten hat, provoziert dieser Grenzbereich, wenn auch in anderer Weise als im benachbarten Kärnten, ein ganz bestimmtes politisches und soziales Verhalten, bestimmte Reaktionen und Emotionen der benachbarten »Binnen-Steirer«, eine ganz bestimmte Stimmung diesen Grenzbewohnern gegenüber. Zwar wird von offizieller Seite gerne behauptet, die Steiermark hätte keine Minderheitenprobleme, »weil sie keine Minderheiten hat«³, doch führen Reaktionen und Abwehrhaltungen auch hierzulande in den Bereich der nationalen Vorurteile gegenüber Minderheiten. Erst jüngst gaben sie wieder einmal - wohl angeheizt von aktueller Fremdenhysterie - Anlaß zu politischen Anfragen, öffentlichen Diskussionen, Debatten und Verdächtigungen. Was das geschichtlich gewordene Vorurteil der Öffentlichkeit gegenüber anderssprachigen Menschen für die Betroffenen, ihre Identität, ihre Lebensweise und ihre Alltagskultur bedeutet, wurde danach sehr schnell zu unserem eigentlichen Inhalt.

Spätestens bei der Konfrontation mit der Staatspolizei hatten wir uns mit der wissenschaftlichen Verantwortung unseres Auftretens in diesem »Feld« zu beschäftigen. Es war die Frage der Auswirkung unserer Präsenz, die Frage nach dem - um im Bild der Feldforschung zu bleiben - »Flurschaden«, der sich jetzt und unmittelbar abzeichnete. Die Minderheitenpolitik Österreichs rückte nach und nach in unser Thema und damit auch die Frage, wie eine Volkskunde damit umzugehen habe bzw. wie sie damit hierzulande umgegangen ist. Unsere eigene wissenschaftliche Identität galt es quasi parallel aufzuarbeiten, sich abzugrenzen vom Kulturverständnis jener Volkskundler von ehemals, denen die deutsche Kultur ein missionarisches Anliegen

2 Gerhard Kutzschenbach, *Feldforschung als subjektiver Prozeß. Ein handlungstheoretischer Beitrag zu seiner Analyse und Systematisierung*, Berlin 1982, S.73. Der Autor verweist auf die Untersuchungen von Lewis, der Verhaltensmuster als Anpassungsreaktion auf äußere politische und sozioökonomische Faktoren interpretiert.

3 Dazu auch: Volker Knieriem, *Fünf vor zwölf für die steirischen Slowenen. Die Minderheit der Slowenen in der Steiermark droht zu erlöschen*, in: *Courage*, 15. Dez. 1989.

war und die dazu beitragen, den slowenischen Grenzbewohnern ihre angestammte kulturelle Identität zu nehmen und sie auf eine bestimmte »Kulturschiene« zu zwingen.⁴

Schwierig war es, den Bewohnern das Motiv unseres Interesses und unserer Arbeit, den »Sinn« unserer Beschäftigung mit ihrem Leben und ihrer Existenz zu erklären. Hier ist »Arbeit« körperlicher Einsatz. Erklärungen, wie: »Das brauchen wir für den Abschluß unseres Studiums«, waren da noch diejenigen, die am ehesten die Chance auf Akzeptanz hatten. Im Grunde war den Blattenern aber unser Interesse für sie unverständlich. Erfahrungen und Erinnerungen wurden von den Dorfbewohnern als Erklärungen und Assoziationen eingesetzt. Da wiesen einige auf den Journalisten hin, der die Menschen hier als Alkoholiker und Verarmte im »Dorf ohne Hoffnung« in einer auflagenhohen Zeitschrift beschrieb, da waren die Händler und Agenten, die es immer noch verstanden, das Vertrauen auszunützen, und da waren die Assoziationen zu benachbarten Grenzgebieten (im Bezirk Radkersburg und im Bundesland Kärnten), wo studentische Umfragen in den Minderheitengebieten »nur Unruhe schafften«.

Diese letztgenannte Argumentation war eine sehr zentrale, wie uns bald klar werden sollte. Zwar konnte man der zunächst scheinbar individuellen Argumentation noch nicht ablesen, daß dahinter eine kollektive Meinung stand, aber im Kontext der Ereignisse, die bei unserem Auftauchen im Dorf passierten, wurde deren Bedeutung nach und nach klar und dechiffrierbar.⁵

»Eine heiÙe Gegend: Wer nicht hergehört, wird rausgeschmissen.«

Für unsere erste Kontaktaufnahme mit den Bewohnern unseres Forschungsfeldes wählten wir ein, wie uns zunächst schien, besonders wirkungsvolles »Indianerkonzept«: eine schriftliche Ankündigung unseres Vorhabens, eine kurze Darlegung unserer Beweggründe und die Bitte um Mitarbeit. So könnte, wie wir annahmen, kein Argwohn entstehen. Alles wäre klar und verständlich, und für uns wären damit alle Hindernisse beseitigt. Daß wir darauf keine Antwort erhielten, ließ zunächst nichts Außergewöhnliches vermuten. Als ich mit einem Kollegen zu einer ersten örtlichen Orientierung nach Blatten fuhr, um unsere Unterkunftsöglichkeiten zu organisieren, erschien selbst das Gespräch mit dem Wirt trotz der Reserviertheit und der spürbar abwartenden Stimmung noch nicht auffallend. So ist es eben, wenn man in entlegene Gebiete kommt und noch dazu etwas will.

Aber an dem Tag unserer ersten gemeinsamen Begehung des Dorfes - auch ein Kollege »von drüben«, aus Laibach, stieß zu uns - lag nicht nur die Kälte des anbrechenden Winters in der Luft. Die ersten vorerst noch nicht zu deutenden Irritationen tauchten auf, als jeweils zwei von uns einen Haushalt aufsuchten, um unser Vorhaben auch mündlich vorzutragen und um Eindrücke zu sammeln.

Wir spürten die Fremde dieser Gegend und vor allem aber unsere eigene Fremdheit an den lächerlichen Symbolen unseres städtischen »Bildungsalltags«. Was sollten

4 Eine Veröffentlichung des Senats der Universität Graz spricht vom »deutschen Menschen als dem Bringer der höheren Kultur« und plädiert vehement dafür, daß das Gebiet der Untersteiermark nach der Grenzziehung Österreich zugesprochen werden soll. Viktor v. Geramb, der später Ordinarius am neugegründeten Institut für Volkskunde an der Universität Graz werden sollte, zeichnet als Mitglied der Redaktion dieser Schrift verantwortlich. Die Südgrenze der deutschen Steiermark. Denkschrift des akademischen Senats der Universität Graz, Graz 1919, S.33.

5 Utz Jeggle spricht in diesem Zusammenhang von einem »Arrangement des Vermeidens«. Utz Jeggle, Geheimnisse der Feldforschung, in: Heide Nixdorf und Thomas Hauschild (Hg.), Europäische Ethnologie. Theorie und Methodendiskussion aus ethnologischer und volkskundlicher Sicht, Berlin 1982, S.187-205.

wir mit der Aktentasche, die hier doch nur den Steuerfahnder symbolisierte, mit dem Schreibblock, was sollte der Student mit seinen langen Haaren oder wir mit unserem unpassenden Schuhwerk, wie und was sollten wir mit den geschlossenen Türen, den bellenden Hunden?

Ich fuhr mit meinem slowenischen Kollegen mit meinem Fahrzeug. Ein von mir ausgesuchter Informant im benachbarten Ort war unser erstes Ziel: ein »Hobbyhistoriker« mit offensichtlich großem Einblick in die Ortsgeschichte und in die gegenwärtige Situation und ihre Probleme, ein politisch und ökologisch bewußter Bauer. Er sollte uns als Außenstehender mit dem distanzierten Blick für das Wesentliche den Einstieg in das innere Dorfgeschehen Blattens ermöglichen.

Bei unserem Auftauchen winkte er uns aus der Ferne vom Traktor zu. Der Bann schien gebrochen, ein gutes Gespräch gesichert. Vom Traktor abgestiegen, schien Herr Freitag jedoch zu erstarren. Sein plötzliches Mißtrauen und seine Distanziertheit konnten wir uns zunächst nicht erklären, die hochdeutsche Aussprache, das wiederholte, fast aggressive Nachfragen, was denn »der Jugoslawe« da überhaupt wolle, das war in der Anspannung des Gespräches zunächst nicht klar zu deuten. Nun holte mein slowenischer Kollege ein Tonband aus der Tasche, was das aufkeimende Feindbild endgültig zu bestätigen schien. Spätestens als mein Kollege die Rolle des distanzierten Zuhörers und Forschers nicht mehr halten konnte, weil er die immer deutlicher werdenden deutschnationalen Ideen und Aussagen unseres Gegenübers nicht mehr länger »hinnehmen« konnte und in eine Debatte um die Zweisprachigkeit verfiel, war es für unseren Informanten klar: Wir waren Agitatoren und nicht Volkskundler, wie er es sich vorgestellt hatte.

Dieses erste Gespräch hat uns beide getroffen. Wir wußten, da waren wir an eine ganz wesentliche Sache gestoßen, die uns zwar im Moment nur diffuses Unbehagen bereitete, die uns sogar aus unserer Rolle stieß, die uns aber auch in Bann schlug. Wieder im Auto machten wir sofort ein Protokoll.

Inzwischen überschlugen sich auch in unserem Gasthaus die Ereignisse. Die Gendarmeriebeamten wurden auf ihrer Patrouille bei einem Grenzbewohner über Funk von der Grenzbehörde verständigt, die im Fahrzeug unseres slowenischen Kollegen einen Fotoapparat entdeckt hatte und darauf ihre Verdächtigung der örtlichen Behörde meldete. Der Funkspruch setzte natürlich seinerseits einiges an Mutmaßungen bei den zukünftigen Gewährspersonen in Bewegung. Trotzdem schien uns der Wirbel zu diesem Zeitpunkt noch ein Mißverständnis, das, ausgelöst durch das Erscheinen unseres slowenischen Kollegen, aufzuklären und doch noch zu glätten sei.

Wir einigten uns, daß unserer slowenische Kollege von nun an jenseits der Grenze - im anderen Teil der ehemaligen Dorfsiedlung, jenseits der Staatsgrenze - Feldforschung betreiben sollte, damit die Bewohner auf österreichischer Seite nicht länger durch den »gefährlichen Spion« und sein jugoslawisches Dienstfahrzeug verunsichert wären.

Als die ersten beiden Studenten einige Zeit später für eine Woche ihr Quartier im Dorf aufschlugen, waren die Türen der Blattener für sie zunächst zu. Einige Blattener drohten bei unserem Anklopfen sogar mit der Gendarmerie und verlangten Ausweisleistung, denn »einen Jugoslawen lassen wir nicht bei der Tür herein«. Sie gaben zu verstehen, daß unsere gesamte Gruppe sofort den Ort verlassen solle. Die Situation spitzte sich zu. Die Studenten blieben aber zunächst und riefen uns als ihre Betreuer zu Hilfe.

Von Graz aus recherchierten wir, was nun tatsächlich hinter der massiven Ablehnung, die immer wieder mit den gleichen Verdächtigungen gekoppelt war, steckte. Bezirkshauptmannschaft und Staatspolizei waren ganz offensichtlich von den Bewohnern informiert und um Unterstützung gebeten worden. Daß wir schon einige

Zeit observiert wurden⁶, überraschte uns dennoch. Die staatspolizeiliche und dörfliche Argumentation stimmten überein. Unsere Absichten wären verdächtig, wohin das führe, sehe man in Kärnten.

Gerüchte im Dorf, wonach unsere »Ergebnisse« schon in einem slowenischen Tagesblatt erschienen wären, waren kaum argumentativ zu entkräften. Erst als die Staatspolizei - nach Beschwerden unsererseits bzw. nach Erkundigungen und Besuchen auf der Universität(!) ihrerseits - die Annahmen und Verdächtigungen öffentlich zurücknahm und dem Bürgermeister versicherte, daß gegen uns »nichts Stichhältiges« vorläge, trat langsam wieder Ruhe ein. Das uns entgegengebrachte Mißtrauen blieb aber ein ständiger Begleiter.

Die Ereignisse

Die Ereignisse waren nicht zufällig und schon gar nicht als »Mißverständnis« bedeutungslos. Vielmehr waren sie der Schlüssel zum kulturellen System schlechthin, dessen Dechiffrierung uns jetzt erst allmählich möglich wurde. Der »Hobbyhistoriker« löste die Ereignisse zum Verstehen des »inneren« Wirkungsmechanismus aus. Die einzelnen Situationen wurden durch ihre thematische Orientierung transparent und interpretierbar und so das Mittel zur Deutung der soziokulturellen Erfahrung der Bewohner.⁷

Nicht irgendeiner individuellen Orientierung entsprach die Haltung, sondern einem kollektiven Bewußtsein. Die Einstellung des einzelnen Bewohners war nur vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen Lage dieses kleinen Kollektivs zu verstehen. Unser Auftauchen im Dorf provozierte ein Verhalten, das auf situationsunabhängig kulturell determinierte Strukturen und Bedingungen verwies: die Verständigung funktionierte augenblicklich. Man war sich einig im Dorf. Die Bewohner reagierten einheitlich. Genau dies begründete die Legitimität der »thematischen Orientierung« der Bevölkerung. H. Berger verweist darauf, daß die Frage nach dem Ergebnis der Verarbeitung einer gleichen Lage sich erweitert um die Frage des Ergebnisses einer kollektiven Verständigung. Dieser letztgenannte Aspekt schien für unser Untersuchungsfeld sehr wesentlich, handelt es sich doch um eine kleine Gruppe, die in ihrer räumlichen und sozialen Situation nach außen abgegrenzt wird und deren Struktur eine persönliche Deutung im Sinne einer persönlichen »Einstellung« kaum zuläßt. Hier geht es um ein thematisches Bewußtsein, um eine kollektiv akzeptierte Auffassung und Überzeugung, um eine soziokulturell bedingte Reaktion.

Da die Art der Mitteilung von größerer Bedeutung als ihr Inhalt werden kann⁸, bedeutet dies, daß sie nur eingebunden in eine extraverbale Symbolik, wie Körperbewegung, Gestik deutbar und lesbar wird. Diese Verständigung ist gerade in Blatten von großer Bedeutung und wichtiger als der Inhalt des Gesprochenen, da die verbalisierte Kommunikation in der besonderen Situation der Verleugnung der Muttersprache⁹ nicht sehr differenziert ist. Umso deutlicher und lesbarer ist die Sprache der

6 Diese staatspolizeiliche Observierung ist unter der Aktennummer 13789 registriert und bleibt zur Zeit - trotz der eingeleiteten Aktenvernichtungsaktion - archiviert. Eine Einsichtnahme wurde in unserem Fall wegen »Gefährdung Dritter« ebenfalls verweigert.

7 Zur thematischen Orientierung als soziale Erfahrung siehe vor allem: Hartwig Berger, Untersuchungsmethode und soziale Wirklichkeit, Frankfurt 1974, S.176ff.

8 Vgl. auch Arnold Niederer, Zur Ethnographie und Soziographie nichtverbaler Dimension der Kommunikation, in: Zeitschrift für Volkskunde 71/1975, S.1-20. Ders., Nonverbale Kommunikation, in: Direkte Kommunikation und Massenkommunikation (=Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Institutes, 41. Band), Tübingen 1976, S.207-214.

9 Siehe den Beitrag von Johannes Moser und Ernst Töschler, »Imajo nas že za Jugoslovane«, in Anm.1.

Gestik, des körperlichen Ausdrucks, denn im Kontext des gesamten Sprachverhaltens, kann eine scheinbar verarmte Sprache insgesamt nicht als defizitär bezeichnet werden.¹⁰ Gerade weil diese Sprache der Gestik uns mitunter äußerst affektgeladen schien, war es für uns sehr schwierig, distanziert zu bleiben.

»Sie versuchte räumliche Distanz zu gewinnen, indem sie den Sessel zwei Meter vom Tisch wegrückte und sich erst dann hinsetzte. Außerdem drückte sie ihre Abwehrhaltung durch verschränkte Arme und durch ihren zusammengezogenen Körper aus. Zunächst sprach sie sehr leise. Das Gespräch ging so zäh, daß ich immer wieder nachfragen mußte, um etwas zu erfahren. Manchmal erschien es mir sinnlos. Ich ertappe mich immer öfter dabei, daß ich durch diese Haltung Suggestivfragen zu stellen beginne.«¹¹

Trotz des Wissens um die Grenzen des Rechtes auf wissenschaftliche Untersuchung durch das Recht, von solchen Interessen verschont zu bleiben¹², fiel es jeder/m einzelnen von uns sehr schwer, mit den heftigen Reaktionen der Dorfbewohner auf unser »Eindringen«, mit ihrer Sprache der Verweigerung und der Abwehr, ihren Strategien, uns zu hindern, fertig zu werden und darin den eigentlichen Informationswert zu erkennen.

Wenn die Männer des Dorfes »außer Kontrolle« gerieten, ihre kollektive Strategie beispielsweise durch Alkohol nicht mehr standhielt, so waren die Frauen diejenigen, die »thematisches Bewußtsein«, die Orientierung nach außen, die Dorfintegrität und damit die Barriere zwischen uns und ihrer Lebenswelt sicherten. Bei Dorfinteressen waren sie solidarisch, da hielten sie deren Verteidigung und Sanktionierung aufrecht.

Als Herr K. uns eines Tages doch aus der Dorfgeschichte erzählte, war er nicht mehr nüchtern. Da konnte er seinem individuellen Drang, sich durch sein Wissen Geltung zu verschaffen, nicht mehr widerstehen. Allerdings: seine Bestrafung folgte auf dem Fuß. Am nächsten Tag hatte er Redeverbot. Ängstlich schaute er sich nach seiner Frau um, die im Hintergrund lauerte und darüber wachte, daß er nur kein Wort verriet, das nicht für unsere Ohren bestimmt war. »Du redest zu viel« war ihr immer wieder wiederholter Kommentar.¹³

Einmal mehr gilt hier U. Jeggles Satz: »Solange es Dinge in K-Dorf gibt, die man einem Außenstehenden nicht erzählen darf, solange gibt es das Dorf, und solange muß es auch die Angst vor einer Wissenschaft geben, die Dinge ans Tageslicht zerren will, die nur ein K-Dörfler richtig verstehen kann.«¹⁴

Der Weg

Die erste Phase unseres Forschungsprozesses war zweifellos die schwierigste. Denn es galt, die Forschungsprobleme sofort mit den ersten Wahrnehmungen neu zu definieren. Nach und nach lieferten die Beobachtungen weitere Indikatoren für die schwer zugänglichen Konstrukte und neue Hypothesen, die den gewonnenen Beobachtungen stets neu angepaßt werden mußten. Wir konnten also nie mit einem fertigen Konzept der Problemstellungen und Aufgaben, die wir erforschen und erfahren wollten, arbeiten.

Die sich überstürzenden Ereignisse in der Phase der Begegnung zwangen uns von vornherein sofort in unserer Fragestellung, in unserem Interesse, in unserer Aufmerksamkeit zu reagieren. In gewisser Weise ergab sich so ein Prozeß, den H.S. Becker

10 Basil Bernstein, Studium zur sprachlichen Sozialisation, Düsseldorf 1972.

11 Gesprächsprotokoll Johannes Moser.

12 Albert Ilien & Utz Jeggle, Zum Recht der kleinen Leute auf wissenschaftliches Verstandenwerden am Beispiel Hausens, einer Gemeinde im Urbanisierungsprozeß, in: K. Köstlin & K.D. Sievers (Hg.), Das Recht der kleinen Leute. Festschrift für K.S. Kramer, Berlin 1976, S.89-97.

13 Feldtagebuch Johannes Moser.

14 Jeggle (Anm.4), S.200.

»running analysis«¹⁵ bezeichnete. Die Eindrücke und Ergebnisse unserer Beobachtungen und Befragungen mußten möglichst schnell verarbeitet und analysiert werden, da der nächste Schritt auf der Basis der vorangegangenen provisorischen Analyse geschehen mußte. Freilich, wir konnten nicht behaupten, daß diese Methode durch und durch systematisiert gewesen sei. Das System der Untersuchung war mit allen Mängeln zum guten Teil eben Ergebnis der Situation.

Wir wählten das offene Interview, bei dem wir den befragten Personen weitgehende Selbstdarstellung einräumen konnten und wo auch wir auf ein eventuelles Anliegen, uns etwas mitzuteilen, am effektivsten eingehen konnten. Begrenzt wurde diese nicht direktive Vorgangsweise nur durch die leitenden Fragestellungen der einzelnen Detailstudien, die allerdings erst in der Nachfragephase zentral wurden. Das anfängliche Mißtrauen gegen das Tonband konnte durch die Kontrollmöglichkeit des Gesagten meist sehr schnell ausgeräumt werden. Die Tonbandaufzeichnungen ergänzten die Beobachtungsstudien, die als »Handlungsprotokolle« während des Aufenthaltes gemacht wurden. Dazu kamen noch Tagebuchaufzeichnungen, die die persönlichen Irritationen, die Gefühle und nachträglichen Verarbeitungen festhalten sollten, und schließlich Akten- und Dokumentenanalysen. Die Tagebuchaufzeichnungen waren uns gleichermaßen wesentlicher Bestandteil der Information wie die Tonbandtranskriptionen. Diese »Texte darüber« waren sozusagen der Versuch, sich selbst als Bestandteil der Interaktion wahrzunehmen. Für uns nahmen sie daher ebenso »Handlungscharakter« an, standen sie doch in einem dichten Aktions- und Reaktionsgefüge. Durch die nachträgliche Interpretation erhielten sie zusätzliche Bedeutung.

Der erste Schritt der Analyse war damit also gleichzeitig die Erhebung und Beschreibung der Gesprächssituation und -handlung, der Aussage des Gesprächspartners und der eigenen Interpretation im Protokoll und im Tagebuch.

Schon das Interview selbst wurde im Bemühen, die Sprechhemmungen, die Lautstärke, die Betonungen mitzuerfassen, als Handlungszusammenhang gesehen, in dem Äußerungen immer über den verbalen Inhalt hinausweisen und im Rahmen eines »Ganzen« stehen¹⁶. Das hieß aber, im Zusammenwirken von Aktion und Reaktion immer auch die historische Bedingung und die mögliche Zukunftsperspektive mitzudenken. Antworten und Einwürfe, ja selbst Andeutungen und unvollständige Sätze, Gestik, Mimik, Mißtrauen, Solidarität - alle Äußerungen waren nur im Rahmen der kollektiven und individuellen Geschichte der Bewohner zu deuten. Wir suchten damit den spezifischen Kontext in den einzelnen Sequenzen, »in der Linie des Geschehens«¹⁷, der von der Vergangenheitserfahrung bis hin zur Zukunftserwartung als Rahmen gefaßt ist.

Was im Alltag zum Gegenstand von Deutung und Bedeutung gemacht wird, ist vom jeweiligen kulturspezifischen Maßstab der alltäglichen Selbstverständlichkeit abhängig - eine Tatsache, die uns bei jenen Dorfbewohnern, die besonders exponiert leben, zum methodischen Leitsatz werden mußte. Ihre Kommunikationsstruktur, ihre Art mit uns zu sprechen, uns zu antworten, erschien uns oft fremd. Sehr deutlich führte uns das Waltraud Braunegg vor Augen, die als alleinstehende Frau am äußersten Rand der Streusiedlung wohnt. Unsere Fragen griffen immer wieder ins Leere. Als Frau Braunegg schließlich aufstand und »irgend etwas« tat, wobei sie etwa

15 Howard S. Becker, *Problems of Inference and Proof in Participant Observation* (1958), zit. nach Kutzschenbach (Anm. 1), S.97.

16 Hans-Georg Soeffner, *Auslegung des Alltags - Der Alltag der Auslegung. Zur wissenschaftlichen Konzeption einer sozialwissenschaftlichen Hermeneutik*, Frankfurt 1989, S.66ff.

17 Wilhelm Dilthey, *Entwürfe zur Kritik der histor. Vernunft* (1985), zit. nach ebd., S.69.

stundenlang versuchte, auf ihrem Sparherd einen Tee zu produzieren, daneben ihre Wäsche in den am Fußboden bereitgestellten Schaffeln zu waschen, bis sie schließlich damit hinaus auf die verschneite Wiese stapfte, um sie in einer fast zugefrorenen Quelle zu schwimmen, da verkamen unsere Fragen nach und nach. Wir waren gefangen von den »unglaublichen« Aktionen ihrer Alltagsbewältigung, bis sich im Beobachten dieser demonstrativen Beantwortung unserer Neugierde und Fragen auch ein Sinn entschlüsselte.

Waren wir objektiv? Fragen und Irritationen

Da uns einigermaßen klar war, daß Bewußtsein, daß Objektivität nur Mythos sein kann, daß wir nie als Feldforscher objektiv sein können, da jede Haltung qua Haltung psychischer Natur ist und damit immer subjektiv¹⁸, daß unsere Wahrnehmungen immer von unserer jeweils individuellen Perspektive und dem Standort abhängig sind, wir auch nicht einmal neutral sein konnten, war uns zum »cultural approach« die Subjektivität der Forschungssituation, die Person der Befragter/in ein wesentlicher Faktor.

Unsere Differenzen und Inkonsistenzen, die sich durch unsere subjektive Interpretation und die jeweils subjektive Verarbeitung der Gesprächssituation ergaben, versuchten wir in unseren Besprechungen auf der Universität zu bearbeiten. So konnte das Verstehen der Interaktion als unsere eigentliche Problemlösung nach und nach erarbeitet werden. Widersprüche mußten dabei aufgefunden werden, Irritationen angesprochen und im Rahmen des »Ganzen« interpretiert werden. Daran schloß sich für jeweils zwei Autoren/innen die Deskription und Hermeneutik der einzelnen Bereiche.

Tagebuchaufzeichnungen, die jede/r der Befragter/innen zu den Eindrücken und persönlichen Irritationen während seines/ihres Aufenthaltes in Blatten führte, sollten mithelfen, persönliche Schwierigkeiten, die eigene Perspektive und den subjektiven Standpunkt, die persönlichen Empfindungen zu erkennen und nachträglich in der schriftlichen Arbeit als »relative« Information zu berücksichtigen und zu verarbeiten.

Die Offenlegung als Versuch, immer transparent und überprüfbar zu bleiben, war uns von vornherein eine methodische Bedingung, um uns so, ein bißchen wenigstens, dem »Ideal einer relationalen Objektivität« (Kutzschenbach) zu nähern. So gelang es auch, Distanz zum Geschehen einerseits, aber auch zu den uns bewegenden Gefühlen, zu den Eindrücken und Wahrnehmungen zu gewinnen, um im »Oszillieren zwischen Distanz und Nähe« einen entscheidenden Prozeß des Verstehens zu erreichen.¹⁹

Obwohl uns nach der Rückkehr in die Stadt und auf die Universität der eigene Lebensraum nicht fremd geworden ist, sondern höchstens punktuell Empfindungsschwankungen mit sich brachte, hatten wir mit unseren offenen Gefühlen im »akademischen Diskurs« unsere Probleme. Klare Kategorien und Interpretationen zu fassen, war zunächst noch nicht möglich, immer wieder verschwammen die schon gesichert geglaubten Zusammenhänge in emotionaler Ungeordnetheit. Der universitäre Diskurs und die hochbesetzten emotionalen Erfahrungen gingen zunächst nicht zusammen. Auch wir mußten erst lernen, ungewöhnliche Fragen zuzulassen, und einige von uns hatten ihre großen Probleme, mit ihrer Subjektivität im wissenschaftlichen Gespräch umzugehen, um sie dann sogar als eigentliche Quelle der Interpretation

18 Georges Devereux, *Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften*, München-Wien 1973, S.179.

19 Maya Nadig, *Ethnopschoanalyse und Feminismus. Grenzen und Möglichkeiten*, in: *Feministische Studien* 4/1985, Nr.2, S.105-118.

erkennen und nützen zu können. Zuviel Energie hat jeder zunächst darin verwendet, seine Emotionen aus dem Prozeß herauszuhalten.

Ich war davon überzeugt, daß der Weg der Feldforschung, im Bemühen »dahinterzukommen«, nur durch die subjektive Empfindung, durch die Person jedes/r Interviewers/in gehen konnte. Damit war der Kampf freilich auch innerhalb der Gruppe aufzunehmen. Georg Devereux²⁰ zeichnet einen Weg, der innerhalb der Ethnologie vertrauter ist, der aber auch innerhalb der Volkskunde zu gehen versucht wird.

Auch wenn wir in der uns vorgegebenen Zeit unserer Felderhebung noch keine differenzierte Forschungsmethode erreichen konnten, so blieb uns noch eine Menge von der Lebenswelt als enorme Herausforderung für die »wissenschaftliche Verortung«. Makro- und Mikrobereich galt es in Bezug zu bringen. Motive, Utopien, Handlungen, Denken und Empfinden der einzelnen Blattener in die Ebene des größeren kulturellen Zusammenhanges zu stellen, um die Resultate der Erkenntnis mit der Theorie zu prüfen.²¹ Freilich, die Ergebnisse sind vielleicht nicht ohne weiteres überprüfbar oder nachvollziehbar, es sind Ergebnisse, die über den Versuch des Verstehens und des Akzeptierens gewonnen sind, die keinen Anspruch auf eine stets überprüfbare strukturelle Analyse durchhalten wollen.

Die Blattener und wir

Unsere Begegnung und damit unsere Beziehung zu den Befragten stand von vornherein unter dem Eindruck der spezifischen Bedingungen, die uns schon im ersten Augenblick unseres Besuches auf eine ganz bestimmte Rollenzuweisung aufmerksam machte. Bestätigung fand sie durch das jugoslawische Autokennzeichen unseres slowenischen Kollegen.

Zunächst hatten wir sehr wenig Möglichkeiten, die uns zgedachten Rollen zu korrigieren oder ihnen zu entkommen. Vereinzelt konnte zwar nach und nach das tiefe Mißtrauen abgebaut werden. Aber erst bei einem abschließenden Treffen in einem der beiden Dorfgasthäuser, zu dem wir die Bewohner des Ortes luden, um ihnen unsere »Ergebnisse« vorzustellen, um ihnen Antwort zu geben auf ihre häufig gestellte Frage, was wir mit unseren Informationen weiter zu tun beabsichtigen, und um ihnen auch die Gelegenheit zu geben, uns Rede und Antwort stehen zu lassen, lösten sich die starren Rollenbilder. Als wir sozusagen die Gewichtsverteilung zwischen uns und den Dorfbewohnern, zwischen Befragenden und Befragten störten, den Spieß umzudrehen versuchten, indem wir die Bewohner aufforderten, doch Fragen an uns zu stellen, da löste sich die Angst, die Aggression, die Verdächtigung und, wie wir meinten, auch das Mißtrauen. Freilich die Angst löste sich allein auch durch das sichtbare Ende unseres Aufenthaltes. Nun gab es keinen Grund, die Verteidigung aufrechtzuerhalten. Wir verließen ja das Dorf. Zudem schien uns diese Gelegenheit deshalb wichtig, weil wir sehen konnten, wie die Bewohner unter sich agieren, welche Positionen sie zueinander einnehmen, welche Kontakte in einer Gruppe sichtbar werden.

Wenn wir auch keine objektive Realitätsdistanz zu unseren Gewährspersonen zu überwinden hatten - die Blattener sind schließlich keine »Fremden« -, ein zumindest oberflächliches Verstehen also keine Problematik darstellte, weil ihre Lebensweise uns, wenn auch nicht vertraut, so auch nicht gänzlich fremd war, so birgt doch gerade

20 Georges Devereux, *Ethnopschoanalyse. Die komplementaristische Methode in den Wissenschaften vom Menschen*, Frankfurt 1978 (Paris 1972).

21 Hier galt uns die Arbeit Maya Nadigs, *Die verborgene Kultur der Frau*, Frankfurt 1987 als wichtige Anregung.

dieser Umstand jene Schwierigkeit, die die notwendige Distanz zum Forschungsfeld und damit auch das Erkennen der Strukturen erschwert. Zu schnell glaubten wir, etwas ohnehin zu kennen. Gleichzeitig war vieles am Verhalten der Bewohner fremd, für uns nicht selbstverständlich, sodaß unser Blick doch darauf konzentriert blieb. Ein Umstand, der nicht unbedingt schon die objektive Sicht der Dinge garantiert. Das Objektivitätsideal eines wissenschaftlichen Kolonialismus, das stets eine distanzierte Beobachtung und Haltung zu den Beobachteten fordert, war uns allerdings auch nicht Ziel.²²

Daß sich die besondere Lebenssituation einiger Bewohner, jenseits der staatlich definierten Armutsgrenze, auch jenseits unserer unmittelbaren Erfahrung einer solchen Lebensweise, unbewußt auf unsere Bewertungskriterien niederschlug, wußten wir. Deshalb versuchten wir, diese subjektiven Kriterien der Beurteilung in Gruppengesprächen zu diskutieren. So konnten sie, wenn auch nicht verhindert, so doch zumindest reflektiert werden. Aber anzunehmen, daß die Frage »Was ist Armut?« in aller Konsequenz stets nur eine relative ist, anzunehmen, daß Deprivation sozialer, psychischer und ökonomischer Art überdies noch eine eigenständige Kultur- »Leistung« ermöglicht, entspricht zwar dem Bemühen eines kulturell relativistischen Ansatzes, ist aber vielleicht doch selbst wieder ein Ergebnis aufgesetzter Ideologie, die vieles verschleierte.²³

Eine andere Konsequenz lag in der Tatsache, daß wir in unserer Untersuchung zutiefst in das Geschehen des dörflichen Lebens, in die Empfindungen jedes einzelnen Bewohners und jeder Bewohnerin eingriffen. Damit waren wir aber selbst quasi automatisch Teilnehmende am Geschehen und ständig neuen Einflüssen, Erfahrungen, Beziehungen ausgesetzt, die sich mit der Aufenthaltsdauer auch veränderten. So ergab sich mit dem zeitlichen Verlauf eine ganz bestimmte Veränderung des Bildes von Blatten und seinen Bewohnern. Was zunächst erst aus dem Bild des großstädtisch geprägten Wissenschaftsvorurteils herausgelöst werden mußte, eben z.B. die Beurteilung der Armut oder ihrer Lebensweise, um einer Verarbeitung des »Fremden«, einer fremden Lebenskultur, Platz zu machen, die auch in ihren Zusammenhang gestellt werden konnte, verlor in zunehmendem Maße in einer Art immer stärker werdender Selbstverständlichkeit wieder an Bedeutungsstrukturen. Selbst Frau Brauneggs zunächst »unglaubliche« Beschäftigungen wurden uns nach und nach vertraut. Die Zeit blieb uns jedoch nicht, um uns im Bemühen um Verstehen restlos mit unseren befragten Blattenern zu identifizieren - und um uns schließlich unserer eigenen kulturellen Erscheinung als Forschende im Dorf an der Grenze zuzuwenden.

»Unter uns«

Zur geschlechtsspezifischen Wahrnehmung in der Felderhebung

Daß die Rollenzuschreibung, vor allem in der Frage der Geschlechtszugehörigkeit, für die Felderhebung wesentlich ist, war durch die Ergebnisse der Frauenforschung bekannt, so daß wir von vornherein Fragen zum Frauenleben den Studentinnen zuschrieben - was auch keinen Widerstand im Kompetenzempfinden auslöste.

Schon nach den ersten Begegnungen im Dorf, in denen uns mehr oder weniger differenzierte Geschichten zur Partisanentätigkeit in dieser Gegend immer wieder erzählt wurden, fragten wir uns, ob sie uns deshalb immer aufgesetzt wurden, weil

22 Lewis sieht die »kolonialistische Vorgehensweise« vor allem im wissenschaftlichen Objektivitätsideal verkörpert, die eine möglichst distanzierte Beobachtung fordert und aufrechterhält: D. Lewis, *Anthropology and Colonialism* (=Current Anthropology 14/1973), zit. nach Kutzschbach (Anm.1), S. 77.

23 Claude Lévi-Strauss, *Die moderne Krise der Anthropologie*, in: *Unesco Kurier* 11/1961.

als Vertreter einer öffentlichen Institution/Universität doch (vorwiegend) der männliche Student/Befrager wahrgenommen wird. Diese Sicht entspricht überdies der spezifischen Erwartungshaltung: man erwartete hier den Journalisten bzw. den Historiker, der sich eben nur für die »letzte Sensation in diesem Gebiet« interessierte. Und das war Geschichte über Männer für Männer, die auch Frauen in eben dieser Erwartungshaltung »produzierten«.

Wie Susanne Sackstetter machten wir die Erfahrung, daß Frauen als Forscherinnen, als Vertreterinnen öffentlicher Institutionen neben Männern nicht wahrgenommen werden.²⁴ Kamen sie ohne männliche Kollegen, dann erzählten die Dorfbewohnerinnen anderes. Da entwickelte sich eine Kommunikationsstruktur, die der jeweils traditionellen frauenspezifischen Wahrnehmung entsprach. Die ältere der beiden Studentinnen wurde der spezifischen Erfahrung entsprechend als Lehrerin angesehen, die jüngere Studentin wurde mit der Rolle der »Tochter« bedacht, die von den Frauen an den Haaren neugierig und zärtlich berührt und immer wieder belehrt wurde.

Diese geschlechtsspezifischen Bedingungen im Gespräch mit Frauen von Blatten als Angebot voll anzunehmen und als Möglichkeit zu nutzen, war sicherlich eine schwer zu bewältigende Herausforderung, die eine besonders sensibilisierte, geschlechtsspezifische Wahrnehmung und Fertigkeit des methodischen Instrumentariums verlangt. Wie sehr aber unser Forscherinnenselbstverständnis selbst noch in der männlichen Haut der Wissenschaft steckt, sollte uns während des Projektes noch überaus deutlich werden.

Die internalisierten Strukturen weiblicher Verständigungs- und Identifikationsmöglichkeiten werden vor allem Umgang mit dem anderen Geschlecht wirksam. Zwei Studentinnen wurden so ganz unverhofft in einer Situation der generellen Ablehnung zu Verbündeten gemacht, als der Ehemann einer Befragten offensichtlich betrunken nach Hause kam.

Frau Reiterer wird ganz aufgeregt, rennt hin und her, und bittet uns, noch nicht zu gehen. Sie hat Tränen in den Augen und versucht das vor ihrem Mann zu verbergen. Er wirkt anfangs aggressiv, kommt herein und sagt, er kenne uns nicht. Die zwei Töchter verabschieden sich. Frau Reiterer schenkt uns Wein nach und bringt eine Jause. Dann richtet sie ihrem Mann ein Essen. Er holt sich Bier und setzt sich zum Tisch. Da wird sie enorm stark und weist ihn zurecht, er solle nicht so schreien und soviel Blödsinn reden. Hinter seinem Rücken zeigt sie ihm sogar die Zunge. Auf uns wirkt das alles sehr demonstrativ - so wie: wir Frauen halten zusammen. Bevor der Mann nach Hause kam, vermittelte uns Frau Reiterer, daß ihre Ehe gar nicht so schlecht sei. Jetzt bricht alles aus ihr heraus. Da forderte sie uns zum Bleiben auf.

Uns schien, als habe sie sehr Angst vor ihm. Wir wären lieber gegangen, denn die Situation war uns sehr unangenehm. Aber Frau Reiterer war so verzweifelt, daß wir ihr helfen wollten, nur wußten wir nicht wie. Langsam beruhigte sich die Situation. Bis wir endlich gehen konnten, war es dunkel.²⁵

Das Gerücht

Ein besonders großes Problem sollte eine uns zugetragene Geschichte werden, die uns in der Frage unserer Verantwortung einiges abverlangte. Es handelte sich um eine schwere körperliche Mißhandlung, die sich vor Jahren im Dorf zugetragen haben soll.

24 Eine Ausnahme schien die indifferentere und »geschlechtsneutralere« Reaktion auf meine Person als Organisatorin gewesen zu sein.

25 Feldtagebuch Monika Pieringer.

Konnten wir mit unserer Information zur Behörde, um zukünftige Übergriffe dieser Art aufzuhalten und auch zu verhindern, oder tritt der Schaden erst dadurch ein, daß die Behörde dann in das feste Sozialgefüge eingreift und durch einen Machteingriff von außen, eine eventuelle Selbstheilung verhindert, etwas veranlaßt, was niemand will. Also was ist zu tun, wenn das, was uns unter vorgehaltener Hand erzählt wurde, auch wahr ist? Und ist es wahr? Wer garantiert, daß der Beschuldigte, ein krasser Außenseiter im Dorf, nicht das Opfer seiner sozialen Position ist? Was bedeuten in unserer Forschungsarbeit Devianzen, Delikte oder Gerüchte um Delikte? Müssen wir darum wissen? Welche Verantwortung übernehmen wir damit? Und wenn wir aufgrund der Information etwas unternehmen, dann sind wir doch im Agieren auch Verursacher möglicher weiterer Katastrophen für einzelne Bewohner.

Zunächst beschlossen wir, »die Sache« aus der Situation der großen Betroffenheit über die Schwere dieses angeblichen Vergehens, von dem jede/r im Dorf wußte, aber nichts davon nach außen, an die Behörde meldete, vorsichtig und genauer zu recherchieren, wohl wissend, daß diese Absicht bereits die erste Wirkung war, dieses methodische und menschliche Problem zu verdrängen.

Was uns geblieben ist, außer einem schalen Gefühl einer unbewältigten Situation, ist die Bestätigung einer methodischen Erwartung: die »Verräter«, diejenigen, die die Vermutung äußerten, und diejenigen, die sie vorsichtig bestätigten, kamen nicht aus dem Kern der Bewohnerschaft, sondern waren selbst in gewisser Weise Außenseiter.

»Äußere und innere Umstände«²⁶

Zum interessantesten äußeren Umstand, auch dem ersten, der uns in eine Spirale von Störungen und Konflikten bringen sollte, gehörte der »taktische Fehler« des jugoslawischen Autokennzeichens, das für die Bewohner Blattens eine Signalwirkung hatte. Damit wurde die ganze Gruppe in eine bestimmte Wahrnehmung, unter einen bestimmten Verdacht gestellt, uns und unser Unternehmen einer ganz bestimmten Absicht zugeordnet, die den Ablauf, die Reaktionen und den Gang der Felderhebung weiter bestimmen sollte. Was für die einen Bewohner das fremde Autokennzeichen, war den anderen die fremde Diktion der Aussprache unseres slowenischen Teilnehmers, der ihn eben als einen bestimmten und nicht als irgendeinen Ausländer deklarierte und sofort die gesamte Gruppe als verdächtig »entlarvte«.

Zwei äußere Erkennungszeichen also: die Sprache und die Autonummerntafel, die Assoziationen bei den Bewohnern hervorriefen, deren Reaktionskette nicht mehr aufzuhalten war, weder durch Erklärungen, Einwände noch Diskussionen. Eine Konfliktkette, die ablaufen mußte.

Innere Umstände

Das unerwartet heftige Mißtrauen der Bevölkerung auf unser Erscheinen verunsicherte uns tief. Es traf uns zu einem Zeitpunkt, der eine zusätzliche Belastung durch die ersten intensiven längeren Aufenthalte im Feld darstellte. Der Schutz der Gruppe war für das jeweilige Paar, das sich im Feld befand, nicht mehr wie bei den ersten Besuchen vorhanden. Jede/r war »für sich« allein und dem Feld »ausgeliefert«.

Die ersten intensiven persönlichen Kontaktaufnahmen stellten manchmal scheinbar unüberwindliche Hürden dar. »Die Luft war voll Mißtrauen, die gesamte Umwelt schien sich zu verschwören«:

»... als wir beim Kastner vorbeikamen, tauchte der Hund auf und bellte uns an und hörte nicht auf. Da reichte es mir und ich springe ihm entgegen und schreie etwas,

26 Nach Kutzschenbach (Anm.1), S.53-74.

weil ich glaube, daß er ohnehin feige ist und dann davonläuft. Aber jetzt flippt er erst richtig aus, die Haare stellen sich auf und er fängt zu schnappen an. Da hilft uns nur noch der geordnete Rückzug.«²⁷

Obwohl unsere Feldsituation nur schwer mit den üblichen ethnologischen Feldern zu vergleichen ist, immerhin waren wir doch nur eineinhalb Autostunden von unserem Universitätsort entfernt und nicht irgendwo im Busch, erlebten auch wir in gewisser Weise einen »Kulturschock«. In dem einwöchigen Aufenthalt in dieser einsamen und entlegenen Gegend, unter oft als abweisend empfundenen Einwohnern, verspürten doch die meisten von uns Isolation und Abgeschnittensein von der Außenwelt, wo sogar die Tageszeitung, die täglich der Postbote vorbeibrachte, so etwas wie eine Verbindung zu seiner Welt, nach »draußen« wurde. Der in der Literatur zur Feldforschungsmethodik oft beschriebene, uns also durchaus von daher schon geläufige Effekt der Vereinsamung, tat schnell seine Wirkung. Auch uns erschien, obwohl wir uns ja nicht am Ende der Welt befanden, sondern uns in heimischen Gegenden und Landschaften bewegten, plötzlich alles fremd, alles, was eigentlich bekannt sein sollte, machte nun hilflos, alles verkehrte sich zum Unvertrauten, zum Rätselhaften, zum Unberechenbaren und Unheimlichen. Die Irritationen konnten in der Kürze unseres Aufenthaltes kaum aufgelöst werden, lockerten sich erst nach und nach in den Nachbearbeitungsgesprächen an der Universität. Daß dabei jedoch auch dann noch unsere Angst- und Abwehrmechanismen die Interpretationen beeinflussten, konnten wir nicht restlos verhindern. Gerade aus unseren Abwehrstrategien wäre noch viel an Erkenntnis zu schöpfen gewesen. Hier sollte uns zumindest bewußt werden, wie recht G. Devereux hatte, wenn er die Bedeutung der psychoanalytischen Vorgehensweise für die Ethnographie moniert. Die Angst des Befragten gibt sich nur in der Angst des Beobachters zu erkennen. Daß der Befragte, der Beobachter selbst, so zum eigentlichen Instrument des Fremdverstehens wird, wurde uns in dem zunächst verwirrenden Ablauf der Konfrontation zur Schlüsselerfahrung.

Nicht der Gang der Dinge allein, der Ablauf der Ereignisse für sich, sondern unsere Irritationen darauf machten Zusammenhänge sichtbar und ermöglichten Interpretationen. Die Störung, die unser Auftauchen auslöste, und die schließlich zu unserer Verstörung führte, war nicht Störung, sondern Durchgangsstadium, das wieder zu unserem »Forschungsgegenstand«, der Bevölkerung von Blatten führte.

Daß dabei freilich unser Erkennen in vieler Hinsicht an der äußeren Schicht des Verstehens tieferer Zusammenhänge hängen bleiben mußte, liegt daran, daß wir als Teilnehmer/innen der Projektgruppe eine vertiefte Selbsterfahrung, die den für die Analyse so wesentlichen Prozeß der Gegenübertragung intensiver beachten und kalkulieren kann, nicht hatten. Über eine ausgereifte ethnopschoanalytische Methode wäre ein Mehr an Erkenntnisgewinn möglich gewesen. Uns blieb so nur die Wahrnehmung der inneren und äußeren Störungen als wichtigste Erkenntnisquelle.

Eines war uns sehr bald klar. Das, was wir als Störungen wahrnahmen und was Irritationen auslöste, sollte unsere eigentliche Informationsquelle sein. Es waren die uns fremden oder zumindest nicht vertrauten Mechanismen dieser Dorfbevölkerung, sich in ihrer spezifischen Geschichte, in ihrer Umgebung an der Grenze anzupassen. Die Art, wie diese Mechanismen verteidigt wurden, ließ uns erkennen, daß wir die Eingreifer darstellten, die dieses System gefährden und die Organisation dieser Menschen in Frage stellen konnten. Ihr Verhalten war als »überempfindliche Abwehrorganisation«²⁸ zu verstehen, die durch kulturspezifische Variablen bedingt wurde. Die Art der rigiden Verteidigung, das Festhalten daran, ein Festhalten, das

27 Feldtagebuch Johannes Moser.

28 Paul Parin, *Der Widerspruch im Subjekt. Ethnopschoanalytische Studien*, Frankfurt 1978, S.78.

kaum durch Gespräche der Aufklärung zu lockern war, hatte in ihrer Unabhängigkeit echte Entlastungsfunktion. Darin fanden die Blattener eine Sicherheit, die sie nicht gefährden wollten. Was wundert es also, daß sie sogar im Augenblick unseres Auftauchens solidarisch in ihrer Abwehrreaktion uns gegenüber waren und als Verstärkung ihrer Abwehr die Behörde zu Hilfe riefen, was schließlich dazu führte, daß wir sogar von der österreichischen Staatspolizei observiert wurden. Damit bekamen die Strategien, wie die Bewohner von Blatten mit uns Eindringlingen umgingen, ihren eigentlichen Bedeutungsgehalt.

Wie sehr innere und äußere Faktoren die Wahrnehmung der Ergebnisse in einer nicht zu trennenden Weise beeinflussen, wurde uns überdies bewußt, als sich herausstellte, daß ein und dieselbe Befragungs- oder Beobachtungsszene in den Tagebüchern von den jeweiligen Befragter/innen ganz unterschiedlich beschrieben und kommentiert wurde - nur äußere Angaben, Zeit, Ort und Personen erinnern daran, daß es sich hier um ein und dasselbe Geschehen handelt.

Alles ist in Ordnung

»Alles ist in Ordnung, einer Ordnung und einer Stille, die keiner mehr stören sollte, keiner sollte fragen, jetzt, wo längst Gras über alles gewachsen ist.«

Wann immer der Vorwurf an unser wissenschaftliches Fach formuliert wird, den Auftrag einer verantwortungsbewußten Kulturforschung nicht wahrgenommen zu haben, einer Kulturforschung, die »um die Verteidigung der demokratischen Grundrechte für alle und um die Wahrung der kulturellen Vielfalt«²⁹ bemüht sein muß (im Falle einer interdisziplinären Minderheitenforschung geht es nicht allein um das soziale Engagement zugunsten des Schwächeren³⁰), dann müssen wir nach unseren Erfahrungen einbekennen, der Vorwurf ist berechtigt. Nur, die Forderung wird hier auch nie mehr eingelöst werden können. Weil es zu spät ist. Weil die sprachliche und ethnische Assimilierung einer unterlegenen Gruppe durchgesetzt wurde, weil politische Interessen und ethnozentristische Tradition längst - im Zusammenwirken mit der wirtschaftlichen Marginalisierung - ihre Wirkung getan haben. Sichtbare Formen der Selbst- und Fremdzerstörung, vom übermäßigen Alkoholkonsum bis hin zu der Hoffnungs- und Perspektivlosigkeit, sind Ergebnis einer zerstörten kulturellen Identität, die sich tief in das Selbstbewußtsein eingegraben hat und so ein überindividuelles Ventil gefunden zu haben scheint.³¹

Daß damals sogar Volkskundler mit internationalem Ruf, sogar solche, die nicht einmal dem nationalsozialistischen Wahn anhängen, ihren Beitrag leisteten und im »Dienste einer höheren Sache« zu Handlangern bei einer stillen ethnopsychischen Katastrophe einer kleinen Gruppe wurden, bleibt als Erbe auch unser Auftrag für zukünftiges wissenschaftliches Bewußtsein.

Nicht Sitten und Bräuche einer abgeschiedenen, vielleicht auch archaischen Landschaft waren unser vorrangiges Ziel - diese Bräuche, die auch als Zeichen des Widerstandes gegen die vorherrschende Kultur, als Bestandteil einer eigenen soziokulturellen Ordnung zu werten wären, gibt es hier nicht mehr -, sondern die Frage nach den Ursachen des Verschwindens dieser kulturellen Lebensäußerungen an der Grenze. Wo die, die hier wohnen, meinen, die Welt befinde sich woanders, und von

29 Definition laut Uno Deklaration.

30 Nach Maria Aldouri-Lauer, Bilanz einer Aktion, in: *Leben in zwei Kulturen. Beiträge zum internationalen Volksgruppensymposium in Schläining, Salzburg 1987*, S.7-16.

31 Mario Erdheim, Ethnizität und Staat, in: *Zwischen Selbstfindung und Identitätsverlust: Ethnische Minderheiten in Europa*, hgg. v. Arbeitsgemeinschaft Volksgruppenfrage, Wien 1984, S.40-48.

denen die Menschen in den benachbarten Dörfern sagen, sie seien Fremde. Assimiliert und dennoch fremd.

Povzetek

Terensko raziskovanje v Blatnem

Izpostavljenost našega raziskovalnega polja v jugovzhodnem mejnem področju Štajerskega - ki pomeni tako gospodarsko kot tudi socialno deprivacijo - je odločilno vplivala na samorazumevanje, samopodoba in samovrednotenje ljudi. K temu lahko dodamo še učinek zavestnega ali nezavednega zakrivanja in potlačitve etnične in jezikovne pripadnosti. Večina Blačanov je v otroštvu govorila slovensko, del staršev ali starih staršev izvira »od zunaj«; vse to pa ne sme biti več javno znano.

V tej nenavadni in na vsak način izpostavljeni situaciji so se morale oblikovati povsem specifične oblike načina življenja in vedenjske reakcije. Mogoče jih je razumeti kot »reakcije« na zunanje okoliščine, na politične in družbenoekonomske dejavnike in dogodke, vsekakor pa tudi kot specifično kulturne formacije.

Zakaj Blatno? Če odmislimo »klasično« simpatijo etnologov za gospodarsko ali socialno marginalna področja, potem je na nek poseben način šlo za raziskavo učinkov avstrijsko-jugoslovanske meje (danes avstrijsko-slovenske); za raziskovanje, kako vplivajo predsodki javnosti nasproti drugače govorečim na prizadete (Blačane), na njihovo identiteto, na njihov način življenja in vsakdanjo kulturo.

Zakaj prav Blatno, je bilo težko razložiti. Najbolj sprejemljiva argumentacija je bila, da potrebujemo raziskovanje za zaključek našega študija. A vseskozi je bil zadaj strah, povezan z asociacijami na Koroško in Radgonski kot, kjer naj bi s študentskimi vprašalnicami samo povzročili nemire.

Prvi stik z Blatnim smo navezali s pismom, ki naj bi nam odprlo pot do prebivalcev. Da nanj nismo dobili odgovora, se nam ni zdelo nič posebnega. Prvi pravi stik s terenom in nelagodja smo občutili v soboto popoldan v gostilni, ko smo se srečali s kolegom iz Ljubljane. Nelagodje se je najbolj izrazilo pri obisku lokalnega zgodovinarja, ki je v pogovoru izražal nemško nacionalne ideje in definiral to področje kot izrazito nemško. Kolega iz Ljubljane ni mogel ohraniti vloge neprizadetega poslušalca in prvi konflikt je bil tu. Drugemu konfliktu je bil povod ljubljanski službeni avtomobil (z ljubljansko registracijo in imenom ustanove), saj so v njem videli fotografsko opremo in vse prijavili žandarmeriji. Kmalu zatem se je slišalo, da so rezultati naše raziskave že objavljeni v slovenskem dnevniku. Tako je bilo skupno delo na avstrijski strani onemogočeno; s kolegom smo se dogovorili, da zbere in analizira gradivo na oni strani meje. Analiza konfliktov je pokazala na zelo občutljive točke Blačanov. Dogodki niso bili naključni, saj ni šlo za nesporazume; postali so ključ za dešifriranje kulturnega sistema. Domačini so reagirali enotno. Ker je jezikovno znanje zaradi utaje maternega jezika malo diferencirano in obubožano, smo bili pozorni predvsem na pojave neverbalne komunikacije (orientacija v prostoru, pri pogovoru idr.). Razmeroma enotna obrambna strategija je doživela svoj občasni polom le pri moških popivanjih v gostilni, kar je bilo s strani žensk kasneje sankcionirano.

Prvi koraki na poti v vas so bili tako najtežji. Vendar so omogočili spraševanje in novo definiranje naših vnaprej pripravljenih konceptov (running analysis). Izbrali smo odprti intervju, ki je informatorjem omogočil dovolj prostora za samopredstavitve. Pogovore smo snemali s kasetofonom in jih potem prepisali. Vsak udeleženec je tudi vodil dnevnik svojih doživljanj terena. Marsikdaj smo bili zmedeni, saj so naša vprašanja merila v prazno in nismo mogli takoj dešifrirati pomenov.

Ali smo bili objektivni? Jasno nam je bilo, da je naša »objektivnost« odvisna od vsakokratne individualne perspektive, od pozicije; upoštevali smo subjektiviteto raziskovalne situacije. V diskusijah na univerzi smo pretresali dnevniške zapise, prepisane pogovore; z izpostavljanjem osebnih zadreg, občutkov nelagodja, osebnih pozicij smo si metodično skušali zagotoviti transparentnost in preverljivost, torej neke vrste »relativno objektivnost«.

Naše srečanje z Blačani je bilo pod vtisom specifičnih okoliščin prvega srečanja. Vendar se je sčasoma strah vsaj deloma razblinil. Naše raziskovanje je prodrlo globoko v pore življenja v Blatnem in naši pogledi so se spreminjali. Kar smo na začetku videli s pozicije velemestnega raziskovalca, npr. revščino, njihov način življenja, je zadobilo drugačne pomenske strukture.

Področje raziskovanja je bilo tudi žensko vprašanje. Splošno so v Blatnem pričakovali novinarje, zgodovinarje; in to so bile zgodbe moških za moške, ki so jih pravile tudi ženske. Tako kot S. Sackstetter smo izkusile, da poleg moških kolegov ženske kot raziskovalke niso sprejete. Ko smo bile same, so vaščanke govorile o drugih stvareh. Marsikdaj smo bile nehote tudi zaveznice ženam v konfliktih z možem.

Najbolj zanimiva zunanja okoliščina, ki nas je privedla v vrtinec motenj in konfliktov, je bila »taktična napaka« z avtomobilom jugoslovanske registracije in tujo izgovorjavo slovenskega kolega. Zaradi nezaupanja prebivalstva smo postali negotovi. Doživeli smo »kulturni šok«. Strah vpraševanca je bilo mogoče videti v strahu spraševalca. Eno nam je postalo jasno. To kar mi razumemo kot motnje in kar vzbuja vznemirjenje med prebivalstvom, mora postati vir informacij. To so bili nam tuji, ne zadosti znani mehanizmi prilagajanja meji.

Upravičene zahteve, braniti osnovne demokratične pravice za vse in ohraniti kulturno različnost, žal ne moremo več uveljavljati: ker je prepozno, ker je jezikovna in etnična asimilacija izpeljana in ker so politični interesi in etnocentrična tradicija učinkovali. Da je k temu v imenu »višjih interesov« prispeval svoj delež tudi etnolog mednarodnega slovesa, ki ni pripadal nacionalsocialistični zablodi, ostaja kot dediščina tudi naša naloga za prihodnjo znanstveno zavest.

Naš cilj niso bile šege in navade neke, od vsega odrezane, verjetno tudi arhaične pokrajine - šeg, ki bi jih tu veljalo vrednotiti kot znamenje upora proti prevladujoči kulturi tu ni več - temveč razlogi izginjanja teh kulturnih izrazov življenja na meji:

Kjer ljudje, ki tu živijo, mislijo, da se svet nahaja nekje drugje; in o katerih v sosednjih vaseh rečejo, da so tujci. Asimilirani in vendar tujci.

Niko Kuret

Prezrti spisi o Slovencih

Vilko Novak je pred nekaj leti otel pozabljenju spis, ki ga je o »etnografiji Slovencev« prispeval Vinko Ferreri Klun v moskovskem časopisu *Russkaja beseda* 1857. »Prezrtih« spisov o Slovencih je precej, med njimi so zlasti taki, ki govorijo o slovenski ljudski omiki. Mnogi med njimi so vredni naše pozornosti, bodisi kot zgodovinski dokument, bodisi zavoljo svoje vsebine. Nekaj sem jih odkril v zadnjem času in zdi se mi prav, da o njih poročam.

D(avorin) T(erstenjak): Das geistige und poetische Leben der Slaven in Steiermark. Ethnographische Skizze. V: Steiermärkische Zeitschrift, Neue Folge 8. Jahrgang, 1. Heft. Grätz 1845, 95-113.

Davorin Trstenjak je napisal svoj prispevek neposredno po svoji ordinaciji (1844), če ne že prej. Do 1846 je bil kaplan v Slivnici pri Mariboru. Anton Slodnjak spisa v svojem članku v SBL IV¹ ne omenja, pač pa je opozoril nanj Josip Pajek v svojih *Črticah*.² Pod črto ga je navedel Karel Štrekelj v SNP III.³ Sicer pa je ostal spis po svoji vsebini neznan.

D.T. izhaja iz Goethejeve misli, da ima vsak narod svoje posebnosti, po katerih se razlikuje od drugih. Zavoljo njih se narodi privlačijo in odbijajo. Te posebnosti, nadaljuje D.T., pa kažejo dve plasti naroda: njegovo *duševno* in njegovo poetično življenje. Ti dve plati v življenju štajerskih Slovencev (D.T. piše *Wenden*, medtem ko si je za naslov izbral *Slaven* - ne pa še *Slovenen* - in pod črto na str. 100 pojasnjuje: izrazi *Slovene*, *Wende*, *Winde* pomenijo zmeraj le štajerskega Slovana!) bo pokazal iz najzanesljivejših virov: iz *ljudske pesmi*, *ljudske pripovedi*, *ljudskega verovanja*, *ljudskih šeg*, *plesa iz glasbe*. Ni mu, žal, uspelo, da bi izvedel ta lepo zastavljeni načrt.

Za začetek podaja D.T. strnjen oris slovanske kulturne zgodovine in se spušča do trditve, da so Slovani dosegli marsikateri vrh kulture in civilizacije pred Nemci. Zdelo se mu je umestno, da svojim nemškim bralcem predochi etnično razdelitev Evrope,

1 SBL IV, 196-198 (A. Slodnjak).

2 Josip Pajek, *Črtice iz duš. žitka štajerskih Slovencev*. Ljubljana 1884, 63.

3 Štrekelj, SNP III, 141 (k št. 5000).

predstavi slovanske narode in njihov visoki kulturni razvoj. Navedbe opira na literaturo svojega časa. Večina del, ki jih navaja pod črto in so mu bila očitno dostopna, je danes neznana in pozabljena.

Prva in najimenitnejša značilnost v *slovenskosti* (die Slovenität) slovenskega (spet: *windisch!*) naroda je njegovo veliko *veselje do petja* in dokajšnje *število pesmi*. Navaja (prleški?) pregovor: »Gde je Slovenka, tam je pesen« in poudarja pristnost ljudske pesmi, ki ostaja anonimna. Temeljni obliki slovenske (sic!) ljudske poezije sta zelo preprosti: *pesem* in *romanca*. Le-ta je preprosta pripoved o kakem *junaku*, pesem pa izraža najnežnejša *čustva*. Notranje doživljanje Slovence je zelo živahno, pesem nastaja iz *nabožnega občutja*, iz *vrlega junaštva*, iz *občutka časti* in iz *ljubezni*. V (svojem?) nemškem prevodu objavlja pesmi iz, kakor pove opomba, zbirke slovenskih ljudskih pesmi »cenjenega« (geschätzt) pesnika Stanka **Vraza** *Glasi iz dubrave žerovinske* (Zagreb 1839). D.T. daje Vrazu visoko priznanje. Pri vsebinski interpretaciji Vrazovih pesmi vidi značilnost v tem, da skušajo najprej urediti človekovo razmerje do božjega, nato pa spoznanje človeškega. Ti dve razmerji kažeta značaj kakega naroda in določata njegovo zgodovino. Odsevata pa tudi iz njegovih nabožnih in bajeslovnih praznikov. Večina je vezana na tri velike praznike krščanske Cerkve: na praznik Vesne (vstajenje, pomlad), združene s krščansko veliko nočjo, rusalske praznike s krščanskimi binkošti in praznik Kolede s krščanskimi božičnimi in novoletnimi prazniki. Pri vseh Slovanih, méni D.T., so se ohranili spevi, ki so jih peli ob teh praznikih, samo Slovenci jih nimajo več. Obdržali so samo šega.

Najvažnejši spomin na pogansko dobo je Koleda, Kolednica, v času od 24. decembra do 2. februarja. Fantje se zbero v neparnem (!) številu in hodijo od hiše do hiše, pojo in sprejemajo darove. Danes opevajo njihove pesmi Kristusovo rojstvo, mučeništvo sv. Štefana in Marijino devištvo. (D.T. je spregledal Tri kralje!)

Drug spomin iz starih časov se je ohranil o veliki noči in o Jurjevem. Na velikonočni ponedeljek so obdarovali še v prejšnjem (t.j. 18.) stoletju sosedje drug drugega s petelinom (!). Ohranil se je stari slovanski naziv za veliko noč - vuzem, letnice (oživljanje narave, vse gre iz zemlje, bliža se poletje, leto). Jurjevo je pri vseh Slovanih dan veselja, poosebljali so pomlad. Tako je ostala pri Slovencih šega, da kakega fanta vsega prekrijejo s šopki, venci in vejami in ga nato štirje drugi fantje vodijo po vaseh, pojoč:

*Zelenega Jurja vodimo,
jajca no masla prosimo etc.*

(Oba verza navaja D.T. v slovenščini. Če izvzamemo **Kapellejev** opis črnomaljskega jurjevanja iz l. 1839, ki je morfološko nekaj posebnega,⁴ je D.T. s tem prvič v tisku omenil Zelenega Jurija. Isto poročilo je ponovil obširneje v Novicah 1857.⁵ Nato nadaljuje: »Ta dan Slovenec najrajši žene živino na pašo, pastirji in pastirice okrasijo sebe in živino z zelenjem in tekmujejo v petju.«

Večer pred praznikom sv. Janeza Krstnika (23. junij) je poleg svetega večera za Slovence najbolj skrivnosten. Na Kranjskem so v Valvasorjevih časih dekleta vedeževala, da bi videla svojega bodočega dragega v studencu, potoku in reki. Štajerska dekleta še danes nagajajo družici, če ji je ljubezen spodletela: »Saj si ga hodla že v studence gledat, pa si ga deno ne zagledala.« Ostal je plapolajoči kres (po D.T. iz kresiti

4 Joh. Kapelle, Das Frühlingsfest in Tschernembl. Carniolia. Zeitschrift für Kunst, Literatur, Theater und geselliges Leben, 2, Laibach (3.5.1839), 1-2.

5 Vicko Dragan (= Davorin Trstenjak), Narodni običaji. Mladoletne igre Slovencev kraj Mure. Novice (21.3.1857), 90.

= svetiti). Ostanek nerazumljive kresne pesmi »z domačega Pohorja« si je zapomnil in jo objavlja.⁶

*Kaj raste brez korenja?
Kamen raste brez korenja.
Kaj cvete brez cveta?
Praprot cvete brez cveta.
Letni sneg, zimski cvet.*

Iz slovenskega mita je ohranil Slovenec želje po premožnosti in sreči. Ta lastnost je v Slovencevem značaju močnejša kakor pri kateremkoli evropskem narodu. Domače šege so ohranile še mnogo starinskega; prijaznost in dobra volja, zlasti pa slovanska gostoljubnost vladajo povsod. Glavna zabava pri shodih sta ples in pijača.

Posebne pozornosti so vredne ženitovanjske šege. Omenja pa samo, kar je najimennitnejšega in svojevrstnega. D.T. navaja najprej imena - ženin je *ženih*, nevesta pa *sneha*. Če je sin goden za ženitev, najamejo starši najuglednejšega in najbolj zgovornega moža v vasi ali v sorodstvu, da bodočo nevesto zasubi (*snobi*). Če dobro opravi, gresta materi druga k drugi *k ogledi*, da poizvesta, kakšno je premoženjsko stanje. Nekaj dni pred poroko gredo vabovci (*zovčini*, *družbanji*, tudi *družba*) od hiše do hiše vabit. Za to izbere šaljivce, ki znajo povedati, kakšne dobrote čakajo svate. Pod črto objavlja D.T. drobec take zovčinske pesmi in pristavlja, da jih je že mnogo zbral. Objavljeni drobec se glasi:

*Mo meli gostovanje
V hiži na polici,
Noter v herganjici
Smo bujli enega vola
Hak naj vekšiga mola.*

Če je nevesta revna, gre s spremljevalko (navadno s sorodnico in bodočo svatovco) s košaro od hiše do hiše, kjer sprejema voščila in darove (klobase, moko, jajca, meso, prejo, v prejšnjih časih celo platno in usnje). Ko je poroka javljena v župnišču, pripravijo zaročke. Tu sporoči starešina nevesti ženinov pozdrav (?).

Na poročni dan se zbero svatje v nevestini hiši. Nevesta si je bila izbrala dve svatovci, ki jo zdaj oblečeta. Sledi blagoslov staršev, nakar krene sprevod v cerkev. Pred njim pleše banderaš, ovit z rutami in okrašen s cvetjem. Godba, vriskanje in strelji iz pištol spremljajo svate. Ponekod zovčini jahajo. Po cerkvenem obredu se umakne nevesta za oltar, oba druga morata ponjo. Na poti domov se ustavijo v gostilni, kjer je pripravljen prigrizek (*mal*). Ob vsej poti visijo košare, vanje mečejo hlebčke, sadje idr. (»sneha pogače tala«, pravi D.T.) za vaško otročad. Gostija je na nevestinem domu in traja dostikrat več dni. v nekaterih krajih na Slovenskem (Slovenenland) pred prihodom svatovskega sprevoda na ženinovem domu zapro vsa vrata in okna. Ko pridejo svatje pred hišo, vpraša od znotraj zamolkel glas: »Kdo hoče v hišo?« Starešina odgovori: »Nevesta s svati, ki je danes pred božjim oltarjem dobila dovoljenje, želi vstopiti v to hišo.« Glas v hiši vprašuje naprej: »Ali bo zvesta, pridna in gospodinjska?« Vsi svatje v en glas: »Tako ji Bog pomagaj!« Vrata se odpro in svatje vstopijo. Gostija poteka v veselju, dekleta pojo nevesti v čast, družbanji in godec z basom zabavajo goste. D.T. omenja šego »bega z gibanico«, ki je pa ne pozna.

Druga domača praznika sta krst (*kerstitki*, pl.) in sedmina (*sedmine*, tudi pl.). Če kdo v vasi umre, sosedje pri njem ponoči čujejo. Tretji dan postavijo krsto pred hišna vrata,

6 Pod črto méni, da bi učitelji in duhovniki lahko zapisali dokaj ljudskega blaga.

eden izmed znancev pa od rajnega *slovo jemle* (D.T. pod črto dodaja, da je slišal takšno ganljivo *slovo* l. 1828 v Cogetincih v župniji Sv. Antona v Slov. goricah; kaže pa, pravi, da se ta lepa šega zmeraj bolj opušča). Po vrnitvi s pokopališča v hiši molijo, nato pa obilno jedo in pijo. Izraz *sedmina* sega v poganske čase, ko so se sorodniki in znanci zbrali v hiši rajnika šele sedmi dan.

Slovenec visoko ceni sveti večer, dan vernih duš, praznik sv. Roka, veliki šmaren in druge cerkvene praznike. Rad hodi na božja pota, obiskuje Marijino Celje (Maria Zell), Višarje itd., od domačih božjih poti pa Sv. Trojico v Slov. goricah, Šmarje, Sv. Ksaverja (=Radmirje), Ruše, Uršljo goro, Novo Štífto, Gornji grad idr.

O nežnem občutju Slovenca pričajo pomanjševalnice krstnih imen kakor *Minka*, *Micika*. Med rekami je Slovenec posebno pri srcu Donava (*Dunaj*). V pesmih se spominjajo zlasti Gradca, ki jim je ideal mesta in zgodovinski spomin.

Zgovorno in z romantičnim nadihom govori D.T. o razmerju človeka do narave. V slovenski ljudski poeziji se omenjajo iz rastlinskega sveta lipa («Slovanom sveto drevo»), hrast, češnja, vrtnica, detelja, bosiljek, rožmarin, iz ptičjega sveta sokol (*sokon*, sokol), kukavica, kavka, vrana, škrjanček, jerebica, labod, slavec in lastovka, iz živalskega sveta konj, jelen, srna itd.

Filozofijo slovenskega ljudstva vsebujejo njegovi pregovori, bistrost njegovega duha razodevajo uganke.

Ko D.T. razpravlja o ljudskem pripovedništvu, ne loči bajke od pripovedke in pravljice. V glavnih potezah navaja vsebino »pravljic« in kot zanimivost navaja (v slovenščini) običajni konec: »Jaz sem tudi tam bio, jeo no pio, al po bradi mi je kapalo, no v guti nič ne ostalo.« V pravljicah (D.T. pravi »Sage«) nastopajo večidel grofje in principi, redkeje lovci in pastirji. D.T. posebej navaja faustovske snovi, in omenja, da sta Vraz in Korytko objavila pesem *Terdoglav*. V imenu Faust (= fest, trd, trden) vidi sorodnost s slovenskim *tvardi*, *tvèrdi*, *tèrdi* (Tvardowsky!).

Iz bajeslovnega sveta poroča o morskih deklicah (Vilah), dobrih poljskih in vodnih duhovih, ki so kmetu pomagale na polju in mu ga varovale. Če vprašáš Slovenca, kdaj so izginile, odgovori, da takrat, ko so izumili biče in začeli snope obešati na ostrvi (Stangen) in jih preštovati. Neki naš etnograf, pravi D.T., je bil mnenja, da se je to zgodilo v dobi, ko so Slovence podjarmili Franki in jim naložili svoje fevdalne postave.

Hudiča si Slovenec predstavlja črnega, še pogosteje pa zelenega (*zeleni zlodej*) z zelenim klobukom, zelenimi nogavicami in zeleno suknjo. Najti je še sledove vere v vampirje (*vukodlak*), na Kranjskem posebno med Čiči. Smrt je za Slovence bela, suha, neusmiljena žena (*bela žena nesmilena smert*), vsi drugi dobri duhovi so beli. Kugo si predstavljajo Slovenci kot progasto (*spreglasto*) kravo. Splošno še verujejo v pesjane (pol človek pol pes), v divjega moža, povodnega moža, v Preglavico, ki človeku sedem let prej napove smrt. Sove, čuka in mačke Slovenec ne mara preveč, češ da so v zvezi z duhovi.

Ponedeljek je bolj nesrečen kakor srečen dan. Na večer vernih duš v mnogih hišah še zamesijo kvašeno testo, da se vračajoče duše pokrepčajo. Mlade ljudi pogosto tlači mora. Slovenec veruje tudi v italijanski *mal occhio*, ki se mu pravi *uroki*, *vuroki* (*koga zvrčiti*). Če ga od njih glava boli, se zdravi z mrzlo vodo, v kateri je pogasil žareče oglje.

Na koncu D.T. predstavi še ples in godbo. Lastnih plesov, pravi, Slovenec nima več, marveč pleše najnovejši valček in štajriš. O glasbi sicer ne more govoriti, méni pa, da bi bilo vsakemu skladatelju v korist, če bi se poglobil v slovenske napeve. Saj niso samo žalostni, ampak tudi vedri in hudomušni. Še nedavno tega je imela vsaka vas svoje gosli (*gosle*) in lastnega vaškega goslača, ki je godel ob nedeljah, pri ženitovanjih, domlatkih in martinovanjih. Gosli, bas in trobente so sestavljali popoln vaški orkester.

Cimbale so že izginile, prav tako dude, mojstrsko pa še igrajo na citre, na žveglo, piščalko, na trstinke (*Panflöte*). Vsaka župnijska cerkev ima svojo korno glasbo(!).

To je vse, sklepa D.T., kar je mogoče povedati o duhovnem in poetičnem življenju Slovencev. Vsak prijatelj ljudstva bo z veseljem potrdil, da glavne poteze slovanskega duha še niso povsem zabrisane. Temu dodaja D.T. pod črto, da se je »narodno življenje« v najčistejši obliki ohranilo v tistih slovenskih pokrajinah, kjer še vlada slovenska noša: pri *Savinčarjih* (sic!) in *Pesničanih*, v Halozah, na Murskem in Spodnjem Dravskem polju in pri hribovcih na Pohorju. Največ tujega je že med prebivalci Slovenskih goric. Čeprav niso povsem germanizirani (sic!), je pri njih vendar že dosti neslovenskega v jeziku, šegah in navadah, pa tudi v noši.

Spis razodeva razgledanost,⁷ mišljenje in duševni svet 28-letnega štajerskega izobraženca, duhovnika, in prvi polovici 19. st., prevzetege od romantičnega slovanskega navdušenja. Prav zato, ker se mu je snov, ki jo je hotel prikazati, sproti izmikala in je tonila v njegovih romantičnih diskurzih, je v spisu veliko nedorečenega. To je sam čutil, zato je spis podnaslovil kot *črtico* (Skizze). Danes smo mu hvaležni za marsikateri podatek. Sicer pa je spis, če ga presojamo s stališča dobe in razgledanosti (nemških, a tudi slovenskih) bralcev, verjetno dosegel svoj namen. Še nekaj: D.T. je že l. 1845 uporabil izraz *etnografski!*

Karl Roman Rieck: Volksgebräuche der Slovenen in Steiermark.

V: Carinthia I. Klagenfurt 1863, 116-117, 236-237.

Uvod v R.-ov spis nas preseneča. Govori namreč (leta 1863) o prodiranju civilizacije in propadanju ljudskih šeg! Torej »propada« ljudska omika že skoraj poldrugo stoletje in naše govorjenje in pisanje o tem nista nič novega ...

Propadanja slovenskih šeg na Štajerskem je po R.-ovem mnenju kriva nemška soseščina. Krivi da so »nemški jezikovni otoki« med Slovenci: Maribor, Ptuj, Celje idr. Pristno ljudsko življenje da je treba iskati v odročnih dolinah Slovenskih goric, v malo obiskanih grapah Pohorja in v krajih na jugovzhodu Štajerskega.

R.-ov spis obsega (samo) dva dela, v prvem opisuje *ženitovanjske*, v drugem *pustne šege*. Svojega opisa ni nadaljeval. Štajerske pokrajine so različne, različna je v njih tudi ljudska omika. Denimo, da jih je R. poznal, ni pa pomislil, da je iz posameznih delčkov nemogoče sestaviti podobo »štajerskih« šeg.

Tako tudi pri ženitovanjskih šegah samo ugibamo, kam sodijo. V posameznostih so sicer splošno znane, radi bi pa vedeli, kje jih je spoznal in zapisal. Navajam samo primer *lažne neveste*, ki je R. pod tem imenom sicer ne pozna. Po R.-ovem spustijo nevestini domači, po dvogovoru obeh starešin, svatovsko družbo v hišo. Tu pa nevestini domači zahtevajo izkazilo (eine Schrift), pismo s petimi pečati - to je roka in pet prstov na njej. (Domislica je znana tudi v Zilji!) Ko nazadnje pripeljejo v hišo »nevesto«, staro žensko z otrokom v naročju, ki da je ženinov, sledi šaljiv prepir. Ženin »lažno nevesto« nazadnje »izplača«. Šele nato pride v hišo prava nevesta.

Ali: Svatje pijejo v cerkvi blagoslovljeno vino, pred cerkvijo pa delijo kruh. In še: Ženin mora imeti sukno na sebi, čeprav je poletje.

7 Številne opombe pod črto v uvodnem delu spisa pričajo o T.-ovem bogatem poznavanju tedanje literature. Poleg še danes upoštevanih standardnih del (tudi starejšega datuma): Herder, Ideen; Kopitar, Glagolita; Schloezer; Šafaryk; Saxo Grammaticus; Dittmar Chronicon; Vita S. Ottonis idr. navaja zgodovinska dela poljskih (Lelewelovo o poljski heraldiki, Handkiewo Zgodovino Poljske, Maciejowskega Zgodovino slovanske zakonodaje) in čeških avtorjev (Jungmanovo o češki literaturi). Med njimi pa so danes tudi komaj znana imena (Hartknoch, Droger idr.), kot curiosum še Buxdorf: Dictionarium Chaldaico-Rabbinico-Talmudicum. Basileae 1640 (!). Po tedanji navadi uporablja D.T. kratico, tako da je marsikatero delo težko identificirati. Kako je do teh del prišel, je vprašanje zase (šentpavelska knjižnica?).

V »štajerskih« pustnih šegah vidi R. staro slovansko in rimsko dediščino, a o nje razpravlja. Ko pa govori o posameznostih, nas spet spravlja v zadrego. Marsikaj se z danes znanim ne ujema več - ali gre za avtorjevo domišljijo ali za stvari, ki so opuščene in danes pozabljene? Tako poroča, da se 14 dni pred pustnim dnevom deset ali štirinajst fantov napravi v načičkano obleko, najrajši v jezdece - ulane, huzarje, kirasirje -, potem pa na preprosto izrezljanih konjih (!) skačejo od hiše do hiše. Marsikje drugod razširjeni tip *hobby horse* pri nas, kolikor vem, ni bil nikoli znan! Nekateri med njimi vlečejo kak največkrat polomljeni plug in orjejo sneg z njim, medtem pa smešno napravljeni »župan« (?) orače bije in zmerja pa tudi gledalcem ne prizanese. Orače poznamo še dandanes, pa ne v tej obliki.

Najiminitnejši lik v pustnih obhodih je, piše R., *Korent* (sic), ki nastopa ali kot plužar ali pa hodi po hišah, kjer si dovoljuje tudi kosmate šale, sicer pa pobira darove (klobase, jajca idr.) za druge našemljence. Ta Korantova vloga je danes neznan. Fant, ki predstavlja »Korenta«, nosi narobe obrnjen kožuh in grdo naličje z dolgim rdečim jezikom in mogočnimi rogovi. Na naličju (?) je navadno pritrjena ježeva koža, prav tako na palici, ki jo Korent nosi v rokah.

Če ne upoštevamo *Trstenjakovega* pisanja o Korantu-Karantu,⁸ je bil R. pravzaprav prvi, ki je v literaturi omenil našega pustnega Koranta.⁹ Rekel bi, da ga je spoznal iz avtopsije, a da mu tudi *Trstenjakov* spis ni bil neznan. Saj omenja, da je Korent mitološka oseba starih Slovencev in da je dober, pa hkrati hudoben demon.

R.-u so bile znane tudi pripovedke o Korantu. Tudi te je najbrž sam slišal. Težko, da bi mu bile znane *Trdinove* (hrvaške) objave v reškem *Nevenu* 1858.¹⁰ R. jih na kratko nekaj navede. Korent je nekoč rogovilil po svetu. Tako je bogatinom kradel obleko in jo dajal revežem (!), zaljubljenec je motil v najslajših trenutkih, bolnike je zdravil na čudežen način. Dobra dela pa niso odtehtala njegovih nerodnosti, zato naj bi bil prišel hudič (sic) ponj. Tedaj pa je začel Korent tako presunljivo igrati na gosli, da je hudič moral zaplesati. Tako je plesal, da si je kremplje zbrusil do kosti, in je pobegnil. Korent pa je vendarle moral pred božji prestol. Toda na prestolu je opazil suknjo, ki si jo je bil prislužil s svojim igranjem, a jo je pozneje podaril siromaku. Zato se ga je Bog usmilil in ga samo obsodil, da mora v pustnem času v kar se dá smešnih preoblekah hoditi med ljudmi. Če bi pa nekoč sodili, da je Korentovo početje neumnost, bo spet lahko v svoji pravi podobi bival med njimi. Na pustni torek je, pravi R., norčij čedalje več in po vseh hišah se je in pije, dostikrat tudi čez mero.

Posebno slabo se godi ta dan, nadaljuje R., dekletom, ki niso našle ženina ali pa so ga zavrnille. Nekaj fantov se napravi v dekliško obleko pa vlačijo po vasi ploh ali svinjsko kopanje, ki se vanjo spravi v staro žensko napravljen fant. Pred hišo takega dekleta se ustavijo, uganjajo norčije in se posmehujejo.

Na pustni torek mora vsakdo plesati, da bo kaj pridelka pri repi in pri bučah.

V našem narodopisju je ostal R.-ov spis neznan. Po krivici. Že zavoljo »Korenta« bi ga morali upoštevati!

Die Slovenen. Von k.k. Ministerialrath a.D. Dr. Klun in Luzern.

V: Das Ausland, 4. Augsburg 1872, 257-260, 282-285, 332-334, 468-473, 542-546.

Vinko Ferreri Klun je svoj spis *Slovenci*¹¹ razširil in ga dokaj pozneje, 1872, v petih nadaljevanjih objavil v nemški reviji Das Ausland. Ljubljčan Klun, sprva slovenski

8 Davorin *Terstenjak*, Starozgodovinski pomenki. Novice (27.1.1855), 23-25 in (31.1.1855), 30.

9 Prvo doslej znano poročilo o Korantih je napisal neki J.St. v prispevku Predpustni običaji v ptujski okolici. V: Popotnik 8 (Celje 1887), 42-44.

10 Ivan *Trdina*, Poviesti o Kurentu. Neven 7 (Rijeka 1885) 75-76, 105-107, 153-156.

11 Glej Vilka *Novaka* Prezrti spis Vinka F. Kluna o Slovencih. V: Traditiones 10-12 (1984), 168-172.

ali vsaj »kranjski« politik in publicist,¹² je prav 1857 zajadral v nemške vode, se ločil 1867 od slovenskih poslancev in 1870 prestopil v nemško stranko. Tako razumemo neprikrito nemško-nacionalno tendenco, ki prehaja na koncu v očitno izdajstvo. Klun namreč v uvodu sarkastično priznava prodor Slovencev v parlamentarnem življenju Avstrije od 1865 dalje in meni, da jih je treba zdaj »prav resno jemati«. Nato pa brez sramu zagovarja nemški prodor na Jadran (»dann dringen deutscher Geist und deutsche Kraft an die Adria hinab, die naturnothwendig deutsch sein muss (!).«) Tu se je pa oglasil trezni Nемец v augsburškem uredništvu in dodal ironično opombo pod črto: »Wir hegen von den Deutschen in Oesterreich minder sanguinische Erwartungen. Anm.d.Red.« Kljub tem nesrečnim izpadom pa ostaja tudi nemški Klunov spis po vsebini stvaren. Ali je zanesljiv, je drugo vprašanje. Gre mu zasluga, da je 10 let pred Šumanom¹³ poskusil seznaniti nemško govoreči svet s Slovenci. Politične izjave bom zato prešel.¹⁴

V prvem nadaljevanju piše K. o slovenskih jezikovnih mejah in o številu Slovencev. Čudno je, da prišteva k slovenskemu ozemlju vso Istro, Krk, Cres in Lošinj. Vseh Slovencev našteje 1,356.000 duš. Kranjska mu je jedro slovenskega ozemlja, zato se v nadaljnjem opisu omejuje nanjo.

Statističnim podatkom sledi zemljepisna podoba kranjske dežele. Poudarja pravilno obliko imena *Triglav* (ne *Terglu* ali *Terglou*). Pri kraških jamah omenja človeško ribico. Gorenjsko z Blejskim in Bohinjskim jezerom se dostojno postavlja ob stran švicarskim pokrajinam. Prijetno nasprotje Gorenjskemu in Krasu je Dolenjsko z vinogradi in veselimi prebivalci.

Prvo nadaljevanje se v glavnem ujema s prvim poglavjem ruske objave iz 1857.

V drugem nadaljevanju (282-285) piše uvodoma, da je v Avstriji komaj kakšna dežela, ki bi imela tako bogate noše kakor Kranjska. Omenja Emila Korytka, ki mu gre zasluga za zbirko slovenskih ljudskih pesmi, pa tudi za zbirko 80 listov s podobami kranjskih noš. Vsaj ducat jih je med njimi, ki so nekaj posebnega.

Slovenec (= Kranjec) je navadno krepke postave in le redki so pravi širokolični slovenski obrazi.

Tudi v svoji nemški objavi piše K. obširno o kranjski noši. Moški nosi klobuk (*klobuk*) s širokimi krajevci. Kratki suknič (*kamžola, rokavač*) je iz modrega sukna, ima pokončen ovratnik in svetle kovinske gumbe. Bogati kmečki sinovi imajo na klobuku iz zlatih niti zvito vrstico, katere čopa padata na rame, pod klobukom pa nosijo pisano volneno čepico, katere konec sega do hrbta. Telovnik (*pruštof, laibič*) je s hrbtnim delom vred iz rdečega sukna, podložen z belim domačim platnom, in ima tako na gosto našite debele bele gumbe, da se skoraj eden drži drugega; pri bogatinih so gumbi srebrni. Hlače (*hlače*) so iz kozlovega ali pasjega usnja (*irhaste hlače*). Ob delavnikih oblečejo hlače iz črno barvanega grobega domačega platna, segajo pa zmeraj samo do podkolena. Okoli bokov nosijo moder bombažast predpasnik, ki si ga zvijejo okoli pasu, kadar ne delajo. Škornji (*skornje*) so iz kravjega ali telečjega usnja in so pod kolena večinoma zavihani (»in Kappen zusammengeschlagen«), da jih je mogoče potegniti čez koleno. Okoli vratu nosijo pisano bombažasto ali svileno ruto z velikimi rožami. Pipa je iz pušpanovega lesa, znotraj okovana z bakrom, ima visok stolpič iz žice in komaj dve coli dolgo cev, zato pravijo taki pipi posmehljivo »nosni grelec« (*Nasenwärmer*). Pozimi zakriva kožuh iz ovčjih kož (*kožuh*) ves život do gležnjev. Šivi na kožuhu so obšiti z belim kozjim usnjem in okrašeni z rdečo volno. Na hrbtu so pogosto

12 SBL I, 466-469 (Avgust Pirjevec).

13 Josef Šuman, Die Slovenen. Wien-Teschen 1881.

14 Ostro polemično so se mu oglasile Novice v članku Slovenci pred sodbo dr. Klunovo. Novice (15.5.1872), 156 in (21.5.1872), 166-167.

našiti cvetlični šopki, arabeske, ptice in podobno. Glavo pokriva majhna krznena čepica (*čepica, kapp*). Svoje dni zelo priljubljeno suktnjo iz svetlomodrega blaga je le še redko videti. Pred dežjem in snegom se zavaruje Kranjec z velikim dežnikom iz svetlorumenega lepljenega platna (*liman dežobran, marela*) z upogljivimi šprikljami iz trstike in močno leseno palico; takšen dežnik rabi praviloma enemu rodu. Ta tip noše ima mnogo različic. V Ljubljani in okolici dobiva klobuk obliko po novejši modi, škornji so fineje izdelani in v dežju je dokaj pogosto videti bolj navadne bombažaste dežnike. Tu kaže noša tolikšno mešanico narodnega in tujega, da se komaj ubraniš nasmehu.

Ženske veljajo na Kranjskem na splošno za čedne. Večinoma so visokorasle, vitke, zdravega, prijaznega obraza. Okoli glave si zavežejo veliko belo ruto iz finega perkala ali tenkega platna, ki je na vogalih bogato vezena (*peča*). To naglavno ruto, ki si z njo dado veliko opravka in je bleščeča bela pa čedno zlikana, si ovijejo tako, da jo najprej zložijo v trikotnik, katerega en vogal pade daleč čez rame, druga dva pa na temenu zavežejo v široko pentljo. Lase si spletajo v dve kiti (*kita*), vmes pa vpletejo pisane trakove, večinoma rdeče ali svetlomodre. Dekletom visita kiti navadno prosto čez hrbet. Žene si jih ovijejo pod pečo okoli temena in jih pritrdijo z roženim ali medeni-nastim glavnikom. Na Gorenjskem nosijo včasih namesto peče belo, glavi tesno prilagajočo se avbo (*zavijača*), medtem ko na Notranjskem žene podobno možem neredko nosijo krzneno čepico. Poleti zložijo rokave ženske srajce (*ošpetel*) v ozke gube in jih zlikajo. Prsi in tilnik zakriva pisana, z resami zarobljena svileni ruta (*ruta*), pri čemer vlada velika razsipnost. Dekleta dobe ruto navadno kot sejensko darilo od svojih častilcev, za kar se jim oddolžijo z belo, na vogalih z rdečo bombažasto nitjo vezeno žepno ruto. Do gležnjev segajoče, bogato nagubano žensko krilo (*suknia*) je bilo svojčas iz rjavega sukna in na spodnjem robu obrobljeno s svetlomodrimi in rdečimi svilenimi trakovi. To narodno oblačilo pa se v najnovejšem času umika dolgemu ženskemu krilu iz volnenga blaga ali tudi iz svile. Samo starejše ženske in prebivalci odročnejših dolin se še držijo stare šege. Ženska obutev so škornji, ki kakor pri moških segajo nad meča. Večinoma so iz belega ovčjega usnja in obšiti navadno z zelenimi, modrimi in rdečimi jermenčki, čeprav tudi tukaj počasi napreduje civilizacija »z damskimi štifletami«. Pozimi tudi ženske nosijo kožuhe in sicer črne, ki segajo do bokov, ali bele, ki segajo pod koleno, a jih navadno tako zavijajo, da oba vogala zadaj spnejo.

V nadaljevanju obsoja K. suženjsko posnemanje tujstva, meni pa, da se nemški vpliv navzlic robantenju narodnih voditeljev - »nemško« je zanje vse, kar je tujega - čedalje bolj širi v šegah, noši in življenjskih nazorih.

Gornji opis noše velja, pravi K., z majhnimi izjemami splošno za Slovence na Kranjskem. Večje ali manjše razlike so posledica podnebnih in drugih vplivov, ki pogojujejo tudi način življenja in celo ljudski značaj. Reven, kakor je kraška vegetacija, oster, kakor je divja burja (Bora), neprijuden in skoraj prav tako neprijazen kakor kamnita tla je v glavnem prebivalec Notranjskega, ki ga predstavlja na splošno Čič (!), baje potomec starih Japodov. Noša Čičev je zelo sorodna hrvaški noši, najbolj pa je podobna noši Slovakov iz ogrskega trenčinskega komitata, ki prehodijo kot kotlarji in kot prodajalci mišjih pasti pol Evrope: tesno prilagajoče se hlače iz grobega belega ali rjavega sukna, suktnjič iz podobnega blaga, kratek rjav plašč z rokavi, ki ga pa nosijo samo ogrnjenege, nizek klobuk z izredno širokimi krajevci, ki rabi kot sončnik in kot dežnik, naposled čevlji z vezalkami, pogosto iz nestrojenega usnja (*opanke*) - to je kraševska noša.

K. se nato razpiše o revščini kraškega prebivalstva in omeni skoraj vsakoletni poziv vlade za zbiranje prispevkov za stradajoče Kraševce in Krajince (iz Suhe Krajine). Pri tem ne pozabi ošvrkniti duhovnikov, med katerimi jih je le malo na Kranjskem, ki bi

ne bili fanatični narodnjaki in ultramontanci, pa zbirajo vsako leto Petrov novčič in izvablajo stradajočemu ljudstvu na tisoče frankov, zraven pa zabavljajo nad vlado, ker jim ne zniža davkov. Znaša se nad »voditelji« naroda, ki da ničesar ne store za splošno prosveto, pač pa si prizadevajo za narodno »zavednost« (Nationalitätsschwindel), kar da prinaša ljudstvu zlasti v primorskih krajih hudo škodo.

Treznejši in mirnejši je Gorenjec, nadaljuje K., zlasti če živi nekoliko oddaljeno od Ljubljane, »agitacijskega centra narodnega gibanja«. Najhujši narodni boj poteka v najbližji ljubljanski okolici; v severozahodni smeri, proti koroški meji, pa zelo pojema. Umno poljedelstvo in industrija, zlasti železarstvo, dajejo tej pokrajini zadostne dohodke. Gorenjec je ponosen, delaven, inteligenten. Skoraj vsi pomembni kranjski moške so bili Gorenjci. Življenje v tej krasni naravi, med tem duševno in telesno zdravim ljudstvom, osvežuje in prinaša vedrino.

Vinogradniški Dolenjec živi v veseli skromnosti, včasih lahkomiselnosti, a brezskrbno uživa varni današnji dan in se ne meni za jutrišnjega. Dolenjska je zibelka najlepših ljudskih pesmi in pravljic, tla so bogata z rimskimi ostanki. Če je vinska letina dobra, je povsod veselje doma, če pa ni, trka lakota na vrata koč sicer veselih prebivalcev.

Poseben rod so Belokranjci (*Beli Kranjci*), ki živijo na Dolenjskem onkraj Gorjancev vzdolž Kolpe od Metlike do Osilnice. K. govori o revščini in neprosvetljenosti Bele Krajine, o bednih kočah in tesnih cerkvah, ki pa so pri službi božji polne vernikov. Beli Kranjci so deloma rimsko-katoliške, deloma grško-katoliške vere, vendar verskih združb med njimi ni.

Noša Belih Kranjcev se v marsičem razlikuje od noše drugih Slovencev. Dekleta si navežejo kot zgolj deviški naglavni okras žameten trak čez čelo (*šapelj*), na njem so z rumeno svilo našite steklene koralde. Pregarjena naglavna ruta (*peča*) pada čez hrbet. Rokavi kratke ženske srajce (*ošpetelji*) so na drobno nabrani, prsi krasi za tolar velika, iz steklenih koral sestavljena prsna igla. Vrhnja obleka (*zabunec*) je podobna dolgemu moškemu suknjiču iz belega sukna, sega čez meča in včasih nima rokavov. Lase si spletajo v dve kiti, ki vise spredaj čez prsi. Premožnejše žene vpletejo v kite srebrne novce, revnejše pa kovinske obroče, tudi iz kosti ali lesa izrezljane svetniške podobe, ki jih je včasih kar precej. Ta lasni okras se imenuje *opletki*. Dekleta si spletajo samo eno kito, ki jo ovijejo z rdečimi trakovi in jim pada po hrbtu. Pokrivalo je rdeča čepica z dolgimi rdečimi, modrimi ali srebrnimi čopi. Nogavice so svetle barve. V celoti se noša ženskam kar dobro poda. - Moški navadno nosijo klobuke s širokimi krajevci ali rdečo čepico, bel suknjič in bele, tesno prilagajoče se hlače. Obutev bogatejših so do kolen segajoči škornji ali pa že omenjene opanke. Nikoli pa ni moški brez torbe (*torbaček*), bogato okrašene s pisanimi volnenimi vrvicami. Nosijo jo na traku ali na vrvici čez desno ramo pod levo pazduho. Posebno znana je vesela narava Poljancev. K. navdušeno piše o njihovem petju, o improviziranih pesmih Poljank, o zakladnici epske poezije, ki jo ženske ohranjajo iz roda v rod. Ženske delajo doma, moški pa hodijo kot potujoči kramarji po deželi.

Na zahodu živi nemški rod Kočevarjev, katerih noša je v nekaterih podrobnostih sorodna sosednji noši. Prava kočevska noša obsega pri moških platneno srajco z nizkim ovratnikom, tesne hlače za v škornje, poleti iz domačega platna, pozimi iz belega sukna, včasih iz črnega usnja. Čez srajco si moški obleče rdeč ali moder suknen telovnik s kovinskimi gumbi, čezenj pa dolg, močno nabran suknjič iz belega sukna brez gumbov, z rdečimi, koničasto izrezanimi obšivi (*Aufschläge*) in ovratnikom iz rdečega sukna. Zadaj sta na koncu života (*Taille*) našita dva zelena volnena čopa. Pozimi nosijo sukno iz modrega sukna ali ovčje kože. Pokrivalo in obutev ne kažeta posebnosti. Velik del moških so krošnjari, ki prehodijo polovico Evrope in prodajajo južno sadje ali »kratko blago« (*Kurzwaren*). Ženske delajo medtem na kmetiji. Ženska

obleka obsega platneno srajco (po kočevsko »Forth«) z dolgimi rokavi, ki jo s trakom zavežejo okoli vratu. Okoli pasu si ovijejo opasnico (»Gürtle«) iz pisane ovčje volne, iz katere pada zadaj mnogo niti skoraj do gležnjev. Srajco sklepa na prsni medeninasti igla, ki od nje visijo steklene koralde. Z belo platneno, a tudi pisano naglavno ruto (»Huder«) je srajca poleti edino oblačilo Kočevaric. Pozimi oblečejo po vrhu bel suknen suknjič (»Joppe«). Obuvalo so poleti usnjeni čevlji, pozimi visoki škornji. Pri premožnejših so oblačila iz boljših vrst blaga, nosijo pa tudi srebrne in zlate uhane in prsne igle.

V tretjem nadaljevanju (322-334) govori K. o Uskokih. Bili so mu očitno zelo pri srcu, ker so ustrezali njegovi izredni naklonjenosti »južnim Slovanom«, njihovemu junaštvu in junaški epiki. Na široko se je o njih razpisal v svoji ruski objavi, a tudi v tem spisu jim je namenil obilo prostora. Navaja kraje, koder prebivajo, zgodovino njihove naselitve, pri čemer ne pozablja razlage njihovega imena - uskok iz *skočiti*, *vsokočiti*, kar pomeni prebežnik (Überläufer). Uskoki živijo patriarhalno življenje. Kot njihovo posebnost omenja rop neveste, uskoško svatbo, uskoško smrt in pogreb, nazadnje pa še nošo.

V naslednjem, tudi dokaj obširnem poglavju (468-437), govori K. o ljudskem življenju, predvsem o šegah. Vzdržal se bo, pravi, znanstvenega komentarja, kjer bi predstavil zvezo slovanskega bajeslovja z germanskim in perzijsko-indijskim. K. izhaja s stališč Jakoba Grimma, očitno pa je, da mu Hanuševa Slovanska mitologija in spisi Davorina Trstenjaka niso bili neznani. Predstava staroslovanskega »Božiča«, ki da je bil bog domačnosti in gostoljubja, nam je danes tuja. »Staroslovansko« praznovanje zimskega kresa, ki da je trajalo osem dni, v K.-ovem opisu brez prehoda preide in opis »slovenskega« božiča. V nobeni hiši ne manjkata z medom in zdrobljenimi orehi nadevana potica in hleb, imenovan poprtnik (*popertnik*). Z njima postrežejo vsakemu gostu. Prazniku pravijo tudi danes božič, le da pomeni zdaj božje Dete. Samo mimogrede omeni, da v Istri polože lesen panj (Klotz) v ogenj in mu postrežejo z jedačo. Praznik je skoraj družinski praznik, sveti večer (K. izraza ne pozna) izpolnijo domače zabave, nakar odidejo ljudje k polnočnici. Pri njej da se dogajajo razne nerodnosti. Krivdo za to pripisuje duhovščini. Kajenje in kropljenje domačije, ki se opravlja na sveti večer, prestavlja K. na Silvestrov večer, ponovi pa se na večer pred sv. tremi kralji.

V nadaljnjem omenja K. kolednike, ki da hodijo s petjem in godbo od božiča do svečnice po deželi. To da je ostanek staroslovanskega praznika *Koledge* (Koleda-Fest). Ob tem se spet spušča v bajeslovne probleme - ne upa si sprejeti zveze z indijsko Kalendo (!) in perzijskim kultom boga Mitre, a se ne domisli zveze z rimskimi Kalendami!

Na večer noveletnega dne je praznična večerja, poprtnik pride drugič na mizo, a šele na praznik sv. treh kraljev ga razrežejo in pojedjo. Za novo leto spečejo ponekod nov poprtnik, ki da mu pravijo *novoletnica*. Na praznik sv. treh kraljev hodijo otroci med petjem z zvezdo in zastavo (?) po vasi.

Na pustni torek naredo fantje na Dolenjskem slamnatega možaka, ki mu pravijo *Pust*, ga posadijo na voz in odpeljejo v spremstvu različnih šem na bližnji grič. Zraven Pusta sedi našemljenec, ki Pustu očita vse, kar je bilo v vasi med letom narobe. Na griču je pripravljena grmada in pred njo se začne sodna razprava. Sodnik izreče smrtno obsodbo in Pusta vržejo na gorečo grmado. Po višini plamenov vedežujejo o obilni ali skromni letini, ki jo je pričakovati. Tudi na Gorenjskem, nadaljuje K., vozi mladina slamnatega Pusta po vasi in ga nato sežgo ali vržejo v vodo. Sprevodu navadno sledi ženska šema, ki vleče velik ploh in vpije, da je »zapuščena nevesta«. Pred vsako hišo, kjer imajo hčer, ki se ji je poroka razdrla, se sprevod ustavi, vse tuli in joka. Šega (*ploh ulečiti*) je splošno razširjena tudi v ljubljanskih predmestjih, tu pa

šele na pepelnico. V četrtek je tu z »mesarskim plesom« pusta konec. K. priznava, da ti podeželski šemski sprevodi komaj kaj zaostajajo za burlesknimi liki fantastičnih italijanskih sprevodov. Kot njihovo značilnost navaja parodiranje vsakdanjih opravil: oranje snega z graščinskim uradnikom (Amtmann), ki delavce surovo priganja, financerje, nabor, graščinski lovski pogon, sodno razpravo, družbo ipd., vse z natančnim posnemanjem znanih oseb. V nadaljevanju sega K. čez kranjske meje in opisuje, ne da bi to posebej omenil, tudi štajersko pustovanje. Pri tem meša podatke raznih avtorjev (R. Puffa, D. Trstenjaka) in podaja samovoljen zvarek. V njem nastopajo orači s »plužarjem«, ki - po K.-ovem - obhodijo njivske meje (?). Pustno gostijo pomeša s kolinami, kjer da pospravijo gore klobas, na mizi pa da mora biti *kolač*. Točno opolnoči mora biti pojedine konec, ker sledi 40 dni strogega posta. Pustovanje prepleta spomin na *Kurenta* (tudi *sveti Kurent*) in na njegove norčije iz pripovedk.

K. navaja potem slovenski imeni za januar (*prošenc*) in februar (*svečan*). Mesec marec (*sušec*) je mesec posta. Kdor se ne drži postnih zapovedi, se ga prime psovka kvaternik (?). Sredi posta babo žagajo (*baba žagati*), kar da pomeni boj z zimo. V nekaterih krajih, poroča K., narede babo iz slame, jo na prostem položijo na hlode in tepejo s krepelci, nakar jo našemljeni moški prežagajo na dvoje in sežgo. Žaganje babe je slovenska posebnost, severni Slovani izganjajo Smrt, žaganja babe ne poznajo.

Ob nastopu pomladi poznajo Slovenci veselo ljudsko slavje, kjer je glavna oseba Zeleni Jurij (*zeleni Juri*). K. se je tudi o njem razpisal. Poudariti velja doslej še nikjer omenjeno *K.-ovo zaslugo*, da je slovenski Zeleni Jurij evropsko znan! K.-ov spis v *Das Ausland* je namreč, kakor je videti, bral Wilhelm Mannhardt, ki je 1875 v svojem delu *Wald- und Feldkulte* povzel K.-ovo poročilo.¹⁵ Za njim tudi J.G. Frazer 1891 omenja - brez navedbe vira - »koroškega« (?)¹⁶ Zelenega Jurija, a se očitno opira tudi na Mannhardta. Lepo in prav je, če je Zeleni Jurij - neposredno in posredno - po K.-ovi zaslugi prestopil slovenske meje, vendar ne z njegovim poročilom in ne z Mannhardtovim načinom povzemanja ne moremo biti zadovoljni. K. je očitno poznal samo črnomaljsko obliko jurjevanja, kakor je o njej poročal 1839 Joh. Kapelle.¹⁷ K.-ov Zeleni Jurij je torej samo belokranjski, točneje: samo črnomaljski - in takšen je po K.-ovi zaslugi šel v svet. Pa ne samo to. Mannhardt si je pri povzemanju dovolil precej »svobode«, kakor je tudi K. po svoje dopolnil Kapellejevo poročilo. Ne eden ne drugi se nista vestno držala svojega vira. Kaj naj rečemo ob tem? Samo to, da pri poročilih (zlasti tujih) avtorjev, kadar pišejo o drugih narodih, ne kaže sprejemati vsega kot čisto zlato. Mannhardtov Zeleni Jurij je dvakrat prikrojen - po K.-ovo in po Mannhardtovo!

Naj samo še omenim K.-ovo odkritje, da o Jurjevem ponekod spuste živino med godbo (!) in petjem iz hlevov, zbrano ljudstvo (!) pa pri tem poje:

*Zeleniga Jurja vodimo,
Zeleniga Jurjé spramamo,
Naj naše čede pasel bo
Če né, ga v' vodo súnemo.*

Odkod K.-u ta pesmica, je uganka. Za svoj nemški spis jo je prevzel iz ruskega, kjer so - morebitno pravilno slovensko verzijo - »rusificirali«. Podobno slovensko besedilo

15 Wilhelm Mannhardt, *Wald- und Feldkulte*, I. Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme. Mythologische Untersuchungen. Berlin 1875 / 1904, 314.

16 Sir James George Frazer, *Der goldene Baum*. Abgekürzte Ausgabe. Leipzig 1928, 184.

17 Kakor op. 4.

je K. prav gotovo spoznal pri D. **Trstenjaku**,¹⁸ videti pa je, da ga je prikrojil po svoje in se pri tem še skregal s slovenščino.

K. si dovoli še majhen zgodovinski ekskurz, ko omeni izročilo, da je sv. Jurij v bitki pri Radgoni 1418 pomagal kristjanom premagati Turke. Spomin na to naj bi bil fantovski vzklík pri pretepu: »Jurka, neboj (sic!) se Turka!«

Tudi cvetna nedelja (*cvetna nedelja*) je nekak pomladanski praznik. V cerkev nosijo velikanske, tudi do dveh sežnjev dolge butare (*butare*) iz šibja, cvetja in trakov. Najpogosteje uporabljajo *ivo*, vrbo (*mačkovna*), kutine (*kutina*), dren (*dren*). Očetje dodajo v navzočnosti otrok še brezovo šibo. Blagoslovljeni les baje odvrča nevihto. Ne odobrava pa K. navade, da se med nevihto zvoni in strelja s topiči ali pištolami. Omenja govornice, da so v nevihtnih oblakih čarovnice.

Na velikonočno nedeljo (*velika noč*) se oglasijo zvonovi (*preterkovati*, *triančati*) že pred sončnim vzhodom. Vstajenjska pobožnost se obhaja zgodaj zjutraj in udeležuje se je množica vernikov. K. postavlja blagoslov jedil po vstajenjski maši - očitna pomota. Naštevava, kaj vse spada v jerbas: prekajena gnjat, klobasa, hren, pirhi in z zdobljenimi orehi ali rozinami nadevana potica. To vse skupaj se imenuje *žegen* (*der Segen*). Jerbas nosijo dekleta v cerkev in potem tekmujejo, katera bo prej doma. Pri tem se marsikatera spotakne, da zletijo dobrote po tleh. Doma so žegna deležni vsi domači. To je najobilnejši zajtrk v letu. Ponekod razreže gospodar pirh na toliko delov, kolikor je domačih - vsak dobi svoj košček. Na velikonočno nedeljo pripravijo na Kranjskem, posebno v Ljubljani, svojevrstno jed iz posušenih repnih olupkov, imenovano *aleluja* v spomin na hudo lakoto, ki je nekoč vladala v deželi. (K. je prezrl, da je aleluja prišla na mizo na velikonočno soboto!) Ljudje se obdarujejo z rdečimi *pirhi* (pisanic ne pozna). Omenja igre s *pirhi* (*turčati*, *sekati*).

K. se nato pomudi pri igrah, ki so o veliki noči (*vuzem*) značilne za Belo Krajino. V Metliki in drugih krajih se dvajset in več »praznično okitenih« deklet (ne omenja belokranjske noše!) sprime za roke in steče vriskaje na grič. Na vrhu se voditeljica, *vodica* (danes jo poznamo kot *vojarinko*) urno zasuče, dekleta ji bliskovito sledijo, se zvrstijo okoli nje in napravijo *kolo* (K. pojasni: *das Rad*). Nato se hitro razpustijo, stečejo po griču navzdol, plešejo, pojo in poskakujejo na ravnem, dokler se na dano znamenje vodice spet ne poženejo na grič. Ko je konec, sledijo razne igre na travniku, imenovanem *pungert*. Igrajo se pa dekleta zase, fantje zase. O prvem mraku se mladina vrača domov, dekleta pojoč naprej, fantje pa naredijo »turn« in tako prikorakajo v vas. K. podrobno opiše, kako se napravi »turn«. K. je tako štiri desetletja pred **Maroltom** (Slovenske narodoslovne študije: Tri obredja iz Bele Krajine. Ljubljana 1936) opisal - sicer v grobih potezah - igre belokranjske mladine na velikonočni ponedeljek.

»Do nedavnega« je v Ljubljani (K. piše 1872!) na velikonočni ponedeljek popoldne staro in mlado vrelo iz mesta v *lovšovo jamo* (sic!) za pokopališčem pri Sv. Krištofu. Na njenem robu so bile postavljene stojnice, kjer so prodajali lect, pomaranče, jabolka idr. V jami je na stotine fantov razsajalo in vpilo: »Alah, Alah! Kali, kali!« Gledalci okoli jame so metali pomaranče na mladino v jami. To je trajalo nekaj ur in marsikateri je v divjem metežu odnesel zlomljeno nogo ali roko. Šega je spomin na zmago nad Turki, ki so nekoč oblegali Ljubljano. (»Jabolčno kanonado« je K. lahko videl tudi sam, pisal pa je o njej **H. Costa** v *Laibacher Wochenblatt* že 1818!)

Za Telovo postavljajo po vaseh na stotine visokih, s trakovi, cveticami, zlato peno in zastavicami okrašenih dreves (K. pravi: *maja*). Vasi tekmujejo med seboj, katera bo imela lepše mlaje. K. navaja rek: »Lep mlaj, lepo dekle« (?).

18 Gl. zgoraj in op. 5. - Tretje in četrte K.-ove vrstice pri **Draganu Vicku** - **Davorinu Trstenjaku** ni. Odkod jih ima K. (že v ruski verziji!), lahko samo ugibamo.

V petem (zadnjem) poglavju (542-546) se pomudi K. najprej pri kresu (*kres*) in kresnih šegah. Omenja najprej, da so kresni ognji razširjeni od Urala do Atlantika. Na Slovenskem ni lepšega pogleda kakor so stotine kresov po gričih in hribih, okoli katerih pleše, poje in čeznje skače mladina. Navaja vrsto kresnih vraž in verovanj: krašenje oken s praproto, nastiljanje z njo po tleh v hiši in še nekaj neznanih. V bajeslovnem ekskurzu domneva zvezo besede *kres* z imenom indijskega boga Krišne. Obhodom kresnic (*Kersnice*) posveča nekaj poetičnih stavkov.

K. prehaja nato na delovne šege Slovencev, ki da imajo vselej tudi praznično lice. Najprej omenja žetev. Gospodarjeva častna naloga je, da brusi srpe, ki naj bodo ostri »kakor strup«. Gospodinja pokropi vsak srp z blagoslovljeno vodo. Žanjice se postavijo v vrsto. Na skrajni desni je gospodinja. Po končani žetvi zvoziijo moški snope v kozolec ali v skedenj (*koselz*, *skeden*). Domišljiji se pa predaja, ko govori o večernem plesu ženij, ki da vodijo kolo (!) okoli vaške lipe ...

Jeseni poteka vesela trgatav med petjem in plesom, pokanjem topičev, gostijami in - »improviziranimi komedijami« (?) . Bakhovo ime kličejo tisočera usta(!) ... (Tudi tu mu je domišljija ušla!) Pri vinski kupčiji da se pojavljajo številne na moč smešne (hochkomische) šege, ki si jih izmišljajo vinski mešetarji (*mešetar*).

Pozimi zavzema osrednje mesto preja. K.-u se iztrga slavospjev preji kot kraju, ki da ima večji pomen za duševno življenje ljudstva in za njegov narodnostni razvoj, kot ga morejo slutiti učeni sanjači v svojih mračnih delovnih sobah!

Ko K. nato govori o družinskih šegah, zapiše nekaj uvodnih stavkov, ki se prijetno razlikujejo od njegove siceršnje gostobesednosti, »Ni romantično sanjaštvo,« piše, »če se oklepamo starih zgledov, marveč spoštovanje nas samih, če spoštujemo svoje prednike. To je trdni temelj, ki na njem počiva zgodovinski razvoj našega naroda, ki ga moramo priznavati in ceniti, kakor sprejemamo zgodovino za temelj državnega in ljudskega življenja sploh. Zato krene duh tako rad v preteklost in si v njej išče hrane za sedanost in prihodnost.«

Po slavospjevu na južne Slované kot na poetično in viteško ljudstvo preide K. k ženitovanjskim šegam, a najprej k južnoslovanskim. Središče ženitovanja je nevesta, nagrada za tvegani rop ali boj (*otmica*). Na naših tleh so okoliščine drugačne. Mladi se tu spoznavajo v nočnem vasovanju ali fantovanju. Fantje se zbirajo zvečer po končanem delu pri koritu (vodnjaku, napajališču) sredi vasi in prepevajo. K.-a domišljija spet zanese, ko govori o otožnih slovanskih pesmih v molu (?) ... Fantje gredo nato po vasi in zapoje pred vsako hišo, kjer imajo odraslo hčer. Gorje, če se priklati v vas fant iz druge vasi. Če pa fant hoče vasovati drugod, ga spremi včasih truma tovarišev. Pri tem pride do spopada med njimi in fanti domačini, ki terja tudi kakšno smrtno žrtev. Kaj naj porečemo o K.-ovi trditvi, da so vasovanja kriva, če ima Kranjsko med vsemi avstrijskimi deželami največje število ubojev?

Pri opisu kranjskih ženitovanjskih šeg K. ne upošteva, da so različne na Gorenjskem, na Dolenjskem, v Beli Krajini, na Notranjskem. Le tu in tam omeni kakšno pokrajinsko značilnost. S tem se seveda zmanjša znanstvena vrednost opisa.

Ko si fant izbere bodočo življenjsko družico, pošlje snubit (*snubač*). Če snubitev uspe, nastopi bodoči ženin sam, da se z dekletovimi starši dogovori glede dote. Že marsikatera ženitev, piše K., se je podrla »zavoljo pol krave«. Za velika ženitovanja zakoljejo namreč kravo - polovico njene vrednosti darujejo starši nevesti, druga polovica se vračuna v vrednost dote. Stara navada, da je ženin zvedel za doto šele na dan po poroki, je docela izginila. Če se sporazumejo, izročijo ženin nekaj »poročnih daril«, določi se dan poroke, ukrene vse potrebno pri svetni in cerkveni oblasti, *drug* in *družica* pa poskrbita za vabila svatom. Svatovščino vodi starešina (*starašina*), starejši šegav mož, ki privede ženinove svate z godbo in streljanjem pred nevestino hišo. (K. tu brez zveze vplete spomin na južnoslovansko otmico.) Ko v

nevestini hiši opazijo bližajočo se ženino trumo, zapahnejo hišna vrata. Starešina zahteva nevesto, skozi vrata pa porinejo med splošnim vpitjem in smehom slamnato lutko. Šele nato se na pragu prikaže nevesta, ki jo svatje glasno pozdravijo. Svatovski sprevod krene proti cerkvi, medtem pa naložijo pred nevestino hišo balo na okrašen voz. Manjkati ne sme poslikana skrinja (*škrinja*), kolovrat s predivom in zibelka. Če je bala namenjena v drugo vas, zapro na koncu vasi prehod, ki si ga je treba kupiti z vinom. Po končanem obredu v cerkvi se vrne sprevod na nevestin dom. Vrstni red je zdaj drugačen. Na poti v cerkev sta sedela na prvem vozu ženin in nevesta, v drugem drug in družica, v tretjem starešina in teta, nakar sledijo drugi svatje. Staršev obeh novoporočencev ni v cerkev. Pred odhodom jima podelijo svoj blagoslov, ob prihodu ju sprejmejo. K. omenja podrobnosti med cerkvenim obredom. Na Vipavskem podari nevesta, potem ko sta si z ženinom izmenjala prstana, duhovniku robec. V Istri se dogaja nekaj čudnega. Komaj je obred končan, plane nevesta s svojimi prijateljicami nad ženina in ga začne vleči za lase. Starešina ga brani, ženske nimajo več moči nad njim. Pri Belih Kranjcih, piše K., starešina pred odhodom v cerkev v nevestini hiši v posebnem nagovoru pozove ženina, naj sezuje deške čevlje in stopi v družbo mož. Ženinu tudi podajo skledo orehov, ki jih ta zmeče med zbrano mladino pred hišo. Potem seže nevesti v roko, starešina pa polije sklenjeni roki z vinom in pri tem izgovarja svoj blagoslov.

Med gostijo, ki traja pri premožnejših tudi več dni, skrbi za zabavo starešina. Ob njem sedita ženin in nevesta. V nevestinem naglavnem okrasu nikoli ne manjkajo vejice rožmarina, v lase ima vpletene pisane trakove, okoli pa je pritrjen šapelj (*šapel*). Nevesta ostaja resna in komaj kaj pojé in popije, odtod »slovanski« (slavisch) pregovor: »Drži se kakor (kmečka) nevesta.« Tudi med zabavo se kdaj pa kdaj le malo nasmehe. Mladina gre po prvi jedi brž na pod plesat. Na koncu gostije prineso velikanski kolač ali *pogačo* pa veliko skledo štrukljev (*štruklji*) na mizo. Oboje nosi v kuharja napravljen moški, pred njim pa stopajo burkeži, razsajajo z burklami in drugim kuhinjskim orodjem in mu branijo k mizi. On pa vse odrine. Vsak svat si vzame kos pogače in štrukelj, na krožnik pa položi novc »za kuhinjo«. Tudi čudno našemljen godec nastopi, govori in uganja burke, vsakemu svatu pa ponudi krožnik, ki je na njem z rožmarinovimi vejicami okrašen kozarec vina. Kozarec kroži, vsak srkne požirek in položi na krožnik dar »za muzikante«. Na Dolenjskem pride na konec gostije fižol na mizo. Nevesta si ga vzame dve žlici, ženin pa tri.

Po končani gostiji se odpravijo svatje hrupno proti novi domačiji. Nevesta deli spotoma kruhke, v Istri vrže kolač med ljudi. Od ženinove hiše gre sprevod do nevestine hiše, dokler vsakega izmed svatov ne spremijo do doma. Vdovcu pripravi mladina ponoči mačjo godbo.

Ko pride nevesta na svoj dom, nastopi takoj kot hišna mati. Na kolena ji položijo lutko otroka (*kolenček*), ki jo poziblje in poljubi. Potem ji izročijo metlo in drugo hišno orodje. V nekaterih krajih ji ženin s sabljo odreže venec na glavi, drugod ga sme obdržati še nekaj dni. V spalnici ženin in nevesta drug drugemu sezujeta čevlje in nogavice, ženin pa položi svoje hlače pod nevestino blazino. Naslednje jutro napije nevesta ob potoku ali vodnjaku z vodo vsem navzočim, predvsem sorodnikom, za kar ji vsak spusti novc v posodo.

Na koncu K. vendarle pove, da je opisal bistvene poteze slovenskih (torej ne »kranjskih«) ženitovanjskih šeg, ki da so po različnih krajih različne. V njih vidi zadnje sledove poganskih šeg starih Slovanov.

Vsebinsko se K.-ov nemški spis ujema z njegovo prvo, rusko verzijo, vendar se oba razlikujeta po okviru, ki jima ga je dal. V nemškem spisu očitno nastopata dva K.-a: tisti izpred 1857, ki je še slovensko mislil in čutil, in tisti, ki je od 1867 že plaval v

nemških vodah. Čudno, da ga ni motila očitna neskladnost med obema deloma spisa. Res je sicer, da se je 1871 zavoljo bolezni umaknil iz javnega življenja in morda zato večje predelave spisa ni zmožal. Narodopisna vrednost K.-ovega pisanja je vprašljiva. Nekaterih navedb druga literatura res nima in bi jih kazalo preveriti, zato pa je večina pisana ohlapno, feljtonistično, in je vsebinsko nezanesljiva. Številni ekskurzi trgajo smiselni tek podajanja, nemško-nacionalne tirade pa nemškega bralca prej motijo kakor prepričujejo - dokaz je uvodoma omenjena sarkastična opomba augsburškega urednika. Lahko pa priznam K.-u, da je nemški kulturni svet s svoje strani opozoril na obstoj Slovencev in mu - tant bien que mal - predstavil njihovo (ljudsko) omiko. **Mannhardt** se je s K.-ovim spisom okoristil nam v prid - in to ni malo.

Zusammenfassung

Übersehene Abhandlungen über die Slovenen

Drei bisher übersehene Abhandlungen über die Slovenen werden vorgestellt.

Die erste ist eine »ethnographische« (sic!) Skizze über *Das geistige und poetische Leben der Slawen in Steiermark*, die vom jungen Davorin Trstenjak (1817-1890) in der Steiermärkischen Zeitschrift in Graz 1845 veröffentlicht wurde. Der Verfasser hebt die Vorliebe der Slawen (Wenden, Slovenen) für den Gesang hervor und ihre Verbundenheit mit der Überlieferung. Drei Zeitpunkte sind es: das Frühlings- und Osterfest, das Rusalien- und Pfingstfest und das Koleda-, Weihnachts- und Neujahrsfest, die das Volksleben bestimmen. Dabei erwähnt er die Heischegänger zu Weihnachten und Neujahr, den Umgang des Grünen Georg und das Sonnwendfest. Er beschreibt weiter die Hochzeitsbräuche, die Bräuche an verschiedenen Feiertagen, geht dann zum volkstümlichen Erzählgut über und stellt am Ende den volkstümlichen Tanz und die volkstümliche Musik vor. Seine Darstellungen sind von der romantischen Begeisterung für das Slawentum durchdrungen, wie sie für jene Zeit bezeichnend ist.

Die zweite Abhandlung stammt von einem bisher unbekanntem Autor, Karl Roman Rieck, der in der Klagenfurter Carinthia I im J. 1863 über *Volksgebräuche der Slovenen in Steiermark* in zwei Teilen berichtet. Im ersten Teil beschreibt er die Hochzeits-, im zweiten die Faschingsbräuche. Da wird erstmalig in der Literatur die Maskengestalt des Korants (»Korent«), erwähnt, die als typische Erscheinung auf dem Ptujer Felde auftritt.

Die dritte, ziemlich umfangreiche Abhandlung *Die Slovenen* ist in fünf Fortsetzungen in der Augsburger Zeitschrift *Das Ausland* 1872 erschienen. Der Verfasser ist Vinz. F. Klun »k.k. Ministerialrath a. D.«, slovenischer Geograph, Publizist und Politiker. Er hatte schon 1857 in der Moskauer Zeitschrift *Ruskaja beseda* die erste, kürzere Fassung derselben Arbeit in russischer Sprache veröffentlicht. In der deutschen Fassung greift er weiter aus. Seine Absicht ist, die Slovenen der Welt vorzustellen. Einführend führt er (etwas eigenwillig) die Sprachgrenzen und die Anzahl der Slovenen (1,356.000) an. Das slovenische Kerngebiet ist das damalige österreichische Kronland Krain, darum begrenzt er sich auf die Beschreibung Krains nach den einzelnen Landesteilen. Sehr ausführlich ist seine Beschreibung der Landestracht, besonders anziehend findet er die Uskokken, Überläufer aus der Türkenzeit. Es folgen die Darstellungen der einzelnen Jahresbräuche: Weihnachten, Heischegänger, Fasching, Grüner Georg. Die Erwähnung des Grünen Georg hat - nebenbei bemerkt - das Interesse **W. Mannhardts** erregt, der in seinem Buch *Wald- und Feldkulten Kluns* Bericht in seine Ausführungen aufnahm und somit (1875) einer breiten Öffentlichkeit vorstellte. Ausführlich beschreibt Klun weiters die Osterbräuche, Fronleichnam, Sonnwend. Er unterstreicht, daß den Feldarbeiten bei den Slovenen stets etwas

Feierliches anhaftet. Der Darstellung der Weinlese folgt ein Lobgesang der winterlichen Spinnstuben, die für das geistige Leben der Slovenen einen unermesslichen Wert darstellen. Sehr ausführlich ist die folgende Darstellung der Hochzeitsbräuche. Die russische Fassung seiner Abhandlung hatte Klun vor seinem Übertritt in das deutsche politische Lager (1870) geschrieben. Für die deutsche Fassung (1872) ist eine vordringliche deutschnationale Note bezeichnend, die sich durch die Abhandlung zieht und die von seinen slovenischen Zeitgenossen scharf angegriffen und verurteilt wurde.

Angelos Baš
Jovan Cvijić o Slovencih

Jovan Cvijić (1865-1927) je bil utemeljitelj sodobne srbske geografije in etnologije, ki je bila zlasti antropogeografsko usmerjena. Tema vedama je za čas od konca 19. stoletja pa vsaj do 70. let 20. stoletja vtisnil svoj pečat. Svoje antropogeografske raziskave je povzel v knjigah *Balkansko poluostrovo i južnoslovenske zemlje I*, Zagreb 1922, II, Beograd 1931. Knjigi obsegata zvečine etnološko podobo navedenega ozemlja, ob tem pa razmeroma malo obravnavata duhovno kulturo. V knjigah je beseda tudi o Slovencih, vendar ne na enem mestu, ustrezno piščevi geografski razčlembi Balkanskega polotoka, na neredkih mestih pa je Cvijić v knjigah tudi natresel posamezne nادرbnosti iz etnologije Slovencev. Ne glede na premalo strnjena izvajanja o Slovencih sta bili knjigi vse do l. 1960, tj. do izida B. Drobnjakovića *Etnologije naroda Jugoslavije I*, Beograd 1960, edino besedilo, ki je pri Srbih v upoštevanja vredni meri spregovorilo o etnologiji Slovencev.

Cvijić je imel del Slovencev za prebivalce Balkanskega polotoka, kakor ga je pojmoval v geografskem pogledu. Kajti severozahodna meja Balkanskega polotoka naj bi po njegovem mnenju potekala od izliva Kolpe po dolini Save navzgor skozi ljubljanski bazen do zveze dinarskega sistema z Alpami, na zahodu pa naj bi bila njegova meja Soča. Severna meja Balkanskega polotoka naj bi bili po Cvijiću Sava vzhodno od izliva Kolpe in Donava do Železnih vrat (nav. delo I, str. 5 d). Kot etnologu mi ni mogoče zavzeti stališče do omenjene geografske razmejitev Balkanskega polotoka na severozahodu in zahodu. Vsekakor pa je na dlani, da je ta razmejitev v etnološkem pogledu hudo zgrešena, saj prišteva od slovenskega ozemlja k Balkanskemu polotoku del alpskega in osrednjeslovenskega etnološkega območja in pa sredozemsko etnološko območje! Navedena slovenska etnološka območja so popoln tujek med drugimi etnološkimi območji v Jugoslaviji in naprej na evropskem jugovzhodu.

Pri obravnavi antropogeografije oziroma etnologije Balkanskega polotoka je Cvijić izhajal iz predpostavke, da so Južni Slovani en narod (»narodno jedinstvo«): »Naša narodna enotnost ne sloni samo na prvotni sorodnosti naših plemen; poleg tega ne sloni samo na enem, srbsko-hrvaškem knjižnem jeziku in do neke mere na skupnem slovstvu, kakor se po navadi misli. Pred skupnim knjižnim jezikom je bila dolga

perioda etničnega in etnobiološkega izenačevanja in stapljanja v turški in beneški dobi. In zato ima narodna enotnost globlje podlage, prave narodne podlage, in je posebej na metanastazijskem območju dosti trdnejša, kakor se zdi po nekaterih današnjih pojavih« (nav. delo I, str. 237). Na Cvijičevem zemljevidu, ki kaže civilizacijske cone Balkanskega polotoka, je slovensko ozemlje praviloma predstavljeno kot ozemlje t.i. patriarhalnega režima in srednjeevropskih vplivov, podobno kakor večina hrvaškega ozemlja, medtem ko je skoraj vse drugo jugoslovansko ozemlje označeno kot ozemlje s prevladujočim patriarhalnim režimom (nav. delo I, str. 144).

Cvijič je marsikdaj, se pravi nedosledno, štel Srbe in Hrvate za en narod. Nekaj primerov: govoril je o Srbo-Hrvatih (nav. delo I, str. 27, 29, 149, 222, 257, nav. delo II, str. 9 d, 65, 69, 73, 89 d, 100 d, 235, 239), o srbsko-hrvaškem narodu (nav. delo I, str. 134), zanj je bila dubrovniška republika »srbsko-romanska«, v njej se je razvilo »srbsko-hrvaško slovstvo« (prav tam, nav. delo II, str. 101) in po njegovem mnenju so imela »mesta, hišni tip in način življenja« ob Jadranu »v poglavitnem beneški pečat na srbsko-hrvaški podlagi« (nav. delo I, str. 149)!

Vendar po Cvijiču na Balkanskem polotoku ne živijo narodi, temveč plemena: Slovenci, Srbo-Hrvati in Bolgari; drugih ni poznal, ne Črnogorcev ne Makedoncev ne Albancev (nav. delo I, str. 255, nav. delo II, str. 9d). Jeziki teh plemen se od Ljubljane do Soluna in od Soče do Črnega morja neobčutno (»neosetno«) razločujejo (nav. delo II, str. 9). »Istovetni ali zelo podobni« pa po njegovem mnenju niso samo jeziki teh plemen, temveč tudi njihove »temeljne šege in ljudska pojmovanja, na oboje je manj vplival poznejši razvoj« (prav tam). Po Cvijičevi sodbi govorijo Slovenci kajkavsko narečje, to narečje govorijo tudi Hrvati v zagrebškem, varaždinskem in križevskem okrožju. »Kajkavsko narečje se je še dobro ohranilo na Kranjskem, v tržaški okolici, na Štajerskem in Koroškem« (nav. delo II, str. 10). Nadalje so »poleg jezika enake temeljne psihične poteze pri Srbo-Hrvatih in Slovencih« (prav tam)!

Cvijičeva predpostavka o »narodni enotnosti« prebivalcev Balkanskega polotoka je napačna. To so samostojni narodi, h katerim je treba prišteti tudi Makedonce in Albance, če ne še Črnogorcev. Južnim Slovanom ni mogoče brati slovenskega, srbsko-hrvaškega, makedonskega in bolgarskega slovstva brez posebnega znanja teh jezikov; ti se torej ne razločujejo le »neobčutno«. Albanščino ob tem seveda izpuščamo. Prav tako nikakor ne drži, da so bile pri Južnih Slovanih »temeljne šege in ljudska pojmovanja« »istovetne ali zelo podobne«. Jezik, ki ga govorijo Slovenci na Kranjskem, v tržaški okolici, na Štajerskem in Koroškem, je resda kajkavščina, vendar v tem primeru ne kaže, kakor Cvijič, govoriti o kajkavskem narečju. In ne morem razumeti, kako je lahko nastala sodba, po kateri naj bi bile psihične poteze enake pri Slovencih in pa pri Srbih in Hrvatih (in drugih južnih Slovanih?), ko v vsakdanjem življenju že prvi medsebojni stiki spričujejo v tem pogledu pomembne razločke.

Cvijičeva predpostavka o »narodni enotnosti« Južnih Slovanov je treba zavreči tudi še zavoljo popolnoma nesprejemljive razlage njenih začetkov. Takole piše Cvijič: »Ta plemena so se med seboj poznala in začela čutiti, da sestavljajo nacionalno celoto, zlasti od začetkov turške invazije v 15. stoletju in po velikih migracijah. Tedaj se je razvila zavest o nacionalni enotnosti« (nav. delo II, str. 10).

Napačni Cvijičevi predpostavki o »narodni enotnosti«, na njeni podlagi sta bili oblikovani obravnavani knjigi, je v tistem delu, ki zadeva Slovence, botrovalo prav pomanjkljivo znanje. Kajpada velja to tudi za uporabo navedene predpostavke, in sicer tako v posameznih nadrobnostih kakor v preglednejših izvajanjih o Slovencih. Začnimo s pretresom nadrobnosti. V njih so naslednje napake.

V navedenih knjigah in tudi sicer je Cvijič zmerom uporabljal za kras in Kras nemško besedo Karst, ne da bi bil omenil tudi slovensko besedo za oba pojma. Cerknica je bila zanj Cirknica in Cirknice (nav. delo I, str. 94, nav. delo II, str. 228). Za

smučji je poznal samo norveško oziroma nemško ime ski, ne pa tudi slovenskega imena smučji in očitno tudi ne ustrezne priprave pri nas (nav. delo I, str. 95). Nadalje ni poznal države karantanskih Slovencev (nav. delo I, str. 132 d). Ali so se italijanizirani istrski Slovenci v resnici v 19. in na začetku 20. stoletja »nacionalno zavedli« in se »vrnili svoji narodnosti«, kakor je zapisal Cvijić (nav. delo I, str. 254)? Podobno je Cvijić sodil o »mnogih, skoraj germaniziranih Slovencih«, ki da so se v 19. stoletju »vrnili svoji narodnosti«; to naj bi bil eden od razlogov za pogostne nemške priimke pri Slovencih (!) (nav. delo I, str. 257). Poglavitni dejavnik za nemške priimke Slovencev je bila njihova celotna uprava, ki je do konca avstroogrške monarhije l. 1918 delovala večinoma v nemščini. Neodpustno je Cvijić razlagal Vodnikovega Zadovoljnega Kranjca kot pričevanje o tem, češ da so bili Slovenci dotlej, tj. do prehoda 18. v 19. stoletje, »zmerom zadovoljni« in z malim zadovoljni«?! (prav tam).

K sredozemskim mestom je Cvijić deloma prišteval tudi Postojno in Vrhniko (nav. delo I, str. 296), kar je nadaljnja napaka. Napačno je tudi njegovo mnenje, po katerem naj bi sredozemska hiša segala na Slovenskem od Postojne v določenem obsegu še proti severovzhodu, in sicer do Ljubljanske kotline (nav. delo I, str. 347). Na sliki, ki kaže kmečko hišo v Bohinju (nav. delo I, str. 344), naj bi bili razvidni vzhodnoalpski vplivi. Toda tukaj ne gre za vplive iz Vzhodnih Alp, ta hiša je sama zase izraz vzhodnoalpskega geografskega ali naravnega okolja, v katero neposredno sodi ves Bohinj in še dobršen del slovenskega ozemlja!

Nezaslišano je, da je Cvijić uvrstil v t. i. dinarski tip Gorenjca Jerneja Kopitarja, vzhodnega slovenskega Štajerca (Panonca) Franca Miklošiča (pisal ga je Miklošič) in Gorenjca Franceta Prešerna (pisal ga je Prešern) (nav. delo II, str. 32)!!! Kdor more, naj razume. In če pravi Cvijić o prebivalstvu tržaškega Krasa in kraškega Kranjskega, da sodi k prebivalstvu »skoraj vseh območij, ki jih obsega razvodje med izlivom reke Donave in Jadranskim morjem« in da so »prebivalci teh dežel (se pravi tudi tržaškega Krasa in kraškega Kranjskega) dinarski staroselci ali doseljenci z vzhoda« (nav. delo II, str. 86), se zastavlja vprašanje, na podlagi katerih virov je prišel do slednje trditve in na kolikšen del prebivalstva z navedenih ozemelj naj bi se ti viri nanašali.

Sočo je Cvijić imenoval Sočo, pa tudi (fonetično) Izonco (nav. delo II, str. 9), Pohorje (fonetično) Baher (nav. delo II, str. 229). Kuripečiča je pisal Kuripešič (nav. delo II, str. 71). Ilirske province naj bi bile po Cvijiću »obsegale Kranjsko, slovenske dele Štajerskega in Koroškega, Trst, Dalmacijo in zahodno Hrvaško« (nav. delo II, str. 12). V resnici pa so Ilirske province (1809 do 1813) obsegale »zahodno Koroško (Beljaško okrožje), Goriško, Trst, Kranjsko s Pazinsko grofijo, civilno Hrvaško, Vojno krajino med Savo in morjem, Dalmacijo in Istro«; l. 1810 sta jim bila priključena še deželno-sodna okraja Lienz in Sillian na Tirolskem (B. Gr. [B. Grafenauer], Ilirske provincije, v: Enciklopedija Jugoslavije 4, Zagreb 1960, str. 337). In Bela krajina ne leži južno od Ljubljane, kakor je trdil Cvijić, in je ne smemo, kakor on, istiti s kraškim kranjskim ozemljem (nav. delo II, str. 228).

Predvsem pa je v navedenih knjigah Cvijić objavil dvoje preglednejših izvajanj o Slovencih. Prva od teh izvajanj pripovedujejo o naseljevanju v slovenske kraje z jugovzhoda pred Turki. Ob tem je treba pripomniti, da je Cvijić imel slovensko ozemlje za t. i. ametanastazijsko območje, tj. za območje, na katero so se od drugod malo naseljevali, tako da je na njih povečini šlo za krajevne ali notranje selitve (nav. delo I, str. 168). Omenjena izvajanja se glasijo v povzetku takole.

Obravnavana naseljevanja so bila usmerjena na Slovensko Štajersko, Kranjsko, tržaško okolico in nekaj tudi v Gorico (nav. delo I, str. 160). Nadrobneje. V Beli krajini, ki jo je Cvijić nenatančno istil z »Južno Kranjsko«, so se naseljevali predvsem okoli Metlike, Črnomlja in Vinice in so se ohranili v Bojancih in Marindolu. Poleg tega so prodrli do Ljubljane, Ptuja, Maribora; na Dravskem polju se po teh naseljencih imenuje

vas Skoke (nav. delo I, str. 163, 231). V teh primerih je prišlo do mešanja domačega in priseljenega prebivalstva (nav. delo I, str. 215). To je razvidno iz zadevnih priimkov zlasti na Dravskem polju, v Slovenskih goricah, na Ptujju in v Radgoni. Začetki tega naseljevanja naj bi bili na Slovenskem Štajerskem segali v prvo polovico 15. stoletja, se pravi v čas celjskih grofov, povečini pa je to naseljevanje potekalo v 16. stoletju (nav. delo I, str. 231 d). Cvijić je sodil, da se je s srbskim naseljevanjem na Slovenskem Štajerskem v 16. stoletju »znatno okreplil slovanski element« (nav. delo I, str. 232).

Naj ta spoznanja najprej dopolnimo s posnetkom dosedanjih raziskav o gornjih vprašanih, kakor ga je prispeval Pavle Blaznik. Prvo naseljevanje v naše kraje z jugovzhoda sega v drugo (ne v prvo) polovico 15. stoletja. Največ teh prebežnikov je prišlo v 16. stoletju. Zvečine so se naselili »v Beli krajini, spodnji dolini dolenske Krke in okoli Novega mesta, na Dravskem polju pri Ptujju, okoli Ljutomera, ob zgornji Kolpi, na Notranjskem in na Krasu vse do Trsta in furlanske meje. Posebna skupina prebegov, ki jih viri imenujejo Uskoke, Skoke ali Vlahe, je v veliki meri zasedala puste kmetije, in to predvsem v Gorjancih ... Prebegi so se v prvi kolonizacijski fazi naseljevali v veliki meri kot poljedelci, pozneje pa kot izraziti živinorejci« (P. Blaznik, *Kolonizacija in populacija od 16. do srede 18. stoletja, v: Gospodarska in družbena zgodovina Slovencev, Zgodovina agrarnih panog I [Agrarno gospodarstvo]*, Ljubljana 1970, str. 90).

Glede priimkov, ki naj bi po Cvijiću na Slovenskem Štajerskem spričevali srbsko naselitev, je treba pripomniti, da ne gre k njim prišteti vseh priimkov na ič, temveč samo tiste, ki jih nedvoumno kaže označiti kot srbske. Priimek Lah je na Slovenskem lahko dobil tudi romanski nosilec. Priimek Oman ne govori o naseljencu z jugovzhoda, ker je njegova prvotna oblika Homan (nav. delo I, str. 231 d).

Če je Cvijić, kakor je bilo rečeno, sodil, da so srbski prebežniki na Slovenskem Štajerskem v 16. stoletju znatno okreplili tamkajšne slovansko prebivalstvo, ni s tem povedal ničesar natančnejšega, saj ni na voljo natančnejših podatkov o številu teh naseljencev. Vrh tega se ob omenjeni sodbi zdi, da gre tukaj za projekcijo razmer iz Cvijićevega časa, torej iz konca 19. in začetka 20. stoletja, v 16. stoletje. In če Cvijić s srbskim naseljevanjem na Slovenskem Štajerskem v 16. stoletju posredno razlaga podobnost v narečjih Slovenskega Štajerskega in »srbsko-hrvaškega ljudstva panonskega tipa«, manjkajo tej razlagi dokazi, prav kakor manjkajo dokazi njegovi razlagi o bližnji karakterologiji obeh navedenih skupin prebivalstva (nav. delo I, str. 231).

Drugo od Cvijićevih preglednejših izvajanj o Slovencih zajema njegova poglobljena spoznanja o nas. Vse Slovence je v nasprotju s svojo razmejitevijo Balkanskega polotoka uvrstil v t. i. panonski tip. Tudi Kraševce, ki jih je, kakor je bilo povedano, na drugem mestu uvrstil v t. i. dinarski tip, vendar je hkrati pripomnil, da se Kraševci »v določenem pogledu razločujejo od drugega dinarskega prebivalstva, zlasti zavoljo stoletnih vezi s srednjeevropsko civilizacijo. Dobili so posebne lastnosti, po katerih se približujejo panonskemu tipu« (?) (nav. delo II, str. 17).

Cvijić je najprej opisal geografijo Slovenije (nav. delo II, str. 228 d) in ob tem zagrešil spodrsljak, ko je Trbovlje in Zagorje postavil »južno od Celja« ne jugozahodno od Celja. V odstavkih o zgodovini Slovencev je trdil, da naj bi bili Slovenci sprejeli »katoliško vero« kmalu po naselitvi (nav. delo II, str. 231). V krščanstvu pa je prišlo do razkola med katoliško in pravoslavno cerkvijo l. 1054. Zadnje ustoličenje v slovenščini na Gosposvetskem polju je bilo l. 1414, ne »sredi 15. stoletja« (prav tam). Veliki slovensko-hrvaški kmečki upor je vodil Matija Gubec, ne Matija Gubac (prav tam). Izročilo o Matiju Gubcu je Cvijić zamenjal z izročilom o kralju Matjažu, sicer ne bi bil napisal: »Po izročilu Matija Gubac ni mrtev, temveč so bili on in njegova vojska živi pokopani med gorama, ki sta se nad njimi zaprli. S preostalimi starešinami sedi za velikansko kamnito mizo. Njegova brada počasi ovija vso mizo, ko pa jo bo ovila devetič, se bosta

gori razprli in Matija Gubač se bo s svojo vojsko zbudil in za zmerom osvobodil kmete« (prav tam)?! Dobesedno tako je natisnjeno.

Neverjetna zmota je prav tako Cvijićev stavek: »Slovenci so poleg alpskega Kranjskega naselili tudi velik del civilnega Hrvaškega (varaždinski, zagrebški in križevski okraj) in Slavonije, kjer so se pomešali s starim hrvaškim prebivalstvom« (prav tam). Kakor da ne bi bilo o tem nikakršnega zgodovinskega slovstva, v katerem ni besede o slovenski naselitvi na Hrvaškem!

Značilen zgled črno - belega in zato oporečnega določanja nekega pojma je Cvijićeva označba o vlogi Cerkve v avstroogrski monarhiji in tako tudi pri Slovencih po eni strani in pri Srbih po drugi strani. »V Avstro-Ogrski je bila dinastija isto kakor država. Vojska, uradništvo in duhovščina so bili samo njeni organi ... S srednjeveškim pojmovanjem države je bila neposredno povezana velika moč katoliške Cerkve, edine državne Cerkve v Avstro-Ogrski. Avstrijski klerikalizem je bil po naravi konservativen in je postajal, kadar se je ponudila priložnost, zelo napadalen, celo nasilen. Njegovo bistveno prizadevanje je bilo v podrejanju vere in verskih organizacij političnim ciljem monarhije« (nav. delo II, str. 241). Klerikalizem je Cvijić istil s »privržnostjo duhovščini« (nav. delo II, str. 243), ne z izrabo Cerkve v necerkvene, predvsem politične namene. Popolnoma drugačna je bila po Cvijiću vloga srbske pravoslavne Cerkve. »Pravoslavna vera je malone izgubila svojo dogmatsko in cerkveno naravo in je vse bolj privzemala etnično naravo, tako da je postala »srbska cerkev«. Bila je sestavni del ljudskega duha, skoraj tako kakor folklor« (nav. delo I, str. 252).

O »splošnih slovenskih lastnostih« beremo pri Cvijiću: »Zlasti se Slovenci odlikujejo z močno izraženimi organizatorskimi lastnostmi. Zmerom so se odlikovali s posebno sposobnostjo za ekonomska podjetja. V prizadevanjih so trdni in tudi vztrajni. Spoštujejo obstoječe ustanove. Srednja družbena plast je zelo izobražena ... Slovenci so te organizatorske lastnosti, ki so jih prevzeli od avstrijskih Nemcev, uporabljali v boju za neodvisnost. Zdi se, da se to ljudstvo, ki je bilo dolgo pod tujčevo oblastjo in je bil njegov nacionalni razvoj upočasnjen, budi in dokazuje močno odpornost, kakor vzmet, ki se sprosti, potem ko je bila dolgo pod pritiskom. Nenehni boj zoper tujčevo zatiranje je sicer vtisnil poseben pečat mentalitete vseh panonskih Južnih Slovanov ...« (nav. delo II, str. 241).

Odstavka terjata naslednje pripombe. »Organizatorske lastnosti« ipd. so soznačnica za eno od bistvenih sestavin življenja na višji razvojni stopnji ali v razvitejši družbi. Višja razvojna stopnja ali razvitejša družba se seveda ponaša z naprednejšim gospodarstvom in v zvezi s tem z večjo storilnostjo kakor nižja razvojna stopnja ali manj razvita družba. In ustanove na višji razvojni stopnji ali v razvitejši družbi so v svojem obstoju in delovanju trdne, ne motene ali celo ogrožene. Vse to so bile značilnosti nemških dežel v avstroogrski monarhiji, h katerim je sodilo tudi slovensko ozemlje. V teh deželah je šlo za temeljno enotno razvojno stopnjo ali družbo, tako da ni natančno, kakor Cvijić, govoriti, da so Slovenci prevzeli svoje »organizatorske lastnosti ... od avstrijskih Nemcev«. Tega prav tako ne bi smeli reči za Čehe, ki so v »organizatorskih lastnostih« pogosto ne samo dosegali, temveč včasih tudi presejali »avstrijske Nemce«. Oboji so živeli, poleg drugih, v eni državi ali, bolje, v eni od državnih polovic s temeljno enotno razvojno stopnjo ali družbo, ki pa ni izključevala manjših razločkov med njenimi posameznimi enotami.

Drži, da je »Nenehni boj zoper tujčevo zatiranje ... vtisnil poseben pečat mentalitete ... Južnih Slovanov« v dvojni monarhiji, vendar moramo ob tem imeti v razvidu različne stopnje raznarodovanja, ki so porajale ustrezne različice v mentaliteti. Slovenci so bili od vseh Južnih Slovanov v avstroogrski monarhiji najbolj izpostavljeni raznarodovanju, vsekakor bolj kakor Hrvati in Srbi, zato v tem pogledu njihova mentaliteta ni bila prav takšna kakor pri Hrvatih in Srbih.

Cvijić je sklenil svoja izvajanja o Slovencih takole. V Ilirskih provincah »je celo izhajal dnevnik v slovenščini. Nacionalno prebujanje pri Hrvatih je močno vplivalo na Slovence, ki se od tega obdobja naprej tesno povezujejo s Srbo-Hrvati. Zelo radi so se šolali in iz njihovih vrst sta izšla največja slovanska lingvisti v prvi polovici 19. stoletja Kopitar in Miklošič in pa pesnik Prešern.

Predvsem ekonomskemu napredku pa se imajo Slovenci zahvaliti, da so prišli k sebi in da so potem prevladali v mnogih mestih, ki so bila dotlej skoraj ponemčena.

Ta ekonomski polet ima številne vzroke. Ker je bila podeželska proizvodnja nezadostna in ker se je prebivalstvo množilo, so se Slovenci usmerili k industriji in svobodnim poklicem. Mnogi so postali uradniki, odvetniki in duhovniki. Nobeno južnoslovansko območje v nekdanji Avstro-Ogrski ni dalo toliko učiteljev, srednješolskih profesorjev in zlasti katoliških duhovnikov. Pouk je bil v nemščini in v nemških šolah, te šole so šele v najnovejšem času zamenjale slovenske. Kakor Čehi so tudi Slovenci prevzeli nemške metode in organizacijo. Ko so se Slovenci začeli prebujati, je to gibanje dobilo največ privrženec med to vojsko izobražencev. Odkar je slovenska duhovščina postala nacionalna, je imela in ima tudi danes precejšno vlogo.

Izseljevanje s podeželja v mesta je zelo ugodno vplivalo na to nacionalno gibanje. Zavoljo napredka industrije, hitrega razvoja mest in graditve železnice v 19. stoletju so se kmetje izseljevali v mesta, v katerih so močno konkurirali italijanskim in nemškim delavcem. Spočetka so prihajali posamič ali v majhnih skupinah, zato so se zelo pogosto ponemčili ali poitalijančili; toda kmalu zatem, ko so bili bolje združeni, so začeli dobivati zaupanje vase in v slovensko stvar. Celó napol ponemčeni ali poitalijančeni meščani slovenskega izvira so se začeli vračati k svoji narodnosti. Spričo tega pritiska so Nemci malone popolnoma izginili iz mest na Kranjskem, zelo pa so se razredčili v drugih slovenskih središčih. Poudarili smo velik napredek Slovencev v Gorici in Trstu. Povsod so se v vse večjem številu pojavljali kot trgovci, podjetniki in bančniki. V vsakem mestu imajo danes zelo močne šolske in ekonomske organizacije. Niso več Kranjci, »zmerom zadovoljni« in z malim zadovoljni, kakor je dejal pesnik Vodnik konec 18. stoletja. Postali so energični, podjetni in borbeni; odločeni so zavzeti prostor, ki jim gre v rodni deželi, in sprejemajo boj z vsemi tujimi elementi. Pri tej rodoljubni nalogi jim je posebej pomagala disciplina, na katero so navajeni. Njihov ekonomski napredek presega podoben napredek pri drugih Južnih Slovanih nekdanje Avstro-Ogrske (hranilnice, kreditne zadruge, razvita podjetja); v nekaterih gospodarskih panogah presegajo tudi Čehi.

Ekonomski napredek in z njim nacionalna zavest sta prodrli skoraj v vsa mesta. Povsod so se ustanovila kmetijska združenja; mnogi listi se ukvarjajo z ekonomskimi vprašanji in z interesi kmetov. Ker ni bilo dovolj šol, ki jih je podpirala država, so Slovenci ustanovili privatna združenja, ki so si prizadevala, da bi se povečalo število šol z državno podporo. Redki so nepismeni. Vsaka slovenska rodbina ima za potrebno, sodelovati pri delu rodoljubnih društev. Knjige, ki jih izdaja književno društvo Matica v Ljubljani, so razširjene povsod.

Čprav Slovenci niso imeli univerze (dobili so jo šele v svoji osvobojeni in razširjeni južnoslovanski domovini) in je bilo zelo omejeno število njihovih srednjih šol, so zelo pogosto študirali na univerzah. Univerzi v Zagrebu in Beogradu sta včasih imeli med svojimi profesorji Slovence. Delujejo tudi na univerzah v Avstriji, celo v Nemčiji.

Ideja južnoslovanske enotnosti je prodrla povsod, celo med kmečke množice. Ni več predstavnikov pokrajinske razdeljenosti. Simpatije za Srbijo so velike in ganljive. Slovenci štejejo Srbijo za svoj Piemont. S strahom so spremljali njene boje za ekonomsko neodvisnost in za osvoboditev svojih rojakov. Neizmerno je bilo njihovo navdušenje v času vojn I. 1913-1914. Celó na Koroškem, na najbolj severni meji slovenskih območij, so avstrijske oblasti I. 1913 zaprle večje število kmetov, ki so odkrito izražali svoje simpatije za Srbijo in zbirali prispevke za srbski Rdeči križ. Kljub vsem preganjanjem in grožnjam med svetovno vojno so Slovenci nenehno izražali svojo nezlomljivo voljo, da bi s Srbi in Hrvati oblikovali neodvisno državo.

Resda Slovenci skoraj nimajo zgodovinskih spomenikov, vendar so popolnoma prežeti z južnoslovansko idejo, kateri so danes najmočnejša podpora. So delovni, zanesljivi, močni in metodični in imajo čut za organizacijo. Pri njih se najdejo enake lastnosti kakor pri Dinarcih ... V osnovi so demokrati. Zavoljo vseh teh lastnosti in zavoljo svojega geografskega položaja so določeni za zelo pomembno vlogo v današnji južnoslovanski državi. V njej bodo najmočnejša industrijska in najbolj zahodna skupina» (nav. delo II, str. 252 d.).

Naveden Cvijićev sklep o Slovencih narekuje vrsto ugovorov. V Ilirskih provincah ni bilo nobenega dnevnika v slovenščini. Slovensko narodno prebujenje je v svojih začetkih starejše od 19. stoletja, kakor bi bilo posredno razvidno iz Cvijića; hrvaški vplivi nanj, ki jih je Cvijić verjetno povezoval z ilirizmom, sodijo v drugo četrtino 19. stoletja, in zanje nikakor ni mogoče reči, da so »močno« vplivali na Slovence. Prav tako je pretirana trditve, da so bili Slovenci »od tega obdobja naprej tesno« povezani s Hrvati (ne s Srbo-Hrvati). Miklošičevo znanstveno delo je povečini nastalo v drugi, ne v prvi polovici 19. stoletja.

Cvijić je le površno poznal temelje in uspehe narodnega gibanja pri Slovencih, od tod mnenja, po katerih so Slovenci v 19. stoletju »prišli k sebi« ali »se začeli vračati k svoji narodnosti« in so bila mnoga mesta na Slovenskem »dotlej skoraj ponemčena«, in pa razlagi za industrializacijo pri nas in za stopnjo organizacije pri Slovencih in Čehih (o slednji je že bilo spregovorjeno). Cvijićeva ocena o »nacionalni« naravi slovenske duhovščine v 19. in 20. stoletju in v zvezi s tem o njeni takratni vlogi je v nasprotju z njegovimi izvajanji o vlogi Cerkve v avstroogrski monarhiji in tako tudi pri Slovencih.

Izseljevanje s podeželja v slovenska mesta v 19. stoletju je seveda ugodno vplivalo na naše narodno gibanje. Ker Cvijić v navedenem sklepu ni omenil ne zadevnih virov ne zadevnega slovstva, ni mogoče preveriti njegove trditve, po kateri naj bi bili kmetje, ki so se v 19. stoletju izseljevali v slovenska mesta, »močno konkurirali italijanskim in nemškimi delavcem«. Iz enakih razlogov se ne dá preveriti tudi Cvijićeva sodba o začetnem ponemčenju in poitalijančenju takšnih slovenskih delavcev, pozneje pa o slovenskem narodnem osveščanju pri njih; ti morebitni dejstvi bi bilo mogoče razložiti iz povezave takšnih delavcev s slovenskim narodnim gibanjem in z začetki slovenske socialne demokracije.

S Cvijićevim mnenjem »Spričo tega pritiska so Nemci malone popolnoma izginili iz mest na Kranjskem« se ni mogoče strinjati. L. 1880 je bilo v Ljubljani po raziskavi Vlada Valenčiča 80,8 % Slovencev, 16,4 % Nemcev in 2,8 % drugih (V. Valenčič, Etnična struktura ljubljanskega prebivalstva po ljudskem štetju 1880, v: Zgodovinski časopis XXVIII, Ljubljana 1974, str. 317). Ljubljanskih Nemcev je bilo takrat torej skoraj šestina. Približno sedmimo nemškega prebivalstva v Ljubljani je za 90. leta 19. stoletja sporočil Ivan Hribar (I. Hribar Moji spomini I, Ljubljana 1928, str. 283 d). Da je Cvijić napačno razlagal Vodnikovega Zadovoljnega Kranjca kot pričevanje o tem, češ da so bili Slovenci dotlej vdani v svojo usodo, je bilo že povedano.

Mikavno bi bilo vedeti, od kod je Cvijić črpal podatke o karakteroloških spremembah Slovencev v njegovem času, kajti navedena sklepna izvajanja, kakor je bilo poudarjeno, žal ne obsegajo znanstvenega aparata. Zdi pa se, da je Cvijićeva kulturna podoba Slovencev v letih kraljevine SHS preveč rožnata. Npr.: »Vsaka slovenska rodovina ima za potrebno, sodelovati pri delu rodoljubnih društev. Knjige, ki jih izdaja književno društvo Matica v Ljubljani, so razširjene povsod.«

Izrecno pristranske so bile Cvijićeve sodbe o razmerju Slovencev do »ideje južnoslovanske enotnosti«. Ta ideja namreč nikakor ni »prodrla povsod«. V resnici je široko prodrla ideja o ločitvi od Avstro-Ogrske, v jugoslovanski državi pa je večina Slovencev odklanjala velikosrbski centralizem, tj. »južnoslovansko enotnost«. Pokrajinska razcepljenost na Slovenskem med svetovnimi vojnami še ni bila odpravljena. Pars

pro toto se spominjam, kako je iredentistična nemška propaganda pred drugo svetovno vojno na Slovenskem Štajerskem s pridom igrala na karto razcepljenosti med Štajerci, Kranjci in Primorci in požela v tem pogledu ob nemški zasedbi l. 1941 nemajhne uspehe.

»Simpatije za Srbijo« so bile pri Slovencih na splošno velike, toda v čisto določeni smeri. Slovenci so marsikdaj simpatizirali s Srbi kot z majhnim slovanskim narodom, ki se je ponašal z uspehi v balkanskih vojnah in zlasti v prvi svetovni vojni, predvsem pa kot z narodom, ki je s svojo, sicer majhno državo, eno od zmagovalk v slednji vojni, pomenil temeljno sestavino nove južnoslovanske države, v katero so se l. 1918 vključili tudi Slovenci, potem ko so se zavestno ločili od Avstro-Ogrske. Večina Slovencev pa že v Cvijičevem času ni gojila nikakršnih simpatij do velikosrbskega centralizma. Vse to velja tudi za slovensko mnenje, po katerem naj bi bila Srbija za Slovence njihov Piemont. Kar pa zadeva »strah« in »neizmerno navdušenje«, s katerim naj bi bili Slovenci spremljali Srbe v balkanskih in v prvi svetovni vojni, se ta sodba lahko deloma nanaša zlasti na mlade slovenske rodove, nikakor pa ni dopustno takšnega razpoloženja pri Slovencih posploševati.

Ne vem, kako so ravnali koroški Slovenci v svojem razmerju do Srbije l. 1913, pač pa vem iz ustnega izročila, kakor sem ga spoznal na Slovenskem Koroškem v Avstriji v 50. letih, da so ponekod še v tistem času pomnili nasilna dejanja, ki so jih srbski vojaki zagrešili ob sodelovanju pri bojih za Slovensko Koroško po končani prvi svetovni vojni in ki so, poleg vsega drugega, vplivala tudi na to, da je velik del koroških Slovencev ob plebiscitu oktobra l. 1920 glasoval zoper priključitev h kraljevini Srbov, Hrvatov in Slovencev. - Značilno je, da je Cvijič, kakor vsi Velikosrbi, istil privrženost »ideji južnoslovanske enotnosti« s privrženostjo Srbiji. Zanje sta bila (in sta ostala do današnjega dne) oba pojma v bistvu en pojem.

O »nezlomljivi volji« Slovencev med prvo svetovno vojno, »da bi s Srbi in Hrvati oblikovali neodvisno državo«, naj bo opomnjeno tole. Z majniško deklaracijo l. 1917, ki so jo Slovenci nato množično sprejeli, so se izrekli za državo avstroogrskih Južnih Slovanov v okviru habsburške monarhije. Šele pozneje, se pravi proti koncu prve svetovne vojne, so se številnejši Slovenci odločili za združitev avstroogrskih južnoslovanskih ozemelj s kraljevino Srbijo. Omenjena usmeritev Slovencev pred tem obdobjem še nikakor ni bila množična. Še več: l. 1914 je prenekateri Slovenec obsojal Srbijo zavoljo njene vpletenosti v sarajevski atentat l. 1914, ki je bil po svojih posledicah najpomembnejše teroristično dejanje v svetovnem merilu.

Cvijič ni razložil, kaj je pojmoval z besedami »zgodovinski spomeniki«, ki da naj bi jih Slovenci ne imeli. Po pojmovanju zgodovinskih spomenikov, kakor je splošno sprejeto v Srednji Evropi, da so to torej pisani viri in kulturni spomeniki, ta trditev nikakor ne drži. Pisani viri o Slovencih so vendar na voljo vse od zgodnjega srednjega veka naprej, in to v precejšnjem številu, kulturni spomeniki so od zgodnjega srednjega veka naprej prav tako vse prej ko redki.

O Cvijičevi oceni, po kateri naj bi bili Slovenci »popolnoma prežeti z južnoslovansko idejo«, je bilo posredno že spregovorjeno, tukaj naj bo to storjeno še neposredno. Slovenci so l. 1918 pozdravili svojo novo državo, kraljevino Srbov, Hrvatov in Slovencev, kot državo, ki jim daje poročstvo za narodni obstoj. Enako je bilo njihovo razmerje do jugoslovanske države še desetletja pozneje, dokler je zanje obstajala potreba po takšni državi. Ob tem pa Slovenci že v Cvijičevem času (in vse do današnjega dne) zvečine niso gojili nikakršnih simpatij do velikosrbskega centralizma, značilnega za notranjo ureditev te države, in so bili zato s svojim položajem v tej državi bolj ali manj nezadovoljni.

Cvijič ni razložil »enakih lastnosti«, ki naj bi jih imeli Slovenci in Dinarci. V etnološkem pogledu so vsekakor lastnosti Slovencev in Dinarcev praviloma izredno

različne. Podobno ni jasno, kaj je Cvijić imel v mislih s sodbo, da so Slovenci »v osnovi demokrati«.

Če na koncu potegnemo pod pričujoči pretres Cvijićevega besedila o Slovencih črto, povzemamo, da natančno odseva predpostavko, na podlagi katere sta bili napisani obe knjigi njegovega dela o Balkanskem polotoku in južnoslovanskih deželah, namreč predpostavko o južnoslovanski narodni enotnosti. Po tej predpostavki, kakor je bilo povedano, na omenjenem ozemlju ni narodov, temveč so samo štiri plemena: Slovenci, Hrvati, Srbi in Bolgari, ob tem pa je Cvijić marsikdaj štel Srbe in Hrvate za eno pleme. Z navedeno predpostavko in njeno uporabo v obeh knjigah in v drugih delih, ki jih je napisal v tej smeri, je Cvijić prispeval tehtno sestavino v velikosrbsko ideologijo, ki je potrebovala tudi znanstvene utemeljitve za doseg srbske vodilne vloge na evropskem jugovzhodu. Kajti ob narodni enotnosti prebivalstva na Balkanskem polotoku ali na območjih, ki so po Cvijiću sodila na to ozemlje, bi bili tukaj samoumevno imeli vodilno vlogo Srbi kot daleč najbolj številni in tudi po karakterologiji, kakor jo je videl Cvijić, najpomembnejši narod oziroma pleme. Imenovana sestavina velikosrbske ideologije je bila zlasti zaželeno v novi jugoslovanski državi, saj je bila za velikosrbsko politiko razmeroma učinkovita spricho velikega Cvijićevega ugleda v znanstvenem svetu, podobno pa tudi v širši javnosti.

Če Cvijićeve predpostavke ne sprejemamo, ne sprejemamo prav tako njene uporabe v obravnavanem Cvijićevem opisu Slovencev. Vse prevečkrat je v tem opisu delal silo dejstvom iz slovenske etnologije in širše kulturne zgodovine in jih skušal naravnati na svoje kopito, da bi tudi ob Slovencih dokazal predpostavko o južnoslovanski narodni enotnosti. Posebno izrazito je to storil v izvajanjih o novejšem obdobju slovenske preteklosti in jim s tem dal tudi nedvoumen politični prizvok. Tako je lahko ravnal tudi zato, ker mu je izrecno manjkalo zadostnega znanja o Slovencih.

Avgusta 1991

Zusammenfassung

Jovan Cvijić über die Slowenen

Jovan Cvijić (1865-1928) war der Begründer der modernen serbischen Geographie und Volkskunde, die in erster Linie anthropogeographisch ausgerichtet war. Seine anthropogeographischen Untersuchungen faßte er zusammen in den Büchern: *Balkansko poluostrovo i južnoslovenske zemlje* (Die Balkanhalbinsel und die südslawischen Länder) I, Zagreb 1922, II, Beograd 1931. In beiden Büchern schreibt er auch über die Slowenen; diese Ausführungen werden in den vorliegenden Zeilen besprochen.

Dieser Text zeichnet deutlich die Voraussetzung ab, auf deren Grundlage die beiden angeführten Bücher verfaßt wurden, nämlich die Voraussetzung einer südslawischen nationalen Einheit. Dieser Voraussetzung nach gibt es auf der Balkanhalbinsel keine Völker, sondern nur vier Volksstämme: die Slowenen, die Kroaten, die Serben und die Bulgaren, wobei Cvijić Serben und Kroaten manchmal als ein und denselben Stamm auffaßte. Durch die angeführte Voraussetzung und ihre Anwendung in beiden Büchern und anderen Werken, die er in dieser Richtung verfaßte, steuerte Cvijić zur großserbischen Ideologie, die auch einer wissenschaftlichen Begründung für die Übernahme der führenden Rolle im Südosten Europas durch die Serben bedurfte, ein gewichtiges Element bei. Denn angesichts der nationalen Einheitlichkeit der Bevölkerung auf der Balkanhalbinsel oder in Gebieten, die laut Cvijić zu dieser Region gehören, würde diese führende Rolle den Serben als dem weitaus zahlreichsten und auch der Charakterologie nach, wie Cvijić sie sah, bedeutendstem Volk bzw. Volksstamm selbstverständlich zufallen. Das erwähnte Element der großserbischen Ideologie war vor allem im neuen jugoslawischen Staat

erwünscht, hatte es doch für die großserbische Politik eine verhältnismäßig große Wirkung bei Cvijićs Ansehen in der wissenschaftlichen Welt, ähnlich auch in der weiteren Öffentlichkeit.

Wenn man Cvijićs Voraussetzungen nicht akzeptiert, akzeptiert man zugleich ihre Anwendung in der behandelten Beschreibung der Slowenen durch Cvijić nicht. Allzuoft hat er den Fakten der slowenischen Volkskunde und der weiteren Kulturgeschichte in dieser Beschreibung Gewalt angetan und versucht, sie über seinen Kamm zu scheren, um auch am Beispiel der Slowenen die Voraussetzung von der südslawischen nationalen Einheit zu beweisen. Besonders ausgeprägt tat er das in den Ausführungen über die neuere slowenische Geschichte, wodurch er sie mit einem unüberhörbaren politischen Beiklang versah. Das ist auch eine Folge davon, daß es ihm an den erforderlichen Kenntnissen über die Slowenen fehlte.

Vilko Novak

Življenje in znanstveno delo Milovana Gavazzija



Dne 20. januarja 1992 se je v Zagrebu končalo dolgo in izredno plodno življenje *dr. Milovana Gavazzija*, rednega profesorja etnologije na filozofski fakulteti Vseučilišča v Zagrebu v pokoju in zunanjega dopisnega člana SAZU. Doživel je dva mesca manj kot sedemindvetdeset let, duševno svež in zanimajoč se za vse, potem ko so mu še v začetku lanskega decembra izdali knjigo *Baština hrvatskoga sela*.

Po tolikih pregledih profesorjevega mnogostranskega in po revijah, zbornikih doma in v tujini raztresenega dela ob njegovih obletnicah smo sedaj v zadregi, kako naj primerno predstavimo in označimo to obsežno ter za etnologijo tako pomembno delo. Slovenski etnologi smo mu to posebej dolžni, saj je od začetka svojega znanstvenega dela zasledoval in vpletal v svoje raziskovanje slovensko strokovno literaturo, imel že pred 1930 stike s slovenskimi strokovnjaki in bil z nami v stalnem dopisovanju; se udeleževal simpozijev skupnosti *Alpes Orientales* v Sloveniji in drugod, sodeloval v naših glasilih in dve leti stalno predaval na naši filozofski fakulteti etnologijo neevropskih ljudstev.

Menim, da moremo za uvod najbolje označiti Gavazzijev način dela in njegov pomen z besedami, ki jih je bil sam zapisal v nekrologu svojemu prijatelju, poljskemu etnologu Kazimierz Moszyńskemu: »... intenzivnoga rada ... do pred smrt - iza koje ostaje velika i dragocjena naučna baština ... usmjerivši svoju djelatnost u pravcu da nađe ono, čega do tada nije bilo u knjigama slavenske etnografije ... da ... pocrpe sistematski, temeljito i pronicavo, kako mu je to uvijek bilo svojstveno, nove spoznaje o narodnom životu i kulturi ... Svojim mnogostranim sposobnostima pa svestranom erudicijom a upornošću i zamjernom radinošću ... Bio je čovjek enormne radne energije, upravo neiscrpan i to takvim intelektualnim kapacitetom, rukovodenim razumno samodisciplinski do posljednjih dana života ... Ali i čovjek veoma kritičan i samokritičan ...« (Etnološki pregled 1, 1959, 59 sl.). Tako je naš rajni profesor nehote označil tudi sam sebe.

M. Filipović je ob sedemdesetletnici prof. Gavazzija v predgovoru njemu posvečene Spomenice zapisal tudi: »... da je pravi etnološki naučni rad u Hrvatskoj počeo tek sa pojavom mladog profesora Gavazzia ... da je njegovo ime postalo i kod nas i u svetu sinonim za hrvatsku etnologiju ... Svaki i najmanji rad M. Gavazzia pokazuje

... vrlo široku naučnu spremu i odlično poznavanje ne samo stručne literature nego i samog tekućeg narodnog života ... tako da je vremenom postao i jedan od najistaknutijih predstavnika južnoslovenske i balkanske etnologije« (Etnološki pregled 6-7, 1965, 3 sl.).

In po smrti Milovana Gavazzija je eden njegovih učencev in naslednikov, Vitomir Belaj, zapisal o njem: »Velikan hrvatske etnologije ... Odlazi znanstvenik svjetskoga glasa ... starosta hrvatske i europske etnologije ... neosporeni autoritet ove najnationalnije od svih znanosti ... Jedan od posljednjih pravih Europejaca u europskoj etnologiji ... Izgubili smo ... etnologa koji je udarao temelje novim granama etnologije« (Vjesnik, Zagreb, 22. siječnja 1992, 9).

Slavist Josip Bratulić, dekan Filozofske fakultete v Zagrebu, se je takole poslavljaj ob grobu od Milovana Gavazzija: »bio je čovjek neobična soja, koji se svojom plemenitošću, postojanošću, čistoćom čovječnosti, samozatajnošću i iznimnom mudrošću isticao među suvremenicima kao hrvatski Diogen: svijetlio je svojom osobom više nego nekom metaforičkom lampom u tami prošloga, neljubaznoga vremena ... Oti-mao je zaboravu i njegovoj sverazornoj snazi hrvatsku narodnu baštinu ... upozorivši slavensku i svjetsku etnologiju na bogatstvo koje čuva hrvatski narod ... što je svojom sveobuhvatnom mudrošću i prijaznošću privlačio sve uzraste i svima je, kao učitelj, dijelio kruh znanja i spoznanja ... Filozofski fakultet kao nestoru naše etnološke, ali i filološke znanosti podijelio mu je povelju Filozofskog fakulteta, kojom se nagradom odlikuju najzaslužniji članovi naše ustanove i najzaslužniji pojedinci kojih je doprinos znanosti neizbrisiv« (Putovanja, Zagreb, vol. 2, br. 1, 2-3).

Za čim popolnejše poznavanje profesorjevega znanstvenega in vsakršnega strokovnega dela bi morali čim natančneje poznati potek njegovega življenja, posebno v mladih, študijskih letih, kar nam pa danes še ni mogoče v zadostni meri. Tako premalo vemo o izviri njegove nadarjenosti, njegovega značaja in temperamenta v njegovih prednikih - pa tudi njegove telesne žilavosti - bil je v dijaških letih nogometaš in se je učil mečevanja, o njegovi vzgoji v domači hiši - narodil se je 18. marca 1895 v Gospiću - kjer je kot edinec v družini gimnazijskega profesorja geografije Arturja, pozneje od 1920-1926 profesorja na filozofski fakulteti v Ljubljani in odtlej v Zagrebu (umrl 1944) imel najboljšo vzgojo in izobrazbo, ki si jo je pridobil v osnovni šoli in 1. razredu na gimnaziji na Sušaku, potem na 1. realni gimnaziji v Zagrebu, kjer je maturiral leta 1913. Jeseni tega leta se je vpisal na filozofsko fakulteto Vseučilišča v Zagrebu, kjer je študiral kot glavni predmet filozofijo (prof. Albert Bazala) in drugi glavni predmet hrvatski jezik z drugimi slavističnimi predmeti (prof. Dragutin Boranić, Tomo Maretić), kot stranski predmet pa nemški jezik s književnostjo (prof. St. Tropsch). Po sedmih semestrih se je vpisal v osmega na Karlovi univerzi v Pragi, kjer je študiral - po lastnih besedah v neki rokopišni avtobiografiji - »u prvom redu slavenske jezike, starine i folklor«. Pod »starine« moramo misliti »starožitnosti«, o katerih je predaval Lubor Niederle.

Po tedanjem redu je kot absolvent nastopil profesorsko službo kot suplent 12. 3. 1918 na »donjogradski« gimnaziji v Zagrebu, do nov. 1918, v maju 1919 postal »namjesni učitelj« na moški učiteljski šoli v Zagrebu, kjer je poučeval do 1922. Medtem je 31. jan. 1919 dosegel doktorat filozofije z disertacijo *Ritmika hrvatskih narodnih pjesama* (to temo je imel tudi za domačo nalogo za profesorski izpit), ki ji je bil glavni ocenjevalec verjetno prof. Boranić. Izpit za srednješolskega profesorja (danes bi rekli diploma filozofske fakultete) je opravil dne 22. oktobra 1918 iz filozofije in hrvatskega jezika kot glavnih predmetov, ki jih je smel poučevati v vseh razredih srednjih šol (oboje z odličnim uspehom) in 3. maja 1919 iz nemškega jezika kot stranskega predmeta (z dobrim uspehom), ki ga je smel poučevati v nižjih razredih. (Vir: Ispitna

svjedodžba, ki jo je 3. maja 1919 v Zagrebu izdalo Kr. poverjenstvo za ispitivanje kandidata srednješkolskega učiteljstva u Hrvatskoj i Slavoniji.)

V času srednješkolskega službovanja je Milovan Gavazzi razvil izredno znanstveno, publicistično in uredniško dejavnost, ki še ni dovolj raziskana. V letih 1919 do 1922 je objavil v časopisu Sv. Cecilija šest muzikoloških razprav in člankov. Urejeval je dijaški list *Omladina* in pedagoško glasilo *Nastavni vjesnik*. V prvega je npr. napisal članek *Oko balade o Hasanaginici* (1919-1920), ki kaže na zvezo z njegovim študijem slavistike. Pravtako obširno poročilo *Uz šestu knjigu narodnih pjesama zbornika Matice Hrvatske* (1920-1921).

Sodeloval pa je tudi v več drugih časnikih in časopisih (Hrvatska smotra, Savremenik, Vijenac, Hrv. geografski glasnik, Anthropos), za kar nimamo natančne bibliografije. Tako je v prvem letniku lista Hrvatski učitelj (I, 1920) objavil članek *Naš narodni učitelj kao proučavač svojega kraja i naroda*, v katerem so že zametki Gavazzijevih poznejših prizadevanj, da bi pritegnil učitelje k zbiranju gradiva o vaškem življenju, kakor so se izražala v Narodnoznanstveni zajednici.

Posebno pomembno pa je bilo, da se je mladi profesor pridružil prav tisti čas ustanovljenemu »kulturno-zgodovinskemu in etnografskemu« časopisu Narodna Starina (dalje NS), ki ga je urejeval dr. Josip Matasović in je bil »poluslužbeni organ muzeja« (Gavazzi, Lud Słowianski - dalje LS, 78). Prvi njegov članek v tej reviji: *Tkanje tkanica osobitom spravom u Posavini* je bil s področja njegovega poznejšega etnološkega delovanja in dokazuje, kako zgodaj se je Gavazzi zanimal za stvarno kulturo. Iz tega časa je tudi prispevek *Etnografske akvizicije* (NS I, 1922), na katerega se tudi nanaša njegova navedba v avtobiografiji, da je za etnografski oddelek Hrvatskega narodnega muzeja »več prijte toga sabirao materijal«. V Narodni starini je tudi objavljial knjižne ocene in poročila, a povečini že v času službovanja v muzeju.

M. Gavazzi pa je v teh letih objavljial tudi v drugih časnikih in časopisih, npr. v Savremenu 1920, v Hrvatski njivi 1918 in še kje. Že iz njegove prve obširnejše bibliografije (B. Pleško, Etnološki pregled 6-7, 125-136) je razvidno, da je v času službovanja na srednji šoli in urejevanja Nastavnega vjesnika vneto deloval tudi v profesorski organizaciji, saj najdemo v njem njegova poročila: *Pitanje profesorske komore u Čeha* (1921), *Briga oko estetskoga uzgoja omladine u Českoj* (ib.), *Česki prikaz našega društva i njegova rada* (ib.) itn. Ti prispevki tudi dokazujejo profesorjevo vsestranskost in mednarodno aktivnost.

Čisto pozabljeno pa je, da je Gavazzi sestavil *Pravopisni rječnik* (Zagreb 1921, 138 strani). Leto 1922 pa je postalo odločilno prelomno v Gavazzijevem delovanju, saj je bil - po lastnem zapisu v avtobiografijah - »na pobudu« in v drugi različici: »na prijedlog ravnateljstva Etnografskog odjela Hrv. nar. muzeja u Zagrebu pridijeljen najprije dijelom (15.IX.1922, tj. da je še učil nekaj ur na šoli, V.N.) a poslije sasvim tome muzeju, za koji sam već prijte sabirao material. U tom sam muzeju imenovan za kustosa (18.IV.) 1923 g. i kao takav sam ostao tamo do imenovanja za vanrednog profesora univerziteta«. Kakor je bil M. Gavazzi gotovo odličan profesor in je rad učil, tako pa njegovo dotedanje znanstveno in publicistično delo dokazuje, da ga je mikalo prav to področje in sicer razširjeno z etnomuzikologije, ki se ji je dotlej najbolj posvečal, na vso ljudsko kulturo. Zato je njegov prihod v Etnografski muzej gotovo zelo ustrezal njegovim željam in namenom ter je moral biti omogočen tako s spoznanjem tedanjega ravnatelja etnografskega oddelka S. Bergerja, da mu bo M. Gavazzi zelo dober sodelavec, kakor gotovo tudi s priporočilom zunanjega sodelavca muzeja, glasbenika Božidarja Širole in kustosa muzeologa, poznejšega ravnatelja Etnografskega muzeja, dr. Vladimira Tkalića, Gavazzijevega najožjega sodelavca.

M. Gavazzi je bil muzejski človek in delavec v najboljšem pomenu besede. Že na začetku svoje znanstvene kariere, gotovo že kot študent slavistike v širšem smislu -

zato je tudi šel pred koncem študija v Prago in tam so mu spoznanja še bolj dozorela - je dobro vedel, da je prvotni vir spoznavanja in raziskovanja ljudskega življenja to življenje samo - in sicer po njegovem spoznanju vaško življenje - drugotni vir pa so muzeji in druge zbirke, ki včasih hranijo s terena že izginule predmete, pomembne za spoznavanje starejših oblik, pa še pisani ali tiskani podatki bodisi v arhivalijah ali objavljeni v tisku, tudi že uporabljeni v znanstveni ali publicistični literaturi. Zato je Gavazzi kot profesor etnologije stalno ali sam vodil svoje študente v Etnografski muzej ali so jih vodili asistenti. V njegovih razpravah najdemo nešteto sklicevanje na predmete v raznih muzejih po svetu, bodisi da jih je opazil sam, bodisi da je vedel zanje iz literature. Teren ga je pošiljal v muzej k recentnim dopolnilom in nasprotno: pomanjkljive muzejske zbirke so klicale po dopolnjevanju in po študiju celotnega življenja na terenu, saj so muzejski predmeti le statične prvine, odnesene s terena.

Zgodovino in stanje v prvem desetletju etnografskega muzeja v Zagrebu je Gavazzi sam orisal v razpravi *Razvoj i stanje etnografije u Jugoslaviji* (LS I, 1931), kjer poudarja pomen zbirke nekdanjega podjetnika, izvirajočega s Slovaškega, Samuela Bergerja, ki je postal 1919 prvi ravnatelj Etnografskega oddelka Hrvatskega narodnega muzeja, v katerem so tedaj združili etnografske zbirke iz vseh muzejev in zasebne zbirke. Pri *Odsjeku za pučku muziku* tega muzejskega oddelka, ustanovljenem že 1920, piše Gavazzi: »sa zadatkom, da se brine za organizaciju i sabiranje narodne muzičke građe (voden dijelom od muzikologa dra Božidara Širolo, dijelom od pisca ovoga prikaza)«. Gavazzija so za delo prav v glasbenem oddelku muzeja najbolj priporočale njegove dotedanje etnomuzikološke razprave, v zvezi s katerimi pravi L. Županović (gl. dalje), da si je Gavazzi pridobil »temeljito glasbeno kulturo z vzorno iznajdljivostjo v stari glasbeni grafiji ... v največji mogoči meri« (EP 14, 17), »ne s formalno diplomom, marveč s svojo veliko in stalno ljubeznijo do glasbe«. Saj se je štirinajst- in petnajstletnik učil igranja na flavto v šoli zagrebškega Narodnega zemaljskega glasbenega zavoda, nato pozavne (trombona) in timpanov ter je muzical s svojimi prijatelji. Kot samouk si je prisvojil glasbeno teoretične discipline, tako da »je u tome uspio iznad svakog očekivanja, svjedoče svi njegovi radovi ...« (Županović, EP 14, 117).

M. Gavazzi je v času svojega delovanja v muzeju nadaljeval svoje muzikološko raziskovanje, ki ga ni nikoli opustil tudi pozneje, obenem pa je za namene muzejskega glasbenega oddelka snemal ljudske napeve na terenu: s sodelovanjem dr. Vinka Žganca v Medmurju jih je »mukotržno i strpljivo« (Županović) posnel okoli 120 in dva svatovska govorna odlomka. Fiksiral jih je s pomočjo aparata dunajskega Phonogramm-Archiva na 31 plošč, o čemer poroča v članku *S fonografom kroz Međumurje* (Sv. Cecilija 1924). Gavazzi je snemal tudi v drugih krajih (z B. Širolo) in tudi zapisoval napeve, o delu glasbenega oddelka pa je napisal (s Širolo) obsežno poročilo: *Muzikološki rad Etnografskog muzeja u Zagrebu od osnutka do konca 1929.* (NS 10, 1931, sv. 25, 3-80).

Prof. Gavazzi je mnogo hodil na teren sam ali s skupinami in ni prehodil le vsega etničnega hrvaškega ozemlja - npr. tudi Gradišćansko v Avstriji -, marveč tudi sosednja področja na Balkanu, o čemer pričajo navedbe v njegovih spisih in njegovi fotoposnetki. Med temi njegovimi ekskurzijami je bila posebno pomembna, kot prva take vrste, »ekspedicija« s čolni po Kolpi v juliju in avgustu 1923, o čemer sta z V. Tkalčićem poročala v članku *Pokupska ekspedicija 1923. godine* (Zbornik, Gradski muzej, Karlovac 1964, 114-124). - M. Gavazzi ni prinašal s takih popotovanj le bogatih zapiskov, marveč tudi številne fotoposnetke najprej za etnografski muzej, pozneje pa za Etnološki seminar na fakulteti. Številne od njih je uporabil v svojih spisih in uporabili so jih tudi drugi. Pripomniti je treba, da je imel M. Gavazzi odlične sposobnosti za terenskega delavca: poleg samoumevnih strokovnih, z odprtimi očmi in ušesi za vse, kar je treba rešiti za stroko, še izreden takt, s katerim je znal občevati z vaškimi

ljudmi tako na cesti, kot na polju, na paši, pri delu, v hiši in izvabiti iz njih vse, kar ga je zanimalo. O tem mi je pripovedoval iz svojega izkustva rajni prof. B. Bratanić.

O Gavazzijevem muzeološkem in terenskem delovanju je napisala posebno študijo Jasna Andrić (Prof. dr. M. Gavazzi i njegov rad na polju etnološke muzeologije. Lički zbornik 1, Zagreb 1978, 1-16). Tu naj omenimo le, da je v času svojega službovanja v Etnografskem muzeju pisal o svojem in muzejskem delu v člankih: Etnografske akvizicije (NS 1922), Iz materijalne kulture (Etnografski muzej u Zagrebu, ib.), Iz naše narodne umjetnosti, Uskrsna šarena jaja (Vijenac II, 1924), Sa našega sela (Zagrebački ilustrovani list 1925); za Katalog kulturno-historijske izložbe grada Zagreba (1925) je napisal članek: Kultura sela oko Zagreba.

V teh letih je Gavazzi tudi nadaljeval s pisanjem ocen in poročil o strokovnih knjigah (Niederle, Murko, Schneeweis, Širola) v časopisih, v katere je pisal doslej in jim je ostal zvest tudi po odhodu na univerzo. Tudi ta poročila so dokaz avtorjeve vsestranosti in zavesti, da je treba bralce seznanjati s strokovnimi novostmi v najširšem razponu (etnologija, glasba, slavistika).

Zanimivo bi bilo vedeti, odkod so prihajale pobude za Gavazzijev poziv na univerzo in kdaj. Ker so vse srednjeevropske univerze imele katedro za etnologijo (etnografijo), tudi v tedanji Jugoslaviji: v Beogradu že na začetku stoletja in v Skoplju od 1921, je tudi v Zagrebu, na najstarejši univerzi v državi, bila potreba po njej pereča, saj je bila strokovna dejavnost v okviru JAZU zelo živa. Toda potem, ko Anteja Radića iz političnih razlogov niso imenovali na to mesto in je kmalu umrl, so katedro za etnologijo ustanovili šele 1924, zasedel pa jo je 1925 kot docent slavist dr. Petar Bulat, prej krajši čas docent v Skoplju. Toda ostal je na tem mestu le eno študijsko leto, saj kvalifikacije zanj ni imel (z nekaj manjšimi folklorističnimi spisi s področja verovanja). Tako je postala strokovna zasedba katedre spet aktualna in izbor je naravno našel kustosa Milovana Gavazzija za najprimernejšega, saj je imel že spise z raznih področij etnologije. Da bi se še bolj usposobil, so mu - gotovo na pobudo univerze - preskrbeli stipendijo, o kateri sam pravi: »U svrhu usavršavanja i samostalnog naučnog rada napose u području slavenske etnografije in paleoetnografije dobio sam za g. 1925. 26. stipendij za studij u Pragu gdje sam u rečenom smjeru radio u muzejima, univerzitet-skim institutima pa i među Malorusima (Verhovincima) u Karpatima; studirao sam te godine i muzeje u Berlinu, Hamburgu, Krakowu (tu se je seznanil s prof. K. Moszyńskim, ki ga je vodil po strokovnih ustanovah, prim. Gavazzijev članek v zborniku o Moszyńskem, V. N.), Turčianskom sv. Martinu i Beču (ovdje inače u nekoliko navrata) - upotpunjujući, pored ostaloga, i znanje u području opće etnologije. Predložen sam 1926. g. za vanrednoga profesora etnologije s etnografijom na filozofskom fakultetu univerziteta u Zagrebu, pa sam nakon ponovnoga prijedloga imenovan (23. X) 1927. (zakaj prvič ni bil imenovan, ni znano, gotovo iz političnih razlogov, V. N.), dok sam za redovnoga profesora imenovan (8.XI) 1930 g.«

Za Gavazzijevo strokovnost je pomembna njegova lastna oznaka svojega zanimanja za stroko (v *Opis života i rada* iz časa po 1948): »Studij života i kulture naroda zauzimao je još za vrijeme universitetskih nauka dio rada, napose oko duhovnoga blaga, pa je i disertacija izradjena iz toga područja *Ritmika hrvatskih narodnih pjesama*. Iza dovršenih sveučilišnih studija potpuno se odajem etnologiji dotično etnografsko-folkloriskom radu. Sabirao sam etnografsku gradju materijalne kulture u Lici zbirka se sada nalazi u Etnografskom muzeju u Zagrebu, pa se u tom pravcu rad nastavlja sve do sada, jednako kao i sakupljanje ostale etnografske gradje na različnim stranama u narodu. Uza to se već od prvih početaka rada u ovom naučnom području obrađuju pojedini pojavi i problemi u naučnim obradbama sad u užem sad u širem etnološkom okviru. Naročita su mi područja naučnoga rada: poredbeni etnološki studij slavenskih naroda i s tim u vezi život i kultura davnih Slavena; proučavanje etnografske strukture

Balkana i njezine geneze, napose kulturna analitika južnih Slavena. Uže specijalno područje rada još je: muzička etnografija muz. folklor ; taj se rad vršio dijelom u *Odsjeku za pučku muziku* u Etnografskom muzeju u Zagrebu, koji sam neko vrijeme sam vodio a poslije surađivao uz njegova kustosa dra B. Širolu, te vršio i fonografska snimanja. - U metodičkom pogledu aplicira se, gdje god je to moguće, metod uporedna ispitivanja stvari i naziva Wörter und Sachen ; a uz primjenu i ostalih metodičkih principa etnologije i kulturne historije obrađuju se pojedini kulturni kompleksi kulturno-analički prikazujući njihovu sadašnju kulturnu etnografsku strukturu te njenu genezu; provođenje *etnogeografskoga* radnog metoda kako u svojim tako i u rukovodjenim kolektivnim radovima Etnološkoga seminara donosi izvjesne još neobjelodanjene rezultate ...»

S temi besedami je Gavazzi sam označil smer in delovno metodo svojega raziskovalnega dela od začetkov, posebno od 1925 dalje, in na univerzi. Gotovo je bil on tedaj edini najbolje kvalificirani strokovnjak za mesto prvega resničnega učitelja etnologije na filozofski fakulteti, ki je moral ves potek študija tega predmeta in njegovo organizacijo ustvariti od začetka. V že navedenem članku o stanju stroke v Jugoslaviji je na kratko označil smer svojega dela na katedri: »Pored kolegija općene etnologije drže se kolegiji naročito iz slavenske etnografije i paleoetnografije te posebno i etnografije resp. etnografske strukture Balkana. Seminarski rad, osim svagdje uobičajenih poslova i principa (među ostalim i u svezi sa Etnografskim muzejem i t. d.), udešava se i u kolektivnim radovima, kod kojih se etnološke i uže etnografske teme (u prvom redu sa područja Balkana) obrade i pretresu uz podjelu rada među članovima seminara.« (LS I, 2, 1930, B 293).

V seminarju je moral osnovati knjižnico, nabaviti aparate in druga pomagala, začel je sistematično zbiranje etnološke bibliografije o južnih Slovanih in z izdelovanjem etnogeografskih kart, tako da je profesor pobudil pri nekaterih študentih sistematično raziskovanje nekaterih kulturnih prvin (orne priprave, Zeleni Jurij, noša, tipi preslic, skrinj itn.).

V skromnih razmerah, ko je etnološki seminar imel dolga leta, do preselitve v novo zgradbo filozofske fakultete, le en prostor za študente, ki je bil obenem predavalnica in prostor za asistenta, manjši prostor pa za profesorja, je profesor Gavazzi razvijal od začetka živahno, vsestransko dejavnost, s katero mu je uspelo pritegniti študente k resnemu znanstvenemu delu. To se mu je posrečilo iz več razlogov: zaradi velike ljubezni do predmeta, ki se mu je posvečal že toliko let; zaradi izrednega poznavanja predmeta, zaradi svoje znanstvene usposobljenosti in ne nazadnje zaradi prijetnega, privlačnega načina predavanja ter občevanja s posameznikom. Svoja predavanja, ki jih je tematsko širil tudi na vso Evropo in na neevropska ljudstva, je stalno dopolnjeval in jih pripravljval, kot je sam označil svojega mlajšega kolego B. Bratanića v spominskem govoru: »Mnoge stotine studenata ... nose danas ono znanje koje im je on predavao, uvijek savjesno pripremljeno, možda čak i prepeditantno priređivana predavanja ... A tih etnologa ima po cijeloj Jugoslaviji i vanjskom svijetu. Mnogi su i na visokim položajima ove struke.« (Traditiones 16, 1987, 348).

Prav v Bratanićevi organizaciji in pripravi Etnološkega atlasa Jugoslavije in evropskega etnološkega atlasa so Gavazzijevi začetki v etnološki kartografiji dosegli svoj vrh. Toda profesor Gavazzi je bil tudi začetnik etnološkega filma v vsej Jugoslaviji. Po izjavi Našku Križnarju, ki je posnel razgovor z njim o njegovem filmskem delovanju 5. junija 1987 v Zagrebu, je posnel prvi film o svatbi v nekaterih vaseh Posavine leta 1922, ko je tudi že pisal o »potrebi kinematografskog snimanja« (NS I, 85). Sistematično pa je začel snemati dokumentarne filme 1930: o lončarstvu na ročnem kolesu v Potravlju pri Sinju in na Velem Ižu, o zvončarjih (Kastav), o kuhanju mleka z razžarjenimi kamni, o oranju, o pogrebu na saneh, v naslednjih letih pa je posnel, delno s

sodelovanjem A. Stojanovića, filme o izdelavi crepulj, o družinski zadrugi, o tkanju itn. Vsega dvajset dokumentarnih filmov, med katerimi so nekateri neponovljivi. Njegovo prizadevanje je podpiral Inštitut za znanstveni film v Göttingenu. Na Gavazzijevo pobudo je bil konec 50-ih let osnovan Jugoslovanski odbor za etnografski film, slovenski odbor pa je osnoval Niko Kuret, ki je snemal take filme na Slovenskem. M. Gavazzi je objavil članek: *Etnografski film, njegovo značenje i primjene* v Slovenskem etnografu XVI-XVIII, 1964, 57-84. Njegov iz francoščine prevedeni referat: O nujnosti kategorizacije etnografsko folklornih filmov je objavil Glasnik SED 3-4, 1987, 111-114.

Kot profesor je M. Gavazzi celo desetletje moral sam opravljati vse delo v svojem seminarju. Imel je mnogo dobrih študentov, med njimi je bil tudi diplomirani slavist Branimir Bratanić, ki je 1937 postal asistent v etnološkem seminarju in tako delno razbremenil profesorja. Po opravljenem doktoratu je šele 1951 postal docent in razširil obseg predavanj. Pripravljali so disertacije tudi drugi in postajali asistenti ter docenti. Da bi njihovim delom omogočil pot v javnost, je disertacije in druga dela začel objavljati kot Publikacije Etnološkega seminarja ... (B. Bratanić, V. Huzjak, A. Stojanović) ter v zborniku Etnološka istraživanja i grada, ki ga je izdajal Etnografski muzej v Zagrebu.

V Gavazzijevem življenjepisu je treba omeniti še njegov začasni delni povratek v Etnografski muzej: po krizi v njegovem vodstvu, v katero je Gavazzi sam polemično posegel (s člankom *Jedan novi »Vjesnik«* v Obzoru 1935 in Reorganizacija Etnografskega muzeja rt. 1936) je bil 31. VII. 1939 imenovan za v.d. njegovega ravnatelja, kar je ostal do jeseni 1941. - Njegovo delo pa ni ostalo le v okvirjih univerze in muzeja. Slovansky Ustav v Pragi ga je 1929 izvolil za člana dopisnika; Etnografska komisija Poljske akademije znanosti pa istega leta za člana sodelavca. Pri JAZU v Zagrebu so ga izvolili za člana odbora za raziskovanje historičnih kolonizacij (1929) in Odbora za folkloro (1930). Od 1949 je bil sourednik Zbornika za narodni život i običaje južnih Slavena. Bil je tudi izvoljen za dopisnega člana JAZU, toda zavoljo nesoglasij v odboru izstopil (verjetno 1958). Slovenska akademija znanosti in umetnosti v Ljubljani ga je izvolila za svojega zunanjega dopisnega člana 25. marca 1976.

Doma je bil strokovni urednik in sodelavec za etnologijo pri Hrvatski enciklopediji, Enciklopediji Jugoslavije, sodelavec Male enciklopedije in Pomorskega leksikona, Opće enciklopedije. Bil je deset let predsednik Etnološkega društva Jugoslavije in potem njegov častni predsednik; glavni urednik Etnološkega pregleda od začetka (1959 do 1983). - Postal je član vrste tujih znanstvenih društev: Anthropologische Gesellschaft in Wien, Polskie towarzystwo ludoznawcze v Poznanju, Československá národopisná společnost v Pragi. Prejel je odlikovanja v Nemčiji, na Finskem, Madžarskem, Herderjevo nagrado na Dunaju; nagrado za življenjsko delo NR Hrvatske in red dela ob 70-letnici življenja; v letu pred smrtjo je prejel posebno diplomu Filozofske fakultete univerze v Zagrebu za najzaslužnejše njene članice; Dvanajsti kongres Unije antropoloških in etnoloških znanosti v Zagrebu 1988 mu je podelil posebno plaketo kot etnologu svetovnega pomena. O njegovi udeležbi na številnih mednarodnih kongresih, simpozijih in strokovnih sestankih govorijo njegovi v zbornikih natisnjeni referati. Prav tako je predaval na mnogih domačih in tujih etnoloških katedrah in drugih ustanovah, en semester kot profesor-gost na Indiana University - Institute for Folklore v Bloomingtonu, Indiana.

O ugledu zagrebškega profesorja v svetu pričajo tudi pogosta vabila k sodelovanju v raznih revijah in zbornikih. Bil je tudi 1968 med soustanovitelji mednarodnega časopisa slovanskih etnologov *Ethnologia Slavica*, v katere uredniškem odboru je bil in ki izhaja v Bratislavi (doslej 22 letnikov). Njegovih življenjskih jubilejev se nismo spominjali le doma, marveč tudi v tujini. Tako je bil ob Gavazzijevi sedemdesetletnici Etnološki pregled 6-7 posvečen njemu kot posebna »Spomenica« z uvodnim člankom

M. Filipovića o slavljenčevem delu in pomenu ter z bibliografijo njegovih del, ki jo je sestavil B. Pleše. Poljaki so svoj časopis *Prace etnograficzne, zeszyt 7* (Warszawa-Kraków 1974) posvetili »Czcigodnemu Jubilatowi Dr. Milovanovi Gavazziemu ... wybitnemu etnologowi słowiańskiemu ...«

Ob osemdesetletnici svojega dolgoletnega predsednika je Etnološko društvo Jugoslavije priredilo od 7. do 10. X. 1975 v Stubičkih Toplicah strokovno posvetovanje njemu v čast in posvetilo Etnološki pregled 14 (1977) z delom tamkajšnjih referatov kot spominski zbornik, z uvodnim člankom V. Novaka in nadaljevanjem njegove bibliografije od 1965 do 1976 (J. Andrić, tu natančni podatki o navedenih spisih). *Ethnologia Slavica* pa mu je posvetila svojo VII. knjigo z uvodnim člankom V. Novaka: *Die wissenschaftliche Tätigkeit Milovan Gavazzis in bibliografijo njegovih del* (J. Andrić). - Njegovi zagrebški študenti pa so mu posvetili prvi letnik časopisa (ali prvi del zbornika) *Etnološki prilozi* (Zagreb 1978) s sedemnajstimi razpravami.

Kakor so spisi M. Gavazzija v tujih publikacijah pomembni za spoznavanje njegovih dognanj tudi za tuje strokovnjake, tako pa so zavoljo jezika in raztresenosti v težko dostopnih objavah vedno teže dosegljivi domačim, zlasti mlajšim etnologom in drugim interesentom. Zato smo avtorju večkrat predlagali, naj bi v prevodu izdal vse te razprave, na kar je ob svoji osemdesetletnici pristal. Tako je nastala obsežna, bogato ilustrirana knjiga: *Vrela i sudbine narodnih tradicija. Kroz prostore, vremena i ljude*. Etnološke studije i prilozi iz inozemnih izdanja (Zagreb, Liber, 1978, 290 strani, dalje kot VS). Knjiga tudi na zunaj ponazarja profesorjevo obsežno delo, seznam izvirnih naslovov in mesta objave spisov pa njihov časovni (od 1947) in prostorni razpon. Avtor jih je razvrstil v pet vsebinsko povezanih skupin. Tu naj zdaj izrazimo željo, da bi bilo potrebno pripraviti novo knjigo s prevedenimi poznejšimi profesorjevimi spisi v tujih publikacijah in s pomembnejšimi njegovimi spisi iz domačih časopisov in zbornikov.

Čeprav je bil profesor M. Gavazzi 31. 8. 1965 upokojen, je nadaljeval svoje delo na fakulteti kot honorarni predavatelj ter kot voditelj magistrskih in doktorskih študij, to zadnje še dolgo potem, ko je prenehal predavati. Tudi v tem času je še predaval v tujini in sodeloval v domačih društvih in ustanovah. Na svoj etnološki seminar je bil navezan do konca in mu je tudi volil veliko zbirko knjig in separatov, ki jih je nabral vse življenje, in svojo bogato korespondenco.

Pri predstavitvi in vrednotenju znanstvenega in strokovnega dela *M. Gavazzija* bi morali začeti s tistimi njegovimi poljudnimi in poučnimi spisi, ki jih je objavljaval v časopisu *Omladina*, *Hrvatska njiva* (1918), *Hrvatski učitelj*, *Nastavni vjesnik* in še kje, mogoče tudi v kakih dijaških listih ali kot dijak v časnikih, mladinskih listih. Toda to nam je danes v Ljubljani skoro nemogoče in bi predaleč zašli od obsega, ki ga omogoča naš zbornik v ta namen. To bo delo hrvaških kolegov.

Kratko je potrebno opomniti, da so pri Hrvatih - po mnogih spisih o ljudskem življenju od 16. stoletja dalje - 1889 ustanovili pri JAZU odbor za sabiranje spomenika tradicionalne literature, ki se je pozneje imenoval Odbor za folkloru, končno pa Odbor za narodni život i običaje in je 1896 začel izdajati *Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena* (ZNŽO). Njegov urednik je od drugega letnika naprej bil nekaj časa dr. Ante Radić, ki je pisal tudi o teoretičnih vprašanjih etnologije in sestavil *Osnovo za sabiranje i proučavanje građe o narodnom životu*, po kateri so sestavili mnogo krajevnih monografij. Od 1902 mu je bil urednik Gavazzijev profesor D. Boranić.

Gavazzijevo vsebinsko mnogostransko znanstveno raziskovanje je najbolj smotrno pregledati po tematskih skupinah, čeprav v vseh obravnava ali v glavnem ali tudi hrvaško ljudsko kulturo. Tako se moramo ustaviti pri njegovih etnomuzikoloških in muzikoloških spisih, s katerimi je začel kot triindvajsetletnik. Strokovnjak za to področje, L. Županović, ugotavlja, da je med štiridesetimi Gavazzijevimi spisi s to

tematiko: 13 etnomuzikoloških, eden muzikološki, drugi pa sodijo v glasbeno publicistiko. Županović je nadrobno razčlenil in označil vse te Gavazzijeve spise in jih zelo visoko ocenil. V prvi skupini so taki kot: »*Koledo*« u zagrebačkoj stolnoj crkvi (1919), *Jadranska »lira«* - »*lirica*« (1939), *Pregled karakteristike pučke muzike južnih Slavena* (1932) *Die Namen der altslavischen Musikinstrumente* (1966) in drugi, ki vsi prinašajo nova dognanja na svojem področju. Izrazito muzikološka je razprava *Muzika starohrvatskih crkvenih prikazanja* (1924), v kateri »opozarja na vlogo glasbene sestavine v naših prikazanjih« (=ljudskih verskih igrah), v drugem delu pa »prinaša sodobno transkripcijo teh dveh neumatskih zapisanih napevov« v glagolskem rokopisu iz 1556. v Prikazanju sv. Lovrona ter razpravlja o njih in o rokopisu. (Županović, Prinos Milovana Gavazzija hrvatskoj glasbenoj znanosti, EP 14, 1977, 19.)

V glasbeno publicistiko uvršča Županović na n.m. tudi prvi Gavazzijev članek s tega področja: *Prilog narodnim melodijama u »Cithari octochordi«* (1919), v katerem obravnava besedilo in napev ljudske cerkvene pesmi, ki se začneja: O detece me predrago, vesela sem ti ... Kot nestrokovnjak v glasbi sem mogel pokazati ob profesorjevi devetdesetletnici (*Traditiones* 14, 1985, 165-168), da so tudi to kajkavsko pesem stoletja peli v prekmurskih cerkvah (pripadnost zagrebaški škofiji!) in jo ponekod še danes pójejo; pa tudi na besedilo prekmurske priredbe v Pustaijevi cerkveni pesmarici 1893. Pravtako sem povedal ob drugi profesorjevi razpravi s tega področja: *Iz povijesti pjesme Narodil nam se kralj nebeski* (1922), da jo še ponekod v Prekmurju pójejo, da je začetek te pesmi ohranjen v rokopisni Martjanski pesmarici iz 17. stol., natisnjen v evangeličanskem Bakoševem *Nouvom Gráduválu* 1789, delno pa tudi v Pustaijevi pesmarici. O ljudski glasbi in glasbilih je pisal Gavazzi v zadnjih letih še v prospektih *Medunarodne smotre folkloru v Zagrebu* (1975, 1987).

Gavazzijevo delo na področju muzikologije je delno omogočala tudi njegova slavistična izobrazba in je bilo - vsaj v glavnem - neodvisno od teoretičnega pristopa k etnološkemu raziskovanju, ki tvori večino njegovega raziskovanja. M. Gavazzi ni napisal nobene razprave o teoriji etnologije, njenih nalogah in delovnih metodah. Med njegove redke teoretične spise moramo šteti nekatere referate, v katerih je predlagal raziskovanje nekaterih nujnih vprašanj v evropski etnologiji: *Zu den gemeineuropäischen Forschungsplänen* (Laos 1951), *Forschungsevidenz* (ib.), *Urgent Tasks in European Ethnology* (1966), pa še *Uz savremeno proučavanje narodnoga stvaralaštva* (1972) in referat v Bovcu 1971: *Pojavi i procesi oko kulturnih granica* (1973), ki sta edina v hrvaščini napisana članka te vrste, pa tudi glavni avtorjev vidnejši odziv na dogajanje v sodobnem ljudskem življenju.

M. Filipović je prvi postavil vprašanje o Gavazzijevi teoretični usmerjenosti: »Prof. Gavazzi u toku svoga dugogodišnjeg rada ostao je po strani od raznih škola ili pravaca u etnologiji; bio je osobito imun prema raznim determinizmima. Počeo je i u toku celog svoj dosadašnjeg rada ostao ubeden i dosledan predstavnik empirizma, ali ne onog jednostavnog koji se zadovoljava konstatovanjem i opisivanjem činjenica: kao etnolog prof. Gavazzi uvek nastoji da što dublje prodre u istoriju pojava i ustanova čijim se proučavanjem bavi, koristeći se uz to i lingvističnim analizama kao i etnološkim poređenjima, te da tek onda izvodi zaključke. Stoga su njegovi zaključci redovno ubedljivi i konačni. Njegov metodološki postupak doveo ga je u poslednje vreme da postane veoma blizak onim stranim etnolozima koji se drže teorije kulturnih areja« (EP 6-7, 1965, 4).

Iz nekaterih Gavazzijevih spisov bi mogli zbrati nekaj stavkov, ki govorijo o predmetu in metodi stroke. Predvsem je tudi on, kot je bilo v tistem času v rabi po vsej Evropi, uporabljal termina: *etnografija* in *etnologija*: prvega kot oznako za opisni del znanosti mnogo pogosteje, drugega za raziskovalni del pa redkeje. Pozneje - okoli 1940 - so na Hrvatskem začeli uporabljati v poljudnih spisih tudi izraz »*narodoznan-*

stvo«, ki ga je uvedel že Ante Radić. V svoji prvi razpravi sintetičnega značaja: *Kulturna analiza etnografije Hrvata* (1928) je v uvodnem odstavku označil tri smeri preučevanja »etnološkega individuuma«: deskriptivno, komparativno in genetično; razložil pojem »etnološki individuum« in to navezal na raziskovanje »etnografije Hrvatov«. Že iz te razprave je docela jasno, da mu je predmet etnografije ali etnologije »kultura naroda« - ljudstva, vasi, kmetstva, - »života i kulture seljaka«. V enem samem stavku pravi: »U etnologiji ... to se naziva proučavanjem funkcija«. Termin »etnografija« je postavil Milovan Gavazzi v naslov razprave *Razvoj i stanje etnografije u Jugoslaviji* (1929 - 1931) in ga v njej tudi dosledno uporablja, razen v primerih, ko navaja uradne nazive: katedra za etnologiju. Podobno je v *Godina dana hrvatskih narodnih običaja* (1939) uporabljal največ »etnografija«, vendar v predgovoru tudi »etnologija«. Podobno tudi v naslednjih spisih uporablja »etnografski«. Isto izrazje uporablja tudi v poljudnih navodilih v Glasu narodnoznanstvene radne zajednice 1940, kjer tudi razlaga nekatere pojme iz stroke. V omenjenih tujejezičnih člankih piše nemški: *Volkskulturkunde* (Laos 1951), *Volkskulturforshung, volkskundlich*, vendar tudi »ethnologischen« (ib. 30). V omenjenem hrvaškem članku *Uz suvremeno proučavanje narodnoga stvaralaštva* uporablja ta ustaljena izraza, sicer pa že v prvem stavku: Zanimanje folklorista i etnologa ... O vseh teh vprašanih načelnega in terminološkega značaja bo gotovo nadrobneje razpravljal kak Gavazzijev bivši študent.

M. Gavazzi je vendarle napisal proti koncu življenja, na prošnjo uredništva zbornika *Problemy metodologiczne etnografii* (Polska Akademia Nauk, 1989, 151 -156) članek, natisnjen zelo pozno in zato le malokomu pri nas znan: *Ein wissenschaftlicher Werdegang - Gedanken, Arbeitsmethoden und Erfahrungen*. Spis bi bil gotovo zelo drugačen, ko bi ga bil avtor napisal mnogo prej - iz lastne pobude bi ga gotovo ne bil. Sedaj govori - čeprav pomembno pričevalno - največ o vsebini in značaju svojega raziskovalnega dela, manj pa o svoji metodi. Pomembna je njegova začetna izjava, da »se v postanku skoro vsakega etnologa sčasoma razvijejo določeni pogledi in smeri kot tudi odvisnost od vladajočih etnoloških oz. splošno znanstvenih usmeritev, ki obvladujejo njegove misli in vplivajo na njegovo dejavnost« (151). Obširno označuje obe kulturnogeografski karti, ki ju je izdelal na začetku svoje dejavnosti na univerzi, kot pomemben del svojega raziskovalnega dela, saj ponazarjata prostorsko razvrstitev izbranih kulturnih prvin na hrvaškem ozemlju in približno časovno razvrstitev kulturnih plasti na njem. Množica dotlej nabranega gradiva o »podedovanem načinu življenja (!) in vaški kulturi ... gradivo ljudskih stvaritev ...« je terjalo »ureditev, evidenco in kontrolo« (152). Potrebno je bilo »znanstveno, etnološko vrednotenje« tega gradiva in »upoštevanje temeljev etnološkega raziskovanja je sililo avtorja, razširiti predvsem uporabno območje kriterija kvantitete oz. njegovega vplivnega območja. Kriterij kvantitete, uporabljen najbolj pri prostorno zelo oddaljenih oz. od davnine ločenih kulturah in pri njih posameznih bistvenih elementih, je moč uporabiti tudi pri mnogo manjših oz. ločenih ljudskih kulturah, posebno tudi v Evropi, ker domnevamo, da določena kvantiteta ustrezajočih si enakih elementov ne omogoča le dognanja neke prvotne zveze oz. skupnega izvira, marveč more veljati tudi glede bistvenih posameznosti istih prvin« (152). Gavazzi je sledil Gräbner-Schmidtovi kulturnozgodovinski metodi, kar dokazuje navedeni stavek, čeprav je nikjer ne omenja.

Ko omeni še pomembnost jezikovne sorodnosti, arheoloških in zgodovinskih dokazov, našteje glavna območja svojega raziskovanja in poudari pomen foto- in filmoteke v svojem seminarju ter gradiva za Etnološki atlas Jugoslavije, ki se je prav tam zbiralo in mu je rabilo pri delu. Končuje z omembo svojega sodelovanja s tujimi etnologi in ustanovami, v daljšem odstavku pa povzame oznako svojega raziskovanja celotne »podedovane kulture ... (tudi) družbenih življenjskih oblik, načina vedenja in

naziranj«. Ta znanost je etnologija, imenovana drugod »Cultural Anthropology, etnografija« in je ni moč omejiti z določenimi časovnimi in prostornimi mejami; povečini jo označujejo časovno »pred industrializacijo« (v Evropi pogosto »po koncu fevdalizma«, pred navalom kapitalizma) ... čeprav ti termini komaj pomenijo eno in isto ali nekaj določnega. Tako moremo delno tudi novejše modne smeri »(veliko)mestna etnologija, Gegenwartsvolkskunde« razumeti kot periferne nadaljnje tvorbe. V končnih stavkih se avtor zavzema za interdisciplinarno upoštevanje dognanj, predvsem jezikoslovja, arheologije in zgodovine.

Ker je M. Gavazzi začel svoje znanstveno delo z raziskovanjem hrvaške ljudske kulture ne le z muzikološkimi spisi, marveč tudi s takimi o tvorni in družbeni kulturi, naj označimo najprej to področje njegove ustvarjalnosti. Ko je postal kustos v Etnografskem muzeju, je sproti poročal o njegovih pridobitvah (v NS 1922 in sl.), tudi že pod naslovom *Iz materialne kulture* (ib.) ter objavil prvi članek o nekem predmetu: *Tkanje tkanica osobito spravom u Posavini* (ib.), ki je začetek njegovega stalnega poglobljenega zanimanja: predenje in tkanje pri starih in današnjih Slovanih. V tem času je še pogosto pisal tudi v splošno kulturne revije, tako o pirhih v Vijencu (1924); najraje pa v zgodovinsko usmerjeno Narodno Starino, kjer je objavil članek *Sator-formula u Južnih Slavena* (1923), s katerim je prešel že v področje verovanja. Prvi sintetični pregled manjšega območja je v katalogu razstave o Zagrebu: *Kultura sela oko Zagreba* (1925).

V letu po prihodu na katedro je Gavazzi objavil eno svojih temeljnih razprav: *Kulturna analiza etnografije Hrvata* (NS 1928), ki jo je znatno dopolnil v besedilu in ilustracijah v nemščini: *Der Aufbau der kroatischen Volkskultur* (Bässler-Archiv für Völkerkunde XX, Berlin 1937) in v hrvaški različici: *Etnografski sastav hrvatskoga sela* (Zemljopis Hrvatske II, Zagreb 1942); nekoliko prirejeno ter z novim naslovom *Sadržaj kulture i života Hrvata u prošlosti i sadašnjosti* v knjigi: *Baština hrvatskoga sela* (1991, 77-108, z angleškim povzetkom s. 129-131), ki je prišla na svetlo mesec dni pred avtorjevo smrtjo. Avtor je predstavil genezo nekaterih kulturnih elementov in njih izvir v različnih kulturnih sferah, kakor jih je pozneje označil in razvrstil v več svojih razpravah. Razprava je zavoljo nazornega pripovedovanja in povezanosti posameznih elementov s preteklim in današnjim življenjem že kar dovolj izčrpen pregled hrvaške kmečke, vaške kulture.

V razlago prastarih ornamentov, danes nerazumljenih, čeprav toliko uporabljanih, je posegel Gavazzi v razpravi *Svastika i njen ornamentalni razvoj na uskrnim jajima sa Balkana* (ZNŽO XXVII, 1929). Opisal je nekaj primerov slavonske noše (NS 1929), v kratkem, toda pomembnem prispevku pogreb na saneh (LS I, 1929-1930), nato pa razpravljal v dveh spisih o stanju stroke: v poljudnem članku (Napredak, Sarajevo 1930) in v razpravi *Razvoj i stanje etnografije u Jugoslaviji* (LS I in II, 1929-31) prvi nadrobno prikazal zbiralno in raziskovalno delo od najstarejših časov; katedre za etnologijo, strokovna glasila, muzeje, zbirke, arhive in bibliografije. Tako je tukaj prvič zbrano gradivo o razvoju stroke na Slovenskem.

Gavazzi se je ustavil tudi ob zelo raziskovani temi v hrvaški umetnostni zgodovini: ob starohrvatski umetnosti in njenih problemih (Hrvatska revija V, 1932). Tudi hrvaško ljudsko umetnost zadeva njegov referat *Oko problema krsta s kukama (svastike)* v Zborniku III. kongresa slovanskih geografov in etnografov (1932). Da je bil še s srcem v muzeju, dokazuje članek *Oko dobra i zla naših muzeja* (Hrv. rev. VI, 1933). Kako je bilo tkanje vedno v ospredju njegovega zanimanja, priča tudi krajši članek: *Tkanje uskih tkanica* (»gačnika« i »bradešnjaka«). *Pletenje ženskih kapica* (»jalba«) v Etnografska istraživanja ... 1934. Sem gre tudi spis *Oprema ženske glave* (z dvema soavtorjema). - O pogrebu na saneh je referiral tudi na I. mednarodnem kongresu antropoloških in etnoloških znanosti v Londonu 1934 (obj. v njegovem *Compte-rendu*).

Samo omeniti je moč vrsto tudi poljudnih člankov o gradiščanskih Hrvatih, o raznih šegah, o lončarjih. Svoja poznejša raziskavanja o kulturnih področjih je Gavazzi nakazal v kongresnem referatu: *Problem karakterističnoga razmještaja nekih etnografskih elemenata na Balkanu* (na IV. kongr. slovan. geografov in etnografov 1936, - 1938), s čimer je povezan članek: *Balkanski poluotok. Etnografski pregled* (Hrvatska enciklopedija II, 1941).

Novost sta bili dve knjigi, čeprav poljudno pisani, izšli skoro istočasno: *Godina dana hrvatskih narodnih običaja* (v dveh delih, 1939), ki je doživelo 1988 ponatis (v enem zvezku), in *Pregled etnografije Hrvata* (1940), dopolnjen ponatis v knjigi Baština hrvatskoga sela (1991) pod naslovom: *Osnovni elementi baštinjene materijalne kulture i života Hrvata*. Oba ponatisa pričata, da sta bili deli še danes - po pol stoletja - nujno potrebni tako strokovnjakom kot širokemu bralstvu. Ob obeh bi rad povedal dvoje: profesor Gavazzi je izdal malo samostojnih knjig in še te na prošnjo ali prigovarjanje. Bil je prenatančen, samokritičen, nikoli mu taki večji načrti niso bili dovolj dozoreli. Kar je napisal, je bilo temeljito pretehtano in jedrnato, dostikrat zelo kratko. Zato bi bilo potrebno izdati vse njegove spise, da bi tudi nazorno videli, koliko je ustvaril. In dostopni bi bili, saj so raztreseni v množici publikacij.

Drugo, kar moramo vedeti ob teh dveh knjigah, so zunanje politično narodnostne okoliščine, saj je 1939 bila ustanovljena Banovina Hrvatska, ki je omogočila tudi hrvaški kulturi večji razmah, obenem pa so začeli utrjevati hrvaško narodno in kulturno zavest. Ena od nosilk tega prizadevanja je bila Matica Hrvatska s svojimi mnogimi zbirkami - saj je M. Gavazzi bil celo urednik njenega zbornika Kolo - in ona je izdala v svoji Mali Knjižnici knjigo *Godina dana ... Druga pospeševalka narodnostne prebuje in poglobljanja samozavesti* je bila Seljačka sloga, ki je delovala v povezavi z Radićevo HSS - brat politika Stjepana pa je bil Ante Radić, ki je postavil temelje etnološkemu raziskovanju na Hrvatskem. Njegovo delo so sedaj nadaljevali tudi s politično podporo. Seljačka sloga je začela prirejati »smotre hrvatske seljačke kulture«, ki so se nadaljevale, z nekoliko spremenjenimi imeni, do zadnjih let. Prof. Gavazzi je imel pri tem pomembno besedo.

Na platnicah *Pregleda etnografije Hrvata*, ki ga je izdal »Klub ABC«, beremo: »Svaki rad u narodu može uspjeti samo onda, ako odnosni kulturni radnik (i činovnik) pozna narod, među kojim živi«. Zato so v klubu sprejeli »zahtjev, da svi daci u srednjim školama i na sveučilištu morajo učiti i polagati ispite iz narodoznanstva ili etnologije i etnografije.« Isti klub je skupno s Seljačko slogo organiziral v začetku 1939 »prvi etnografski tečaj za prosvetne delavce«, ki sta ga vodila prof. Gavazzi in B. Bratanić. Tu je tudi povedano, da so Gavazzija naprosili, naj napiše knjigo, ki naj bi rabila šolanim ljudem, ki sodelujejo s kmečkim ljudstvom, in prosvetnim delavcem. Napovedan je tudi izid druge in tretje knjige za božič in veliko noč.

Tudi imenovanje prof. Gavazzija za v.d. ravnatelja Etnografskega muzeja v Zagrebu - preimenovanega v Hrvatski narodni Etnografski muzej - 1939 moramo imeti za prizadevanje, da bi se spoznavanje in raziskovanje ljudske kulture poživilo in sicer v hrvaški smeri. Sodelavci in uredniki ZNŽO, EM v Zagrebu, muzejskih oddelkov v Splitu in Sarajevu, Etnološkega seminarja v Zagrebu so ustanovili »Narodoznanstveno radno zajednico« (»Etnografski kolaborativ«), ki je začela izdajati »Glas NRZ« (izšel sveščič 1-1940), ki je dajal navodila in objavil nekaj vprašalnic za zbiranje gradiva.

V. Belaj je v Predgovoru k novi izdaji knjige *Godina dana ...* med drugim zapisal, da je bila njena izdaja 1939 »u etnološkim krugovima nemala senzacija«, saj so v njej bile prvič zbrane in razložene šege Hrvatov doma in v tujini. Poleg že objavljenih podatkov je v njej mnogo novih in knjiga je postala »eden najvažnejših etnoloških priručnikov«, iz katerega še danes študirajo in pomembna za vse, ki želijo spoznati

hrvaško ali sploh slovansko duhovno kulturo. Omenimo le Borisa Orla delo o slovenskih šegah v Narodopisju Slovencev, ki se je naslonilo na Gavazzijevo knjigo. Belaj tudi pove, da je avtor vnesel v novo izdajo množico drobnih sprememb in dopolnil, posodobil jezik, preoblikoval neke večje celote.

Druga svetovna vojna je zavrla tudi načrtovano etnološko delo na Hrvaškem. *Pregled etnografije Hrvata, Prvi svezak* - je ostal nedokončan. Po vojni je avtor pač mislil na novo, znanstveno zasnovano delo, ki se mu je pa zavoľjo zaposlenosti in drugega pisanja odmikalo zavoľjo njegove samokritičnosti in dvakratni javni poziv pisca tega članka je žal ostal zaman. Menim pa, da bodo njegovi nekdanji sodelavci mogli iz njegovih univerzitetnih predavanj pripraviti tako delo, ki smo ga od profesorja pričakovali. Ker česa boljšega tudi hrvaška etnologija doslej še ni zmožla, so Gavazzija pripravili vsaj do tega, da je pristal na novo izdajo in jo tudi nekoliko izpopolnil pod spremenjenim naslovom, ki natančneje označuje vsebino dela. Urednica nove knjige, Jasna Andrić, ga je označila: »Za poglavlja, koja delo obuhvaća, ostalo je ono do danas temeljni pregled etnoloških činjenica ...« In poudarja, da delo kljub svojemu poljudnemu značaju upošteva »osnovne znanstvene postupke i probleme« (n.d., 6-7).

K sintetičnim prikazom hrvaške ljudske kulture sodi tudi knjiga: *Hrvatska narodna umjetnost* (1944) z Gavazzijevim predgovorom. V to področje sodi še njegov članek *Narodna likovna umjetnost* (Enciklopedija Jugoslavije 3, 1965), sintetični pregled o ljudski umetnosti v Jugoslaviji (Propiläen-Kunst-Geschichte) in splošni članek *Hrvati IV. Etnografija* (Enciklopedija Jugoslavije 1960). Sintetičen značaj ima tudi članek *Narodni običaji* (Enciklopedija Jugoslavije 6, 1965). - Samo omeniti moremo, da je Gavazzi posvetil vrsto drobnih, toda nova dognanja vsebujočih člankov posameznim delom hrvaške noše, npr. *Pokrivača* (1954), *Hoverlica* (1958) i.dr.

Posebno Gavazzijevo zanimanje je veljalo slovanski zadrugi od tridesetih let s poljudnim spisom: *Seljačka zadruga obitelj kao činjenica i kao problem* (Kalendar Napredak, Sarajevo 1934); *Novije činjenice za dokaz opstojanja zadruga u doba slavenske zajednice* (EP V, 1963), *Das Los der Grossfamilie auf dem Balkan* (Die Kultur Südosteuropas, München 1964); večja sinteza: *Die Mehrfamilien der europäischen Völker* (Ethnologia Europaea XI, Göttingen, 1979, 80) in *The extended family in southeastern Europe* (Journal of Family History, Minneapolis 1982). Podobno tudi posestrimstvu in pobratimstvu: *Vitalnost običaja pobratimstva i posestrimstva u sjevernoj Dalmaciji* (Radovi Hist. inst. 1955), *Die Vitalität der Wahlbruderschaft und Wahlschwesterschaft in Dalmatien* (Papers ... Stockholm 1955). - Novost v etnološkem raziskovanju Balkana so Gavazzijeva dognanja o megalitski kulturi na Balkanu v spisih: *Totenraststeine* (Schweizerisches Archiv für Volkskunde 1961), *Steinerne Raststellen der nordwestlichen Balkanhalbinsel* (VI. Congres ... Paris 1960, 1963); *Stone encircled graves in Bosnia-Hercegovina* (Godišnjak ... Sarajevo 1965); *Okolo megalitskih tragova uz istočni Jadran* (Adriatica preahistorica ... 1970).

Hrvaško ljudsko kulturo je Gavazzi pritegnil kajpada v vse svoje razprave o posameznih staroslovanskih prvinah in kulturnih območjih, o čemer pozneje. Posameznih razprav o prehrani, o pekvi, o pastirskem življenju in planšarstvu, o petju ob žrvnju, o zadrugah itn. je toliko, da vsega tega ni moč v tej zvezi niti površno obravnavati. Opozoriti hočemo le na njegovo poročilo (skupaj z V. Tkalčićem) *Pokupska ekspedicija 1923. godine* (Zbornik - Karlovac, 1964) o prvem ekipnem terenskem delu na Hrvaškem. Pravtako ni moč obravnavati tistih Gavazzijevih spisov, ki segajo v kulturo raznih evropskih narodov.

V širši južnoslovanski prostor je segel Gavazzi ponovno z referatom na simpoziju za raziskovanje prehrane v Lundu 1970: *Die Volksnahrung in Jugoslawien* (Ethnologia Europaea V, 1971, 197-203) s podnaslovom *Quellen und Forschungen*, v kateri izčrpno upošteva tudi redko slovensko gradivo (prezrl je le knjigo Slovenska ljudska kultura

pisca tega članka) in poudaril ob razpravi V. Novaka: Die Milchwirtschaft ... : »Die dabei reichlich vertretene volkstümliche Nomenklatur weist sehr eindrucksvoll darauf hin, wie eben in diesem Bereich der Volksüberlieferung die überlieferten Ausdrücke von grundlegender Bedeutung sind für deren wissenschaftliche Erforschung, was von vielen anderen Beiträgen dieser Art nicht gesagt werden kann« (n.m. 202).

Iz južnoslovanskega območja, čeprav so tudi v njem podatki o predmetu, je segel Gavazzi z razpravo: *The Tradition of killing old people*. Prolegomena to a revised methodical treatment of the *Subject* (Foklore today - A Festschrift for Richard M. Dorson, Bloomington 1976) s kritičnim pretresom dosedanjih mnenj in lastnimi dognanji, v širši svetovni prostor, k čemur ga je gotovo vzpodbudilo daljše predavateljsko bivanje prav v Bloomingtonu na povabilo prof. Dorsona, raziskovalca izročila o našem Frideriku Baragu v Ameriki (o tem mi je govoril v Uppsali 1951 na mednarodnem etnološkem kongresu).

Pobljže si je treba ogledati dvoje področij profesorjevega stalnega raziskovanja, pomembnega tudi za druge slovanske in neslovanske strokovnjake. Prvo je *staroslovanska kultura*, katere nadrobnejše spoznavanje je mikalo avtorja že kot odličnega slavista. Začetki raziskovanja domače ljudske kulture so mu pokazali, da brez povezave z genezo staroslovanske kulture ostaja le na pol poti. To ga je tudi gnalo kot muzejskega kustosa, ki mu je bilo ponujeno, naj se pripravi za etnološko katedro, v Prago k tedaj največji avtoriteti na tem področju, Luborju Niederleju. Njegovo temeljno delo je kajpada že dobro poznal. Izredno zanimivo bi bilo vedeti iz profesorjevega pričevanja, kakšen je bil način razgovorov in sodelovanja z Niederlejem, o katerem ni nikjer ničesar napisal. Iz Gavazzijevih spisov vidimo, na katere praznine ga je opozarjal veliki učitelj in v katero smer ga je vodil. Že v letu, ko je prišel v Prago, je časopis *Slavia* objavil Gavazzijevo razpravo: *Slavenske mjere za predivo i tkivo prema seksagezimalnom sistemu* (*Slavia* III, 1925, 652-672), v kateri je z jezikovnim in etnološkim gradivom iz vseh slovanskih dežel pokazal uveljavitev in rabo šestdesetinskega sestava pri štetju niti, motanih na motovilu ali osnovanih v osnovi na statvah ali krosnih, z enotami treh niti (čisanica itn.), iz 30 ali 60 niti (pasma), ki se je udomačil tudi pri nekaterih neslovanskih narodih (Finci, Švedci, Norvežani, Madžari) s slovanskimi imeni. Tudi pri Slovencih je ponekod ohranjeno predeno, kar je drugod motk ipd.

To razpravo dopolnjuje naslednja: *Praslavenski tkalački stan i tkalačka daštica* (ZNŽO XXIV, 1928), v kateri je dokazal neupravičenost dotedanjega prepričanja, ki ga je zastopal tudi Niederle, da so praslavenske statve (krosna) bile vertikalne. Toda nazivi za štiri njihove sestavine (podnožnjaki, škripci, čolnič, bila), znani v oblikah iz istega korena v vseh slovanskih jezikih, dokazujejo, da jih na vertikalnih statvah ni moglo biti - marveč so bile pri Slovanih vsaj ob koncu njihove skupnosti in gotovo še mnogo preje na horizontalnih statvah. Slovanska ljudstva so imela ali še imajo tudi deščico za tkanje trakov: brdo, brdce (tako v Beli krajini, greblja na Gorenjskem), ki so jo imeli že prvotni Slovani. Pri tem je Gavazzi uporabil tudi študijo J. Mantuanija: *Ostanek prazgodovinske tkalske tehnike na Kranjskem* (Carniola 1915).

To področje je Gavazzi dopolnil še s članki: *Praslavenski prilozki i problemi*: 1. *Okolje tipa praslavenske preslice* (LS I, 1929-30); *Beiträge zur altslavischen Kulturkunde*. 1. Kysel. 2. *Das Winden des Hochzeitskranzes* (Zeitschrift für slavische Philologie 22, 1954). - Sem grede tudi njegove študije in dognanja o pogrebu na saneh, o pobratimstvu in posestrimstvu, o družinskih zadrugah, o glasbilih pri starih Slovanih in tak celostni vpogled na podlagi lingvističnih, etnoloških, arheoloških in zgodovinskih dejstev v naseljitveno zgodovino ter današnjo naseljenost, kot ga daje razprava: *Zapadnopanonski slavenski pojas u davnini* (Etnografia polska III, 1960). Prva krajša sinteza o tej temi je razprava:

Das Kulturerbe der Südslaven im Lichte der Völkerkunde (Die Welt der Slaven I, 1956, prev.: *Kulturno naslijeđe južnih Slavena u svjetlu etnologije*, VS 57-74). Svoja in drugih dognanja je Gavazzi strnil v knjižici: *Sudbina stare slavenske baštine kod Južnih Slavena* (Biblioteka Etnološkog društva Jugoslavije 2, 1959), posvećeni spominu Kazimierza Moszyńskiego. V prvem poglavju obravnava pisatelj tiste prvine, ki so se iz staroslovanske kulture ohranile pri vseh ali skoro vseh Južnih Slovanih, v drugem pa tiste, ki so ohranjene le pri nekem njihovem delu ali pa živijo sporadično v posameznih pokrajinah. V tretjem poglavju razlaga avtor prvine, ki so ohranjene le sporadično ali delno in tvorijo posebna območja, v katerih so ohranjene. Odgovarja tudi na vprašanja v zvezi z obstojem teh prvin, ki so ga omogočile naravne razmere, stik z drugimi kulturami; v četrtem pa kratko povzame ohranjeno dediščino v posameznih življenjskih območjih. Angleški povzetek omogoča spoznavanje teh dognanj tudi v svetu. S tem sintetičnim delom kot z razpravami s tega področja je M. Gavazzi bistveno dopolnil sliko o Južnih Slovanih, kakršno podaja K. Moszyński v svojem delu.

Ker je tudi to delo teže dostopno, je prav, da so ga ponatisnili v avtorjevi zadnji knjigi *Baština ...* pod novim naslovom: *Sudbina značajnijih kulturnih elemenata naslijeđene kulture južnih Slavena* (n.d., 109-135, z angleškimi povzetki). S spremenjenim naslovom razprave je avtor pokazal svoje prizadevanje za natančno izražanje in označevanje vsebine dela.

Podobno je Gavazzi popravil in dopolnil temeljno delo o staroslovanski kulturi L. Niederleja s svojimi in drugih novejšimi dognanji v uvodni razpravi v novi skupni slovanski časopis *Ethnologia slavica: Vue d'ensemble sur la culture paleoslave et ses caractères généraux* (ES I, 1969, v hrvaškem prevodu: *Ogled i opći značaj života i kulture Slavena u davnini*, VS 13-27). Obstoj staroslovanskih kulturnih prvin v današnjih kulturah se Gavazzi dotika tudi v posebnih razpravah o raznih kulturnih območjih, ki vežejo sosedne narode in ki jih je v knjigi svojih prevedenih razprav *Vrela i sudbine ...* zajel pod naslovi: *Iz tradicijske kulture Južnih Slavena i jugoistočne Evrope*, *Kulturna strujanja jugoistočnom Evropom i oko nje* ter *Iz davne evropske kulturne baštine*. Avtor je razvrstil te svoje razprave pod enakimi ali podobnimi zaglavji, kot smo jih imenovali in razvrščali že dotlej vsi, ki smo pisali pregledno o njegovem raziskovalnem delu. Nekatere od teh razprav so pomembne tudi za spoznavanje slovenske ljudske kulture.

Gavazzi je nakazal posamezna kulturna območja ali areale na hrvaškem etničnem ozemlju že v svoji *Kulturni analizi ...* in v članku *Balkanski poluotok* (HE 1941), razširil pa je nadrobnejšo oznako le-teh za širše balkansko in panonsko ozemlje v poznejših razpravah. Ob tem je pa tudi razširil seznam kulturnih prvin in njih oznako, značilnih za posamezna območja. Če začnemo po časovnem redu te vrste razprav, moramo postaviti na prvo mesto raziskavanje *panonskega območja*, ki ga je nadrobneje začel v madžarski natisnjeni razpravi *Kultúrarámlatok Pannóniában* (Ethnographia-Népelet LVIII, Budapest 1947; v prevodu: *Kulturna strujanja u Podunavlju*, VS 154-159). V njej je predstavil najprej tok kulturnih prvin iz notranjosti Panonije proti jugu na hrvaško in srbsko etnično ozemlje; nato tistega iz nemško govorečih območij skozi Panonijo proti jugovzhodu in tretjega, ki je prišel z južnoslovanskimi selitvami z juga Panonije na sever ter končno četrtega z juga skoz zahodno Panonijo.

Tej razpravi se pridružuje še: *Der Aufbau der Volkskultur und der Bevölkerung Südpannoniens* (Ethnographia Pannonica. Burgenländische Forschungen 61, Eisenstadt 1971) in *Zu einigen Problemen der Volkskulturforschung im pannonischen Raum* (Ethnographia Pannonica II, 1973). Jugovzhodni Evropi je posvetil naš avtor več razprav. *Zur ethnologischen Problematik Südosteuropas* (Actes du IV Congrès ... Vienne 1952, 1956) je le kratek program teh raziskavanj, ki jih je razširil v razpravah: *Die kulturgeographische Gliederung Südosteuropas* (Südostforschungen XV, 1956, v prevodu: *Areali tradicijske kulture jugoistočne Evrope*, VS 184-194) in isto pod naslovom: *Die*

Kulturzonen Südosteuropas (Südosteuropa-Jahrbuch II, 1957). Tema se pridružuje ali v celoti ali delno še nekatere druge avtorjeve razprave. Nekatero posebno prvine obravnava v referatu: *Die Erbschaft der Vergangenheit in der gegenwärtigen Volkskultur Südosteuropas* (Südosteuropäische Volkskultur in der Gegenwart, Musikethnologische Sammlung 6, 1983.) V teh razpravah je podal Gavazzi genetični pregled kulturnih prvin tega širokega območja, predvsem pa je skušal natančneje (kar je začel že s svojega antropogeografskega vidika J. Cvijić) določiti značaj in meje kulturnih arealov od trakijskega in rodopskega na jugovzhodu do sredozemskega in vzhodnoalpskega.

Jedru tega jugovzhodnega evropskega območja so najbližje tiste Gavazzijeve razprave, ki obravnavajo kulturne razmere na *Balkanu* v ožjem pomenu. Taka je razprava *Ein Kulturknotenpunkt im Nordwesten der Balkanhalbinsel* (Zeitschrift für Balkanologie I, 1963, prevod: *Čvoristiše tradicijske kulture na sjeverozapadu Balkanskog poluotoka*, VS 180-83), v kateri je označil srečanje štirih kulturnih območij na področju Gorskega Kotarja z našim Kočevskim: periferne plasti vzhodnoalpskega, jadranskega, podonavskega (panonskega) in dinarskega »kulturnega areala«, kakor avtor zdaj vse pogosteje označuje taka območja.

Poznavanje ožjega balkanskega areala je avtor poglobljal z več razpravami: *Beiträge zur balkanischen Wort- und Sachkunde* (Zeitschrift für Balkanologie VI, 1968), v kateri zasleduje usodo izraza *badnjak* in romunske besede *coclet* (petlja v pletenju); dalje *Das Los der Grossfamilie auf dem Balkan* (Die Kultur Südosteuropas ... 1964; v prevodu: *Sudbina obiteljskih zadruga jugoistočne Evrope*, VS 80-93); *Die Ausrüstung der balkanischen Hirten* (Viehwirtschaft und Hirtenleben, 1969; prevod: *Oprema balkanskih pastira* VS 94-107); *Ein Beitrag zur Kenntnis der balkan-karpatischen Kulturströmungen* (Studia ... in honorem B. Gunda, 1971); *Die Schichtung der romanischen Kulturelemente Südosteuropas* (Das romanische Element am Balkan, 1968; prevod: *Naslage kulturnih elemenata romanskog podrijetla na Balkanu*, VS 169-179). Sem sodi tudi spis: *Zum Megalithentum Südosteuropas* (Paideuma X 2, 1964, prevod: *Uz megalitik jugoistočne Evrope*, VS 226-235) z docela novimi vidiki o tem elementu in kot dopolnilo: *Oko megalitskih tragova uz istočni Jadran* (Adriatica prehistorica ... 1970), pa še kaj manjših študij in člankov.

Orientalne kulturne prvine je Gavazzi omenjal in uvrščal v mnogih svojih razpravah, saj so organski del raznih območij.

Sredozemsko kulturno območje in sredozemski elementi so stalni predmet avtorjevega zanimanja, tudi v posebnih spisih: *Prilog jadransko-dinarskom profilu zadarskoga područja* (Zbornik Instituta ... u Zadru II, 1958); *Rukovet leksikologijskih priloga* (Collectanea S. Ivšić ... 1963) ter v raznih preglednih spisih. Posebej še: *Pjesma uz žrvanj i mlin uz istočni Jadran* (Vrulje II, 1972); *Der Querngesang* (Festschrift Wildhaber 1973).

Posebno skrb je posvečal M. Gavazzi *karpatskemu območju*, ki so ga začeli v zadnjih desetletjih sestavno primerjalno preučevati etnologi raznih narodov. Prav on je postavil načelna izhodišča za ta raziskavanja v spisu *Po stopách narodních proudů v oblasti Karpat* (L'udová kultura v Karpatoch, 1972, prevod: *Tragovina kulturnih struja na področju Karpata* VS 147-54). Označuje tri tokove: prvi prihaja z vzhodnega Balkana proti severu v romunske, ukrajinske in slovaške Karpate s prvinami pastirske kulture in tekstilijami; drugi, staroslovanski tok je že izza začetka srednjega veka usmerjen k drugim etničnim skupinam, Romunom, Madžarom in Nemcem; tretji pa teče od zahoda proti vzhodu preko Ogrske k Slovakom, Ukrajincem in Romunom s prvinami v obrti, noši in prehrani. Tudi s področja ljudske glasbe karpatskega območja je znal Gavazzi povedati nekaj novega: *Bezdirková píšť ala karpatského území* (Lidova tradice ... 1971).

Čeprav je M. Gavazzi v svojih preglednih študijah o hrvatski ljudski kulturi upošteval tudi *alpsko območje* z njegovimi značilnostmi, kolikor segajo tudi na Hrvatsko, je večje spise o njem objavil šele po 1945. Moremo reči, da je dobil vzpodbudo od

ustanovitve delovne skupine Alpes Orientales v Ljubljani 1956, ki je na svoj prvi simpozij povabila tudi njega. Gavazzijeva bibliografija jasno kaže, da je velik del - posebno v poznejšem času - njegovih razprav in člankov nastal kot referat na kongresih ali simpozijih ter kot prispevek v raznih spominskih zbornikih. On je sicer gradivo za vsa področja evropske etnologije stalno zbiral, tako da je vselej imel pripravljeno kaj primernega in so s tega vidika bili vsi ti pozivi k sodelovanju zelo plodni. Obenem pa so ga, posebno v zadnjih letih, ovirali, da tudi iz tega vzroka ni dokončal svojega sintetičnega dela o etnologiji Hrvatov.

Na simpoziju AO v Ljubljani 1956 je Gavazzi nastopil sicer le v diskusijah in »na koncu zasedanja dal ad hoc sestavljen programatski ekspozice načelno o nekih metodičnih prijemih ob takih večstranskih raziskovalnih delih, specialno konkretno pa v zvezi z nekaterimi temami preučevanja etnografije obravnavanega področja - tako o šegah obrednega vlečenja pluga ali hloda, o nekaterih pastirskih šegah, o pojavih ojkanja in jodlanja in njih mogočih genetskih zvezah i.dr.«, kakor sam poroča JAZU (Ljetopis JAZU, 63, 459-460), katere član je tedaj še bil. Ta njegov koreferat je bil objavljen kot *Zur volkskundlichen Erforschung der Beziehungen des Ostalpenraumes und seiner östlichen Grenzgebiete* (Alpes Orientales, Ljubljana 1959, 183-186).

Naslednjega simpozija AO v Gradcu maja 1959 se je Gavazzi udeležil z referatom *Die Reichweite der ostalpinen Kultureinflüsse auf die benachbarten Gebiete Südosteuropas* (Volkskunde im Ostalpenraum ... Graz 1961, 9-16). V njem je pokazal tudi krajevno natanko označeno razširjenost prvin: Lucijin kruh, vlečenje ploha, fantovske družbe na Krku, hiša s podstrešno sobo, uporaba skodel za kritino, ročne sani za prevoz lesa in sena, pustno oranje, Zeleni Jurij, filipovčice na 1. maj, kozolec, dežni plašči iz trstja, slame, tkanje moških in posamezne sestavine stavev in pri tkanju, pletene košnice, slike na steklu, zvončari itn.

Na sestanku AO v Slovenj Gradcu 1969 je Gavazzi referiral o prazgodovinskih in ranozgodovinskih kulturnih prvinah predvsem s slovenskega ozemlja, ki so ohranile kontinuiteto do danes: *Vor- und Frühgeschichtliches in der Volksüberlieferung im Ostalpenraum* (Alpes Orientales V, 1969). Taki primeri so monoksil (čoln drevak), pekva ali črepnja, amuleti iz živalskih zob, lemež in črtalo pri plugu, na žarah hišnih oblik risbe lesenih sestavnih delov prekrizanih tramov na poslopjih, pa še o nekaterih verjetnih prvinah takega značaja. - V to vrsto spisov gredo tudi nekatere ocene slovenskih etnoloških del (Melikov Kozolec, Kotnikove Starosvetnosti, Kuretovo Praznično leto in Ziljsko štehvanje, Orlove Bloške smuči) in ne nazadnje Orlov nekrolog v *Deutsches Jahrbuch für Volkskunde* 1962.

V razpravi *Ognjišne peči slovensko-hrvatskoga graničnog područja* (tak je pravilni, v tisku popačeni naslov; ČNZ n.v.5 (XL), 1969, Bašev zbornik) strnjeno označuje razširjenost peči v dimnicah z odprtim ognjiščem, postavlja vprašanje njihove geneze s primeri iz drugih slovanskih dežel in iz vzhodnoalpskega prostora. Avtor se je odločil za zelo verjeten izvir obeh prvin v kulturi starih alpskih Slovencev in severozahodnih Hrvatov pred naselitvijo na današnjem prostoru.

M. Gavazzi ni iskal vzporednic južno- in splošnoсловanskim elementom ter njih izvira le v sosednih ali substratnih kulturah, marveč je segel včasih dokaj dalje. Primer take razprave je: *Die Nutznießung des Tangs in den Volksüberlieferungen der europäischen Meeresküsten* (In memoriam A. J. Dias, Lisboa 1974, 123-138), v kateri je nanizal skrbno nabrane podatke o uporabi haloge od Atlantskega oceana do Sredozemskega morja in severnega Jadranskega morja, kjer so na otoku Krku uporabljali kot gnojilo morsko travo *aligo*, drugod na otokih in polotokih »maz«, v srednji Dalmaciji alge »lažina«, toda gradiva je še premalo zbranega. Avtor je zasledoval poročila do enajstega stoletja nazaj in sklepa tako glede imen kot večstranske uporabe (gorivo, krma) marsikaj o povezavi teh dežel in kulturnem pomenu tega elementa.

Gavazzi se je zavedal pomena *ugrofinskega* sosodstva, ki ga tudi hrvaški etnologi od nekdanj premalo ali nič ne upoštevajo in se je vsaj nekoliko seznanil (termini ipd.) z madžarščino. Ni se zadovoljil le s primerjanjem madžarskega in slovanskega sožitja v ljudski kulturi v svojih analizah hrvaške kulture, marveč je segel še dalje. Udeležil se je tudi kongresa ugrofinistov v Helsinkiju 1965 - tudi finščino si je za znanstvene potrebe prisvojil - in referiral: *Zum Problem der Verwandtschaft der wolgafinnischen und der südosteuropäi-schen Fransenschürzen* (Congressus secundus II, Helsinki 1965, v prevodu: *Resaste stražnje ženske pregače, VS 125-134*), kjer je po nekdanjem opozorilu I. Manninena in E. Laida nadrobneje pokazal na to sorodstvo na primerih erza-mordvinskih tkanih in pletenih zadnjih predpasnikov s srbskimi, hrvaškimi, severnobosanskimi in romunskimi glede tehnike tkanja, ornamentike ter postavlja možnosti nastanka tega elementa na tako oddaljenih mestih. S pritegnitvijo arheološkega gradiva z upodobitvami takih predpasnikov (bronastodobne figure iz Romunije) predlaga možnost, da so prišli predpasniki te oblike s selitvijo tistih severnih Indoevropcev, ki so pozneje tvorili »ilirstvo«, na jug in njih mešanje s tamkajšnjimi staroselci.

V kratkem, strnjenem članku: *Zur Frage des Gabelpfostens des sibirischen Volkes Udege* (Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, 1970) primerja viličasti šamanski steber, ki ga je videl v muzeju v St. Peterburgu, z enakimi ali podobnimi stebri, okrašeni s živalskimi in drugimi reliefi, ki so izraz verovanskih predstav in družbenega ozadja, v območjih ljudstev v južni Aziji in severni Afriki - povezani so z megalitskimi kulturami, katerih ostanke na Balkanu je Gavazzi odkrival.

K sorodstvu med finskimi in južnoevropskimi kulturami se je Gavazzi še povrnil z referatom: *Zum Problem der Verwandtschaft der wolgafinnischen und der südosteuropäi-schen weiblichen Nackengehänge* (Congr. tertius int. Fenno-ugrist. III, Tallinn 1973).

Posebej je treba poudariti ne le Gavazzijevo stalno upoštevanje jezikovnih dejstev pri obravnavanju posameznih kulturnih prvin, ki so neobhodna pri določanju njihovega izvira in razširjenosti. Skoro ni razprave ali članka, v katerem tega vidika ne bi bil uporabil kot bistvenega kriterija. To mu je kajpada omogočala njegova solidna jezikovna izobrazba in poznavanje mnogih jezikov. Kot slavist z najširšim obzorjem in jezikovnim znanjem je mogel in moral - po zgledu Niederleja in Moszyńskega - uporabljati pričevalno vrednost slovanskih izrazov v vseh svojih spisih o hrvaški in stari slovanski kulturi, o razčlenitvi kulturnih območij v jugozahodni Evropi. Pritegnil jih je obenem z besedami iz germanskih in romanskih jezikov v razpravah o mediteranski, alpski in panonski kulturni arei.

Toda M. Gavazzi je napisal tudi nekaj sicer krajših člankov, ki obravnavajo naravnost in v prvi vrsti *leksikološka vprašanja*, vedno v zvezi s kulturnimi prvinami, ki jih označujejo. Ob tem se moramo spomniti, da je začetnik sodobne hrvaške etnologije upošteval vse metode v evropski etnologiji, ki so mu mogle pomoči k temeljni rešitvi zapletene etnološke podobe na južnoslovanskih in sosednjih tleh. Tako je prav v teh primerih nadaljeval sicer že kar pozabljeno metodo graške lingvistične in etnološke šole *Wörter und Sachen*, katere eden od njenih predstavnikov je bil naš Matija Murko.

Prvi spis te vrste s kar programatičnim uvodom je *Rukovet leksikologijskih priloga* (Collectanea Stephano Ivšić in honorem, 1963), kjer zvezo to, kar vemo tudi sicer o načinu Gavazzijevega dela: »Ova se rukovet nabirala niz godina. Pojedini su se slučajevi pojavljivali redovno u pratnji etnoloških proučavanja kulturne baštine napose južnih Slavena i Slavena uopće. Tu je katkada rješenje danoga jezičnoga problema (starine riječi, etimologije, promjena značenja i dr.) bilo bitno važno za rješavanje etnološkog problema.« Obširno pokaže tudi na pomen »pojavnost tradicijske kulture« za »rješavanje pitanja o sudbini i podrijetlu riječi ...« Nato obravnava s teh vidikov vrsto hrvaških in slovenskih besed.

Naslednji prispevek te vrste je *Die Namen der altslavischen Musikinstrumente (Volksmusik Südosteuropas ... 1966)*, v katerem je dopolnil dotedanja dognanja, saj je v raznih spisih že predstavil nekatera južnoslovanska glasbila.

V razpravi *Über die Relevanz der sprachlichen Tatsachen in der kulturkundlichen Forschung (Kontakte und Grenzen ... 1969)* je Gavazzi dokazal, da dodobra pozna pomen povezave med jezikom in kulturo in nujnost njene razjasnitve tudi v drugih evropskih jezikih in kulturah. Pozna seve tudi literaturo o tem vprašanju. Tudi v razpravi *Methodisches zur Erforschung der orientalischen Elemente Südosteuropas (Grazer und Münchner balkanologische Studien, 1967)* v veliki meri uporablja terminologijo v raznih jezikih in njeno razlago. Nekaj spisov s tako tematiko iz romanskih jezikov smo navedli v tej razpravi v odstavkih o Gavazzijevih spisih o balkanskem in sredozemskem kulturnem območju.

V to področje gre tudi ena zadnjih njegovih razprav: *Leksikologijski prilozi (Melanges Skok, Zagreb 1985, 161-66)* - kot »druga rukovet«, v kateri je ob Petra Skoka etimološkem slovarju devet primerov besed, ki »... izzivajo ovaj ili onaj kritički osvrt, korekture, još do sada nedovoljna objašnjenja, zamjenu dosadašnje etimologije ili semantike novom« - »nastalih većinom u toku etnoloških proučavanja i doseženih spoznaja iz objavljene hrvatske i ostale južnoslavenske leksikografske građe kao i vlastitih autorovih zabilježbi u narodu« (n.m.161). Navedli smo obširneje to mesto, ker je značilno za Gavazzijev način dela: stalno zbiranje gradiva iz vseh virov, pa tudi upoštevanje tesne povezave predmeta ali pojava z njegovim imenom, nazivom.

Razpravo *Beiträge zur balkanischen Wort- und Sachkunde* smo že omenili ter sodi tudi v to skupino njegovih spisov. Tudi razpravi *Pjesma uz žrvanj i mlin ... (Vrulje II, Zadar 1972)* in *Der Querngesang (Festschrift für Robert Wildhaber, 1973)* ne bi bili mogli nastati brez avtorjeve razgledanosti v obrobni evropskih jezikih, da o njegovem etnološkem poznavanju tu obravnavanega gradiva ne govorimo. Gavazzijevo spoznanje in prizadevanje, da je potrebno k razjasnitvi in pravilni uvrstitvi tako genetski kot prostorno posameznih kulturnih prvin razjasniti njih nazive in dognanja uporabiti pri pravilni interpretaciji, se uveljavlja v vseh spisih te vrste. Tudi ta stran Gavazzijeve metode in njegovega dela označuje njegovo zgodovinsko usmerjenost v raziskovalnem delu, temelječo v eksaktnih dognanjih.

Namerno sem se obširno razpisal o Gavazzijevih študijskih in muzejskih letih, ker smo o vsem tem premalo ali nič vedeli - in mnogo nam je o tem še ostalo zakrito, pa tudi zavoljo tega, da bi spoznali vsaj nekoliko vire in temelje njegovega zanimanja za predmet etnologije in kulture sploh. Vsega ne bi bil mogel tako približno izčrpno opisati, ko bi mi profesorjev sin, dr. Božidar, ne dal na voljo potrebnega gradiva in informacij in ko mi kolegica Jasna Andrić, profesorjeva sodelavka, posebno pri zadnjih redakcijah njegovih del, ne bi bila ljubeznivo preskrbela kopij mnogih aktov iz družinskega arhiva, nekaterih manjkajočih mi separatov in dragocenih informacij. Obema prisrčna zahvala tudi na tem mestu!

V pregledu profesorjevega dela kajpada nisem upošteval vseh njegovih spisov, saj to ni bibliografija, ki jo še čakamo, pač pa sem - mogoče za koga prenatančno in celo nepotrebno - pritegnil nekatere zgodnje in manj pomembne njegove spise z istim namenom, s katerim sem se skušal približati neznanemu profesorjevemu življenju pred njegovim prihodom na univerzo. Pa tudi zato, ker so ti manjši zgodnji spisi večini etnologov, ki jim M. Gavazzi nekaj pomeni, neznan.

Namesto sklepne povzetka o značaju in pomenu znanstvenega dela **Milovana Gavazzija**, kakor sem ga skušal v pričujočem orisu prikazati, naj sledi še kratko poglavje o njegovih stikih s Slovenci in Slovenijo, kar samoumevno terja že slovenski zbornik, v katerem se ga spominjamo.

Milovan Gavazzi in Slovenci

Ta poskus nekoliko nadrobnejše oznake Gavazzijevega dela, kot smo jih mogli podati ob raznih njegovih obletnicah - nastal v težkih razmerah, ko nam ni na voljo niti avtorjeva popolna bibliografija za zadnji skoro dve desetletji, niti dostopna popolna zbirka njegovih spisov v tej ali oni obliki - bi bil v slovenskem zborniku pomanjkljiv tudi glede tega, ko ne bi upošteval njegovih stikov s Slovenci in z njihovim etnološkim delom. Kratko sem v naglici spregovoril kmalu po profesorjevi smrti (*Akademik Milovan Gavazzi in Slovenci*, Slovenec, 1.2.1992), kar so prebrali v mojem imenu tudi na komemoraciji na Filozofski fakulteti v Zagrebu. Tu naj tisti članek izpopolnim še z nekimi podatki.

Ko je njegov oče Artur 1920 postal prvi profesor za geografijo na ljubljanski univerzi (do 1926), je sin med počitnicami stalno prihajal v Ljubljano in na Gorenjsko (Žapuže pri Begunjah), se naučil dobro slovenski in se temeljito seznanil s slovensko etnološko literaturo, ki jo je odslej stalno spremljal. Seznanil se je tudi z muzeji in nekaterimi starejšimi etnologi, predvsem z N. Županičem; imel je stike tudi s Fr. Kotnikom. Vsaj med bivanjem v Pragi se je seznanil z M. Murkom, v Zagrebu pa je bil od začetka svojega znanstvenega delovanja v stiku z urednikom muzikološkega časopisa Sv. Cecilija in muzikologom Jankom Barletom, vipavskim rojakom.

Posebno je bil mladi profesor vesel, da je pri njem študiral že v prvih letih njegovega delovanja na univerzi rojak iz Semiča, Lojze Golobič - kot geograf, sicer etnologijo kot drugi predmet - in je njegovo nalogo *Porod, svatba, smrt* (Semič v Beli krajini) objavil v Zborniku za narodni život i običaje Južnih Slavena 28 (1932). Žal prezgodaj umrli (1934) Golobič ni dobil namestitve v Etnografskem muzeju v Ljubljani. Od njega sem prvič slišal več o Gavazziju, ki mu je napisal v ugledni Hrvatski reviji (1934) izredno toplo osmrtnico, ki pa je ni dobil v nobenem slovenskem strokovnem časopisu, kjer tudi nikoli niso imenovali Gavazzijevega imena in dela. Leto nato sem se iz Maribora oglasil prof. Gavazziju z vprašanjem, ali bi mogel izredno študirati etnologijo. V ljubeznivem pismu je izrazil veselje, da bi kdo iz Prekmurja študiral to stroko in mi natanko razložil, kako bi mogel svoje slavistične predmete združiti z etnologijo v diplomsko skupino. Žal do tega ni prišlo in šele v januarju 1941 sem obiskal profesorja in njegov seminar, spoznal asistenta B. Brataniča, ki je tudi dokončal slavistiko. Tedaj - bil sem od jeseni 1940 vpisan na etnologiji, ki jo je tedaj začel predavati N. Županič - mi je dal profesor Gavazzi prva navodila za študij tega predmeta, mi podaril prve svoje separate in nekaj druge literature.

Ko je tuja zasedba kmalu nato preprečila naše stike, mi je 1942 odgovoril na pismo iz Sobote, ki je bila pod madžarsko zasedbo. Takoj po osvoboditvi se je obnovilo najino dopisovanje, ki je postalo pogosto, ko sem prišel jeseni 1946 v Ljubljano, dokončal etnologijo z diplomskim izpitom in naslednje leto z doktoratom. Prof. Gavazzi je odslej pisal strokovna poročila za moja imenovanja za docenta in izrednega profesorja ter vmesne reelekcije. Ta in druga njegova priznanja so mi bila v močno oporo na težki poti moje univerzitetne »kariere«. Prav toliko so mi pomenila njegova pogosta pisma - vse do zadnjih dveh razglednic za božič 1991 in novo leto 1992, katerih eno sem dobil šele po njegovi smrti. Bila so resnični izrazi prijateljstva, človeške in strokovne topline. Za vse to sem se mu skušal oddolžiti vsaj nekoliko s članki ob njegovih življenjskih jubilejih v Slovenskem etnografu, Traditiones, Etnološkem pregledu, Ethnologii Slavici in v dnevnikih.

Zbirka Gavazzijevih dragocenih separatov in knjig z njegovimi pismi so mi tolažilno človeško in strokovno zadoščenje in priznanje ter le želim, da bi kdo za menoj ves ta zaklad vsaj tako skrbno varoval, kot sem ga jaz, še bolj pa bi bilo koristno, ko bi kdo te Gavazzijeve spise tudi študiral.

V razpravi sem sproti opozarjal na Gavazzijeve stike s slovensko ljudsko kulturo, na njegove spise, ki so obravnavali tudi njeno stvarino. Od njegovih prvih muzikoloških spisov, ki so raziskovali kajkavske stare cerkvene pesmi, razširjene delno še danes tudi v Prekmurju, od njegovih prvih razprav o slovanskem predenju in tkanju, do pregledov razvoja naše stroke tudi pri Slovencih in razprav o naših kulturnih območjih ter do njegovih nastopov na sestankih Alpes Orientales v Sloveniji in zunaj nje, kjer je govoril predvsem o slovenskih etnoloških vprašanjih. In tu bodi omenjeno njegovo nastopanje z raznimi predavanji na oddelku za etnologijo naše filozofske fakultete, posebej pa še njegovo stalno gostovanje v letih 1965 - 1967, ko je kot honorarni profesor prihajal dvakrat mesečno predavat o etnologiji neevropskih narodov ter tako pomagal razširiti obseg našega pedagoškega dela in dati našim tedanjim študentom čimveč iz svojega bogatega znanja in prakse.

Naj omenim le še profesorjevo udeležbo na 7. posvetovanju jugoslovanskih etnologov 6. - 10. oktobra 1964 na mariborskem Pohorju, ko smo obiskali tudi Slovenske gorice in Prekmurje, za katerega življenje se je vselej tako zelo zanimal. In še njegovo udeležbo na zborovanju na Otočcu, odkoder smo obiskali del Dolenjskega in Belo krajino v oktobru 1973.

Ta nujno površni pregled ne bi bil popoln, ko bi ne omenil tudi Gavazzijevih osebnih in pismenih stikov z drugimi slovenskimi starejšimi kolegi, od N. Županiča in Fr. Kotnika do R. Ložarja (posebno 1941 - 1944), posebej pa še B. Orla, ki mu je napisal prisrčen nekrolog v nemškem strokovnem glasilu; in do N. Kureta, Milka Matičetovega ter še mlajših. In poudariti je treba še njegovo sodelovanje v Slovenskem etnografu in Traditiones tako s članki, posebej *Predsvadbeno »hoditi (iti) po pitanju«* (5-6) in *Davna diaspora Slovenaci u Tirolu* (7-9), kot s številnimi ocenami domačih in tujih strokovnih del, v katerih je bilo in bo ostalo toliko novih, koristnih misli. Slovenska strokovna literatura ga je stalno zanimala, pa tudi razvoj in napredek naših etnoloških ustanov. Profesor Gavazzi je bil velik tudi kot človek, kot osebnost, ki je s kolegialno, prijateljsko besedo vselej našel pot do nas vseh, ki je rad pomagal, ki se je šalil z veselimi, tolažil žalostne in nesrečne. Njegov vzor do konca delavnega patriarha naše znanosti in stroke nam je mnogim pomagal že s svojimi deli in svojim delovanjem na zagrebški univerzi. Bil je eden izmed nas, nobene meje nismo čutili med njim in nami, bili smo srečni, da smo vsaj od daleč bili njegovi izredni študentje, ki smo vsaj malo ustregli njegovim željam in zahtevam. Naj bo tudi ob koncu tega v težkih razmerah pisanega pregleda njegovega tako plodnega in vzornega življenja ter dela izrečena rajnemu profesorju Milovanu Gavazziju prisrčna zahvala za njegov vzor in njegovo delo ter vse pobude in vso pomoč tudi slovenskim etnologom!

V marcu - juniju 1992.

Zusammenfassung

Lebenslauf und wissenschaftliche Tätigkeit von Milovan Gavazzi

In Zagreb ist am 20. Januar 1992 der Senior der kroatischen und europäischen Ethnologie, Prof. Milovan Gavazzi verstorben. Nachdem der Verfasser einige Stellungnahmen zu Arbeit und Bedeutung angeführt hat, stellt er seinen Lebenslauf dar. Geboren wurde er am 18. März 1895 in Gospić, absolvierte Gymnasial- und Universitätsstudien - Philosophie, Slavistik und Deutsche Sprache - in Zagreb und das letzte Semester in Prag. Er war (1918 - 1923) als Gymnasialprofessor in Zagreb tätig, dann als Kustos im Ethnographischen Museum bis 1927 - in zwischen studierte er noch ein Jahr Ethnologie in Prag, als er zum außerordentlichen Professor der Ethnologie an der Philosophischen Fakultät in Zagreb ernannt wurde. Dort war er bis zu seiner Versetzung in den Ruhestand 1965 tätig. Er hielt noch weiter Vorlesungen und leitete die Postdiplom- und Doktorstudien. Ehrenmitglied vieler wissenschaftlicher Gesellschaften, wurde er auch zum

Mitglied der Jugoslawischen Akademie der Wissenschaften und Künste in Zagreb gewählt, worauf er einige Jahre später verzichtete, blieb jedoch auswärtiges Korrespondenzmitglied der Slovenschen Akademie der Wissenschaften und Künste.

Der Verfasser stellt ausführlich Gavazzis museologische wie auch seine pädagogische und organisatorische Arbeit an der Universität dar. Nachdem er Gavazzis musikologische Tätigkeit, mit welcher er seine wissenschaftlichen Forschungen begonnen hatte, zusammenfaßte, versucht der Verfasser Gavazzis theoretische und methodologische Orientierung zu charakterisieren, die am deutlichsten in seinem Aufsatz *Ein wissenschaftlicher Werdegang - Gedanken, Arbeitsmethoden und Erfahrungen* zum Ausdruck kam. Unaufdringlich folgte er der kulturhistorischen Ethnologie von F. Gräbner und W. Schmidt, die vor allem aus seiner Abhandlungen über die *Kulturanalyse der kroatischen und balkanischen Volkskultur* (deutsche Fassung: *Der Aufbau der kroatischen Volkskultur*. Bässler-Archiv für Völkerkunde XX., 1937) zum Ausdruck kam. Die vorliegende Abhandlung charakterisiert zuerst jene Werke Gavazzis, (darunter auch das unvollendete Buch *Pregled etnografije Hrvata - Die Übersicht der kroatischen Ethnographie*, 1939), die die kroatische Volkskultur darstellen: *Godina dana hrvatskih narodnih običaja - Das kroatische Jahresbrauchtum* (1939, neue Auflage 1989), und *Hrvatska narodna umjetnost - Die kroatische Volkskunst* (1944). Gavazzi widmete sich besonders der Erforschung der Entwicklung der *Großfamilie auf dem Balkan* (ersch. in: *Die Kultur Südosteuropas*, München 1934). Einige grundlegende Arbeiten von Milovan Gavazzi über die kroatische und altslawische Volkskunde erschienen kurz vor seinem Hinscheiden im Buch *Baština hrvatskoga sela - Das Erbe des kroatischen Dorfes* (Zagreb 1991). Eine umfangreiche kroatische Auswahl seiner in verschiedenen Sprachen veröffentlichten Abhandlungen wurde unter dem Titel *Vrela i sudbine narodnih tradicija - Quellen und Schicksale völkischer Überlieferungen* - Zagreb 1978, 290 S. herausgegeben.

Der zweite Hauptbereich von Gavazzis Forschungen war die altslawische Kultur, deren Elemente er in der heutigen Kultur der Südslawen suchte. Darüber schrieb er mehrere Abhandlungen in verschiedenen Sprachen. Die umfangreichste Synthese ist das Büchlein *Sudbina stare slavenske baštine kod Južnih Slavena - Das Schicksal des altslawischen Erbes bei den Südslawen* (1959); die etwas kürzere Zusammenfassung darüber ist die Abhandlung *Das Kulturerbe der Südslawen im Lichte der Völkerkunde* (Die Welt der Slawen I, 1956). In mehreren Abhandlungen präsentierte Gavazzi das kulturgeographische Bild der Verbreitung verschiedener Kulturelemente und -strömungen: *Zur ethnologischen Problematik Südosteuropas* (Actes du IV Congres... Vienne, 1956), *Die Kulturgeographische Gliederung Südosteuropas* (Südostforschungen XV., 1956), *Die Kulturzonen Südosteuropas* (Südosteuropa-Jahrbuch II., 1957).

Milovan Gavazzi untersuchte eingehend auch einige südeuropäische Gebiete, so den Balkan (*Beiträge zur balkanischen Wort- und Sachkunde*, 1968; *Die Schichtung der romanischen Kulturelemente Südosteuropas*, 1968), und Pannonien (*Kultúrarámlatok Pannóniában*, Ethnographia 1947; *Der Aufbau der Volkskultur und der Bevölkerung Südpannoniens*, Ethnologia Slavica 1971). Einige seiner Forschungen galten der Megalithkultur in Südeuropa (*Zum Megalithentum Südosteuropas*, Paideuma X/2, 1964), weiters den orientalischen Elementen in verschiedenen Kulturzonen, den mediterranen Faktoren, besonders aber auch dem alpinen Gebiet in Slovenien und Kroatien (*Zur volkskundlichen Erforschung der Beziehungen des Ostalpenraumes und seiner östlichen Grenzgebiete*, Alpes Orientales, Ljubljana 1959; *Die Reichweite der ostalpinen Kultureinflüsse auf die benachbarten Gebiete Südosteuropas*, Volkskunde im Ostalpenraum, Graz 1961; *Vor- und Frühgeschichtliches in der Volksüberlieferung im Ostalpenraum*, Alpes Orientales V, 1969).

In den letzten Dezennien schloß sich Milovan Gavazzi der von Ungarn und Slowaken initiierten Erforschung der karpatischen Regionen in mehreren tschechisch- und kroatisch verfaßten Abhandlungen an.

Doch auch breitere europäische Kontakte blieben ihm nicht fern; so untersuchte er *Die Nutznießung des Tangs in den Volksüberlieferungen der europäischen Meeresküsten* (1974) und auch einige nordeuropäische Probleme wie z.B. *Zum Problem der Verwandtschaft der wolgafinnischen und der südosteuropäischen Fransenschürzen* (1965); *Zur Frage des Gabelpfostens des sibirischen Volkes Udege* (1970) usw.

Milovan Gavazzi bezog in seine gründlichen Untersuchungen auch archäologische, geographische und besonders sprachliche Probleme und Angaben ein, denn er beherrschte fast alle europäische Sprachen und zog seine umfangreichen Kenntnisse souverän und erfolgreich in seine Forschungen an.

Zum Abschluß seines Beitrages widmet der Autor noch seine besondere Aufmerksamkeit den Beziehungen Milovan Gavazzis zu den slovenischen Fachkollegen, der slovenischen Volkskultur und Volkskunde, mit der er seit Anfang seiner wissenschaftlichen Tätigkeit eng verbunden war.

Niko Kuret

Tone Cevc - šestdesetletnik



Krepak in poln delovnih načrtov je obhajal dne 31. maja 1992 svoj 60. rojstni dan dr. Tone Cevc, znanstveni svétnik Inštituta za slovensko narodopisje in vodja njegovega oddelka za raziskovanje materialne kulture. Z zadovoljstvom se lahko ozira na doslej prehojeno pot v svojem znanstvenem delu.

Kakor marsikateri naš znanstvenik tudi on po diplomu (etnologija in umetnostna zgodovina) leta 1957 in po doktoratu iz etnologije leta 1969 ni takoj našel zaposlitve v svoji stroki. Šele po 12 letih ga je mogel sprejeti Inštitut za svojega znanstvenega sodelavca. Napredoval je do znanstvenega svétnika (1984).

Že s témo svoje doktorske disertacije je pokazal smer svojega znanstvenega zanimanja - *Pastirske kočé v Julijskih in Kamniških Alpah in predslovanski substrat v njihovi arhitekturni dediščini*. Naša ljudska arhitektura in njene korenine v predzgodovinskem času označujejo za naprej njegovo raziskovalno delo. Kar je nekoč začel Anton Melik, nadaljuje Tone Cevc z mnogo širšimi pogledi. Temeljitemu poznavanju raziskav na alpskem območju je dodal še pogled v prazgodovino in postal tako eden izmed začetnikov paleoetnologije v slovenski materialni kulturi.

Rojenemu Kamničanu se je že spočetka ponujalo hvaležno raziskovalno polje - Velika planina. Že 1967 je objavil študijo *Nastanek in razvoj pastirskega stanu na Veliki planini nad Kamnikom* (Kamniški zbornik 11, 1967). Raziskava ga je tedaj povedla v prazgodovino (*Vorgeschichtliche Deutung der Sennhütte in den Kamniker Alpen*, v: *Alpes Orientales* 1969). Sledil ji je še pozneje, ko je pisal o življenju pastirjev v naravnih zavetiščih na planinah v Kamniških Alpah (Slovenski etnograf 30, 1977) in posebej o zijalkah pastirjev po planinah (Rodna gruda 32, 1985), o »hiškah« in skorjevkah, ki predstavljajo naše prvinsko stavbno izročilo (Rodna gruda 32, 1985), pa o drvarskih in oglarskih kočah in zavetiščih (Gozdarski študijski dnevi 1985).

Pri tem je polagoma odkrival razvojne oblike planšarskih koč (Traditiones 18, 1989), stavbe na nižjih in senožetnih planinah (Rodna gruda 32, 1985), bohinjske nadstropne stanove (Rodna gruda 32, 1985), ki jo je dopolnila v zadnjem času podrobna študija o bohinjskem nadstropnem stanu v luči strukturne analize (Traditiones 21, 1992) in ziljske »fače« (Traditiones 14, 1985). Povsem naravno ga je privedla raziskovalna pot do planšarskih naselij (Traditiones 7-9, 1978-80). Dognanja dol-

goletnega načrtnega, pa tudi naporenega terenskega dela je lahko strnil v odlični monografiji *Arhitekturno izročilo pastirjev, drvarjev in oglarjev na Slovenskem* (Ljubljana 1984). Zanj je prejel nagrado sklada Borisa Kidriča.

Svoje znanstvene raziskave je Cevc nato usmeril v slovensko kmečko hišo. Za primer si je vzel najprej kmečko hišo v Bohinju in raziskal njen stavbni razvoj (Bohinjski zbornik 1987). Zatem je že lahko razpravljal o genezi kmečke hiše na Slovenskem (Traditiones 19, 1990). Vmes je pokazal vzoren primer drobnega raziskovalnega dela ob rekonstrukciji kmečke hiše v Srednjem vrhu (najprej nemško v zborniku *Tradition und Entfaltung*, Trautenfels 1986, nato pa v Traditiones 16, 1987). Prvi vrh Cevčevega raziskovalnega dela pa je velika monografija *Kmečke hiše v Karavankah* (Celovec-Trst 1988), ki je zaslužen doživela drugo izdajo (Radovljica 1991) in izdajo v nemščini (*Das Bauernhaus in den Karawanken*, Radovljica 1991). Zanj je prejel Plečnikovo priznanje 1991.

Zadnji čas je usmeril Cevc svoje raziskave v Bohinj. Z izkušeno metodo in nadrobni raziskavami nam je ustvaril spet impozantno monografijo *Bohinj in njegove planine. Srečanja s planšarsko kulturo* (Radovljica 1992).

Ob poznavanju domače in tuje strokovne literature, s strogim metodološkim pristopom in z napornim terenskim delom je tako Tone Cevc sledil razvoju našega ljudskega stavbarstva od predzgodovinskih naravnih zavetišč zijalk, drvarskih skorjev, kraških hišk, do pastirskih in planšarskih koč naših Alp pa vse do kmečke hiše in naselij. Navesti sem mogel samo glavne postaje njegove raziskovalne poti. Njegova bibliografija je sestavljena iz obilice manjših prispevkov - kakor kamni in kamenčki pomagajo ustvarjati njegov obsežni raziskovalni opus, ki ga jubilat neutrudno dopolnjuje. Na svojem raziskovalnem območju je Tone Cevc zavzel vidno mesto, ki se uspešno kosa z dosežki naših sosedov.

Upravičeno se smemo nadeti Cevčevih nadaljnih raziskav in mu pri tem želimo obilo moči in novih uspehov!

Bibliografija Toneta Cevca

Knjige

- Velika planina. Življenje, delo in izročilo pastirjev. Ljubljana, Državna založba Slovenije, 1972, 98 strani + priloge.
- Arhitekturno izročilo pastirjev, drvarjev in oglarjev na Slovenskem. Kulturnozgodovinski in etnološki oris. Ljubljana, Državna založba Slovenije, 1984, 314 strani.
- Velika planina. Življenje, delo in izročilo pastirjev. Druga, dopolnjena izdaja. Ljubljana, Državna založba Slovenije, 1987, 111 strani + 97 prilog.
- Kmečke hiše v Karavankah. Stavbna dediščina hribovskih kmetij pod Kepo, Stolom, Košuto, Obirjem, Pristovškim Storžičem in Peco. Celovec, Trst, Založba Drava in Založništvo tržaškega tiska. 1988, 252 strani, 342 ilustracij, Zusammenfassung, 237- 249. (Soavtor Ignac Primožič).
- Kmečke hiše v Selah. Vodnik po razstavi. = Die Bauernhäuser in Zell. Führer durch die Ausstellung. Sele, Zell 1988, 28 strani.
- Das Bauernhaus in den Karawanken. (Prevod: Alois Angerer). Radovljica, Didakta, 1991, 238 strani, 342 ilustracij. (Soavtor Ignac Primožič).
- Kmečke hiše v Karavankah. Stavbna dediščina hribovskih kmetij pod Kepo, Stolom, Košuto, Obirjem, Pristovškim Storžičem in Peco. (Druga izdaja), Radovljica, Didakta, 1991, 252 strani, 342 ilustracij. Zusammenfassung 237-249 (Soavtor Ignac Primožič).
- Bohinj in njegove planine. Srečanja s planšarsko kulturo. Radovljica, Didakta, 1992. 148 strani, ilustracije.
- Slovenski kozolec, (Avtor fotografij Jaka Čop). Žirovnica, Založba Agens (v tisku).

Znanstvene razprave

- Nastanek in razvoj pastirskega stanu na Veliki planini nad Kamnikom. Kamniški zbornik 11, 1967, 47-86.
- Vorgeschichtliche Deutung der Sennhütte in der Kamniker Alpen. Alpes Orientales 5, Ljubljana (Dela SAZU, II.razred, 24) 1969, 125-138.
- Die Sennhütten auf Pfosten in den Julischen Alpen und ihre Bedeutung für die europäische Bauforschung. Alpes Orientales 6, München, 1972, 23-43.
- Pripovedno izročilo o gamsih z zlatimi parklji iz Kamniških Alp. Traditiones 2, 1973, 79-96.
- Okamenela živa bitja v slovenskem ljudskem izročilu. Traditiones 3, 1974, 81-113.
- Tri oblike lesenih ključavnic s stopicami na Slovenskem. Traditiones 4, 1975 (1977), 139-154 + priloge.
- Otroške živalske igračke - »buše«. Traditiones 5/6, 1976/77, (1979), 69-79, s slikami.
- Vpliv zemljišča in družbenozgodovinskih razmer na življenje pastirjev v naravnih zavetiščih na planinah v Kamniških Alpah. Slovenski etnograf 30, 1977 (1979), 93-122.
- Etnološka pričevalnost materialne kulture. Pogledi na etnologijo, Ljubljana, Partizanska knjiga (Znanstveni tisk) 1978, 161-196.
- Občasna naselja na Slovenskem. Traditiones 7/9, 1978/80 (1982), 93-125.
- Odkod ime Kočna v Kamniških Alpah. Planinski vestnik 79, 1979, 543-545.
- Stavbe na planinah - predmet etnoloških raziskav. Poglavlja iz metodike etnološkega raziskovanja 1, Knjižnica Glasnika SED 4, Ljubljana, Filozofska fakulteta, 1980, 16-25.
- Stavbe. Slovensko ljudsko izročilo. Ljubljana, Cankarjeva založba, 1980, 93-109.
- Arhitektura občasnih naselij na Slovenskem in varovanje njene dediščine. Varstvo spomenikov 26, 1984, 57-65.
- Votivna podoba iz začetka 19.stoletja in njena pričevalnost za stavbno zgodovino. Traditiones 13, 1984, 87-98.
- »Fača«, ime ziljske pastirske koč. Traditiones 14, 1985, 171-174.
- Zur Rekonstruktion eines Bauernhauses aus dem Jahre 1506 in Srednji vrh bei Gozd-Martuljek. Tradition und Entfaltung. Volkskundliche Studien in Memoriam Hans Koren. Trautenfels 1986, 93-102.
- Odrta vprašanja stavbnega razvoja bohinjske kmečke hiše. Bohinjski zbornik, Radovljica, 1987, 92-100.
- K rekonstrukciji kmečke hiše iz leta 1506 v Srednjem vrhu nad Martuljkom. Traditiones 16, 1987, 83-96.
- Domneve o stavbnem izviru dveh tipov planšarskih koč na planinah na Slovenskem. Traditiones 18, 1989, 125-130.
- H genezi kmečke hiše na Slovenskem. Traditiones 19, 1990, 53-76.
- Bohinjski nadstropni stan v luči strukturne analize. Traditiones 21, 1992, 7-16.

Poljudno-znanstveni članki

- Velika planina. Pionir 6, 1972, 162-163, 190-191.
- Nekaj povedk iz Grintovcev. Planinski vestnik 73, 1973, 444-447.
- Etnološki pomen povedke o Zlatorogu. Gledališki list SNG, Opera, 32, 1977, št. 1, 7-8.
- Ljudska arhitektura na Krasu. Jadranski koledar (Trst) 1977, 160-164.
- Planina Velo polje v času prvega vzpona na Triglav. Planinski vestnik 78, 1978, 408-426.
- Človek. V: Slovenske gore, Ljubljana, Cankarjeva založba, 1982, 117-166.
- Drobci iz naselitvene zgodovine vasi Preserje pri Radomljah. Mladinsko glasilo OO ZSMS Preserje, junij 1983. (brez paginacije).
- Slovenske gore. Planinski vestnik, 83, 1983, 106-107.
- Zijalke - naravna zavetišča in shrambe pastirjev v Kamniških ali Savinjskih Alpah. Rodna gruda 32, 1985, št. 1, 26-27.
- Hiške in skorjevke - prvinsko stavbno izročilo na Slovenskem. Rodna gruda 32, 1985, št.2, 24-25
- Stavbe na nižjih ali senožetnih planinah. Rodna gruda 32, 1985, št. 3, 24-25.
- Bohinjski nadstropni stanovi. Rodna gruda 32, 1985, št. 4, 24-25.
- Stavbna dediščina s planin pod Krnom in nad dolino Trente. Rodna gruda 32, 1985, št. 5, 24-25.

- O ziljskih planšarskih kočah in imenu »fača«. *Rodna gruda* 32, 1985, št. 6, 24-25.
- Vabljeni svet Velike planine (1660m) in njene arhitekture. *Rodna gruda* 32, 1985, št. 7, 24-25.
- Tipološke značilnosti pastirskih, drvarskih in oglarskih stavb na Slovenskem. *Rodna gruda* 32, 1985, št. 8/9, 25.
- Ljudsko arhitekturno izročilo na ozemlju Triglavskega narodnega parka. V: *Triglavski narodni park*, 1985, 139-146.
- Človek. V: *Slovenske gore*, Ljubljana, Cankarjeva založba, 1986, 118-166 (Ponatis).
- Die Überlieferung des Volksbauwesens im Gebiet des Triglav-Nationalparks. V: *Der Triglav-Nationalpark*. (Führer), Bled, Triglavski narodni park, 1987, 169-178.
- Popular Architectural Heritage. V: *A Guide to the Triglav National Park*, Bled, Triglavski narodni park, 1987, 157-164.
- Man. V: *Mountains of Slovenia*, Ljubljana, Cankarjeva založba, 1989, 117-167.
- Srečanje s karavanško arhitekturo. *Celovski zvon* 8, Celovec, 1990, 46-49.
- Prispevek dr. Antona Melika slovenski etnologiji. *Geografski vestnik* 62, 1991, 61-65.
- Ljudska kultura Slovencev - vogelni kamen narodne identitete. *Slovenski svet*, št. 5, Ljubljana, 1992, 11-13.

Strokovni članki

- »Borovo gostüvanje« in ljubljanski študentje v Prekmurju. *Topoli* 1, 8.3.1956, 5-6.
- Arhitektura odprtega prostora I. Bežno srečanje z moderno švedsko in dansko arhitekturo. *Delo*, 28.8.1960, 7.
- Arhitektura odprtega prostora II. Bežno srečanje z moderno švedsko in dansko arhitekturo. *Delo*, 30.8.1960, 6.
- Avtohtoni obliki pastirskih koč v slovenskih Alpah. *Sinteza* 16, 1970, 23-28.
- Lesene ključavnice. *Glasnik Slovenskega etnografskega društva* 11, 1970, št.3, 29.
- O pustnih šegah in šemah v vaseh in zaselkih pod Krvavcem v Kamniških Alpah. *Traditiones* 1, 1972, 173-180.
- Kulturno izročilo našega gorjana. *Razstavni katalog ob 80-letnici slovenske planinske organizacije*. Planinnska zveza Slovenije, 1973, 9-15.
- Živinoreja. - Etnološka topografija slovenskega etničnega ozemlja. *Vprašalnica* 1, Ljubljana, 1976, 21-28. (Avtorji: Anton Cevc, Anka Novak, Naško Križnar).
- Stavbarstvo in stanovanjska oprema. - Etnološka topografija slovenskega etničnega ozemlja. *Vprašalnica* 5, Ljubljana, 1976, 25-111. (Avtorji: Anton Cevc, Peter Fister, Ivan Sedej, Fanči Šarf.).
- Ljudska arhitektura na Krasu. *Zbornik 24.kongresa jugoslovanskih folkloristov*, Piran 1977 (1979), 85-88.
- Etnologija in sodobna slovenska družba. *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 18, 1978, 43-44.
- O sodelovanju arhitekta in etnologa pri raziskovanju ljudskega stavbarstva. *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 20, 1980, 4-5.
- Slovensko ljudsko arhitekturno izročilo. *Rodna gruda*, 1984, št. 12, 1.
- Drvarske in oglarske kočice in zavetišča - vir za zgodovino gozdarstva. *Pomen zgodovinske perspektive v gozdarstvu*. *Gozdarski študijski dnevi*, Ljubljana, Biotehniška fakulteta, 1985, 207-214.
- Hiška. *Enciklopedija Slovenije*, 4, 1990.
- Urednikova beseda. *Traditiones*, 19, 1990, 7-8.
- Kozolec. *Enciklopedija Slovenije* 5, 1991.
- Muzeji na prostem. *Družina in dom* 42, Celovec, 1991, 15.
- Prispevek dr. Antona Melika slovenski etnologiji. *Geografski vestnik* 62, 1991, 61-65.
- Muzeji na prostem in raziskovalna dejavnost. *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 32, 1992, št. 3, 28-29.

Priložnostni prispevki

Vlastu Kopaču ob 60-letnici, Glasnik SED 14/1973, št. 2, 14.
 Alpes Orientales 8 v Reziji/Italija. (Poročilo o posvetovanju) Glasnik SED 16/1976, št. 1, 13-14
 Dvajset let etnološkega zbornika Traditiones. (Govori pet urednikov). Dr. Tone Cevc. Delo, 20.2.1992, 6.

Ocene in poročila

- S treh kontinentov. Etnografska razstava. - Tribuna 6, 27.11.1956, št. 16-17.
 Slovenski etnograf IX. (1956). - Glasnik Inštituta za slovensko narodopisje 1, 1957, št. 3, 18.
 Ob desetem letniku Slovenskega etnografa. - Naši razgledi 7, 8.3.1958, 115
 Pogled v nova področja. Slovenski etnograf XI. (1958), - Ljudska pravica 25, 14.4.1959, 5.
 Slovenski etnograf XVI-XVII. (1963-64), - Delo, 5.2.1965, 5.
 Alpes Orientales 6. Redegit R. Wildhaber. Sumptibus DrDr. Rudolf Trofenik, Monachii/München, 1972, 160 strani + 35 slik, risb in zemljevidov. - Glasnik Slovenskega etnografskega društva XI, 1970, št.3, 24-25.
 Alpes Orientales 6. Redegit R. Wildhaber. Sumptibus DrDr. Rudolf Trofenik, Monachii/München, 1972, 160 strani + 35 slik, risb in zemljevidov. - Planinski vestnik 72, 1972, 596.
 V. Novak, Živinoreja. V: Gospodarska in družbena zgodovina Slovencev. Zgodovina agrarnih panog. Izvezek: Agrarno gospodarstvo. Ljubljana, Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Inštitut za zgodovino, Sekcija za občo in narodno zgodovino, Državna založba Slovenije, 1970, 343-394. - Traditiones 2, 1973, 274-276.
 Alpes Orientales 6. Redegit R. Wildhaber. Sumptibus DrDr. Rudolf Trofenik, Monachii/München, 1972, 160 strani + 35 slik, risb in zemljevidov. - Traditiones 2, 1973, 313-314.
 Haus und Hof in Österreichs Landschaft. Wien, 1973. 242 strani+13 risb in 64 fotografij (=Notring-Jahrbuch 1973). - Traditiones 2, 1973, 321-322.
 Kmečka hiša na slovenskem alpskem ozemlju. Vodnik po razstavi v Slovenskem etnografskem muzeju v Ljubljani (B. Kuhar, Uvod; I. Sedej, Kmečka hiša na slovenskem alpskem ozemlju od začetka 16.stol. do srede 19.stol.; F. Šarf, Notranjost kmečke hiše). Ljubljana, 1970, 36 strani + 13 fotografij). - Traditiones 2, 1973, 327-328.
 Kraška hiša. Vodnik po razstavi. (B. Kuhar, Uvod; I. Sedej, Kmečka arhitektura na Krasu; F. Šarf, Notranja oprema kraškega doma.). Ljubljana, 1969, 23 strani + 9 fotografij. - Traditiones 2, 1973, 325-327.
 M. Mušič, Arhitektura slovenskega kozolca. Ljubljana, 1970, 172 strani + 28 risb in 63 fotografij. - Traditiones 2, 1973, 284-285.
 Gospodarska in družbena zgodovina Slovencev. Zgodovina agrarnih panog, 1: Agrarno gospodarstvo. Ljubljana, Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Inštitut za zgodovino, Sekcija za občo in narodno zgodovino, Državna založba Slovenije, 1970, 652 strani + fotografije, risbe in zemljevidi. - Etnološki pregled 12, Ljubljana, Slovensko etnološko društvo, 1974, 167-168.
 Gospodarska in družbena zgodovina Slovencev. Zgodovina agrarnih panog, 1. Agrarno gospodarstvo. Ljubljana, Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Inštitut za zgodovino, Sekcija za občo in narodno zgodovino, Državna založba Slovenije, 1970, 652 strani + fotografije, risbe in zemljevidi. - Traditiones 3, 1974, 227-229.
 M. Mušič, Arhitektura slovenskega kozolca. Ljubljana, 1970, 172 strani + fotografije, risbe, angl. prevod. - Etnološki pregled 12, Ljubljana, Slovensko etnološko društvo, 1974, 168-169.
 M. in P. Fister, Kašče v Tuhinjski dolini. Razstavni katalog. Muzej Kamnik 1973. Uvod, Ivan Sedej. (nem.povzetek), 44 strani + risbe in fotografije. - Traditiones 3, 1974, 300-301.
 Trdinove bajke in povesti o Gorjancih. S slikami opremil Boris Kobe. Uvod E. Cevc. Ljubljana, Cankarjeva založba, 1970, 148 strani + barvne podobe. - Etnološki pregled 12, Ljubljana, Slovensko etnološko društvo, 1974, 168.
 A. Baš, Savinjski splavarji. Ljubljana, Cankarjeva založba, 1974. 274 strani + fotografije, angl.povzetek. - Traditiones 4, 1975 (1977), 324-325.

- A. Novak, Kmečko gospodarstvo v Dolini. Vodnik po razstavi. Kranj, Gorenjski muzej, 1974, 62 strani (brez paginacije) + fotografije in risbe. - Traditiones 4, 1975 (1977), 378.
- Glasnik Etnografskog instituta SANU 19/20, (ur.: Milisav V. Lutovac), Beograd, SANU, 1970/71, 310 strani. - Traditiones 4, 1975 (1977), 365-366.
- Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine u Sarajevu. Etnologija - nova serija, zvezek 27/28. (ur. B. Čović, V. Palavestra in M. Petrović.). Sarajevo 1972/73, 248 strani, Sarajevo, 1972. - Traditiones 4, 1975 (1977), 367-368.
- M. Makarovič, Slovenska kmečka noša od konca 19.stoletja do danes. Vodnik po razstavi. Ljubljana, Slovenski etnografski muzej, 1974, 30 strani + slikovna priloga. - Traditiones 4, 1975 (1977), 378-379.
- Österreichischer Volkskundeatlas, 5. Lieferung. Unter dem Patronat der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, herausgegeben von Kommission für Volkskundeatlas in Österreich. Wissenschaftliche Leitung Richard Wolfram, Kartographische Leitung Ingrid Kretschmer, Wien 1974. - Traditiones 4, 1975 (1977), 354-355 (Avtorja: Tone Cevc, Vilko Novak).
- M. Makarovič, Kmečko gospodarstvo na Slovenskem. Ljubljana, Mladinska knjiga, 1978. - Naši razgledi 28, 9.11.1979, 611.
- V. Vider, Zapiski o Solčavi in njeni okolici. - Traditiones 10/12, 1981/83 (1984), 290.
- I. Šprajc, O razmerju med arheologijo in etnologijo. - Traditiones 13, 1984, 215.
- M. Makarovič, Strojna in Strojanci. Narodopisna podoba koroške hribovske vasi. Ljubljana, Mladinska knjiga, 1982, 558 strani - Traditiones 13, 1984, 213-214.
- M. Pahor s sodelovanjem I. Hajnal, Po jamborni cesti... v mesto na peklu. Ljubljana, Prešernova družba, 1981, 264 strani - Traditiones 13, 1984, 211-212.
- O. Moser, Handbuch für das Kärntner Freilichtmuseum. Handbuch der Sach- und Fachbegriffe. Zur Erläuterung von Hausanlagen, Bautechnik, Einrichtung und Gerät im Kärntner Freilichtmuseum Maria Saal, Klagenfurt/Maria Saal, 1985, 248 strani + 215 skic Petra Jöbstla in avtorja. - Traditiones 17, 1988, 410-411.

Uredniško delo

- Slovenijaprojekt 1946-1961. (Katalog), Ljubljana 1961, (brez paginacije).
- Slovenijaprojekt. (Katalog), Ljubljana 1967, (brez paginacije).
- Arhitektov bilten. Glasilo Društva arhitektov Slovenije, Ljubljana 1964.
- Arhitektov bilten. Glasilo Društva arhitektov Slovenije, Ljubljana 1965.
- Traditiones. Zbornik Inštituta za slovensko narodopisje, 18. Ljubljana, SAZU, 1989, 252 strani + priloge.
- Traditiones. Zbornik Inštituta za slovensko narodopisje, 19. Ljubljana, SAZU, 1990, 311 strani + priloge.

Uredila: Helena Ložar-Podlogar

Niko Kuret
Pavle Zablatnik - osemdesetletnik



Vodilni narodopisec koroških Slovencev, dvorni svétnik, prof., mag. et dr. phil. Pavle Zablatnik v Celovcu, je dopolnil 4. decembra 1992 osemdeset let življenja. Rodil se je kmečkim staršem v Bilnjovsu, študiral bogoslovje v Celovcu (posvečen 1938), delal v dušnem pastirstvu do 1946, nato pa študiral v Gradcu filozofijo, klasično filologijo in slavistiko (diplomiral 1951). Istega leta je ubranil disertacijo *Die geistige Kultur der Kärntner Slowenen* in promoviral. Ta obširna študija (306 tipkanih strani) je postala izhodišče njegovega nadaljnjega narodopisnega dela. Obžalovali smo, da mu neugodne okoliščine niso omogočile knjižne izdaje tega temeljnega dela; res pa je, da so poznejše avtorjeve raziskave to delo v mnogočem prerasle. (En izvod tipkopisa k sreči hrani knjižnica Inštituta za slovensko narodopisje ZRC SAZU!)

Zablatnik se je izkazal za temeljitega, spretnega in vztrajnega terenskega delavca, ki je znal izkoristiti prednosti svoje osebe. Domačinu (in duhovniku) je bilo mogoče izvedeti in zapisati »narodno blago«, ki bi ga tujemu, neznanemu raziskovalcu zlasti stari ljudje nikoli ne zaupali in bi šlo z njimi v grob. Zablatnik je tako rešil in ohranil spominu neprecenljivo obilje koroških ljudskih »starosvetnosti«. Mnogo so k temu pripomogli tudi njegovi poljudni članki o ljudski duhovni kulturi v koledarjih celovške Mohorjeve družbe (1953-1956) in v reviji *Vera in dom* (1957-1961), ki so rojakom vzbujali smisel za vrednote izročila. Dolga leta je v celovškem radiu nastopal s svojimi reportažami s terenskih poti in s tem širil zanimanje in znanje o velikem bogastvu še živih šeg in verovanj med koroškimi Slovenci. Naj v tej zvezi omenim Zablatnikovo plodno predavateljsko delo na raznih prireditvah in njegovo aktivno sodelovanje v slovenskih kulturnih organizacijah na Koroškem.

Ob vsem tem so nastajale monografske študije, tako o koroški ljudski medicini (*Traditiones* 1972), o teritvi in šegah teric na Koroškem (*Traditiones* 1974), o koroških šegah ob smrti (*Etnološki pregled* 1974). Dolgoletno zbiralno in raziskovalno delo je dalo svoj sad. Leta 1982 je izdal knjigo *Od zibelke do groba*, o ljudskem verovanju, šegah in navadah na Koroškem. Zakladnica koroških šeg letnega cikla je v drugi knjigi *Čar letnih časov* (1984).

Nemajhno delo je opravil Zablatnik s članki in študijami o slovenski (ljudski) kulturi, ki jih je objavjal v nemškem jeziku. S tem je podiral pregrade in spodbijal

predsodke, ki po zaslugi nemških skrajnežev krožijo v koroški javnosti. Krona temu je nedavno (1992) objavljena Zablatnikova nemška knjiga *Jahresbrauchtum der Kärntner Slowenen*, o kateri govorim na drugem mestu.

Delo Inštituta za slovensko narodopisje ZRC SAZU je v prejšnjih letih povezano s Pavletom Zablatnikom. V časih, ko je bilo terensko delo zmanjšano na minimum, v inozemstvu pa takorekoč nemogoče, ker ni bilo ne dinarjev ne deviz, je bil Pavle Zablatnik vsak čas pripravljen gostiti kolege iz Slovenije in jih brezplačno prevažati po Koroški, kamor jih je vlekla raziskovalna želja. Stari delavci Inštituta za slovensko narodopisje mu zato hranijo hvaležen spomin!

Ob vsem intenzivnem narodopisnem delu pa je bil Pavle Zablatnik tudi *šolnik*, saj se je z vseučiliškim študijem usposobil za pouk na gimnaziji. Na koroški Gimnaziji za Slovence je poučeval (1951-1977) slovenščino, latinščino, grščino in stenografijo, bil imenovan 1968 za ravnatelja, napisal vrsto učbenikov za slovenščino in latinščino. Pod njegovim vodstvom je dobila gimnazija svoje lastno moderno poslopje. Ohranjal je pri tem stik s slovensko književnostjo. Napisal je pregled koroškega slovenskega slovstva (tudi v nemščini), sodeloval pri dvojezični antologiji *Das slowenische Wort in Kärnten* (1985), orisal v številnih prigodnih člankih starejše in sodobno slovensko slovstvo in se spomnil (predvsem v gimnazijskih Letnih poročilih) vrste zlasti koroških kulturnih delavcev. Zaradi izrednih sposobnosti je bil poklican na slavistični inštitut celovške univerze, kjer je v letih 1973-1983 predaval narodopisje, koroško slovensko književnost in didaktiko slovenskega jezika.

Ne nazadnje pa je in ostaja Pavle Zablatnik tudi *duhovnik*. Odkar ne dela več redno v pastirstvu, oskrbuje leto za letom katero izmed slovenskih župnij, ki nima slovenskega duhovnika. Nedeljo za nedeljo, praznik za praznikom s slovensko besedo »vodi duše k Bogu«, v župljanih pa - kakor je že slovensko izročilo - utrjuje slovensko zavest.

Za svojo izjemno vlogo v koroškem kulturnem življenju je bil 1974 imenovan za dvornega svetnika, za svoje požrtvovalno dušnopastirsko delo pa 1978 za duhovnega svetnika.

Z občudovanjem in hvaležnostjo se zdaj oziramo na tako bogato življenje osemdesetletnika Pavleta Zablatnika. Ravnal se je natanko po Gregorčičevem pravilu: »Ne samo, kar veleva mu stan, kar more, to mož je storiti dolžan.« Koroški rojaki in z njimi vsi Slovenci se mu zahvaljujemo in mu želimo še dosti čilih in delovnih let!

Milko Matičetov

Leopoldo Kretzenbacher octuagenario salutem



Septembra 1951 je bila v Opatiji konferenca Mednarodnega sveta za ljudsko glasbo (IFMC) s folklornim festivalom in strokovnimi predavanji. Od vsega, kar sem poslušal, se mi je vtisnilo v spomin samo eno: oris neke zgornještajerske ljudske igre s smrtjo na konju. Predavatelj je napeto dramsko dogajanje tuintam podprl z odlomkom, ki ga je sam privlačno zapel. Ta predavatelj je bil Leopold Kretzenbacher in to je bilo moje prvo srečanje z njim, takrat docentom narodopisne stolice na graški univerzi in kustosom Štajerskega narodopisnega muzeja. Prav tistega leta je izšla sinteza njegovih raziskavanj o ljudski dramatici, knjiga *Lebendiges Volksschauspiel in Steiermark* (Dunaj, 1951).

Ob srečanju v Opatiji je Kretzenbacher rad obljubil sodelovanje pri takrat edinem našem narodopisnem glasilu in že naslednji letnik Slovenskega etnografa (1952) je prinesel njegov prispevek *Slovenski pregovori v starih štajerskih rokopisih*, to je v odgovorih na anketo nadvojvode Janeza iz slovenskih krajev (kot *Slovensko Štajersko pred marčno revolucijo 1848* zdaj izhajajo pri SAZU v Ljubljani pod uredništvom Nika Kureta).

Iz Gradca, kjer Kretzenbacherju ravnateljstvo v narodopisnem muzeju ni omogočalo poleta, ustreznega njegovemu temperamentu, na univerzi pa so mu bila vrata do stolice praktično zaprta, ga je pot peljala k obalam Baltika, v Kiel, od tam pa v München, kjer je postavil na noge stolico za nemško in primerjavno narodopisje in do odhoda v pokoj vzgojil vrsto učencev. Takoj po prihodu v München ga je naš slovenski rojak dr. Rudolf Trofenik pritegnil v uredniški krog svoje založbe.

Naš štajerski prijatelj se je slovenske tematike prvič lotil že v svojem habilitacijskem delu (nastalem 1939, tiskanem 1941), ki je poglobljena analiza - tudi jezikovna - slovenskega mitičnega izročila v razmerju do germanskega. Med pripravami za to delo se je po lastnem priznanju moral v potu svojega obraza pregristi skozi vso dosegljivo literaturo, ki jo je nakazal naš germanist J. Kelemina v zbirki povedk iz leta 1930. Kot sodelavec naših strokovnih periodičnih publikacij pa je začel nastopati leta 1952: zraven SE (prispevki št. I.5, I.7 in I.10 v bibliografiji, ki sledi tem uvodnim besedam) je treba omeniti še *Alpes Orientales* (gl. št. I.13 in I.32) in *Etnološki pregled* (št. I.22 iste bibliografije). Slovenska dela ne samo da brez težav bere, ampak si je v svojih

spisih zmerom gladko prevajal v nemščino tudi vsa citatna besedila, naj si bo prozna ali pesemska. Zraven tega pa je za Dela II. razr. SAZU (ISN,1961) prevedel še zahteven znanstveni tekst, povzetek *Der verbrannte und wiedergeborene Mensch*.

Na vprašanje, kako to, da Kretzenbacherjeva *Slovenica* (bibliografski izvleček, ki ga je skrbno pripravil N. K./uret/) obsegajo nič manj ko sto enot, bi mogel dati najzanesljivejši odgovor le sam jubilant. Mi kvečjemu lahko ugibljemo: kaj, če tu ne gre morda za srčne nagibe? V čuteči človeški duši se namreč lahko nezavedno sproži poseben mehanizem in pride do želje po tihi oddolžitvi krajem, ki so bili zibka komu od najdražjih. Če je to mogoče pri umetnikih (Handke!), mar smemo kaj podobnega izključiti pri znanstvenikih?! Jubilant sam mi je povedal, da je njegova mama, po rodu z Gornjega Štajerskega, prijokala na svet v železniški čuvajnici pri Narinu in bila krščena v Šmihelu pri Košanih. V očetno rojstno hišo (v zaselku Recenjak pri Šentlovcu na Pohorju) pa sem prišel po naključju, ko sem pripravljal oceno knjige P. Schlosser, *Bachernsagen* (1956).

Železna cesta z Dunaja proti Jadranu (Trstu in Reki) je omogočila priti skupaj Pohorcu in dekletu z »Oberštajerja«, iz te zveze pa je izšel Poldi Kretzenbacher. To je mož, ki je s svojimi širokimi pogledi in odprtostjo, kot soustanovitelj narodopisne delovne skupnosti *Alpes Orientales*, kot avtor prodornih znanstvenih študij, pri katerih je zmerom imel pred očmi tudi slovensko gradivo, problematiko in slovenske dosežke v stroki, za Slovence naredil toliko, da bi si zaslužil tudi uvrstitev med zunanje dopisne člane SAZU.

V Ljubljani, 12. novembra 1992.

S l o v e n i c a

iz bibliografije Leopolda Kretzenbacherja

Monografije, razprave, članki

1. Germanische Mythen in der epischen Volksdichtung der Slowenen. Ein Beitrag zu einer Kulturgestaltung im deutschen Grenzraum. (Das Joanneum. Schriften des Südost-deutschen Institutes Graz 3). Graz 1941. (Habilitationsschrift 1939.)
2. Barocke Wallfahrtsspiele zu Maria Rast in Untersteiermark (1680-1722). V: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde, 54 (Wien 1951) 103-123. (Ruške igre).
3. Maria-Steinwurf. Ikonographie, Legende und Verehrung eines »verletzten Kultbildes«. V: Aus Archiv und Chronik. Blätter für Seckauer Diözesangeschichte 4 (Graz 1951) 66-83. (Udarjena Marija v Ljubnem).
4. Santa Lucia und die Lutzelfrau. V: Neue Chronik zur Geschichte und Volkskunde der innerösterreichischen Alpenländer 6 (Graz 1952) 4 sl. (Panonske Lucije).
5. Slovenski pregovori v starih štajerskih rokopisih. V: Slovenski etnograf 5 (Ljubljana 1952) 160-168. (Iz rokopisa prevedla Vida Matičetova).
6. Palmesel-Umfahrten in Steiermark. V: Blätter für Heimatkunde 27 (Graz 1953) 83-90. (Cvetni osel v Mariboru).
7. Das slowenische Luzienbrot (»Lucijščak«). Zur Kulturgeschichte der mittwinterlichen Kultspeisen im Ostalpenraum und auf dem Nordwestbalkan. V: Slovenski etnograf 6/7 (Ljubljana 1954) 197-222.
8. Volkskundliche Arbeitsgemeinschaft des Ostalpenraumes. V: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 59 (Wien 1956) 149 sl. (Sestanek *Alpes Orientales* v Ljubljani 1956).
9. Zur »Rabenmutter«-Ballade bei Deutschen und Slowenen in Innerösterreich. V: Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes 6 (Wien 1957) 102-112. (Sirota Jerica).
10. Gudalo-dudalo, vugaš, Büllhäfen und Verwandtes. Ostalpine Lärmgeräte als Brauchtumsrequisiten und ihre Stellung unter den europäischen Varianten vom Typus »Rummelpott«. V: Slovenski etnograf 10 (Ljubljana 1957) 125-156.

11. Die Seelenwaage. Zur religiösen Idee vom Jenseitsgericht auf der Schicksalswaage in Hochreligion, Bildkunst und Volksglaube. Klagenfurt 1958. (Fudi o slovenski legendni baladi »Duša vagana«).
12. Santa Lucia und die Lutzelfrau. Volksglaube und Hochreligion im Spannungsfeld Mittel- und Südosteuropas. (Südosteuropäische Arbeiten 53.) München 1959, 128 str. (Panonske Lucije).
13. Der Zeuge aus der Hölle (Smledniška legenda). Zur europäischen Verflechtung des Legendenmotives der Sozialanklage in der slowenischen Volksdichtung und Volkskunst. V: Alpes Orientales 1, Ljubljana 1959, 33-78.
14. Pilgerfahrt nach Maria Luschari. Eine deutsch-slawische Legende aus der alten Untersteiermark. V: Südostdeutsches Archiv 3 (München 1960) 87-100. (Legenda o sv. Jakobu).
15. Dritte Arbeitstagung für Ostalpen-Volkskunde, Disentis 1961. V: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 64 (Wien 1961) 285-286.
16. Lichterschwemmen als Kultbrauch. Zu Geschichte, Verbreitung und Sinnggebung eines Feuerbrauches in Mittel- und Südosteuropa. Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena 40 (Zagreb 1962) 281-294. (Barčice sv. Gregorja in cerkvice v Železni Kapli.)
17. Ein spätmittelalterlich-deutsches Memento mori aus der untersteirischen Kartause Seiz. V: Neue Chronik zur Geschichte und Volkskunde der innerösterreichischen Alpenländer 75 (Graz 1962) 1 sl.
18. Begegnung in Erbe und Erlebnis. Zur Volkskultur im deutsch-slawischen Grenzraum der Südostalpenländer. V: Ostdeutsche Wissenschaft. Jahrbuch des Ostdeutschen Kulturraumes 9 (München 1962) 428-459.
19. Die Volksdichtung im deutsch-slawischen Grenzraum Südosteuropas. V: Die Volkskultur der südosteuropäischen Völker. Südosteuropa-Jahrbuch 6 (München 1962) 18-33. (Smledniška legenda).
20. Ritterspiel und Ringreiten im europäischen Südosten. V: Südost-Forschungen 22 (München 1963) 437-455.
21. Slovenisch (s)cagati = »verzagen« als deutsches Lehnwort theologischen Gehaltes. Ein Beitrag zur barocken »Legendenballade« der Slovenen. V: Die Welt der Slawen 9 (Wiesbaden 1964) 337-361.
22. Frühe Schriftquellen für das »Gailtaler Kufenstechen« (Ziljsko štehvanje) der Kärntner Slowenen. V: Etnološki pregled 6/7 (Beograd 1965) 95-104.
23. Ivan Grafenauer +. V: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 68 (Wien 1965) 171-174.
24. »Rusa« und »gambela« als Equiden-Masken der Slowenen. V: Lares 31 (Firenze 1965) 49-74.
25. Ringreiten, Rolandspiel und Kufenstechen. Sportliches Reiterbrauchtum von heute als Erbe aus abendländischer Kulturgeschichte. (Buchreihe des Landesmuseums für Kärnten 20). Klagenfurt 1966, 228 str.
26. Südosteuropäische Primitivinstrumente vom »Rummelpott«-Typ in vergleichend-musikvolkskundlicher Forschung. V: Volksmusik Südosteuropas. München 1966, 50-97, (Londeni bas).
27. Des Teufels Sehnsucht nach der Himmelsschau. Zu einem Motiv der slowenischen Legendenballade. V: Zeitschrift für Balkanologie 4 (Wiesbaden 1966) 57-66.
28. Vorbemerkung. V: Karl Klier und Ivan Grafenauer: Beiträge zur Volksliedforschung in Kärnten. Klagenfurt 1967, 143 sl. (O Ivanu Grafenauerju.)
29. Kynokephale Dämonen südosteuropäischer Volksdichtung. Vergleichende Studien zu Mythen, Sagen, Maskenbräuchen um Kynokephaloi, Werwölfe und südslawische Pesoglavci (Beiträge zur Kenntnis Südosteuropas und des Nahen Orients 5). München 1968, 147 str. (Psoglavci).
30. Teufelsbündner und Faustgestalten im Abendlande. (Buchreihe des Landesmuseums für Kärnten 23) Klagenfurt 1968, 188 str. (Trentarski študent).
31. Sage und Mythos vom Zlatorog. V: R(udolf) Baumbach - A(nton) Funtek: Zlatorog. Eine Sage aus den Julischen Alpen/Planinska pravljica. München 1968, 129-144.
32. Salomes Tanz zum Tode. Zum Kontinuitätsproblem bei Apokryphen und Legenden. V: Alpes Orientales 5, Ljubljana, SAZU, 1969, 183-200. (Mlada Herodežica).

33. Eine slowenische Zauberer Cyprianus-Legende bei Janez Trdina. V: *Studia Slovenica Monacensia*. In honorem Antonii Slodnjak septuagenarii. München 1969, 53-64.
34. Lateinisch-deutsch-slowenische Untersteirer-Huldigungen für Erzherzog Johann und Gouverneur Graf Wickenburg 1837/1838. V: *Südostdeutsches Archiv* 17/18 (München 1974/75) 153-157.
35. Südost-Überlieferungen zum apokryphen »Traum Mariens« (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil. -histor. Kl. 1975/1) München 1975, 170 str. (Slovenske različice).
36. Windradl und Klapotetz. Ein landschaftseigenes Sinnzeichen der Heimat im untersteirischen Weinland. München 1975, 62 str. (Klopotec).
37. Eine Birgitta-Vision im slowenischen Volksliede. V: *Anzeiger für slavische Philologie* 8 (Wiesbaden 1975) 151-160.
38. Das verletzte Kultbild. Voraussetzungen, Zeitschichten und Aussagewandel eines abendländischen Legendentypus (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-histor. Kl. 1977/1) München 1977, 124 str. (Marija udarjena.)
39. Kontrafakturen zur Jakobspilgerlegende in Slowenien. V: *Anzeiger für slavische Philologie* 9 (Graz 1977) 197-207. (Komposteljski romar).
40. Legende und Sozialgeschehen zwischen Mittelalter und Barock. (Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Phil. -histor. Kl. 318) Wien 1977, 99 str. (Smledniška legenda).
41. Mystische Einhornjagd. Deutsche und slawische Bild- und Wortzeugnisse zu einem geistlichen Sinnbild-Gefüge. (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Phil. -hist. Kl. Sitzungsberichte 1978/6) München 1978, 104 str.
42. Luzienbraut, Santa Lucia und die dunkle Luz. V: Ingeborg Weber-Kellermann, Zur Interethnik. Donauschwaben, Siebenbürger Sachsen und ihre Nachbarn. Frankfurt 1978, 226-229.
43. Tonkrüge in der Kirchenwand. Zu einem rätselhaften Bauelement auch an Kärntner Kirchen. V: *Carinthia* I, 169, 1979, 43-55.
44. Zum Namen »vice« und den Vorstellungen vom »Fegefeuer« bei den Slowenen. V: *Serta Balcanica Orientalia Monacensia*. Festschrift in honorem Rudolphi Trofenik septuagenarii. (Münchner Zeitschrift für Balkankunde. Sonderbd.1) München 1981.
45. Sveta Nedelja - Santa Domenica - Die hl. Frau Sonntag. Südslawische Bild- und Wortüberlieferungen zur Allegorie- Personifikation der Sonntagsheligung mit Arbeitstau. Georg R. Schroubek/München zum 60. Geburtstag. V: *Die Welt der Slawen* 27 (NF 6) München 1982, 106-130.
46. 50 Jahre Musik-ethnologisches Institut Ljubljana/Laibach. V: *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 87 (N.S. 38) Wien 1984, 336-337.
47. Dismas-Legenden bei Janez Trdina und im europäischen Südosten. V: *Anzeiger für slavische Philologie* 15/16, Graz 1984/85, 1-15.
48. Hiobs-Erinnerungen zwischen Donau und Adria. Kulträume, Patronate, Sondermotive der Volksüberlieferungen um Job und sein biblisches und apokryphes Schicksal in den Südost-Alpenländern. (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse. Sitzungsberichte 1987/1.). München 1987.
49. Besinnliches Gegenwartsdenken zur Neuausgabe der »Volkslieder aus Krain«. Beitrag zu: Anastasius Grün (Anton Graf Auersperg), Volkslieder aus Krain (Geschichte, Kultur und Geisteswelt der Slowenen 18). München 1987.
50. Geheiligttes Recht. Aufsätze zu einer vergleichenden rechtlichen Volkskunde in Mittel- und Südosteuropa. Hrsg. u. mit einer Laudatio einbegleitet von Berthold Sutter. (Forschungen zur Europäischen und Vergleichenden Rechtsgeschichte 3) Wien-Köln-Graz 1988.
51. Jesus ohne »Freundschaft« (brez žlahte). Zu einem sozialbedingten Motiv im geistlichen Volkslied der Slowenen. V: *Münchner Zeitschrift für Balkankunde* 5, 1983-1984, München 1988, 52-63.
52. Volkskunde im Mehrvölkerraum. Ausgewählte Aufsätze zu Ethnologie und Kulturgeschichte in Mittel- und Südosteuropa. München 1989, 299 str.

53. Wortlose Bilder- und Zeichen-Litaneien im Volksbarock. Zu einer Sondergattung ordensge-
lenkter Kultpropaganda im Mehrvölkerraum der Ostalpen. (Sitzungsberichte der Bayer.
Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse 5). München 1991.

Ocene, poročila

(Kratice: AC = Aus Archiv und Chronik, Graz. - BH = Blätter für Heimatkunde, Graz. - ÖZV = Österreichische
Zeitschrift für Volkskunde, Wien. - SOF = Südostforschungen, München. - ZHV = Zeitschrift des Historischen
Vereines für Steiermark, Graz.)

1. Ivan Grafenauer, Legendarna pesem »Spokorjeni grešnik« in staroalpska krvno-duhovna
sestava slovenskega naroda. Razprave SAZU 1/1, Ljubljana 1959. - Jahrbuch des öster-
reichischen Volksliedwerkes 2, Wien 1953, 150-151.
2. Alojzij Bolhar, Slovenske narodne pravljice. Ljubljana 1952. - ÖZV 56 (N.S. 7) 1954, 175-176.
3. Linda Sadnik, Südosteuropäische Rätselstudien. Graz-Köln 1952. - ÖZV 56 (N.S. 7) 1954,
167.
4. Rado Lenček (ur.), Ob Jadranu. Etnografski zapiski in študije. Trst 1947. - SOF 13 (1954)
360-367.
5. Narodopisje Slovencev, I-II. Ljubljana 1944-1952. - SOF 13 (1954) 362-364.
6. Metod Turnšek, Pod vernim krovom, I-III. Ljubljana-Trst-Gorica 1944-1947. - SOF 13 (1954)
364-365.
7. Vinko Möderndorfer, Verovanja, uvere in običaji Slovencev II. Prazniki. Celje 1948. - SOF
13 (1954) 365-366.
8. Vilko Novak, Ljudska prehrana v Prekmurju. Ljubljana 1947. - SOF 13 (1954) 383-384.
9. Niko Kuret, Šaljive zgodbe o Lemberžanih. Maribor 1954. - ÖZV 58 (N.S. 9) 1955, 180-82.
10. France Marolt, Slovenske narodnoslovne študije. Ljubljana 1935 (I.), 1936 (II.), 1954 (III.). -
ÖZV 59 (N.S. 10) 1956, 86-88.
11. Legiša-Gspan, Zgodovina slovenskega slovstva I. Ljubljana 1956. - SOF 15 (1956) 612.
12. Emilijan Cevc, Problematika naših poslikanih panjskih končnic. V: Naša sodobnost 3, 1955.
(Separat), Marija Jagodić, Kmet ziblje Francoza. V: Slovenski etnograf 8 (1955), Niko
Kuret, Babji mlin. V: Slovenski etnograf 8 (1955). - ÖZV 59 (N.S. 10) 1956, 176-179.
13. Paul Schlosser, Bachern-Sagen. Wien 1956. - BH 31 (1957) 61.
14. Paul Schlosser, Bachern-Sagen. Volksüberlieferungen aus der alten Untersteiermark. Wien
1956. - ZHV 48 (1957) 237-238.
15. Razprave SAZU 4. Ljubljana 1958. - SOF 17 (1958) 292-294.
16. Else Byhan, Wunderbaum und Golden Vogel. Slowenische Volksmärchen. Kassel 1958. -
ÖZV 61 (N.S. 12) 1958, 361.
17. Zmaga Kumer, Slovenske prereditve srednjeveške božične pesmi Puer natus in Bethlehem.
Ljubljana 1958. - ÖZV 61 (N.S. 12) 1958, 362.
18. Slovenski etnograf 12 (1959). - SOF 20 (1961) 435-437.
19. Alpes Orientales 1, Ljubljana 1959; 2, Graz 1961; 3, Basel 1961. - SOF 21 (1962) 421-425.
20. Milko Matičetov, Sezgani in prerajeni človek. Ljubljana, SAZU, 1961. - SOF 21 (1962)
21. Niko Kuret, Ziljsko štehanje in njegov evropski okvir. Ljubljana 1963. - ÖZV 67 (N.S. 18)
1964, 205-209.
22. Zmaga Kumer, Balada o nevesti detomorilki. Ljubljana, SAZU, 1963. - SOF 23 (1964) 409-410.
23. France Zupan, Votivna podoba na Gorenjskem. Kranj 1964. - ÖZV 68 (N.S. 19) 1965, 200-201.
24. Ivan Grafenauer, Spokorjeni grešnik. Študija o izvoru, razvoju in razkroju slovensko-hrva-
ško-vzhodnoalpske ljudske pesmi. Ljubljana 1965. - SOF 25 (1966) 484-486.
25. Zmaga Kumer, Slovenski napevi pesmi Spokorjeni grešnik. - SOF 25 (1966) 484-486.
26. Jože Stabej, Staro božjepotništvo Slovencev v Porenju. Ljubljana 1965. - SOF 25 (1966)
486-487.
27. Boris Orel, Bloške smuči. Ljubljana 1964. - SOF 25 (1966) 488-489.
28. Vlasta Koren, Etnografija Pomurja I. Murska Sobota 1967. - ÖZV 71 (N.S. 22) 1968, 189-190.
29. Zmaga Kumer, Ljudska glasba med rešetarji in lončarji v Ribniški dolini. Maribor 1968. -
ÖZV 72 (N.S. 23) 1969, 272-273.

30. **Angelos Baš**, Noša na Slovenskem v poznem srednjem veku in 16. stoletju. Ljubljana 1970. - ÖZV 74 (N.S. 25) 1971, 353-355.
31. **Niko Kuret**, Praznično leto Slovencev I-IV. Celje 1965-1971. - ÖZV 75 (N.S. 26) 1972, 158-160.
32. **Traditiones**. Zbornik Inštituta za slovensko narodopisje 1 (1972). - SOF 33 (1973) 396-397.
33. **Milko Matičetov**, Rožice iz Rezije. Koper-Trst-Ljubljana 1972. - SOF 32 (1973) 418-419.
34. **Milko Matičetov**, Zverinice iz Rezije. Ljubljana-Trst 1973. - SOF 33 (1974) 430-431.
35. **Milko Matičetov**, Zverinice iz Rezije. Ljubljana-Trst 1973. - ÖZV 77 (N.S. 28) 1974, 319.
36. **Angelos Baš**, Savinjski splavarji. Ljubljana 1974. - ÖZV 77 (N.S. 28) 1974, 236-238.
37. **Odilo Hajnšek OFM**, Marijine božje poti. Celovec 1971. - ÖZV 77 (N.S. 28) 1974, 318.
38. **Traditiones 2** (1973). - SOF 34 (1975) 339-340.
39. **Etbín Bojc**, Pregovori in reki na Slovenskem. Ljubljana 1974. - ÖZV 78 (N.S. 29) 1975, 302-303.
40. **Maria Kundegraber**, Volkskunde in der Gottschee. (Katalog) Wien u. Stainz 1980. - ÖZV 83 (N.S. 34) 1980, 204-206.
41. **Volkskunst im slowenischen Alpenland (Oberkrain)**. Katalog. Kittsee 1981. - ÖZV 84 (N.S. 35) 1981, 252-254.
42. **Niko Kuret**, Jaslice na Slovenskem. Ljubljana 1981. - ÖZV 85 (N.S. 36) 1982, 444-446.
43. **Zmaga Kumer**, Ljudska glasba in godci na Slovenskem. Ljubljana 1983. - ÖZV 86 (N.S. 37) 1983, 274-276.
44. **Niko Kuret**, Slovensko Štajersko pred marčno revolucijo 1848, I/1. Ljubljana 1985. - ÖZV 89 (N.S. 40) 1985, 352-354.
45. **Branko Reisp**, Janez Vajkard Valvasor, kranjski polihistor. Ljubljana 1983. - ZHV 77 (1986) 308.
46. **Niko Kuret**, Slovenska koledniška dramatika. Ljubljana 1986. - ÖZV 90 (N.S. 41) 1987, 189-190.
47. **Anton von Mailly**, Leggende del Friuli e delle Alpi Giulie ...Edizione critica a cura di **Milko Matičetov**. Gorizia 1986. - ÖZV 90 (N.S. 41) 1987, 280-282.
48. **Richard Wolfram**, Brauchtum und Volksglaube in der Gottschee. Wien 1988. - ÖZV 83 (N.S. 34) 1980, 204-206.
49. **Angelos Baš**, Oblačilna kultura na Slovenskem v Prešernovem času (1.polovica 19.stoletja). Ljubljana 1987. - ÖZV 91 (N.S. 43) 1988, 106-107.
50. **Niko Kuret**, Praznično leto Slovencev I-II. Ljubljana 1989. - ÖZV 93 (N.S. 44) 1990, 243-244.
51. **Marijan Smolik** (izd.), Catechismus/Petri Canisij Soc. IESV Th /Skusi malane Figure naprėj/postavljen ... 1615 (Faksimilirana izdaja.) Ljubljana 1991. - ÖZV 94 (N.S. 45) 1991, 314-315.

Zbral N.K., (s.e. & o.)



V Adlešičih 1970

Katalin Munda-Hirnök

Vzroki in razvoj poljedelskega zaposlovanja med porabskimi Slovenci na Madžarskem

V pričujočem besedilu¹ predstavljam del izsledkov raziskave, ki je temeljila na pisanih, arhivskih in terenskih virih. Obsegala je obdobje od druge polovice 19. stoletja do današnjih dni. V članku obravnavam vzroke in razvoj sezonskega zaposlovanja v Porabju in interetnične odnose.

Vzroki sezonskega zaposlovanja v Porabju

V Slovenskem Porabju je bilo nekoč kmetijstvo glavna gospodarska panoga, toda zanj nikoli ni bilo ustreznih pogojev, saj je zemlja ilovnata, peščena in premalo rodovitna.

Etnologinja Marija Kozar-Mukič je v monografiji o Gornjem Seniku zapisala: »Od 69 družin ob koncu 18. stoletja sta bili dve želarski družini brez zemlje. Polovica od 67 podložniških družin je gospodarila na četrtni zemljišča (5 ha). Pol kmetije jih je obdelovalo 13, pa tudi osminko jih je imelo 13. Štirje so gospodarili na tričetrtniki, trije na petosminki. Celo kmetijo je imel samo kmet Balaž Hanžek.«²

Nakazana struktura kmečke posesti ni bila značilna samo za Gornji Senik, ampak za celo Slovensko Porabje. To potrjujejo tudi izjave³ informatorjev: »Tau največ bilau, ka smo meli 10 plügof (oralov) grünta. Pa nas je bilau 6-7. Štirdje mlajši smo bili, oča, mati pa stara mati. Te najstarejši sin mogo kraj dauma titi, da bi kaj k cüj parpravo.«⁴ Ali: »Na Gorejnjon Senitje srmastvo bilau, samo so pavri meli grünt, ka več mlajšof bilau, dosta srmakov bilau. Te so mogli titi na Vogrsko.«⁵ In: »Mi smo 5 plügof meli,

1 Članek je izvleček iz magistrske naloge, ki jo je avtorica pod naslovom Poljedelsko sezonsko delo med porabskimi Slovenci v Železni županiji na Madžarskem v 19. in 20. stoletju zagovarjala na Oddelku za etnologijo Filozofske fakultete v Ljubljani l. 1989 pod mentorstvom prof. dr. Slavka Kremenška.

2 Marija Kozar-Mukič, Gornji Senik - Felsőszölnök, Szombathely-Ljubljana, 1988, 106.

3 Zaradi terminologije nisem poknjižila pogovorov v porabskem narečju; izjave v madžarskem jeziku pa sem prevedla v slovensščino.

4 Informatorica Júlia Labricz, roj. 1919, Gornji Senik, upokojenka.

5 Informatorica Mária Mukič, roj. 1926, Dolnji Senik, upokojenka.

2 plüga gauštja, 3 pa drügo.«⁶ Kmetica z Gornjega Senika pravi: »So bili takšni, ki niso imeli zemlje, večina ljudi v Porabju je imelo zelo malo zemlje. Bile so takšne družine, kjer so imeli tudi 10 otrok, zato so bili prisiljeni, da so hodili na sezonsko delo. Zaslužili so toliko, da so lahko skromno živeli pozimi. Morali so varčevati, ker če so prinesli žito domov, so bili brez denarja. Če so žito prodali, so imeli malo denarja, ostali so pa brez kruha.«⁷ Anna Gubics iz Monoštra mi je rekla: »Mus bilau titi na riepö, kak bi pa ovak živeli. V zimi smo doma bili, ka smo vleta zaslužili, tisto smo v zimi zeli. Grünäta je tö malo bilau, pa nejsmo mogli tak odavati kak gnes, penezge so tak nej bili, kak gnes.«⁸

Iz navedenega vidimo med drugim, da so imele porabske družine veliko otrok. Zemlja je bila razkosana na majhne dele zaradi običajnega dednega prava Madžarov, po katerem imajo vsi otroci enako pravico do zemlje. Za Porabje je bilo značilno, da je najstarejši ali najmlajši med otroki podedoval hišo in druge nepremičnine. Sicer pa so si posestvo ali razdelili, ali pa je tisti, ki je ostal doma, izplačal ostale.

Z izjemo Monoštra v Porabju ni bilo večjega industrijskega obrata, kjer bi se lahko zaposlilo več ljudi. Torej so glavni vzroki sezonskega zaposlovanja v Porabju: preveč ljudi na že tako nerodovitni zemlji, dedno pravo, ki je povzročilo razkosavanje posesti, ter industrijska nerazvitost območja.

Po letu 1945 se je veliko spremenilo, ne samo v Porabju, ampak v vsej državi. Porabje je eno redkih področij, kjer niso izpeljali podružbljenja kmetijstva zaradi neugodnih tal za kmetijstvo.

Industrijski obrati so od konca šestdesetih let postali nov vir preživetja porabskih Slovencev. Z razvojem tovarne kos, tekstilne industrije itd. je postal Monošter pomembno zaposlitveno središče porabskih Slovencev. Leta 1973 so tam ustanovili tudi kmetijsko strokovno zadrugo; člani so v glavnem Slovenci. Ob tem pa je bilo leta 1982 ugotovljeno, da se »še danes 4-5% aktivnega prebivalstva posveča sezonskemu delu zunaj domačega kraja, zdaj največ dva tedna ali kak mesec. Nekoč so se odpravili spomladi in so se vrnilo samo za zimo.«⁹ Sezonsko delo je porabskim Slovencem pomenilo glavni vir preživetja približno do 60. let 20. st., še preden so se zaposlitvene možnosti v Monoštru povečale. Pri današnjem sezonskem zaposlovanju pa gre za dodatni vir dohodka, saj si tako lahko izboljšujejo življenjski standard.

Sezonstvo do prve svetovne vojne

Iz pisanih virov, ki so se ohranili iz začetka 19. st. in ki jih tu navajam po literaturi, vidimo, da so bile že znane madžarske pokrajine, od koder je hodila večina ljudi na sezonsko delo, pa tudi že delovno-organizacijske oblike.

Na splošno je bila večina potujočih delavcev z obrobja karpatskega bazena, iz pokrajin Felvidék, Bakony, Vértes, Bükk in Mátraalja, obmejnih sosednjih pokrajin Zalske in Železne županije, iz SV Kárpátalja (Podkarpatska) in nekaterih goratih delov v županiji Bihar. Za te dele Madžarske je značilno, da je bila zemlja slabe kvalitete, prebivalci pa prenaseljeni. Na veleposestvih se je v tem času pričel proces kapitalizacije v razpadajočih okvirih fevdalnega sistema. Na nekaterih posestvih so vse redneje najemali dninarje in domače ali potujoče delavce za plačilo v denarju ali pridelku.¹⁰

6 . Informatorica Mária Holecz, roj. 1920, Števanovci, upokojenka.

7 Informatorica Mária Kozár, roj. 1923, Gornji Senik, upokojenka.

8 Informatorica Anna Gubič, roj. 1926, Monošter, upokojenka.

9 Francek Mukič - Marija Kozar-Mukič, Slovensko Porabje, Celje, Mohorjeva družba, 1982, 86.

10 Sárközi Zoltán, A summások, v: A parasztság Magyarországon a kapitalizmus korában II. 1848-1914, IX. (Poljedelski sezonski delavci, v: Kmetje na Madžarskem v dobi kapitalizma), Budimpešta, 1982, 324.



Skupina sezonskih delavcev z Gornjega Senika v Kószegu leta 1953, pri nakladanju gnoja.
(Reprodukcija, original pri Jánosu Csuku, roj. 1915, Gornji Senik, upokojenec.)



Skupina sezonskih delavcev ob mlačvi v Szentegátu (županija Baranyjaa) leta 1957.
(Reprodukcija, original pri Ferencu Lorenczu, roj. l. 1929, Gornji Senik, invalidsko upokojen.)



Skupina sezonskih delavcev med nedeljskim počitkom v vasi Uraiújfalu leta 1959. (Reprodukcija, original pri Máriji Mukics, roj. l. 1926, Dolnji Senik, upokojenka.)



Poslopje, v katerem so spali sezonski delavci v Kószegu okrog leta 1960. (Reprodukcija, original pri Máriji Kozár, roj. l. 1923, Gornji Senik, upokojenka.)

VÁLLALKOZÓI SZERZŐDÉS

amely létrejött a Dalmáci Állami Gazdaság II.-III. kerületé-
 másrészt Zsohár István feladéskénti lakos és társai között,
 a mai napon, a következő feltételek szerint:

- 1./ A gazdaság a vállalkozókat 1982. szeptember 20-ától - kukori-
 cával kapcsolatos munkák befejezéséig tudja foglalkoztatni.
- 2./ A gazdaság az elvégzett munka után az érvényben lévő bér-
 szabályzatban rögzített béreket alkalmazza.
- 3./ A gazdaság az igényeknek megfelelően - az előírt minőségi
 és mennyiségi munkáért járó béreket takarmánygombóban
 is elszámolja az alábbi árak figyelembevételével.

tek.árna 379.- Ft/q
 tek. búza 379.- Ft/q
 tek. kukorica 395.- Ft/q

A munkabéreként elszámolt takarmánygombót a gazdaság térítés-
 mentesen munkavállalók lakóhelyére szállítja.
 A takarmánygombót a gazdaság csak az új termésből tud kiadni,
 tehát azt megelőzően csak takarmánykukorica ágéve lehet.

- 4./ A gazdaság a munkavállalók részére napi háromszori étkezést
 biztosít, a kollektív Szerződésben meghatározott térítési
 díjak ellenében:
- | | |
|---------|--------|
| reggeli | 8.-Ft |
| ebéd | 14.-Ft |
| vacsora | 8.-Ft |

- 5./ A munkavállalók elhelyezéséről /szállás, tisztálkodás, világi-
 tás/ a gazdaság gondoskodik.
- 6./ A gazdaság a munkavállalókat 2 hetenként üzemi autóbusszal
 - tériféltetésen - lakóhelyükre és vissza szállítja.
- 7./ A dolgozók kötelesek a Dalmádi Állami Gazdaság Vállalati
 Munkavédelmi Szabályzata szerint a mindenkori végzett munkának
 megfelelő biztonságtechnikai utasításokat és türelmeszeti
 szabályokat elsajátítani és azokat maradéktalanul betartani.
 Az oktatásból a helyi vezetési gondoskodik.

- 8./ Munkavállalók tudomásul veszik, hogy a meghatározott idő
 leteltével munkaviszonyuk felmonás nélkül megszűnik.
- 9./ A vállalkozók részéről Zsohár István és a brigád által
 megválasztott megbízott vállalkozók kötelesek a csoportban
 belüli adminisztrációt elvégezni.

- 10./ Munkavállalók munkába lépéskor az alábbi iratokat köte-
 lesnek magukkal hozni:
- munkahellyel rendelkezők és fizetési szabadságát
 tartó dolgozó munkahelyi igazolást,
 - munkahellyel nem rendelkező dolgozó munkakönyvet
 és tartozékait,
 - munkahellyel rendelkező nyugdíjas dolgozó vállalati
 igazolást és nyugdíjszelvényt,
 - munkahellyel nem rendelkező nyugdíjasok munkakönyvet
 és annak tartozékait, továbbá nyugdíjszelvényt,
 - díjazók /14 év felett/ iskolalátogatási bizonyítványt.
- 11./ Szarzdó felük kijelentik, hogy a jelen szerződés minden-
 ben adatait tartalmazza, amit helybennagyoilag aláírnak.
- Alsóleperri, 1982. szept. 10.

Gazdaság részéről: Kovács Imre
 ker. igazgató

Kovács Imre
 Kovács Imre
 ker. igazgató
 párttitkár

Zsohár István
 Zsohár István
 ker. igazgató

Vállalkozók részéről:

Zsuhár István
 Zsuhár István
 ker. igazgató



Puljenje pese na posestvu v Vassurányju leta 1941. Vodarica naliva vodo. (Reprodukcija, original pri Máriji Mukics, roj. 1926, Dolnji Senik, upokojenka.)



Žetveni delavci po opravljenem delu na posestvu v Vassurányju., okrog leta 1950. (Reprodukcija, original pri Júliji Labricz, roj. 1919, Gornji Senik, upokojenka.)

Za omenjeno obdobje je bilo velikega pomena veleposestvo družine Festetich v Keszthelyu. Najprej so se za delo upravitelji pogodili s kmeti iz bližnjih vasi, toda domača delovna sila ni zadostovala. To potrjujejo prvi potujoči delavci v letu 1806. Pojavili so se v podobnih delovno-organizacijskih oblikah kot pozneje žetveni in sploh poljedelski sezonski delavci. V pogodbi (v latinščini) iz leta 1805 so se József Vritsik, István Matits, János Fitzkó in János Gombótz iz Gornje Lendave pogodili, da s 150 kosci pokosijo seno na posestvu. Zaradi imena kraja predvidevamo, da so bili med delavci tudi Slovenci.¹¹

Leta 1812 je veleposestvo spet sklenilo pogodbo z Jánosom Fitzkójem. János Fitzkó, kot prvi delavec, se je moral javiti 18. maja v Keszthelyu s petdesetimi ali šestdesetimi kosci, piše med drugim v pogodbi. Kosci so morali prinesiti dobre kose in kladiva, vile in grablje so dobili na posestvu. Delovni čas je trajal od sončnega vzhoda do zahoda, za zajtrk so imeli 1 uro, za kosilo uro in pol, za malico eno uro. Kruh so dobili vsak dan, kuhano hrano pa ob četrtek in nedeljah. Mast za kuhanje, sol in drva je dalo posestvo.¹²

Naslednji podatek je iz leta 1828. V tem letu so se pogodili z Józsefom Vretsitem in Györgyem Pozvigom iz Vidonec, spet za košnjo.¹³

Na veleposestvu družine Festetich se razmere v 30. in 40. letih niso spremenile. Še naprej so najemali kmečke proletarce iz bližnjih vasi ter potujoče delavce, ki so, podobno kot žetveni delavci, hodili v skupinah in opravljali košnjo za denar, plačani so bili glede na velikost pokošene površine. Razmere so bile podobne tudi na drugih veleposestvih. Tako najdemo tudi na posestvu opatije Kapornak v Zalski županiji delavce slovenske narodnosti. Pogodba iz leta 1838 pove, da se je János Csontala, prebivalec iz Srdice, dogovoril z opatijo za košnjo trave in žita. Šlo je za skupino 12 koscev in 4 grabljic. Rečeno je bilo, da dobijo vsak dan toplo, kuhano hrano za večerjo. Dnevna plača je bila podobna kot na sosednjem posestvu Pölöske. Plačilo so dobili iz požetega žita. Delavci so morali delati štiri dni zastonj.¹⁴

Iz pogodbe lahko sklepamo, da so bila v poletni sezoni posestva prisiljena najeti potujoče oz. sezonske delavce zaradi pomanjkanja delovne sile. Ti so opravljali različna poljska dela (košnja, žetev, mlačev), celo prisilili so jih, da so nekaj dni delali zastonj.

Že v tem času se tudi srečamo s skupinami, t.i. bandami (bandarendszer), z obliko, ki je bila že dokaj razširjena. Na čelu skupin so bili prvi delavci (előmunkás), delovodje (munkavezető) oz. polirji, ki so imeli veliko oblast. Posestva so se z njimi pogodila za vse člane skupine. Ta oblika sezonskega zaposlovanja se je nadaljevala tudi po letu 1848, po odpravi tlake. Károly Galgóczy omenja v svojem delu iz leta 1855¹⁵ veliko primerov potujočih ali poljedelskih sezonskih delavcev, med drugimi tudi Slovence. Od njega zvemo, da so v Železni županiji košnjo in mlačev opravljali delavci iz zahoda županije. Ti so morali na večjih posestvih pokositi 30-100 oralov travnika, da so dobili plačo po žetvi in mlačvi. Pri delu so vedno dobili hrano. Ti ljudje so se navadili hoditi v južne pokrajine v županije Somogy, Veszprém in v Zalsko županijo.¹⁶

Pismo Jánosa Faisza iz leta 1872 (Faisz je bil Sebeborec) tudi potrjuje obliko tovrstnega sezonskega zaposlovanja. Vodja koscev (kaszásgazda), János Faisz, je pismo poslal Jánosu Böröndyju na veleposestvo v Keszthelyu. Pritožuje se, da ni dobil

11 Sárközi, navedeno delo, 325.

12 Sárközi, navedeno delo, 326.

13 Sárközi, navedeno delo, 326.

14 Sárközi, navedeno delo, 327.

15 Károly Galgóczy, Magyarország a Szerb Vajdaság s Temesi bánság mezőgazdasági statiszticája (Poljedelska statistika v srbski Vojvodini in banovini Temes), Pest, 1855, 208.

16 Galgóczy, navedeno delo, 208.

odgovora na svoje prejšnje pismo in prosi Böröndya, naj ga obvesti najmanj 14 dni prej, kdaj se morajo zglasiti na veleposestvu, da ne bi njegovi delavci odšli kam drugam, kot so storili prejšnje leto. Hkrati ga prosi za povračilo potnih stroškov v znesku 100 forintov.¹⁷ Na nadaljnji razvoj sezonstva v Porabju so vplivale spremembe v madžarskem poljedelstvu desetletja pred prelomom stoletja. Ni šlo za spreminjanje v strukturi agrarne družbe kot leta 1848, pač pa za intenzivno preoblikovanje poljedelskega pridelovanja. Konjunktura žita se je v 80. letih 19. st. končala zaradi uvoza iz Amerike in nizke cene žita iz Rusije. Katastrofalni padec cene žita na evropskih trgih leta 1884 je na Madžarskem povzročil resno agrarno krizo. Te okoliščine so prisilile posestnike, da so preusmerili agrarno gospodarstvo na industrijske in krmilne rastline, pozornost pa so začeli posvečati tudi predelavi mleka.

Te spremembe so v madžarskem agrarnem gospodarstvu povečale povpraševanje po delovni sili. Obdelovanje sladkorne pese, zahtevno okopavanje, redčenje in puljenje je bilo zelo težavno delo. To delo so velikokrat opravljali le tisti ljudje, ki zaradi težkega gmočnega stanja delovnih razmer niso mogli izbirati.

S širjenjem pridelovanja sladkorne pese se je torej povečalo povpraševanje po poljedelskih sezonskih delavcih. Tisti, ki so prej hodili na košnjo in žetev, so zdaj začeli na pristavah zemljiških gospodov obdelovati polja s sladkorno peso. Enako je veljalo za porabske Slovence, ki pravijo, da so hodili »na riepó«.

Sezonstvo od prve svetovne vojne do 60. let 20. stoletja

Oblike iz prvega obdobja sezonstva so se nadaljevale. Ljudje so še naprej hodili na pristave »na riepó«. Zlasti v 30. letih se je veliko Porabcev zaposlovalo na pristavah v Železni županiji, pa tudi v županijah Somogy, Fejér, Baranya, Győr-Sopron, Pest.

Podrobneje bom obravnavala pojave sezonstva v okviru Železne županije. Za to obdobje imamo razen arhivskih tudi že ustne vire, saj spomin starejše generacije to dobo zajema še v celoti. Iz seznamov zaposlenih poljedelskih sezonskih delavcev, ki so na voljo v Železnožupanijskem arhivu v Sombotelu, dobimo podatke o krajih-pristavah, ki so dajale delo porabskim sezonskim poljedelskim delavcem. Ni pa vedno razvidno, iz katerih vasi so prihajali, saj so uprave posestev zajele Slovence iz Železne županije v skupnem številu.

Prve podatke imamo iz leta 1923: (V arhivu so še sezname iz leta: 1924, 1926, 1927 in 1928. Število pristav, za katere so na razpolago sezname, je vsako leto večje.)

Pristava	Število porabskih poljedelskih sezonskih delavcev
Vassurány	59 ¹⁸
najeto posestvo Ungár	27
posestvo Táplánfa sladkorne tovarne Bükk	27
posestvo Vát	62 ¹⁹
Sorokmajor	91 ²⁰

Ti podatki potrjujejo, da je bilo tedaj število porabskih poljedelskih sezonskih delavcev dokaj veliko. Najbolj priljubljena posestva so bila: Sorokmajor, Vassurány, Vasszécsény, Söpte.

17 Sárközi, navedeno delo, 334.

18 Železnožupanijski arhiv - arhiv okrajnega glavarja v Sombotelu, dok. št. 3679/1923.

19 Železnožupanijski arhiv - arhiv okrajnega glavarja v Sombotelu, dok. št. 3943/1923.

20 Železnožupanijski arhiv - arhiv okrajnega glavarja v Sombotelu, dok. št. 5256/1923.

Iz pisem vaških notarjev v letu 1934, naslovljenih na okrajnega glavarja v Monoštru (pisma so v Železnožupanijskem arhivu), lahko sklepamo, da je bilo za porabske Slovence sezonsko delo še zmeraj glavni vir preživljanja.

Vaški tajnik iz Števanovec je poročal, da je v vasi sklenilo pogodbo 8 moških, 6 žensk, iz Andovec 5 moških, 1 ženska, iz Otkovec 7 moških in 5 žensk. Vaški tajnik Gornjega Senika pravi, da v Ritkarovcih ni brezposelnega; na Gornjem Seniku je sklenilo pogodbo 53 moških in 28 žensk, v Ritkarovcih pa 6 moških in 5 žensk. Večina delavcev se je spomladi zaposlila v Avstriji.²¹

V naslednjem poročilu, ravno tako leta 1934 (april), vaški tajniki poročajo okrajnemu glavarju o tistih delavcih, ki še niso sklenili pogodbe in čakajo na zaposlitev.²²

Vas	Število še nezaposlenih za leto 1934
Otkovci	10 (8 moških, 2 ženski)
Andovci	8 (7 moških, 1 ženska)
Verica	9 (8 moških, 1 ženska)
Števanovci	7 (6 moških, 1 ženska)
Gornji Senik	10 moških
Dolnji Senik	20 moških
Sakalovci	17 (14 moških, 3 ženske)
Slovenska ves	ni nezaposlenega

Podžupan Železne županije v letu 1934, dr. Kálmán Horváth, je pozival okrajne glavarje, da bi se pozanimali pri večjih posestvih v županiji, ali imajo zadosti poljedelskih sezonskih delavcev. Če bi posestnikom delavcev primanjkovalo, naj bi jih najeli iz vasi Gornji Senik in Števanovci. Prosil je okrajnega glavarja v Monoštru, da bi sporočil število poljedelskih sezonskih delavcev, ki bi ta dela opravljali.²³

Iz odgovorov občinskih tajnikov zvedemo, da je bilo na Dolnjem Seniku 20 nezaposlenih Slovencev, v Števanovcih 7, na Gornjem Seniku pa 10.

V drugem pismu iz istega leta podžupan Železne županije poroča monoštrskemu okrajnemu glavarju, da bi se posestvo Füle v Kisunyomu pogodilo s slovenskimi poljedelskimi delavci. Obenem dodaja, naj okrajni glavar delavce opozori, naj svoje zahteve pri plačah znižajo, ker je iz poročila okrajnega glavarja iz Vasvára izvedel, da barona István in Ernő Rosner nista mogla zaposliti slovenskih delavcev, ker so njihove zahteve presegale zahteve tamkajšnjih delavcev.²⁴

V letih 1936-1938 so se odprle dodatne možnosti sezonskega zaposlovanja v Nemčiji. Ta nova oblika ni bila enako dostopna vsem Slovincem. »Obstajali sta dve možnosti, da je lahko kdo prišel v Nemčijo: z notarjevo protekcijo ali z znanjem nemščine. Iz Nemčije je prišel polir v Monošter. Novica, da bo prišel, se je širila od hiše do hiše. Javno tega niso razglasili. Komur so vodje zamerili, temu novice niso zaupali. »Sejem z ljudmi« se je odvijal na monoštrski tržnici. Nemški polir je spraševal in tisti, ki so znali brez pomisleka odgovoriti, so bili postavljeni na desno stran. Kmalu so izbrane obvestili, da bodo lahko potovali. Sezonce z Gornjega Senika so se v Budimpešti pridružili sezonskim brigadam iz županije Heves. Potem so se s posebnim vlakom peljali v Mecklenburg. Na posamezne pristave so Madžarom iz županije Heves dodelili po tri-štiri porabske Slovence.«²⁵

21 Železnožupanijski arhiv - okrajna državna uprava v Monoštru, dok. št. 1455/1934.

22 Železnožupanijski arhiv - okrajna državna uprava v Monoštru, dok. št. 540/1934.

23 Železnožupanijski arhiv - okrajna državna uprava v Monoštru, dok. št. 4887/1934.

24 Železnožupanijski arhiv - okrajna državna uprava v Monoštru, dok. št. 1455/1934.

25 Marija Kozar-Mukič, Gornji Senik - Felsőszölnök, Szombathely-Ljubljana, 1988, 113

Ker leta 1938 ni bilo nabiranja poljedelskih sezonskih delavcev za v Nemčijo, so se oblasti zanimale za druge zaposlitvene možnosti, in sicer za sezonsko delo v Avstriji. Okrajni glavar okraja Monošter se je 7. marca 1938 pritoževal vélikemu županu Železne županije: »Iz področja okraja se je lani pogodilo z Nemčijo 214 poljedelskih sezonskih delavcev. To leto še ni bilo nabiranja ljudi za Nemčijo, zato nas skrbi, da bo ostalo veliko ljudi brez zaslužka. Véliki župan Zalske županije je organiziral transport delavcev, toda ljudje iz Železne županije ne smejo iti z njimi v Avstrijo, zato vas s spoštovanjem prosim, da bi ukrepali v to smer, da bi tudi s področja Železne županije, posebno iz okraja Monošter, lahko šli v Avstrijo.«²⁶ Zdi se, da so bile zaposlitvene možnosti v Nemčiji in Avstriji omejene le za Slovence.

Večina Slovencev pa se je še naprej dogovarjala z veleposestvi v Železni in v drugih županijah.

V letih 1938-1944 so se Slovenci precej zaposlovali na pristavah v Vassurányu, Sorokmajoru in Vasszécsényu. Število zaposlenih v drugih županijah Madžarske je sorazmerno manjše. Terenski viri dodajajo, da je v letih 1944-1945 veliko Slovencev hodilo v Dánszentmiklós, seveda pa tudi na že prej omenjene pristave.

Kot sem že omenila, v Porabju ni prišlo do podružbljanja kmetijstva zaradi nepri-merne kvalitete zemlje. Zaposlitvene možnosti v Monoštru so se razširile v začetku 60. let, zato je do takrat bilo sezonsvo za porabske Slovence še zmeraj pomemben vir preživljanja. Sezonski pa so še naprej hodili na sezonsko delo, kjer so poleti želi, jeseni pa pomagali pri pospravljanju koruze in sladkorne pese.

V tem obdobju so porabski Slovenci krajši ali daljši čas delali v naslednjih županijah: Železna, Veszprém, Pest, Baranya, Győr-Sopron, Somogy in Komárom.

Sezonsvo od šestdesetih let 20. stoletja do danes

Od konca 60. let se je porabskim Slovencem odprla nova možnost sezonske zaposlitve. Dogovorili so se z državnim posestvom Lajta-Hanság v Mosonmagyaróváru (županija Győr-Sopron), sprva za eno sezono, pozneje pa za stalno delovno razmerje. Sezonski so pospravljali koruzo in čebulo.

Nove oblike sezonskega dela so se razširile in so že pomenile dodaten vir zaslužka. V 70. in 80. letih so hodili v Dombóvár (županija Somogy) vršičkat in trgat koruzo.

Od leta 1976 hodijo v državno zadrugo v Csepreg. Tu so prva leta redili repo in obirali jabolka. Danes jih zaposlijo izključno za obiranje, prebiranje in sortiranje jabolk v hladilnici ter košnjo in pospravljanje sena.

Površina državnega združnega posestva v Csepregu meri 285 ha. Sadovnjaki rodijo letno 7-9 ton jabolk. Ob koncu 60. let so najemali delovno silo za obiranje jabolk iz srednjih šol. Dijaška delovna sila pa jih ni zadovoljila, zato se je vodstvo zadruge odločilo, da si poišče delavce nekje drugje. Ker porabski Slovenci še danes slovijo, da so dobri sezonski, se je zadruga odločila zanje. Pri odločitvi so upoštevali tudi neugodne razmere v Porabju.

Obiranje jabolk se začne v drugi polovici avgusta in traja do konca septembra ali začetka oktobra, odvisno od vremenskih razmer. Sortiranje jabolk v hladilnici poteka včasih celo še v novembru. V eni izmeni dobi delo 80-100 sezoncev, ki jih razporedijo v skupine po približno 10 ljudi. Menjavajo se vsaka dva tedna.

Košnja in pospravljanje sena traja od maja do začetka avgusta. Tudi te skupine se menjajo vsaka dva tedna, v eni je od 10-12 sezoncev.

Od leta 1980 obstaja še ena možnost za sezonsko zaposlovanje v pridelovalni kmetijski zadrugi v Hrvaškem Židanju. Površina pridelovalne zemlje te kmetijske

26 Železnožupanijski arhiv - okrajna državna uprava v Monoštru, dok. št. 1521/1938.

zadruga meri 4500 ha. Glavni panogi sta živinoreja in gojenje rastlin, posebno intenzivno se ukvarjajo s sadjarstvom. Pridelujejo jabolka, hruške, slive, češnje, višnje, maline, v zadnjem času pa tudi kumare. Ker v sami vasi ni zadosti delovne sile, je postalo že stalna praksa najemanje vojakov in dijakov. Imajo pogodbe z gimnazijo Miklós Jurisics v Kőszegu, toda dijaška delovna sila je bila zmeraj težavna. Leta 1980 je to zadrugo obiskal Imre Soós iz Farkašovec in podpisal pogodbo z njo. Od tedaj on organizira sezonce, med njimi tudi Slovence, predvsem za obiranje sadja. Sezona se začne v začetku junija in traja do 1. novembra. Skupine se menjavajo vsaka dva tedna. V prvi izmeni je okrog 40 ljudi. Število sezoncev v skupinah je odvisno od vrst sadja, največkrat po štirje ljudje v eni.

Na sezonsko delo tudi danes hodijo tako moški kot ženske, v zadnjem času se vključuje več mladih, predvsem dijakov poklicnih in srednjih šol. O poklicni strukturi bi lahko povedali naslednje: moški so večinoma kmetje, polkmetje, delavci in upokojenci, ženske delavke na porodniškem dopustu in gospodinje. Večina redno zaposlenih za ta čas vzame letni dopust.

Interetnični odnosi

Porabski Slovenci so kot poljedelski sezonski delavci od zgodnje pomladi do jeseni bivali daleč od domačega kraja. Delodajalci so bili večinoma Madžari, tako so več mesecev v letu preživeli v madžarskem okolju. To je nedvomno vplivalo na njihov način življenja.

V tem poglavju bom poskusila ugotoviti kulturne razlike in povedati, kaj je tisto, kar je na kakršenkoli način oz. v kakršnikoli meri vplivalo na način življenja porabskih Slovencev in seveda obratno, kako je vplivala na druge etnične skupine navzočnost Slovencev v njihovi bližini.

Za potrebno ugotavljanje kulturnih razlik sem poskusila raziskati sestavine kot: sestava delovnih skupin na delovnem mestu, uporaba maternega jezika v tujem okolju, medsebojni odnosi, vpliv sezonstva na način življenja porabskih Slovencev.

a) Sestava delovnih skupin na delovnem mestu

Arhivski podatki in izjave informatorjev kažejo, da so Slovenci vedno delali skupaj v eni delovni skupini. Če je delo zahtevalo več manjših skupin, so delodajalci pazili, da so jih sestavljali samo Slovenci. Polir je celo zbiral v skupine ljudi iz iste vasi. Če je vedel, da so med seboj sperti, jih nikoli ni dal v isto skupino. Slovenski sezonski delavci so se razlikovali od Madžarov in drugih etničnih skupin po tem, da so znali krepko in učinkovito delati. Njihovo zavzetost za delo so delodajalci velikokrat izkoristili proti drugim etničnim skupinam, ki so zahtevale večje plačilo. Zato so Madžari velikokrat videli v Slovencih sovražnike, obenem pa so jih zaradi, po njihovem, pretirane delavnosti in ubogljivosti zaničevali. O takih odnosih govorijo tudi informatorji: »Nejsmo se trno pogajali, za toga volo, ka smo mi boula delali, pa so te oni nas dojgledali.«²⁷ »Ponavadi smo bili mi Slovenci v eni skupini, Madžari pa so bili posebej.«²⁸

Posamezne etnične skupine so se ponavadi delile na več manjših delovnih skupin glede na sposobnosti posameznih delavcev. Ferenc Bajzek z Gornjega Senika je bil v 60. letih več let vodja skupine v državnih zadrugah Bábolni in Csornii; med drugim je razporejal ljudi v skupine: »Pri žetvi je bil spredaj prvi kosec, da je narekoval tempo,

27 Isto kot op. 3.

28 Informator János Csuk, roj. 1915, Gornji Senik, upokojenec.

sledili so mu slabši kosci. Zadnjega so večkrat počakali, da so potem skupaj nadaljevali.«²⁹

Ker so ljudje hodili na sezonsko delo zaradi zaslužka, je vsak hotel čimveč zaslužiti. Različne delovne skupine so bile različno plačane, zato je prihajalo do preprirov. Te prepire je polir lahko preprečil, če je delavce razporejeval po delih tako, da so na koncu vsi enako zaslužili.

»25-30 delavcev sem moral razporediti v 4-5 članske skupine, od katerih je vsaka opravljala drugo delo (nakladanje gnoja, okopavanje, redčenje sladkorne pese itd.). Težja dela so bila bolje plačana. Tedensko je bilo do 50 forintov razlike (100 forintov, 150 forintov). Skupine sem sestavljal tako, da so na koncu prejeli vsi približno enako plačilo.«³⁰

Pri sestavljanju skupin organizatorji dela še danes pazijo, da so ljudje iz iste vasi in iste narodnosti skupaj, saj so med vasmi precejšnje razlike.

Ferenc Lorencz, bivši organizator dela za Porabje in določene madžarske vasi, je sestavljanje skupin utemeljil takole: »Za štirinajstdnevno obdobje ne morem odpeljati več kot 100 ljudi. Od Porabja do vasi Kondorfa, to je moje področje, zbiram ljudi tako, da jih je iz vsake vasi približno zadosti za eno skupino, da se ne bi prepirali. Zdaj že vem, da ne smem pomešati vaščanov različnih vasi v eno skupino, ker tedaj učinkovitost dela pade. Zato je najboljšo, da skupine sestavljajo sovaščani.«³¹

Slovenci so sicer z veseljem delali skupaj z delavcem druge narodnosti, toda če so opazili, da je len, mu nič več niso pomagali, celo zahtevali so njegovo premestitev, ker so bili plačani po skupnem dosežku skupine.

b) Uporaba maternega jezika v tujem okolju

»Pogodbeni delavci se med delom lahko pogovarjajo samo v madžarskem jeziku,«³² je določeno v pogodbi Istvána Birója iz leta 1944.

Med naštetimi pogodbami in drugimi viri, ki sem jih pregledala, sem samo v tem primeru našla omejitev uporabe maternega jezika. Kako strogo so kaznovali Slovence, ki so prekršili ta del pogodbe, ni bilo mogoče ugotoviti.

Drugi podatki potrjujejo nasprotno, v interesu delodajalcev je bilo, da so poljedelski sezonski delavci druge narodnosti pogodbo razumeli, zato so nekateri celo vključili naslednje določilo: »Vsebinsko pogodbe sem podpisanim strankam obrazložil, oz. s pomočjo prevajalca dal prevesti in obrazložiti, oni so se z vsem strinjali in so pogodbo podpisali lastnoročno oz. s križi.«³³ Izjave informatorjev potrjujejo, da so Slovenci materinščino aktivno uporabljali. Saj so bili navadno v isti delovni skupini; v barakah in hlevih so spali in živeli drug poleg drugega. Raba maternega jezika je zanje pomenila navezanost na domači kraj ter izraz narodnostne identitete. Tudi nad delodajalci in slabimi razmerami so se pritoževali v domačem dialektu. Tako so svoje nezadovoljstvo vsaj delno varovali pred tistimi, ki so vohunili za delodajalce. Sicer pa tudi med porabskimi Slovenci najdemo take delavce, ki so vohunili za polirje in delodajalce.

Danes se je to povsem spremenilo. Zaradi vsestranskega vpliva večinskega naroda je raba slovenskega jezika vse bolj omejena. Starejša in srednja generacija danes še rabi materinščino, kadar so sami; takoj ko se jim pridruži kak Madžar, govorijo v madžarščini. Mladi pa večkrat govore madžarsko, tudi če so skupaj samo Slovenci.

29 Informator Ferenc Bajzek, roj. 1932, Gornji Senik, varnostnik.

30 Isto kot op. 28.

31 Informator Ferenc Lorencz, roj. 1929, Gornji Senik, invalidsko upokojen.

32 Boross Marietta, *Mezőgazdasági munkaszerveződések Nyugat-Dunántúlról (Poljedelske delovne pogodbe z zahodnega Prekdonavja)*, v: *Néprajzi Közlemények*, I. XII., Budimpešta, 1967, 305.

33 Boross, 259.

Vse to je vpliv asimilacije. Otroci hodijo v madžarske šole (samo v nekaterih osnovnih šolah poučujejo slovenščino in še to fakultativno). Zaposlijo se v madžarskem okolju. Madžarsko terminologijo dosti bolje obvladajo kot slovensko, zato jim je lažje govoriti madžarsko.

c) Medsebojni odnosi

Medsebojni odnosi so se izražali v prijateljstvu, skupnem petju in plesu po končanem delu in tudi po skupnih žetvenih in drugih plesih, ki so se jih udeležili tudi vaščani. V nekaterih primerih so se stakale tako močne prijateljske vezi, da so po opravljenem sezonskem delu ohranjali stike z dopisovanjem. Mladi fantje in dekleta so hitreje navezali stike z Madžari kot poročeni in starejši ljudje, kar je povsem razumljivo. Prijateljstvo se je velikokrat spremenilo v ljubezen. Podatki za starejša obdobja sicer zatrjujejo, da so starejše ženske na dekleta zelo pazile. V tistih obdobjih se ni dogajalo, da bi se dekleta poročila in ostala tam, kar velja za zadnja leta. O medsebojnih odnosih govori naslednja izjava: »So podja bili, pa smo mi dekle bili, pa smo se poštvjali mi mladi. Skurok od siksja iža je edna ostala tam na Vogrskon.«³⁴

Ferenc Bajzek z Gornjega Senika se spominja: »Zbliževanje deklet in fantov je bilo omejeno, sicer so prej vsi spali v istem prostoru, vendar so bila ležišča strogo ločena, Ob desetih je morala biti tema in tišina. Če je polir koga našel, da »kali« nočni mir, ga je kaznoval. Vendar so se mladi vedno nekako znašli.«³⁵

Kot sem že omenila, so starejše ženske pazile na dekleta, kljub temu je dostikrat prihajalo do ljubezenskih stikov deklet z delodajalci in polirji. Ta dekleta so potem pri delu in plačilu imele privilegije, vendar so to morale skrivati pred sodelavci. Če se je zvedelo o dekletovem razmerju, je bila osramočena in izločena tako iz družbenega kot iz družinskega kroga. V takih primerih je prihajalo tudi do samomorov.

Čas je prinesel tolerantnejši odnos do ljubezenskih razmerij. Danes družba ter družina ne vplivata več do take mere na medsebojne odnose.

č) Vpliv sezonstva na način življenja porabskih Slovencev

Ferenc Lencsés je tako opisal: »Delovna skupina poljedelskih sezonskih delavcev po vrnitvi prinaša v življenje vasi številna nova doživetja in izkušnje. To se je pokazalo predvsem tam, od koder so hodili delat na več posestev. Moralo je preteči veliko časa, da so se vsi ti vtisi uredili.«³⁶

Ko raziskujemo tuje vplive, moramo upoštevati tako pozitivne kot negativne posledice sezonskega zaposlovanja. Mária Holecz iz Števanovec pravi: »V času, ko so bili starši na sezonskem delu, so morali otroci, pa čeprav nedorasli, skrbeti za dom in delo doma. Dostikrat zaradi tega niso šli v šolo, vzgajali so se sami, ali pa so jih vzgajali stari starši.«³⁷ Na sezonsko delo so ponavadi odšli tisti člani družine, ki so se najbolje spoznali na delo doma. V času njihove odsotnosti je zaradi neizkušenosti domačih bil slabši pridelek. To se je poznalo tudi v živinoreji.

Porabski Slovenci so svojo delovno silo prodajali za nekaj forintov. Dostikrat so bili slabše plačani kot madžarski delavci. Slaba hrana, prepolna bivališča v hlevih in barakah ter nezadostna higiena, so negativno vplivali na zdravje; duševne posledice so bile hujše kot fizične.

Sezonsko delo porabskih Slovencev pa ima tudi pozitivne posledice. V tujem okolju so vsaj delno izpopolnili znanje in izkušnje v obdelovanju zemlje in v živinoreji.

34 Isto kot op. 28.

35 Isto kot op. 28.

36 Lencsés Ferenc, *Mezőgazdasági idénymunkások a negyvenes években* (Poljedelski sezonski delavci v štiridesetih letih), Budimpešta, 1982, 170.

37 Isto kot op. 5.

Spoznavali so se z novo tehnologijo. Kraji, v katere so hodili na sezonsko delo, niso nikoli bili visoko razviti, vendar so bili bolj razviti od Porabja. Zasluzek je bil v prejšnjih obdobjih edina možnost za preživljanje porabskih družin (npr. pod Rákosi-jevim režimom od l. 1947-1953 so z zaslužkom plačevali dajatve). Zasluzek sezonskega zaposlovanja danes pozitivno vpliva na razvoj vasi, obenem pa pomaga pri ohranjanju življenjske ravni ali celo pripomore k dvigu standarda. Pri določenih družinah zasluženi pridelek (sezonci še danes lahko izbirajo denar ali pridelek) omogoča vzrejo več svinj, ker zaradi slabe kvalitete zemlje doma ne pridelajo več kot za krmo 1-2 svinj. Nekateri uporabijo zasluženi denar npr. za nakup pohištva, oblek, šolskih potrebščin za otroke, televizorjev in ostale tehnike itd. Upokojencem pa je ponavadi ta zaslužek nujno potreben za vsakdanje življenje.

Porabski Slovenci se seznajajo tudi s kulturnimi prviniami v drugih okoljih, kar do neke mere pozitivno vpliva na njihov življenjski nazor; to velja za tiste, ki so v narodnostnem oziru zadosti zavedni, da se ne asimilirajo.

Egybefoglalás

A rábavidéki szlovén idénymunkásság kialakulása és fejlődése

Az idénymunka és az ú. n. summásság kialakulása Magyarországon a 19. század 80-as éveinek végére és a 90-es évek elejére nyúlik vissza. Az elhelyezkedési formák kialakulásánál és irányainál fontosak voltak a magyar mezőgazdaság változásai, különösen a múlt század 80-as éveiben a búzaválság után.

A 19. század utolsó évtizedeire jellemző a lakosság gyors növekedése és elszegényedése, a munkanélküliek nagy száma, a mezőgazdasági gépek bevezetése és terjedése.

A rábavidéki szlovéneket a szegénység, a terméketlen termőföld, sokgyermekes családok, a feldarabolt gazdaság (az öröklődési jogból kifolyólag) valamint az ipari üzemek hiánya, melyek nagyobb mértékben nyújtának munkalehetőséget, kényszerítették, hogy máshol keressenek kenyeret. A magyarországi mezőgazdaságban bekövetkezett változások lehetőséget teremtettek az idénymunkára.

Az idénymunka irányai az első időszakban: a keszthelyi Festetich birtok, a kapornaki apátság uradalma illetve a déli vidékek, Somogy, Zala, Veszprém megyében voltak.

A munkaadók a két világháború között illetve az akkori elhelyezkedés irányai: a bér- és más gazdaságok Vas és más megyékben (Somogy, Fejér, Baranya, Győr-Sopron, Pest) voltak, 1936-1938 között korlátozott számban Németország és Ausztria. A 20. század 60-as évek végéig az idénymunka irányai nem változtak. A 60-as évek végétől új munkalehetőségek alakultak: a mosonmagyaróvári Lajta-Hanság állami gazdaságban, a dombóvári állami gazdaságban, 1976-tól Csepregen, 1980-tól pedig a horvátzsidányi termelőszövetkezetben.

A többségi nemzet életmódja és a nem szlovén környezet hatott a rábavidéki szlovének életmódjára. A munkahely tapasztalatait és újdonságait a szlovének fokozatosan fogadták el.

Mojca Ravnik
Pravica prve noči v Istri

Uvod

Na izročilo o pravici prve noči sem prvič naletela l.1988 pri zbiranju gradiva o družini in sorodstvu v zaselku Reparac v Pregari v Slovenski Istri. Neki vaščan mi je pripovedoval, da so »markezi v Beterai« zahtevali, da so neveste iz okoliških vasi prvo noč po poroki prespale pri njih. S tem so prenehali šele potem, ko je neka nevesta udarila markeza s palico po glavi.

Bralcem, ki notranje Istre ne poznajo, naj pojasnim, da nas to izročilo vodi čez mejo na Hrvaško, v dolino rečice Bračane, ki je desni pritok reke Mirne. Nad vasjo Opatija na njenem desnem bregu stojijo mogočne razvaline gradu, med domačini in v literaturi znanega kot kaštel Pietra Pelosa. Njegova zgodovina, od začetkov v antiki, skozi obdobje oglejskih patriarhov, Benetk in Habsburške monarhije, je kar dobro znana in obdelana v literaturi.¹ V zvezi z izročilom na terenu pa naj tu predvsem povemo, da je bil ta fevd v beneškem obdobju v rokah družine Gravisi od prve polovice 15. stoletja, ko je beneški Svet deseterice za neko vojno zaslugo podelil grad in posest piransko-koprskemu plemiču Nicoli Gravisiju, vse do propada fevdalizma.² Med ljudmi se je o kaštelu Pietra Pelosa ohranilo zelo malo; kar vedo povedati, je često povzeto po kakem zgodovinskem članku, ki so ga sami prebrali ali o tem slišali pripovedovati. To ni nič čudnega, saj je v soseščini tako osupljivih razvalin preteklost gradu pogost predmet pogovorov. Mnogi domačini, ki jih zgodovina zanima, poznajo razprave v Buzetskem zborniku. Drugače pa je z dvorcem Buturai, katerega zaraščene razvaline so danes težko dostopne po komaj prehodnih poteh iz vasi Opatija, Jurati ali Trkusi. Zgodovinarji, vsaj kolikor mi je znano doslej, Buturai, palačo Gravisijev, samo ome-

1 Danilo Klen, *Iz prošlosti Kostela - Petre Pilose i njegovih sela*. Buzetski zbornik 2, 1977; Albert Pucer, *Viri za zgodovino fevda Pietrapelosa v rodbinskem fondu Gravisi v Pokrajinskem arhivu Koper*. Buzetski zbornik 13, 1989; Darko Darovec, *O preteklosti gradu, rodbine, komuna in posesti Pietrapelose*. Buzetski zbornik 13, 1989. V opombah k članku avtor navaja poglavitne pisane vire in literaturo.

2 Darko Darovec, navedeno delo, 92.

njajo.³ Terensko gradivo, ki je pritegnilo našo pozornost, pa pretežno govori prav o dvorcu Buturai in o markezih, ki so tu bivali.⁴

Odkar sem v Reparcu naletela na podatek o pravici prve noči, sem na terenu vedno spraševala o vsem, kar ljudje vedo o kaštelu Pietra Pelosa oziroma o dvorcu Buturai. Od leta 1988 do 1992 zbrano gradivo izvira iz vasi Abitanti, Reparac, Kluni, Topolovec, Dekani, Bonini, Šalež, Seljaci (Contadini), Banice, Jurati, Trkusi, Opatija, Hrib, Žonti (v Dekanih in Boninih sem bila pri priseljencih iz teh vasi) na slovenski in hrvaški strani državne meje. Ti kraji so bili pod avstroogrsko in italijansko oblastjo, v času prastaršev, starih staršev in staršev današnjih gospodarjev, od približno prve polovice prejšnjega stoletja do konca druge svetovne vojne gospodarsko, družbeno in kulturno tesno povezani; o tem priča tudi krajevna endogamija, ki jo lahko ugotovimo s preučevanjem preteklih sorodstvenih vezi med temi vasmi in zaselki.

Večinoma sem v teh krajih poslušala nejasne pripovedi in medle spomine na to, kaj so pripovedovali stari ljudje. V zaselkih, ki so v neposredni soseščini in pri vaščanih, katerih predniki so kupovali zemljo od markezo, potem ko so le-ti zapustili Buturai, pa sem naletela tudi na stvarnejše podatke. Neki domačin v vasi Trkusi hrani hišni arhiv z listinami od začetka prejšnjega stoletja, med katerimi je tudi spis iz l. 1813 izpod peresa notarja Giovannija Antonia di Gravis, nastal v njegovi študijski sobi v drugem nadstropju njegovega bivališča v dvorcu Buturai: »... da me Giovanni Antonio Gravis del fù Gravis pubblico notaio sottosegnato, nel solito mio studio situato nel secondo piano di mia abitazione in Buturai ...«⁵

Zbrano terensko gradivo sem predstavila 4. septembra 1992 na znanstvenem srečanju Buzetski dani 92, v Buzetu v referatu *Izročilo o dvorcu Buturai v okoliških zaselkih*. Za to priložnost je Naško Križnar iz Audiovizualnega laboratorija pri ZRC SAZU izdelal dokumentarni film iz gradiva, posnetega maja tega leta v Buturaju in okoliških zaselkih. V referatu sem navedla, kaj sem izvedela o videzu in starosti dvorca in o zdravilni vodi, o posestvu markezo, o odnosu med markezi in podložniki in o pravici prve noči.

V pričujočem prispevku želim predstaviti samo zadnji poglavji in s tem opozoriti na izročilo o trajanju fevdalnih odnosov v ne tako oddaljenem devetnajstem stoletju.

O odnosih med markezi in podložniki

Iz Klunov izvira tale pripoved: »Markezi so rekli kmetom, da jim dajo toliko zemlje na hribu, kot je v enem dnevu zorje par volov. Kmetje pa so vzeli šest parov, dva vola sta delala, štirje so jedli in počivali in ko sta bila dva utrujena, so vpregli dva spočita in tako naprej, da so dobili veliko več zemlje.«

3 Giovanni Vesnaver: *Stemmi e iscrizioni venete di Portole nell'Istria. Attie e memorie della Società istriana di archeologia e Storia Patria*, Vol. XI, Parenzo 1896; Darko Darovec, navedeno delo.

4 Domačini ga imenujejo Beteraj, Beteraj, Butoraj, Buturaj. Ta kraj je označen na starih istrskih zemljevidih, ki so objavljeni v knjigi Luciano Lago - Claudio Rossit, *Descriptio Histriae, Trieste 1981* in to vedno kot Buturai, od karte, ki jo je izdelal Giovanni Antonio Magini leta 1620 do karte Giovannija Battiste Homanna iz leta 1752. Pojasnilo za naziv sem iskala med domačini, vendar ga nisem našla, razen pri vaščanu iz Opatije, ki ga je poskusil razložiti z dejstvom, da je bil potok Buturai, preden so strugo na več mestih zaježili, strašen in je v času deževja grmel v dolino in rušil vse pred seboj. Vendar pa me je na srečanju Buzetski dani 92 Ivan Draščič iz Sv. Martina pri Buzetu, kjer tudi obstajata ledinski imeni Beteraj in Dolnji Beteraj (glej članek Ivan Draščič, *Toponimi sela Sv. Martina, Buzetski zbornik 10, 1986*) opozoril na razlago, ki jo dr. Ante Šonje daje za naziv Butoniga, italijansko Bottonega, južnega pritoka Mirne (glej članek Ante Šonje, *Toponomastički podaci sliva rijeke Mirne, Buzetski zbornik 3, 1978*) in ki po Kandlerju navaja, da je Butte keltsko pomenilo reka.

5 Lastnik listine je Mario Basaneže, Trkusi.

O odnosu med markezi in domačini govori tudi naslednja pripoved iz Žontov: V Buturairu je bila komanda. Gospodje so želeli pridobiti lep gozd, ki ga imenujemo Cerje, ki je bil last siromakov iz Juratov. Imeli so stražarje in tem so rekli, naj ubijejo neko beračico in jo prinesejo pred vrata lastnika tega gozda. Res so tako storili. Ko je oni revež zjutraj vstal in odprl vrata, je mrtva žena padla v hišo. To je bilo treba prijaviti gospodom, oni so imeli vse v rokah. Šel je in povedal, kaj se je zgodilo. Gospod je rekel: »Aha, ti si jo ubil.« »Nisem,« je rekel oni. Gospod je rekel: »Glavo za glavo.« Oni je molil in prosil. »Dobro,« je rekel gospod, »če mi daš tisti kos gozda, te bomo oprostili, če ne, glavo.« Tako so gospodje prišli do gozda. Ta pripoved tudi podpira mnenje nekega domačina iz Reparca, da je bilo v dvorcu Buturairu tudi sodišče.

O pravici prve noči

Kot sem že omenila, sem na prvo terensko poročilo o t.im. ius primae noctis v Buturairu naletela v Reparcu. Naj dodam, da sem podobno pripoved slišala že prej v vasi Abitanti, vendar ni šlo za Buturair, pač pa za grad v Račicah. Mojemu sogovorniku je o tem nekoč pripovedoval neki mož, star več kot osemdeset let. Njegov »biznono« (stari stari oče) se je poročil v Račicah in je menda podaril »duhovnikom« enega janca, da je lahko odpeljal ženo domov, sicer bi mu jo zadržali za teden dni. »Tak je bil zakon. Če je bila lepa, jo je imel gospod, če je bila grša, pa so jo dali hlapcem.«

V Reparcu mi je neka starejša vaščanka povedala več o tem. Ljudi je slišala praviti, da je bil v Buturairu markez, gospodar, ki si je vodil račune, kakor je hotel. Novice, ki se je poročila, se mož ni smel dotakniti pred njim. Vsako novico je imel, dokler se ni poročila naslednja. In vse otroke, ki so se mu rodili, je krstil na svoje ime, Markez, Markezič. Tako je šlo to naprej. Potem ni imel več toliko moči. Dogovorili so se, da mu bodo pripeljali eno oslco, »mušo«. Ko se je znočilo, je rekel stražarjem, naj pripeljejo novico in stražarji so jo šli iskat. Povezali so muhi noge in jo dali na posteljo. Markez jo je vprašal, kje ima »suknjo« (govoril je po italijansko) in se je dotaknil, muša pa je raztrgala vrv na nogah in ga brcnila pod posteljo. Potem ni več zahteval novic, ker je bila pravica močnejša.

Za to navado markezo sem slišala tudi v Juratih, v Seljaci (Contadinih), v Šaležu, v Hribu, v Dekanih.

Domačin iz vasi Trkusi je menil, da je to bilo pred več kot stopetdesetimi leti, a da tudi niti ni tako staro, saj je sam poznal nekoga, ki se je spomnil, da je morala žena prvo noč spat z gospodi v dvorcu Buturair. »To je prepovedala Marija Terezija, ampak tu se je obdržalo še naprej, saj takrat ni bilo telefona in je dolgo trajalo, da je ukaz z Dunaja dospel v Buturair.«

V Opatiji pa sem slišala, da je neka žena, Marija po imenu, ki je umrla leta 1929, kot deklica služila pri tej gospodi in je sama pripovedovala, da so morale neveste spat z gospodom.

S propadom fevdalizma so markezi zapustili ta kraj in odšli proč, na Koprščino. Menda sta dva domačina, ki sta se tudi preselila v Koper, nekoč kasneje v mestu srečala nekega moža in eden od njiju se je priklonil v pozdrav. Drugi ga je vprašal, zakaj tako pozdravlja, ta pa je rekel, da je bil mož, ki sta ga srečala, »luštrisiko«, gospod iz rodbine Gravisijev iz dvorca Buturair (Žonti).

Sklep

Morda bo nadaljnje terensko ali arhivsko raziskovanje našlo bolj oprijemljive podatke o palači Buturair in o tamkajšnjem bivanju Gravisijev in o njihovem odnosu z domačini. Zanimivo bi bilo kaj več izvedeti tudi o pravici prve noči; je bila to splošno razširjena pravica fevdalnih gospodov v Istri ali pa je šlo, kot ob primerih konkretnih izročil o njej v določenem kraju sklepa Sergij Vilfan, »za samovoljo kakega baročnega

fevdalnega gospoda, ki je izkoristil za svojo razvratnost neko prisiljeno in napačno pravniško razlago kakih drugih starih fevdalnih bremen?«⁶

Za podrobnejši vpogled je gradivo dostopno v dokumentaciji Inštituta za slovensko narodopisje pri ZRC SAZU v Ljubljani.

Summary

The *Ius Primae Noctis* in Istria

The author researches family and kinship ties in Istria, presenting oral evidence about life in feudal times gathered in villages on the Pregar Plateau and in the vicinity of Buzet, i.e. on the Slovenian and Croatian side of the border. In feudal times these villages belonged to the feud of Pietro Peloso. Its center was in the castle whose mighty ruins have been preserved to the present day. Its history ranging from classical times through the era of the Aquileian patriarchs, Venice and the Habsburg monarchy is pretty well-known and researched. Under Venice, from the early fifties of the 15th century on, it was in the hands of the Gravisi family, whose last descendants left the area after the downfall of feudalism in the nineteenth century. The oral testimony is about the Buturai manor, which the »marchesi« Gravisi kept in a hidden small valley near the castle, about their estate and the relations between the feudal lords and their vassals. Of special interest are the testimony and recollections about the right of the first night. In many villages in this area people claim that on their wedding night (or during one or two weeks) brides had to sleep with the »marchesi« in Buturai, and that this practice was alive as late as in the nineteenth century. The paper brings attention to this matter which deserves further field and archive research.

6 Sergij Vilfan, *Pravna zgodovina Slovencev od naselitve do zloma stare Jugoslavije*. Ljubljana 1961, str.284.

Helena Ložar-Podlogar
Slovanske šege na tarok kartah Hinka Smrekarja

V Slovincu, Slovenskem narodu in v Laibacher Zeitung je bilo 17. avgusta 1916 objavljeno: *Prepovedane igralne karte*.

»C.kr.policijsko ravnateljstvo v Ljubljani je z odlokom z dne 14. avgusta 1916 št. 965/1 Präs. na podlagi 7. lit. a) zakona z dne 5. maja 1869 drž. zakona št. 66, nadaljno razširjanje igralnih kart - Slava, Primorka in Slovanski tarok - izdanih od prve slovanske tovarne igralnih kart d.z.o. z. v Ljubljani ustavilo.« - Le kratko obvestilo, brez obrazložitve. Paragraf, na katerega se je policijsko ravnateljstvo sklicevalo, govori o »začasni prepovedi razširjanja književnih in umetniških proizvodov«, ki ogrožajo »javni red«. Karte so bile prepovedane zaradi »neprikritih panslovanskih podob« in »ker vsebujejo raznovrstne slike iz ruskega in srbskega narodnega življenja«, kakor je prepoved kranjskemu deželnemu predsedstvu, notranjemu ministrstvu na Dunaju in poveljstvu 5. armadnega območja utemeljil ljubljanski policijski ravnatelj.¹ Prepoved seveda ne imenuje t.i. »krivca« - avtorja podob na kartah, vendar vemo, da so vsaj igralne karte *Slovanski tarok*, če ne tudi drugi dve seriji - Slava in Primorka - delo našega slikarja, grafika in karikaturista *Hinka Smrekarja* (1883 - 1942), čeprav ni na kartah nikjer njegovega imena in tudi ne črke X, s katero je včasih podpisoval svoja dela. Prav gotovo pa so bili podpisani originali, katerih usoda pa ostaja prej ko slej neznana. Iz njih bi verjetno lahko tudi ugotovili, kdaj je slikar za karte naredil predloge z motivi iz ljudskega življenja (predvsem šeg, plesov, noše) slovanskih narodov. Domnevamo lahko, da je bil Hinko Smrekar prav v tistem času, verjetno zaradi svoje slovanske usmerjenosti, pri takratnih oblasteh v nemilosti. Skoraj skozi dve leti (od 1915 dalje) lahko v pismih prijateljem (predvsem Franu Veselu², znanemu fotografu, in Ivanu Cankarju³) sledimo njegovi žalosti, jezi in duševnemu trpljenju, ki ga je doživljal ob aretaciji, selitvah iz zapore v zapor in v bolnico - po njegovem mnenju vse zaradi nekega anonimnega pisma, ki ga neutemeljeno obtožuje, da je serbo- in rusofil, da je v slovenskem jeziku klevetal pogumne avstrijske oficirje in zdravnike rekoč, da so »...

1 Glej: Peter Vodopivec, Prva slovanska tovarna igralnih kart v Ljubljani in policija. V: Slovanski tarok (v tisku).

2 NUK, S.f. 301, (Fran Vesel, zapuščina)

3 NUK, Ms. 819.

vsji oficirji od prvega generala do zadnjega stotnika osli in niso niti toliko vredni, da bi se jih pustilo stradati ob kruhu in vodi ...«, zdravniki pa so »... neumni, da slišijo travo rasti ...«⁴ itd. Smrekar si je na vso moč prizadeval, da bi odkril pisca tega pisma in opral svojo čast. Bil je prepričan, da je ovadbo »diktirala od zlobnosti znorela ženska«, slutil je celo, da tista, ki je bila tik pred aretacijo, kjub sporu z njim, neverjetno prijazna, ali kakor je napisal v pismu z dne 11. VIII. 1915 Ivanu Cankarju »... hat eine verdächtig zuckersüße Miene gezeigt und sich sonst verdächtig zuvorkommend benommen hat ...«⁵. Imena pa ni hotel povedati, dokler se ne bi natančno prepričal. Prijatelje je večkrat prosil, naj mu pošljejo kopijo te ovadbe, naj mu preskrbijo dobrega odvetnika (plačal ga bo lahko s slikami) predvsem pa, »naj imajo oči in ušesa odprta, tako mu bodo lahko pomagali.« Dolge mesece je v zaporu na Zgornjem Štajerskem (v Žajflingu/Scheifling) čakal na superarbitražo in pisaril Veselu zdaj potrta, zdaj zopet črno-humorna pisma na račun ovadbe in sebe: »Šuft se smeje v pest, dobro zadekan v svojem koticu ... Tako sem torej prispel do te štacije svojega križevega pota ... O humor tega življenja. Pisati bi se moral Smola, ne Smrekar ... Oni šuft, ki je državo obremenil z nepotrebnimi stroški zame, pravi, da je patrijot. Jaz, ki sem vedno pazil na korist domovine, ki sem po svojem občutenju in po spoznanju g. vojaških zdravnikov neprostovoljen parazit na telesu države, sem seveda nasprotje onega ovaduha ...« Na koncu pisma Veselu, z dne 31. X. 1915, pa je pripisal prošnjo: »Prosim, pošlji mi tudi kaj fotogr. kopij ... in sicer: predvsem podobe kakih kolovratov, kake interijere iz kranjskih bajt, sploh, narodno blago ...«⁶ Take prošnje je še večkrat ponovil. Ali je Hinko Smrekar potreboval t.i. »narodno blago« tudi za Slovanski tarok, bi težko trdili, saj, kakor smo že omenili, ne vemo, kdaj je karte zasnoval. Vsekakor pa je za svoje umetniško ustvarjanje želel imeti avtentične slike, kar nam potrjujejo tudi motivi na kartah. Prav tako ne vemo, kdo mu je naročil to delo, vemo pa, da je slikar bil v stalnih denarnih težavah in v svojem pismu prijatelju Veselu je nekoč potožil, da se bo moral, rad ali nerad, lotiti tudi kakšnega, recimo umetniško manj vrednega dela, ki pa bo vsaj plačano; ne pove, kaj naj bi to bilo, vsaj kart nikjer ne omenja.

O »Prvi slovanski tovarni igralnih kart v Ljubljani«, pri kateri je Slovanski tarok izšel in katere zaščitni znak imajo karte, o njeni petnajst- oz. osemnajstletni, (če štejejo še triletni stečajni postopek) poti in usodi, govori dr. Peter Vodopivec v že omenjenem delu⁷. Tovarno (na Wolfovi cesti 12) sta ustanovila *Fran Čebokli*, trgovec in okrajni tajnik in veletrgovec *Nikolaj Novaković*, ki sta si zagotovila tudi koncesijo za »trgovino z igralnimi kartami«. Nepričakovane težave pa so se začele že takoj in po enem letu je podjetje postalo delniška družba, oba lastnika pa le družabnika, kmalu za tem je imela Ljubljanska kreditna banka v tovarni kar 95 % kapitala. Po razpadu Avstro-ogrske pa se je tovarna preimenovala v »Prvo jugoslovansko tovarno igralnih kart v Ljubljani«⁸.

V zvezi z motivi na kartah je prvo vprašanje: odkod Smrekarju tako poznavanje šeg, noše, plesov, instrumentov itd., da je podobe lahko tako verodostojno prikazal. Iskanje kakšnega tovrstnega namiga v pregledovanju njegove korespondence, (to je bil edini dostopni vir) ni dalo pravega rezultata. Naključje pa me je pripeljalo na pravo pot: Smrekar si je pri izbiri motivov koristno pomagal z monumentalno izdajo *Die Österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild* (Wien 1887 - 1901), ki je takrat

4 Prevod prepisa anonimnega, nedatiranega pisma »An das k.u.k. Militär-Kommando in Graz«

5 NUK Ms. 819

6 NUK, S.f. 301 (Fran Vesel, zapuščina)

7 Kakor op.1.

8 Kakor op. 1.

izhajala v posameznih zvezkih. Vendar se ni zadovoljil samo s črno-belimi fotografijami, saj imajo predvsem pri noši prav barve pomembno vlogo; zato se je potrudil, da se je v besedilu o vsem podučil.

Posvetimo se sedaj posameznim motivom na kartah in poskusimo razbrati njihovo vsebino. Ker ima vsaka igralna karta po dva, vsebinsko nepovezana motiva, sem se odločila za označevanje z a in b.

Kakor da še nima pravega načrta za celotno zasnovo kart, se je Smrekar s prvo karto, pagatom, lahkotno poigral. V umirjeno pokrajino je na eno polovico karte narisal ljubko *gosjo pastirico* (I.a) z Balkana, verjetno iz Bolgarije. Deklica brodi po vodi, vrsta belih gosi gre proti potočku in jezno gaga v želvo (vodnica gosi ima okoli vratu celo rdečo pentljo), v vodi plavajo rumene račke, ob bregu pa stoji lesen mlinček, ki so si ga nekoč pastirji delali za zabavo.

V povsem istem okolju, pomaknjem malo višje od potočka, vidimo *pastirčka* (I.b) z rdečo šubaro na glavi. Bosonogi pastirček se ne meni za boj dveh ovnov, ampak si mirno igra na dvojnico (dvojno piščal).

Izgon zime iz dežele (II.a) bi lahko poimenovali motiv na drugi karti. Šega je tipično slovanska, Smrekar pa se je odločil za slovaško varianto »Smrt nosijo iz vasi«. Otroci, predvsem dekleta, so naredili slamnato žensko figuro - navadno so kar snop ali otep slame oblekli v ženska oblačila. To slamnato lutko, rekli so ji *morena*, *smrtola* ali kar *smrt* in naj bi bila personificirana zima, so natakneli na kol in jo na »črno nedeljo« (prva postna nedelja) ob petju starinskih pesmi, v sprevedu nesli iz vasi; na mostu so lutko slekli in jo vrgli v tekočo vodo. Nazaj v vas so potem v sprevedu odnesli *mlado poletje* (II.b), ki ga simbolizira okrašena smrečica; dekleta so jo ovesila s pisanimi trakovi in izpihanimi jajčnimi lupinami. S tako okrašeno smrečico so dekleta od velike noči do binkošti hodila od hiše do hiše in prepevala obredne pesmi, npr. *Morena, Morena*, kam si ključ dala? Dala sem jih, dala, svetemu Juriju. Poletje, poletje, kje si tako dolgo bilo? V vodi sem umivalo noge in roké.

Tudi Slovenci poznamo šego izganjanja zime iz dežele. Pehtra, Pehtra baba, Pehtrna, Pirta ali Perta je doma v alpskem svetu; pri nas v Podkorenu, v Kranjski Gori, na Slovenskem Koroškem, predvsem v Ziljski dolini in v Soški dolini. V Podkorenu se je šega ohranila do današnjih dni. Otroci na Pehtrin večer, na Pernahti (5.januar), podijo Pehtro babo iz vasi:

*Pehtra baba rompompom,
če te nisem, te pa bom.
Ena šiba leskava,
bo po riti pleskava.*

Podkorenska Pehtra - v belo, seneno rjuho ogrnjen moški, s počrnelim obrazom in dolgo palico v roki - velja za »lepo«. Včasih so si na hrbet privezali senene grablje in čeznje vrgli belo seneno rjuho; taka Pehtra je bila prava velikanka. Ziljani (na Brnci) pa poznajo dve »grdi«, »strašni« Perhti, oblečeni v živalske kože z velikimi kravjimi zvonci okoli pasu.

Pustno oranje, starosvetno novoletno obredje, poznajo povsod tam, kjer je doma poljedelstvo, pri nas na Štajerskem, v Prekmurju in na Dolenjskem. Na Ptujskem polju je *Kurent/Korant - orač* (III.a), pravijo mu tudi *plužar*, oblečen v kožuh, okoli pasu ima namesto zvoncev vrečico plev - »repno seme«, ki ga trosi v brazde. V roki drži, poleg plužnih ročic, tudi ježevko, da z njo ostrga sneg s plužnega železa in tu in tam podreza »konje«, ki vlečejo plug. »Konji« - našemljeni fantje - nimajo krinke, saj jim ni potrebna;

s črnih ali zelenih žametnih klobukov jim frfotajo pisani trakovi, da jim skoraj povsem zakrivajo obraz. Poganja jih gonjač »pókač« z dolgim bičem, ki ga vihti po zraku, da krepko poka. Orače spremlja tudi »pobirač« (»mastnjak«) - v žensko preoblečen moški, s košem na rami, v katerega pri vsaki hiši pobira tradicionalni dar - klobaso in jajca - s katerim se oračem odkupi gospodinja. Orači na dvorišču ali pred hišo s plugom nekajkrat zakrožijo, lemež v sneg naredi nekaj plitvih brazd, v katere orač ali plužar vrže »repno seme«, pobirač pa medtem prepričuje gospodinjo, da bo repa debela kot buče in naj se jim oddolži z lepim darom. Nobena gospodinja ne pusti oračev brez daru od hiše, saj prinašajo srečo živini in polju.

Tradicionalna maska, znana v Galiciji, natančneje na Poljskem, je *turonj*, *torun* (III.b), po naše »tur«, ki nastopa o pustu, spremlja godce na svatbah, ali pa božične, noveletne in trikraljevske kolednike na njihovih obhodih. Koledovanje se začne s Štefanom in traja vse do svečnice. V vsaki vasi deset do dvanajst fantičev hodi od hiše do hiše in pod oknom, pred vrati, ali pa, na posebno željo gospodarja, tudi v hiši prepeva kolednice. S sabo vodijo maskiranca - tura ali kozo. Fantič, od pasu nagnjen naprej, pokrit z grobo odejo (kocem), drži v rokah palico, na kateri je nasajena lesena, s kožo prevlečena živalska glava z rogovi. Spodnja čeljust je gibljiva in klopoče, če jo fant potegne za vrstico. Notranjost gobca je oblečena v rdečo ruto, namesto zob so žebli, da je klopotanje glasnejše. Okoli vratu ima »turonj« obešen zvonček. Eden izmed fantov žival vodi za konopec. Turonj hodi v spremstvu muzikantov, kadar pa nastopa s koledniki, ga spremljajo pevci in en sam godec. Pred hišo najprej zapoje kolednico, potem žival zabava gledalce s svojimi šalami, na ukaz pozdravi gospodarja in gospodinjo, poljubi hišna dekleta in dobi dar. Tako se koledniški sprevod pomika od hiše do hiše. Božični koledniki nosijo s seboj jaslice, trikraljevski pa zvezdo. Na naši sliki teh atributov ni, zato lahko domnevamo, da gre za navaden pustni obhod ali pa za svatovske godce. Glede na nošo, posebno po moških pokrivalih sodeč (so rjave barve, zgoraj ravna, na desno stran razširjena, z rdečimi našitki in peresi) gre za prebivalce gozdnega dela Poljske.

Pustno žival »ruso«, »kameló«, »gambelo«, ki nastopa tudi na svatbah, poznamo pri nas v panonskem delu Slovenije.

Zimske večere na podeželju ljudje navadno preživljajo ob domačih opravljenih pri kmečki peči. Na prejo so nekoč hodili od hiše do hiše in delo združili z zabavnim večerom. Fantje so prišli dekletom »pomagat prest« - v bistvu pa je to bilo že pravo vasovanje. Tak večer nam je slikovno predstavil tudi Smrekar (IV.a). Po noši sodeč gre gotovo za panonsko območje, moška pokrivala (šestinski klobučki) so značilnost noše iz okolice Zagreba. Dvom o tej lokaciji pa zbuja krušna peč v obliki prisekanega stožca. Pozneje bomo povsem enako nošo videli še na nekaterih kartah, ki pa bi jih težko postavili v zagrebško okolje, zato lahko slutimo, da je slikar hrvaško nošo posplošil na en sam tip.

Druga polovica karte pa prikazuje rusko konjsko vprego v diru - vsem znano kot *rusko trojko*. (IV.b)

Konik zwierzyniecki, pravijo mu tudi *lajkonik* (V.a), je tradicionalna maska iz pustnega spreveda v Krakovu in okolici. Povezan pa je tudi s posebnim ljudskim praznikom, ki ga v Krakovu slavijo na praznik Rešnjega telesa in v dnevih po njem (včasih padejo prav v vigilijo Janeza Krstnika). Po ljudskem izročilu je ta šega spomin na zmago prebivalcev Zwierzyniec (včasih predmestje, danes že mestna četrt Krakova) nad Tatari, ki naj bi pred stoletji napadli ravno med procesijo Rešnjega telesa. Šega se je ohranila do današnjih dni. Po procesiji hiti množica proti četrti Zwierzyniec. Od tam jim pride, ob hrupu, ropotu in glasni muziki, naproti druga množica, sredi katere

»jaše konja« v Tatara preoblečen moški, s turbanom na glavi, obut v rumene škornje, v rokah pa vihti žezlo in si tako utira pot. Spremlja ga še nekaj »Tatarov«, eden med njimi z veliko zastavo. Včasih se je tak spreved napotil najprej proti samostanskemu dvorišču, od tam pa proti škofijski palači v Krakovu, danes pa gre naravnost na glavni trg pred vladno palačo. Tatar na »lajkoniku« poskakuje, drugi v pozdrav vihti zastavo, ko pa dobijo darila, se vrnejo v svojo četr in priredijo pojedino.

Vrsta spretnostnih iger, ki bi jih lahko šteli tudi med družabne, saj pri njih sodeluje celotna vaška skupnost, je tudi igra *ubiti petelina* (V.b). Na Slovaškem so nekoč poznali kar nekaj tovrstnih iger: npr. obglavljanje ovna ali metanje kozliča s strehe gostilne ali s stolpa, vendar se v tako krutih oblikah niso ohranile. Najdalj je ostala v navadi igra »ubiti petelina«, ki so jo prirejali ob vaških žegnanjih (proščanjih). Na trgu so h količu privezali petelina. Ljudje so se postavili okoli njega v krog s premerom 50m. Tistemu, ki je hotel preizkusiti svojo spretnost, so zavezali oči, ga nekajkrat zavrteli okoli osi, da je izgubil orientacijo in mu v roke potisnili cepc. Tekmovalec je z njim udarjal okoli sebe, navadno v napačni smeri, kot je bežal petelin, kar je zbudilo pri gledalcih veliko smeha. Malokateremu je uspelo petelina ubiti - zmagovalca pa so v sprevedu z glasbo odpeljali v gostilno in ga tam gostili.

Take krute igre so se sčasoma spreminjale, dobivale milejšo obliko in vsebino, izgubile na svoji krvoločnosti. Čez petelina so npr. poveznili lončeno posodo in jo potem razbijali, dokler ni petelinu uspelo ulti ven. Lahko domnevamo, da je tudi pri nas poznana pastirska igra »kozoklamf«, »kozyzbijati«, vsaj po imenu sodeč, v davnih časih imela krvoločnejšo obliko.

Na otoku Korčuli pa ob ljudskih praznikih priredijo poseben ples z meči - *moreško* (VI.a). Ime sicer kaže na tuj izvir oziroma vpliv, vendar pa so prebivalci Korčule, ki so jih pogosto napadali pirati iz Alžira, igro (ples) vzeli povsem za svojo. Moreška je kot drama in kot ples imela različne oblike. Iz prvotne borbe z Mavri je sčasoma dobila nove vsebine, izgubljala svoj dramski del, ostala pa je plesna oblika. Glavna vsebina je borba Turkov in Arabcev zaradi ugrabljene Bule - zaročenke belega kralja Osmana. Vanjo se je namreč zaljubil črni kralj Moro in jo ugrabil. Bula pa je ostala zvesta Osmanu, kijo v borbi osvobodil. Moreška je torej ples, ki predstavlja dve vojski - turško (krščansko) in arabsko. Po dva kralja, beli in črni, se v plesnem koraku, z mečem in bodalom, ob glasbi, z gibi telesa in zamahi orožja, bojujeta med seboj. Po noši obeh strani sodeč je ena arabska ali mavrska (po tej naj bi igra dobila tudi ime), druga pa španska; ena je svetlejša (beli kralj), druga temnejša (črni kralj). Plesalci ponazarjajo različne scene, od začetka boja, do končne zmage turške (nekdaj krščanske) vojske. Pred predstavo vodja kristjanov pove ime osebe, ki jo slavijo in ji je igra namenjena, ali pa predstavi priložnost, ob kateri ples (igro) predvajajo, na koncu predstave pa se gledalcem zahvali in slavljence še enkrat pozdravi.

Na drugo stran igralne karte je Smrekar narisal *svatovski spreved* (VI.b) ukrajinskega plemena Huculov. Huculi so gorsko pleme Rutenov, ki naseljujejo JV del gozdnih Karpatov od izvira Limnycie (pritok Dnjestra) do madžarske meje v Bukovini. Njih obleko, predvsem praznično, odlikuje bogat okras in barvna harmonija. Pozimi moški nosijo čeladi podobne lisičje kape, čez ramena pa si vržejo do kolen prosto padajoče rjavo zgornje oblačilo, z zaponko za vratom. Srajca je iz domačega platna, na robovih pisano izvezena in sega malo nad kolena. Prepasana je s širokim pasom iz rdečega usnja, okrašenim z medenino, za njim je zataknjen nož, vžigalnik in pipa. Ob bokih nosijo torbo in rog za smodnik. Hlače so rdeče, modre ali črne, obuti pa so v sandale iz grobega usnja, nad gležnjem privezane z usnjenimi ali volnenimi trakovi. Dekleta imajo kite prepletene z rdečimi trakovi in kot krono pripete vrh glave. Nad čelom se blešči visok medeninast diadem. Tudi Huculke nosijo ogrinjalo, na ramenih pisano

izvezeno. K poroki pa gre dekle z razpuščenimi lasmi. Neporočeni brat ali celo oče ji jih doma razplete, družice jih razčešejo in ji na glavo posade venec ali krono. K poroki navadno jašejo, zato nosi dekle pozimi hlače iz belega blaga, sicer pa sprednji in zadnji volnen predpasnik, okrašen z rdečimi trakovi in zlato izvezeno. Navada je, da gre svatovski sprevod v cerkev ob petju, po poročnem obredu gresta ženin in nevesta vsak na svoj dom, zvečer pa pride ženin z godci ponovno po nevesto. (Slika predstavlja ta del svatbe). Na čelu sprevoda stopa fantič z *banduro*, inštrumentom s 13 strunami, (tip našega opreklja), sledi mu skupina fantov, ki igra na *rogove »trembite«*, inštrument, ki je narejen iz drevesne skorje ali iz pločevine, tudi do 3 m dolg in služi za spremljavo petja. Huculska svatbena šega je tudi, da proti jutru ukradejo nevesto. Ženin jo mora iskati; ko jo najde, ji družice snamejo venec, ženin pa ji sam odreže lase.

Po nekaterih elementih v noši (naglavni nakit neveste in družic) sodimo, da motiv na karti prikazuje *svatbeni ples (VII.a)* na Balkanu (verjetno Makedonija). Zastavnik, ki navadno vodi svatovski sprevod, visoko nad glavo vihti svatovsko zastavo (*bandero*). Po korakih sodeč plešejo kolo ob petju deklet. Vodja kola drži v desnici sabljo, dvignjeno visoko nad glavo.

Pravo nasprotje temu razigranemu delu karte pa je njena druga polovica, ki izžareva dostojanstvo, pobožnost in mir. Vsaka pravoslavna družina ima svojega svetnika - zaščitnika (*patrona*). Njegov praznik (*god*) je pri Srbih *srbska slava* ali *svečanstvo* - eden glavnih srbskih praznikov. (VII.b) Člani družine se zberejo iz vseh, tudi najbolj oddaljenih krajev, pridejo pa lahko tudi nepovabljeni gostje. Miza je slavnostno pogrnjena, na sredino postavijo velik kolač (*pogačo*) s svečo, ki jo bodo prižgali v čast svetniku. Gospodar najprej vsem natoči kozarček slivovke (ženske ga smejo izpiti le do polovice). Mlajše ženske začno nato prinašati na mizo jedi in ko prinesejo pečenko, gospodar prižge svečo in mizo s kadilom blagoslovi. Nato vsi vstanejo, se pokrižajo, molijo in zapoje svetniku, ki ga slavijo. Gostija traja, ob pesmih, ki pripovedujejo, da ni nič lepšega, kot slaviti Boga, jesti in piti pošteno pridelano vino, ob zdravcih, ki jih poje eden za drugim in ob različnih jedeh, ki jih prinašajo na mizo, vse do jutra. Obredna jed je *koljivo*, t.j. kuhano žito in *pogača*, ki jo ob pomoči duhovnika (svečenika) gospodar razlomi na štiri dele; prvega dobi svečenik, drugega hišni gospodar, ostala dva pa razdelijo med goste. Vsak Srb, še tako reven, slavi svojega patrona. »Kdor tega ne dela, mu Bog odreče svoj blagoslov,« pravi srbski rek.

Pomladna slavja so poznana vsemu slovanskemu svetu. Zemlja se prebuja in treba je prebuditi tudi življenje na njej. S pomladanskimi šegami so povezani mnogi obredi, ki naj bi na različne načine »pričarali« rodovitnost. *Obredno polivanje z vodo in tepežkanje s »šibo življenja«* poznajo vsi evropski narodi. Na velikonočni ponedeljek (*vodeni ponedeljek*) je bila na Poljskem navada, da so mladi drug drugega polivali. (VIII.a) Na vasi je popoldne postalo živahno - vse je tekalo okoli z vrči, posodami in ročnimi brizgalkami. Največ je seveda bilo fantov, ki so prežali na dekleta: samo, da se je prikazala na pragu, že je bila mokra. Dekleta se skušajo maščevati in fantu vrniti z enako mero, vendar morajo biti previdna: tisto, ki jo fantje ujamejo, držijo pri vodnjaku in jo polivajo od glave do nog, da nič na njej ne ostane suho. Še slabše se godi dekletu, če jo ujamejo ob potoku, ker jo preprosto vržejo vanj. Velika čast za dekle in sramota za fanta pa je, če dekletu uspe fanta potegniti s sabo v vodo.

Tipično slovanskega izvira je tudi češka *pomlázka (VIII.b)* - tepežkanje z velikonočno šibo. Iz pet do šest šib fantje spletejo korobač in ga okrasijo s pisanimi trakovi. Na velikonočni ponedeljek zasledujejo dekleta in jih po golih rokah in nogah toliko časa tepejo, dokler se dekle ne odkupi z lepim pirhom (kraslico). Velikonočna šiba je simbol pomlajene narave in tisti, ki je z njo tepen, bo čil in zdrav skozi vse leto. Majhni otroci

pa s šibo obiskujejo hiše, pojejo pesmi in nabirajo darove: pirhe, jabolka in pecivo. Seveda potem obvezno sledijo igre s pirhi, enake, kot jih poznamo tudi pri nas: sekanje in valkanje jajc.

Ko kmetje končajo kakšno večje poljsko delo, npr. žetev, mlatev, košnjo, trgatev, je to za družino in za celotno vaško skupnost velik praznik, ki ga proslavijo z različnimi obredi, prireditvami, plesom in gostijo. *Ruski kosci* (IX.a) se po končani košnji v sprevedu vračajo domov. Prvega kosca (lahko pa tudi gospodarja), nosijo štirje v pletenem, s smrečico okrašenem košu na ramenih domov, kjer jih že čaka bogata pojedina.

Hajduški (rokovnjaški) ples (IX.b) ima svoje korenine v predelu Tater. Ples je nekakšna mazurka v poskakujočem ritmu, ki pa ga posamezne socialne skupine različno plešejo. Preprosto ljudstvo ga vedno pleše v krogu, prvi plesalec je istočasno tudi vodja. Navadno plešejo le eno plesno figuro, zato menjave ni treba napovedovati. Hajduški ples je edini, ki ga plešejo samo moški. Drug za drugim se potem, ko je vsak svojo *valaško* (sekirico) zasadil v zemljo, postavijo pred muzikanta in začnejo peti in plesati »mali« ples. Ko so končno vsi v krogu, se začne divji ples - lahko bi rekli »ples obsedencev«, pri katerem vsak v določenem ritmu improvizira gibe in poskoke in da svojemu temperamentu prosto pot: zviija noge, visoko vzravnano poskakuje, se pos-trani vrže na zemljo, »klaftró« visoko skoči v zrak, potegne noge k sebi, z rokami udarja ob pete in se zopet spusti k tlu. Drugi čepe caplja na mestu, tretji divje udarja z nogami, tisti, ki je še pravkar ležal na tleh, kot blisk šine v zrak, z gibi in pogledom predstavlja obsedenca. Vse to spremljajo s predirljivim kričanjem. Čez čas glasba pojenja, ples se umirja, vsak plesalec zgrabi svojo valaško, jo visoko dvigne v zrak in potem vsi počasi plešejo v krogu, enakomerno, kakor da se hočejo odpočiti - toda, violinist začne ponovno igrati v divjem ritmu in vse se še bolj intenzivno ponovi - valaške se svetijo, letijo v zrak in se med seboj grozljivo mešajo.

Tekmovalni duh je ljudem nekako prirojen. Športna tekmovanja, turnirji in spret-nostne igre nasploh so priljubljene družabne prireditve. Kozaki, kot dobri jezdecí, radi prikazujejo svoje *spretnosti na konjih* (X.a): eden dela stojo, drugi pa med dirom skuša s tal pobrati bič.

Oblika viteškega turnirja pa je vsem znana *sinjska alka* (X.b). 15. avgusta, na Marijino vnebovzetje, je v Sinju velik praznik. Posebno mikavnost je temu dnevu nekoč dajala viteška igra »alka« - pozneje, po obisku cesarja Franca Jožefa, so datum prireditve njemu na čast prestavili na 18. avgust, njegov rojstni dan. Sinjska alka je po izročilu spomin na junaški odpor maloštevilnih Sinjčanov 14. avgusta 1715 enemu bosanskih pašev Mehmedu, ki naj bi s 60.000 vojaki prišel v Sinj, da bi ga osvojil, vendar so jih Sinjčani, ob pomoči Božje Matere, zavrnili. Celó Turki sami so baje pripovedovali, da se je prikazala »strašna«, s sijem obdana ženska; iz njenih rok so sijali žarki nad Sinj in pred to prikaznijo naj bi Turki zbežali. Resnica pa je bila drugače: nenadoma je izbruhnila kuga, turški vojaki so postali neposlušni, Sinjčani pa so se srčno borili in tako je bil bosanski poveljnik prisiljen v noči od 14. na 15. avgust k umiku. Pred Sinjem je zapustil 10.000 mrtvih turških vojakov in veliko plena. Sinjčani naj bi izgubili le 38 mož. Še danes se 18. avgusta zberejo ljudje od vsepovsod ob široki promenadi, ki vodi od Sinja proti Cetinjskemu polju. Nad cesto, »dve klaftri visoko« je z ene na drugo stran napeta vrva, na njej pa visi obroček (alka) tako, da ga je lahko sneti. Alka ima premer 5 col. Znotraj alke je še drugi, manjši obroček, ki je nanjo pritrtjen na treh straneh. Tekmovalci, tako kaže tudi naša slika, so nekoč nastopali v stari dalmatinski noši: dolman je bil okrašen s srebrnimi zaponkami, na glavi so imeli soboljevko z belo perjanico. Obuti so bili v škornje z ostrogami, ob boku jim je visela

sablja, v rokah so imeli kopje, ob sedlu pa dva samokresa. Vsak alkar je imel svojega spremljevalca, ki ga je spremljal peš, in kuma na konju. Na tekmovanju je lahko sodeloval vsak, ki je bil pošten in na dobrem glasu. Ko se vsi zberejo, jih vodja najprej pogosti, nato pa pregleda tekmovalce in konje in če ima pri kom pripombe, ga neusmiljeno izloči. V vrsti odjašejo proti tekmovalnemu prostoru - spredaj harambaša, sledi godba, nato zastavonoša, alkarji v parih, za njimi kumi, nato vodja tekmovanja z adjutantom. Začne se mimohod pred častnimi gosti prireditve, pred tribuno pozdrav s kopji, nakar se po starosti razvrstijo približno 300 m od visečega obročka. Posamezni tekmovalec v galopu odjezdi proti alki in jo skuša zadeti. Tisti, ki zadene v sredino malega obročka, ga sname in z njim odjezdi naprej, dobi 3 točke, če zadene med malim in velikim obročkom zgoraj, dobi 2 točki, če pa spodaj, pa je pridobil le 1 točko. Kdor trikrat zadene mali obroček v sredino, je zmagovalec. Po končanem turnirju se vsi alkarji s spušenim kopjem v pozdrav zberejo pred sodniki, vodja turnirja odlikuje zmagovalca in v nagovoru še enkrat spomni na junaštvo starih Sinčanov.

Sobotka (XI.a) se imenuje binkoštni praznik na Poljskem, ki ga v okolici Krakova slavijo na poseben način. Na drugi binkoštni dan popoldne vse hiti na bližnji grič. Tu plešejo, pojejo, se igrajo različne igre in se gostijo vse do večera. Zvečer na vseh okoliških gričih Krakova zagorijo kresovi. Fantje ob ognjih prižigajo metle ali šope slame, pritrjene na dolgo palico in z njimi tekajo okoli ognja in po polju ali pa jih mečejo v zrak. Temu pravijo *sežiganje sobotke*. Šega je bila včasih razširjena po vsej Poljski, potem pa je počasi izumirala, deloma pa so jo prenesli na kresni dan (24.junij). Vse te šege so poganskega izvora, krščanstvo jim je potem dalo svojo razlago: ognji so spomin na Svetega Duha, ki se je na Binkošti pojavil v obliki ognjenih jezičkov nad glavami apostolov. Tudi današnje pesmi, ki jih pojo ob ognju, imajo krščansko vsebino. Šega pa je doma tudi pri drugih slovanskih narodih. V *Valpurgini noči* (v noči na 1.maj) se okoli podijo čarovnice. Na Slovaškem tedaj po gričih zakurijo kresove, da bi jih pregnali - ogenj naj prežene čarovnice, ki škodujejo ljudem. Mladina med vriskanjem in petjem skače čez ogenj - ljudem, živini in polju naj ogenj podari zdravje in rodovitnost. Kakor daleč sega sij ognja, kakor daleč pride njegov dim, tako daleč bo segel tudi blagoslov. Zato mora biti kres čimvečji in zato fantiči z gorečimi snopi tečejo po poljih in sadovnjakih.

Tudi Slovenci poznamo šege ob kresu - tako proženje gorečih kolesc, kakor tudi preskakovanje ognja. Smrekar je sicer motiv za svojo sličico vzel iz XI. zvezka »Monarhije« (Galicija), pod sliko je podpis »Sobotka Feier«, vendar bi enako sliko lahko pričakovali tudi v V. zvezku (Koroško in Kranjsko). Ni treba veliko domišljije, da prepoznamo v ozadju očanca s polhovko na glavi in s pipo v ustih, tudi nošo bi mirno lahko označili kot slovensko, harmonika pa je sploh naše glasbilo, mar ne?

Manj pa lahko povemo o drugi polovici karte. Verjetno gre za *vaški praznik s kólom (XI.b)* iz okolice Zagreba.

Posebnost Slovencev v Ziljski dolini na Koroškem je *ziljsko štehanje. (XII.a)* Gre za konjeniško igro (tipološko enaka Sinjski alki), pri kateri jezdec z železnim količem zbijajo lesen sodič - »bariglo«, ki je nasajen na drogu (»šebhu«). Na Zgornji in Spodnji Bistrici je štehanje pomladanska (binkoštna) igra, po drugih vaseh v Ziljski dolini pa štehvajo na »žegen«, ko vas slavi svojega patrona - torej vsaka vas na drug dan. Praznovanje ima tri dele: dopoldne je *velika meša*, po kosilu (obvezna obredna jed je *čisava župa*) štehanje, po njem pa *prvi rej pod lipo*. Štehanje pripravi fantovska družba *konta*, ki jo ustanovijo teden ali dva pred žegnom. Štehvati pa smejo le tisti fantje, ki jim konta to dovoli. Konta poskrbi tudi za »bariglo« (sodič), dečve za zmagovalčev »kranclč«, vsak štehvovec pa pripravi svojega konja - navadno težko ziljsko kobilo

moaro, ki pa ne sme biti osedlana. Štehvovci se zberejo pri lipi. Godci zaigrajo »štehvovski kalop« ali navadno koračnico in to je znak za začetek. Prva kobila se v drncu spusti proti 200 m oddaljenem štebhu, ki so ga fantje postavili prejšnji večer in nanj nasadili sodič. Fant z železnim količem (kúvlečem ali štehvanom) udari po sodiču in oddirja naprej. Potem sledijo štehvovci drug za drugim. Udarci zapuščajo vedno večje sledi na barigelci, obroči se rahljajo. Štehvovci ponavljajo vedno »nove rajže« toliko časa, da enemu uspe dokončno razsuti sodček in je na tleh ostal le kupček trsk. Sledi zajezd za »obranče«. Mož, ki ves čas kot sodnik stoji ob štebhu, je obroče sproti pobiral, sedaj pa jih nastavlja in nagajivo odmika štehvovcem, ki jih morajo v diru ujeti na svoj količ. Končno je vseh devet »obrančev« oddanih. Štehovska dečva pristopi k sodniku in mu šepetaje zaupa, kateremu od štehvovcev so tokrat dečve prisodile »krancič«. Še trikrat zdirjajo ziljske moare mimo moža, ki jim ponuja bleščoč krancič in ga zadnji hip odmakne in šele v tretji »rajži« se pokaže, komu je bil namenjen - kdo bo za eno leto postal *štehvovski mojster*. Štehvanje je tako končano, kobile so zopet v hlevu in začne se *prvi* ali *visoki rej pod lipo*, ki se ga smejo udeležiti le poštena »nespečana« dekleta, ker bi se sicer lipa posušila. Ples se začne z obredno pesmijo:

*Bueh nan dej te duober čes
te prbe rej začiele smo.
Tuer je z Buegen, Bueh je ž nin,
san Ježeš je Marijen Sin ...*

Z drugo ilustracijo pa smo zopet na Balkanu, v Bolgariji. *Komedijanti z medvedom* (XII.b) bi po naše lahko rekli skupini godcev s pleščočim medvedom. Boben, gajde (dude), piščal, bežeči otroci in praznično oblečene žene (verjetno gre za vaški praznik, ki ga navadno komedijanti izrabijo za svoj obisk v vasi, lahko pa bi šlo tudi za pustni dogodek, ko se ljudje radi preoblečejo v Cigane) - to so glavne značilnosti te razgibane ilustracije.

Bolgari iz vrtnic izdelujejo opojno dišeče rožno olje. *Praznik nabiranja vrtnic* (XIII.a) ob igranju gajdaša (dudaša) in bogastvo bolgarske narodne noše prikazuje ena polovica karte, na drugi pa vidimo skupino *tamburašev* (XIII.b) iz panonskega dela Hrvaške. V tamburaškem orkerstru igrajo navadno še na brač (kitari podoben instrument) in na berdo (bas).

Postavljanje mlaja (XIV.a) je v navadi pri vseh evropskih narodih. Mlaj je simbol rodovitnosti in blagoslova, je tudi znamenje ljubezni do dekleta in spoštovanja npr. do župana, župnika. Na Slovaškem, kamor je slikar postavil svoj motiv, fantje v Valpurgini noči (noč na 1.maj), postavijo v znak ljubezni pod okno vsak svojega dekleta s trakovi okrašeno smrečico ali bor, vsi skupaj pa pred gostilno postavijo velik vaški mlaj. Na 1.maja vsi vaščani pridejo k mlaju, dekleta svojim fantom podarijo rožmarinove šopke, potem pa plešejo in se zabavajo do noči. Šele na binkoštni ponedeljek mlaj podrejo in mu odsekajo vrh.

Slovaki imajo tudi zelo zanimive in pester ženitovanjske šege. Prave obredne šege so povezane z *ženitovanjsko pogačo* (XIV.b). Starešina se še pred začetkom ženitovanjske gostije odpravi z drugom, družico in z godci k nevestini botri iskat ženitovanjsko pogačo ali svatovski kolač. Pravijo, da je nekoč imela taka pogača obliko in velikost mlinskega kamna in je bila narejena iz pol mernika najboljše pšenične moke. V dveh ali treh vrstah so vanjo v krogu zataknjene »klaftro« visoke, v zlat papir ovite palice, na vrhu vsake pa je bila zastavica. Ob straneh s palic visijo jabolka, pozlačeni orehi in drobno pecivo. Tako okrašena je pogača pripravljena sredi mize, ob njej pa čakata boter in botra na nevestine svate. Starešina se mora najprej v imenu neveste zahvaliti,

drug pa potem zavije pogačo v velik prt in jo med petjem, igranjem in vriskanjem odnese v nevestino hišo. Medtem ko starešina na šaljiv način pripoveduje o vseh zgodah in nezgodah, ki jih je moral prestati in doživeti, preden je lahko prinesel kolač v hišo, ga nosi drug od mize do mize, dokler starešina ne konča svojega šaljivega nagovora. Tedaj kolač postavijo pred nevesto, svati pa drug za drugim v mimohodu vanj zatikajo svoje darove (ali pa jih mečejo v luknjo sredi kolača). Ob koncu ženitovanjske gostije pogačo razrežejo na toliko kosov, kolikor je povabljenih svatov in vsak svoj kos kot »šajdesen« nese domov.

Karta XV. spravlja malo v zadrego. Ena stran prikazuje, nič kaj domiselno in pravzaprav v nasprotju z vsemi drugimi motivi in ne nazadnje tudi tehniko risanja, *sokolski telovadni nastop* (XV.a), druga stran pa nas zopet popelje na vzhod Balkana, v Bolgarijo. Pogojno jo bomo imenovali *otročka igra* (XV.b). Sredi izbe na tleh vidimo pogačo (kruh) in ob njej nož (vidi se samo ročaj). Mož na desni je kos pogače obesil na vrh, ki je pritrjena na strop. Na levi čakajo otroci na trenutek, ko bo sodnik v ozadju sobe dal znak, mož bo kolač izpustil, vrh bo zanihala proti skupini otrok in spreten srečnež bo ujel kos pogače. Morda je to res le navadna otroška igra, verjetno pa na božični ali novoletni večer (vsekakor so vsi oblečeni v praznične noše).

Na Moravskem poznajo posebno pustno šego *poselsko pravo*. Na pustno nedeljo se zberejo vsi člani občinskega (krajevnega) odbora pri svojem predsedniku. Dekleta so že pred tem meč, ki je simbol predsednikove moči in oblasti in mu pravijo *pravica*, ovila s pisanimi trakovi in rutami, iz njega naredila lutko (punčko, otročiča) in ga zataknila v stropni tram nad sejno mizo. Ko so vsi odborniki zbrani, pridejo v sejno sobo fantje, da bi »prosili za pravico«, ki jim po stari šegi za čas pusta pripada. Odborniki izmed fantov izberejo »mladega odbornika«, ta pa potem izmed svojih vrstnikov določi še sodnika, prvega in drugega župana in »izvršitelja pravice« (nekakšnega rablja), ki mu pravijo »dráb«. Ta dobi palico, ki je na enem kraju razširjena, da pri izvrševanju kazni dobro »žvižga«. Tako starejši (pravi) odborniki za pustni čas predajo vse pravice mladim z naročilom, da morajo skrbeti za red. »Pravico« izderejo iz stropnega trama in jo v sprevedu iz občinske hiše odnesejo v gostilno, jo zasadijo v stropni tram, da visi nad mizo kakor lesteneč. Začne se zabava s plesom in petjem, ki jo od časa do časa prekinejo s šaljivko, lahko bi rekli kar z družabno igro, *rihtarja biti* (XVI.a). Med plesom, ko se plesalci drenjajo, nekdo svojemu prijatelju nekaj podtakne v žep ali za suknjič; ko »tatu« odkrijejo, ga obsodijo in kaznujejo. Nato zopet eden drugega obdolži, da je klevetal »visoki občinski svēt« in zopet sledi kazen. Krivca pokličejo pred sodnika, sodbo izrečejo z vsemi formalnostmi in ga končno obsodijo na udarce s palico. Na pustni ponedeljek nosijo »pravico« v slavnostnem sprevedu ob spremljavi muzikantov skozi vas. Pri vsaki hiši se ustavijo, zaplešejo z gospodinjo in domačimi hčerami in tako nabirajo darove: denar, krofe, slanino in jajca. Na pepelnično sredo je treba »pravico« vrniti; v slavnostnem sprevedu, vendar brez muzikantov, saj je pepelnična sreda prvi postni dan, jo mirno in dostojanstveno nesejo nazaj na občino in jo vrnejo županu.

Resno in dostojanstveno pa so nekoč v nekaterih krajih Dalmacije *volili kmečkega kralja* (XVI.b). Šega sega nazaj v 19.stol. in po podatkih naj bi bil zadnji kralj (ali vojvoda) izvoljen leta 1875. O tem ljudskem prazniku pravi poročilo tako: Najstarejši gospodarji, staroste, se v božičnem času, 27.decembra, zberejo na posvet in izberejo 12 najbogatejših gospodarjev, ki naj bi bili skozi 12 let drug za drugim »kmečki kralji«. Vrstni red je določil žreb. Popoldne so prišli ljudje pojoč, z zastavami, bobni, dudami, ob strelah iz samokresov pred hišo izbranega kralja. Tisti, ki se mu je leto iztekalo, je stopil naprej, pozdravil svojega naslednika z besedami: »Bodi pozdravljen novi kralj«

in mu izročil žezlo - znak kraljevske časti (glej sliko). Novi kralj je odgovoril: »Hvala Bogu, ki mi je dovolil dočakati ta dan.« Nazdravili so mu in ga spremili na glavni trg, kjer so imeli gostijo. Novi kralj je namreč moral prispevati čimveč različnih vrst rib (med njimi nikakor ni smel manjkati zobatec, ki so mu med zobe zataknili jabolko), pripravljenih na različne načine, bariglo vina, 12 velikih hlebov kruha in 12 vrst različnega peciva. Vse, kar je prispeval kralj, so kratko imenovali »čast«. Od drugih udeležencev slavja je vsak moral prispevati 2 četrtinki (»kvartuča«) vina. Ko je gostija dosegla višek, so zobatca z jabolkom med zobmi predali tistemu gospodarju, ki bo čez leto dni prevzel službo kralja. Po pojedini sredi trga so novo izvoljenega kralja v slavnostnem sprevodu spremili domov, kjer je po stari šegi moral še dva dni gostiti sorodnike in prijatelje. Prva naloga in dolžnost kralja je bila, da je prižgal in varoval božični ogenj - »koledo«. Njegove besede pa imajo polno veljavo le na dan izvolitve, sicer pa se mora tudi on v vsem pokoravati županu.

Karta XVII. ostaja, vsaj kar zadeva natančnejšo razlago motiva in geografsko opredelitev, v celoti problematična. Na eni strani lahko prepoznamo *pogreb Pusta* (XVII.a), ki ga na plohu vleče klovn s kozjo glavo, ob njem hodi na eni strani hudič, na drugi pa osel. »Velikani« v ozadju spominjajo na karnevalske sprevide.

S slovansko tematiko pa se nekako ne ujema druga stran karte (XVII.b). Po hlačah, belih rutah, s katerimi imajo moški ovite glave in po belem pokrivalu moškega plesalca bi lahko sklepali na nošo rugovskih Šiptarjev, čevlji, meč plesalca in ruta okoli pasu pa so značilnosti prebivalcev ob črnogorsko-albanski meji.

Ukrajinski ples, po korakih sodeč gre za *kazačok*, prepoznamo na karti XVIII.a, druga polovica karte pa nas iz Ukrajine prestavi v Bosno. Skupina ljudi, ženske v tipično bosanskih nošah, moški s fesi na glavi, poslušajo guslarja (XVIII.b). V Bosni in v Hercegovini poznajo različne tradicionalne inštrumente (tamburice, zurne, različne piščali kot so svirala, dvogrlice, frule, dude oz. dipole itd.) od katerih pa so najbolj razširjene in najstarejše *gusle*. Navadno so narejene iz enega kosa lesa, ki je spodaj izdolben kakor velika žlica, skoraj meter dolg vrat pa zgoraj krasi izrezljana konjska ali kozja glava. Čez vdolbino je napeta tenka koža z zvočnicami (resonančnimi odprtini), nanjo pritrdijo preprosto »kobilico« (mostiček), ki podpira eno samo, iz konjske žime zvito struno, na katero guslar z lokom spremlja svoje petje (navadno epskih pesmi) le z nekaj toni.

Potujoči muzikanti in pevci, pogosto slepi berači, so bili nekoč dobrodošli obiskovalci mest in vasi. Prepotovali so veliko sveta, igrali in peli in za to dobivali vbogajme v denarju, ki ga je med poslušalci pobiral njihov spremljevalec, navadno majhen fantič. Smrekar je predstavil tako skupino slepih *ruskih* (bolje *ukrajinskih*) *muzikantov* (XIX.a) z lajno (vielle), bandurami in balalajko, ki so obiskali kozaško naselje. Ukrajinski pevci so peli verske in ukrajinske pripovedne pesmi - *dume*, ki so jih potem prenašali v druge dežele. Dume so opisovale junaška dejanja zgodovinskih oseb pa tudi povsem preproste dogodke iz vsakdanjega življenja, ljubezen do domovine in do domače hiše.

Na drugi polovici karte pa Smrekar ponazarja *trgatev* (XIX.b) v vinorodnih krajih vzhodne Hrvaške.

Zgodovinar frater Ireneau de Cruce poroča, da je bilo tržaško ozemlje od 12.stol. dalje naseljeno najprej z romunskimi pribežniki Rumieri in šele potem s Slovenci, ki so bili pastirji in kmetje in so jih imenovali *mandrieri* (iz besede mandra = čreda). Staro mandrjansko (mandriersko) nošo in škedenjsko žensko nošo je upodobil slikar na karti *ples ob šagri* (*žegnanju*), v osmini, ko slavi cerkveni patron (XX.a). Hlače segajo

možem le malo čez kolena, so črne ali rjave, pri strani preklane. Lajblč je kratek, privilegajoč, s srebrnimi gumbi. Poleti nosijo moški širokokrajne klobuke, pozimi pa značilne, dragocene kučme v obliki naslonjala; po tem je to pokrivalo dobilo ime *caregon* in ga je vnuk navadno podedoval po starem očetu. Ženske nosijo široka krila s pisanimi robovi, kratko, težko sukнено jopo, na glavi pa belo platneno pečo s čipkami, padajočo nizko na hrbet in zavezano vrhu glave.

Najpomembnejši pomladanski svetnik na Kranjskem je sv. Jurij. Na njegov god prvič ženejo živino na pašo. Panonski svet pozna obhode Zelenega Jurija (Bela krajina) in *Jureka, Jurača* na Štajerskem (XX.b). Fanta oblečejo v zelene bukove veje (tu in tam tudi rože) in ga v spremstvu godcev vodijo po vasi. Pri vsaki hiši (nobene ne smejo izpustiti) Jurač zapleše in med plesom vihti okrašeno palico, spremljevalci pa prepevajo jurjevske pesmi in z njimi prosijo za darove: jajca in mast.

Zadnja tarok karta - **mond** - je zopet umirjena; na eni strani vidimo kozaka na *vojaški straži* - na *Kordonu*⁹ (XXI.a), druga pa nas prestavi nazaj v čas *nočnih čuvajev* (XXI.b), ki so hodili po naseljih s helebardo, svetilko in rogom in oznanjali »dvanajsto uro«.

Kot »škis« nas s karte gleda rdečelični *gajdaš*, ki ga pozna vsa Panonija in Makedonija. Pred sabo drži napihnen meh, spodaj vidimo enojno igralno cev (chanter), v ustih ima ustnik (sapnik), zadaj pa s trakovi okrašeno bordonsko cev. Ali je morda Smrekar kot gajdaša portretiral sebe? Nekaj potez bi lahko prepoznali in ker so slikarji to pogosto delali, to ne bi bilo nič nenavadnega.

Ostale karte je Smrekar le deloma spremenil: srce je naredil v obliki ščita, zgornji del sulice je uporabil za karo, pik bi lahko bil lipov list, križ pa ročaj meča. Tri ženske figure je po nošah lahko prepoznati (Gorenjka, Belokranjica, Čehinja) na četrti je predstavljena mestna noša, pri moških likih pa ni moč z gotovostjo trditi, kaj naj bi kdo predstavljal: prepoznamo lahko Kozaka (karov kaval), srbskega hajduka (srčni kaval), Slovaka (pikov kaval), Bosanca (pikov fant) in še to ostaja le domneva.

Za konec naj si dovolim še nekaj svojih misli. Težko si predstavljam, da bi Hinko Smrekar sam določil razvrstitev motivov na svojih tarok kartah. Kljub pestremu, od časa do časa res neurejenemu življenju, si verjetno sam ne bi privoščil take nesistematičnosti: želeli bi si neki vrstni red, bodisi po motivih ali po pokrajinah in če že ne skozi celo serijo slik, pa vsaj na posameznih kartah. Tako pa so motivi razmetani vsevprek, kakor da jih je nekdo na slepo jemal s kupa in jim »štampiljal« rimske številke. In bojim se, da je bilo res tako.

In ko smo se »pretolkli« skozi motive Smrekarjevega prepovedanega taroka, ga ob koncu še rehabilitirajmo: »Prodaja igralnih kart Slovan, Primorka, Slovanski tarok zopet dovoljena.«, je oznanil Slovenski narod št. 5, 7. januarja 1918.

9 »Kordon« pomeni pas vojaških straž ali vojaških postojank, iz te besede pa izvira tudi Kordun, obmejni pas med nekdanjo Avstrijo in Bosno - Vojna krajina.







*Zusammenfassung***Slawische Bräuche auf den Tarockkarten von Hinko Smrekar**

Der slovenische Maler, Grafiker und Karikaturist *Hinko Smrekar* (1883 - 1942) entwarf die Vorlagen für die Spielkarten *Slawischer Tarock* (*Slovanski tarok*), die von den Ersten slovenischen Spielkartenfabrik in Ljubljana herausgegeben wurden. Es ist nicht bekannt, wer diese Arbeit bestellt hat, auch nicht genau, wann sie entworfen wurden. Man kann nur vermuten, daß Smrekar diese Bestellung wegen seiner fortwährenden finanziellen Schwierigkeiten übernommen hatte und zwar zur Zeit des ersten Weltkrieges (wahrscheinlich zwischen 1914 - 1916)

Die Motive nahm der Künstler aus dem Volksleben aller slawischen Völker. Vor allem stellte er die Bräuche und Trachten, auf einigen Spielkarten auch Instrumente und Tänze dar. Smrekar, ein aufrichtiger Patriot, wie er selbst immer wieder in seinen Briefen an die Freunde betonte, wurde als Serbo- und Russophil bezeichnet und als solcher in Obersteiermark (Scheifling) verhaftet, sein *Slawischer Tarock* wegen seiner panslawischen Motive am 14. August, 1916 gesetzlich verboten, jedoch im Januar 1918 wieder erlaubt.

Die Ideen und manche Vorlagen für seine volkskundlichen Darstellungen fand Hinko Smrekar im monumentalen Werk *Die Österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild* (Wien 1887 - 1901).

In ihrem Beitrag versucht die Verfasserin die einzelnen Darstellungen zu erkennen und zu charakterisieren. Auf den Bildern finden wir einerseits einige slovenische Motive, so das Faschingspflügen mit dem Korant, das Kufenstechen aus dem Gailtal, den grünen Georg, den Nachtwächter, andererseits jedoch auch solche, die bei den Slawen allgemein verbreitet sind z.B. das Todaustragen (Winteraustrreiben), das Gesundheitslagen, mit Wasser begießen, das Feuer überspringen usw.

Die Bilder auf den Spielkarten folgen sich ungeordnet, ohne irgendeines Konzeptes, die Symbole bzw. Spielkartenfarben sind stilisiert (das Herz hat die Form des Schildes, als Karo dient der obere Teil einer Lanze, das Pik wurde mit dem schwarzen Lindenblatt ersetzt, das Kreuz jedoch mit dem Griff eines Schwertes). Zwei Figuren auf den Damenkarten wurden mit der Oberkrainerin und Weißkrainerin ersetzt.

Naško Križnar

Vizualni simboli narodne identitete na primeru avtomobilskih zadkov

C. G. Jung je v knjigi *Man and his Symbols* zapisal: »Such a myth, however, consists of symbols that have not been invented consciously.« (Jung 1971: 89) Njegova misel me je vodila pri pisanju te razprave.¹

Junija 1992 je minilo eno leto, kar je Jugoslovanska ljudska armada s tanki zasedla mejne prehode na državnih mejah proti Italiji in Avstriji. S tem je sprožila t. im. vojno za Slovenijo, ki jo je čez 10 dni izgubila na vojaškem področju, čez pol leta pa tudi na političnem. V tem času so se v Sloveniji dogajali procesi, ki so privedli do mednarodnega priznanja države Slovenije, nazadnje tudi s strani Združenih narodov, maja 1992. Večji del teh procesov je potekal na simbolni ravni. Obrambna strategija Slovenije ni slonela toliko na vojaških operacijah, kot na kombiniranem prizadevanju, doseči umik sovražnika s kakršnimi koli sredstvi. Sun Tzu pravi: »Stokrat zmagati v bitkah ni vrhunec znanja. Vrhunec znanja predstavlja zmaga brez boja. V vojni je torej najvažnejši napad na sovražnikovo strategijo.« (Janša 1992: 157) Še v času dominacije zvezne države in dolgo pred mednarodnim priznanjem subjektivitete Slovenije, je t. im. civilni sektor družbe iskal nove državne simbole: grb, zastavo, denar in avtomobilске oznake, torej stvari, ki so v urejeni družbi same po sebi dane in nihče ne sprašuje, kdo jih je naredil. V našem primeru pa je bilo treba te vsakdanje stvari še oblikovati. Veliko predlogov se je pojavilo na zidovih hiš, v časopisju in kot posebna značilnost tistega časa - na avtomobilskih zadkih. Še preden so nalepke z nacionalnimi simboli prišle v trgovine, jih je bilo moč kupiti pri uličnih prodajalcih. (Slika 1)

Če se zdaj vrnem k Jungu, bi dodal, da se je takrat začel ustvarjati mit nove države Slovenije. Sčasoma so se variante ožile, dokler ni prevladal uradni izbor simbolov. Parlament je končno izbral zastavo, grb, denar in uradne avtomobilске oznake. Mitološki čas je minil. S tem pa tudi čas svojevrstne ljudske ustvarjalnosti.

1 To besedilo je prirejen referat, ki ga je avtor predstavil na 2. mednarodni konferenci o vizualni antropologiji *Eyes Across the Water*, 25. junija 1992, v Amsterdamu.



Moja raziskava je bila posvečena zbiranju in analizi mnogih simbolov, uporabljenih v tistem času, predvsem pa različnim kombinacijam, ki so se pojavljale na avtomobilskih zadkih v enoletnem obdobju (junij 91 - junij 92). Ljubljanske ulice in parkirišča so postali območje mojega terenskega dela.

1. Postopno izginjevanje znaka YU

Z izginjanjem države Jugoslavije je izginjal tudi znak YU. Iz foto dokumentacije je razvidno, da so posamezni lastniki avtomobilov na razne načine prikazovali izginjevanje znaka YU. Kot bi hoteli na simboličen način pripomoči k transformaciji Jugoslavije. (Slika 2)

Vizualna erozija Jugoslavije pa se je začela že prej z minimalnimi korekturami. Najprej je mednarodna oznaka YU dobila spodaj drobne slovenske oznake (npr. napis Slovenija moja dežela, lipov list in podobno) ali dodatni napis Slovenija, v obliki turistične propagande na zadnjem avtomobilskem oknu. (Slika 3) Pogosta nalepka je bila: Na sončni strani Alp ...

Sledilo je brisanje ali prekrivanje zvezde na avtomobilski tablici. To se je dogajalo predvsem po nacionalnem referendumu (dec. 1990) in po razglasitvi neodvisnosti (26. junij 1991). (Slika 4)

2. Evolucija znaka SL & SLO

V prvem navdušenju so ljudje sami izbrali kratico SL za mednarodno avtomobilsko oznako, dokler se ni pokazalo, da je ta znak že registriran za državo Siera Leone. Siera Leone pa je bila takrat zadnja država na svetu, s katero bi se hotela Slovenija primerjati! Črko S uporablja Švedska, tako da je nazadnje obveljala kratica SLO. Pri tej pa prihaja do manjše zadrege. Kratica SLO je v Jugoslaviji pomenila Splošni ljudski odpor, kar mnoge spominja na vojaško organiziranost starega režima. Kljub omenjenim zadregam je v kratkem času nastalo veliko število variant z novimi oznakami. (Serija slik 5-8)

3. Zadek kot ikonografski steber

V času največjega razcveta ljudskega okraševanja avtomobilskih zadkov so se v več primerih pojavili črkovni in slikovni znaki po večjem delu zadnje strani avtomobila. Cela zadnja stran je postala vizualna oglasna deska. (Slika 9) Lastnik je z njo javno oznanil svoje stališče do nacionalnega vprašanja, svoje politično prepričanje in svoj estetski čut.

Ko so se začeli na zadku kopičiti vizualni simboli, jih je lastnik praviloma razporedil simetrično, navadno v obliki križa. (Slika 10) Glede na »svetost« osamosvojitvene problematike bi lahko te vizualne stene obravnavali kot provizorične ljudske oltarje. Zlasti v Alpah jih najdemo v naravnem okolju. (Haid 1990: 84, 89) Še prav posebej pa spominjajo te okrasitve na zgodnje-srednjeveški ikonostas. Podobno kot avtomobilski zadek, je tudi ikonostas imel simetrično razporejena polja za upodobitev določenih svetnikov. (Leksikon 1985: 259)

Če ostanemo še naprej v svetu religije, bi lahko primerjali posvečen namen okrašenih avtomobilskih zadkov s funkcijo Zlate oltarne plošče (Pala d'oro) v katedrali Sv. Marka v Benetkah. Njena funkcija je, da spodbuja, privlači in žarči tokove kozmične energije, ki pomagajo rasti mesta. (Pogačnik 1986: 42)

Specifična vizualna manifestacija v slovenski ljudski umetnosti, ki bi tudi lahko služila kot primerjava, je čebelnjak s poslikanimi panjskimi končnicami. Njihov pomen v preteklosti ni bil samo dekorativen. Verjeli so, da dekoracije, pretežno verske vsebine, zagotavljajo bogat pridelek in zdravje.

4. Napisi v kombinaciji s simboli

Nekaterim lastnikom avtomobilov vizualni simboli niso bili dovolj. Dodajali so različne napise, ki so obogatili pomen slikovnih znakov. Na primer: Happy Birthday Slovenia, Just Do It, You asked for it, Yuck Fou, Bye Bye Yu, Mi gremo pa narazen, Jest sm čist otceplen. Na mnogih je zraven datum: junij 1991. Angleški prevodi pomenijo, da je sporočilo namenjeno širnemu svetu. Večino teh artiklov so izdelali in poslali na trg zasebni podjetniki.

Lastniki avtomobilov so izkoriščali tudi napis YUGO na Zastavnih avtih. Z dodajanjem slovenske oznake SL ali SLO je nastala zanimiva pomenska zveza, ki si jo lahko različno razlagamo.

5. Okrašeni zadki kot znaki političnih opcij

Če pristanemo na hipotezo, da individualne oznake na avtomobilih odražajo tudi kolektivno nezavedno, potem iz množice različnih variant lahko izluščimo naslednje simbolne politične opcije, ki so se takrat tudi realno še kazale na političnem prizorišču.

A) Najbolj radikalna opcija je bila osamosvojitve Slovenije, to je ločitev od Jugoslavija, navadno združena z deideologizacijo družbe. *Vizualno se je to kazalo z brisanjem ali prekrivanjem zvezde, s prekrivanjem znaka YU in dodajanjem slovenskih simbolov.* (Slika 11)

B) Nekateri so videli Slovenijo kot razmeroma avtonomno državno enoto znotraj bodoče Jugoslavije. To bi bila konfederativna Jugoslavija. *Zvezda je bila navadno prekrita, znaku YU so se pridružili nacionalni simboli.* (Slika 12)

C) Naslednja opcija je federativna Jugoslavija. Slovenija naj bi ostala v Jugoslaviji brez večje suverenosti, z obljubljenimi človečanskimi pravicami in čistimi računi med upravnimi enotami. To je bila opcija t. im. »moderne«, demokratizirane federacije, ki so jo propagirali predsednik Marković in Srbi, ko je propadel njihov načrt, da bi s t. im. protibirokratsko revolucijo (miloševićevski preobrat iz boljše vizma v velikosrbsko

jugoslovanstvo), zasedli celo Jugoslavijo. *Vizualno se je ta opcija kazala tako, da je zvezda ostala, znak YU tudi, pridružile pa se slovenske oznake.* (Slika 13)

D) Obstajala je tudi opcija več ali manj samostojne Slovenije, vendar še vedno s prevlado komunistične ideologije. *Znaku YU se pridruži slovenska oznaka, zvezda pa ostane.* (Slika 14)

6. Simboli

Pri izražanju omenjenih političnih opcij so igrali veliko vlogo vizualni simboli. Poglejmo si nekatere.

Lipa (črna lipa, *tilia parvifolia* in bela lipa, *tilia grandifolia*). Lipa predstavlja v srednji Evropi drevo življenja, bolj kot hrast. (Šavli 1984: Novi list št. 1460) S pokristjanjevanjem je postala tudi krščanski simbol. V slovenski simbolni svet je lipa vstopila v srednjem veku, ko so bili Slovenci močno vezani na srednjeevropski prostor.

Že pred deklaracijo o osamosvojitvi je v javnosti obstajal predlog, da bi se nov slovenski denar imenoval Lipa. Podjetni posameznik je celo ustanovil Lipa Holding, natisnil bankovce in jih javno razširjal.

Pojavile so se nalepke z upodobljenim lipovim listom, v kombinaciji s srcem ali lipov list kot podlaga za avtomobilsko oznako SL in kasneje SLO. (Slika 15)

V letu 1992 je v Sloveniji opaziti številne bifeje z imenom Lipa, lipov list in cvet sta natisnjena na eni prvih poštних znamk, itd.

V času osamosvajanja Slovenije se je med simboli pojavil tudi **črni panter**. Po mnenju nekaterih raziskovalcev izvira iz istega časovnega razdobja kot lipa. V 14. st. naj bi se prvič pojavil skupaj z lipovimi listi na nekaterih mestnih pečatih. (Šavli 1984: Novi list, št. 1463) Črni panter je bil simbol stare Karantanije in Štajerske. V javnosti se je pojavil kot (ljudski) predlog novega slovenskega grba. Zanj se je zavzemala predvsem ekstremna narodnjaška stranka. (Slika 16)

Tako lipa kot črni panter odražata (nezavedno) željo Slovencev, da bi dokazali svojo državotvornost. Obvezni vizualni znak te sposobnosti so lahko edino realni zgodovinski simboli. Ti simboli naj bi s svojo starostjo in tradicionalnostjo odražali zgodovinsko pravico naroda do obstoja v svetovni družbi narodov. Podobne težnje se danes kažejo pri vseh jugoslovanskih narodih, ki zahtevajo svojo nacionalno državo. Npr. hrvaška šahovnica, srbski orel in križ, bosanske lilije. Skupaj s temi simboli često nastopajo izjave o Srbih ali Hrvatih kot najstarejšem narodu na svetu.

Vse to si lahko morda razlagamo kot reakcijo na često prekinjanje nacionalnega razvoja v prostoru Jugoslavije, s strani različnih političnih režimov. Zdaj se ta izgubljena kontinuiteta išče (tudi) na področju vizualnih simbolov.

Dosedanji slovenski grb je bil derivat jugoslovanskega socialističnega grba, ki je izhajal iz sovjetskih grbov. Vseboval je attribute komunistične paradigme (žitno klasje, peterokraka rdeča zvezda), pa tudi nacionalne attribute, kot so lipovi listi, Triglav in morsk valovi.

Zgodba novega slovenskega grba svojevrstno odraža značaj slovenskega osamosvajanja, ki ni bilo grajeno na radikalnem preobratu, na zanikanju preteklosti, kamor spada tudi komunistična epizoda, ampak na poskusu ohranitve vsega, kar je za nas lahko koristna zgodovinska izkušnja.

Novi grb je rezultat javnega natečaja. Kot rečeno, ne predstavlja radikalnega preloma. Združuje uveljavljene nacionalne simbole in s tem zadovoljuje tako zahteve zmernih narodnjakov, kot tudi zahteve liberalcev. Ne smemo pozabiti, da njegova oblika odraža politično ravnotežje po volitvah leta 1990, po katerih je kljub vsemu, prenovljena komunistična partija postala najmočnejša parlamentarna opozicija v Sloveniji.

Uradna razlaga treh rumenih zvezd v grbu sicer poudarja njihov kozmični pomen, vendar so te zvezde, formalno gledano, vzete iz poznosrednjeveškega grba slovenskih fevdalcev in torej predstavljajo izpolnitev (spet po Jungu: nezavedne) želje monarhistično (!?) usmerjenih narodnjakov. (Slika 17)

Posebne pomena je v novem slovenskem grbu lik gore s tremi vrhovi. Predstavlja Triglav, najvišjo slovensko goro (2.864 m), nacionalni simbol iz časa razsvetljenstva in romantike. Triglav je po verovanju iz časa razsvetljenstva personifikacija troedinega slovenskega boga iz poganskega obdobja. O tem so danes mnenja deljena. Morda bodo nekoč znanstveniki odkrili pravo resnico, vendar je dejstvo, da je slovenska nacionalna identiteta močno vezana na Triglav, v širšem pomenu na gorski svet. Severna stena Triglava je celo na začasnem slovenskem denarju. Triglav je z grbom prišel tudi na potni list in na vse državne dokumente.

Nova državna zastava in grb vsebujeta tiste vizualne simbole, ki so se skozi obdobje komunistične epizode ohranili kot atributi nacionalne identitete.

Barve slovenske nacionalne zastave so bela, modra, rdeča. V SFRJ so bile republiške barve ideološko poenotene z rdečo peterokrako zvezdo po sovjetskem vzoru. Ljudski predlog je bila zastava brez zvezde. Parlament je tej zastavi dodal nov grb, da bi se razlikovala od nove belo-modro-rdeče ruske zastave.

Sklep

Pri poskusu analize vizualnih sporočil na avtomobilskih zadkih v času osamosvajanja Slovenije so se mi odprla številna vprašanja. Moja osnovna predpostavka je bila, da individualna, simbolična dekoracija avtomobila lahko odraža kolektivni emancipatorni akt Slovencev, ali bolje, različne odnose Slovencev do te problematike. V tem pogledu so jasno prišli do izraza nacionalni oz. nacionalistični poudarki. Podobno se dogaja v vseh novo nastajajočih vzhodnoevropskih družbah. To si lahko razlagamo z intenzivnim iskanjem (nove) nacionalne identitete, ki je bila izmed vseh konstitutivnih socialnih kategorij v okviru naroda najbolj prizadeta s strani komunistične ideologije. Kaže, da so ta iskanja v okviru postkomunističnih procesov prinesla najbolj tragične posledice prav Jugoslaviji.

Če magično-simbolno vlogo avtomobilskih dekoracij v Sloveniji upoštevamo kot relevanten kulturno-civilizacijski indikator in jo primerjamo s tragičnimi dogodki v ostalih delih Jugoslavije, postane očitno, da jugoslovanski konflikt odraža razliko med dvema različnima globalnima pogledoma na družbeni razvoj. Pri obeh pogledih ima velik pomen vloga ljudskega ustvarjalnega potenciala. Na eni strani je paradigma družbenega razvoja, ki dosegajo svoje cilje z magično-simbolnim delovanjem, na drugi strani pa mehanicistična paradigma razvoja, katere odločilni akt je fizično posestvanje teritorija. Razlika med paradigmama je ogromna predvsem v ekonomiki izražanja. Slikovito rečeno: za magično-simbolno vojskovanje zadošča velikost avtomobilskega zadka, s pretežno intelektualnim angažiranjem, medtem ko realno-mehanskemu vojevanju v primeru Jugoslavije še celo Balkan postaja premajhen.

Tvorec novonastajajočih mitskih struktur je v obeh primerih ljudstvo. V prvem (slovenskem) primeru je mit tisti, ki generira resničnost, v drugem primeru pa bo mit nastal šele po končanih bitkah, ne glede na njihov rezultat.

Čim bolj je avto postajal oglasna deska (nezavednih) kolektivnih političnih opcij, tem bolj se je odpiralo vprašanje nove antropologije - antropologije avtomobila. V Sloveniji so avtomobili visoko cenjena vrednota. Ko se je začela vojna leta 1991, je televizija večkrat pokazala kako jugoslovanski tanki uničujejo avtomobile, kar so gledalci sprejeli kot višek agresorjeve brutalnosti. Kot da bi agresor, poznavajoč slovensko slabost do avtomobila, hotel z njihovim uničevanjem moralno prizadeti ljudi. Po drugi strani pa je morda prav visoki status avtomobila privedel do tega, da

je v Sloveniji avto postal edinstveni display ljudskega političnega prepričanja, tako posameznikovega, kot tudi kolektivnega.

Pretirano kopičenje vizualnih simbolov pa je sčasoma izničilo pravi namen vizualnega oglašanja. Medtem ko so okrašeni avtomobili sprva izstopali iz množice drugih, so zdaj postali spet vsi enaki. Stališče posameznika, izraženo z vizualnimi simboli, se je tako skrilo v splošno stališče in postalo anonimno.

Literatura:

Hans Haid 1990: *Mythos und Kult in den Alpen*, Rosenheimer.

Janez Janša 1992: *Premiki*, Ljubljana, Mladinska knjiga.

Carl G. Jung 1971: *Approaching the Unconscious. Man and his Symbols*, New York, Doubleday / Company Inc. Garden City.

Marko Pogačnik 1986: *A hidden Pathway through Venice*, Carucci editore Rome.

Joško Šavli 1984: *Lipa - drevo življenja*, Novi list, Trst, XXXIV/1984, št. 1457-1471 (14 nadaljevanj).

Deset dni v vojni za Slovenijo - *Ten Days of War for Slovenia*, Ljubljana, Mladina, 1991.

Leksikon 1985: *Leksikon ikonografije, liturgike i simbolike zapadnog kršćanstva*, Zagreb, Sveučilišna naklada Liber.

Summary

Visual Symbols of National Identity

During the struggle for the international recognition of Slovenia as an independent state, many visual symbols occurred, produced by common people. These symbols functioned as a metaphor for the promotion of Slovene national independence, according to the words of C.G. Jung, that a myth consists of symbols which are not created on the conscious level.

Many of the proposals for the new coat-of-arms, flag, money and license plates of cars appeared on the streets and, as a special characteristic of the time, on the backs of cars. This is how the automobile became an advertising billboard of his owner's political opinion.

In his article the author exposes and analyses most characteristic decorations as unique political graffiti. Reading these visual signs he is monitoring the whole story of Slovenia, becoming an independent state and the nature of the tragic Yugoslav conflict as well.

Originally this text is an adaptation of the paper presented on The Second Amsterdam Conference on Visual Sociology and Anthropology, *Eyes Across the Water* (June 24-27, 1992).

2



6



3



7



4



8



5



9



10



14



11



15



12



16



13



17



Francka Benedik
Veliki Šmaren

Praznik Marijinega vnebovzetja (15. avgust) je v cerkvenem oziru največji svetniški praznik. Tudi med slovenskim ljudstvom je zelo priljubljen, na kar kažejo številna imena zanj.

Slovensko ozemlje lahko glede na to, kako domačini ta praznik imenujejo, na grobo razdelimo na tri velika področja. Na Gorenjskem in Notranjskem mu pravijo **veliki šmaren**, na Dolenjskem, Štajerskem in v Prekmurju **velika maša**, na Koroškem pa **velika gospojnica**. Obstajata še dve manjši področji s splošnim poimenovanjem in sicer v Soški dolini, kjer se praznik imenuje **rožnica**, ter v Istri, kjer mu pravijo **velika Marija** ali **velika mati božja**. Seveda so vse to res najbolj grobe razdelitve in poimenovanja. Točna področja so prikazana na zemljevidu, k podrobnejšim imenom pa se bomo še vrnili. Najprej pa si oglejmo, kaj pomenijo našeta imena praznika. Privednik **veliki (velika)** že sam po sebi pomeni, da v koledarski bližini obstaja tudi praznik z istim osnovnim imenom, le da se mu reče **mali**. To je praznik Marijinega rojstva, 8. septembra. Ta praznik se resnično imenuje mali šmaren, mala maša, mala gospojnica. Ker je to Marijin praznik, je najbolj neposredno ime Marija, ki ga sploh ni potrebno pojasnjevati. Od latinskega Sancta Maria izhaja beseda šmarja oz. šmarje. Od imena Marija prihaja tudi ime šmaren, ki pa je že tako staro in po jezikovnih zakonih slovenskega jezika tako preoblikovano, da ga marsikdo že ne prepozna več. Če ga prevedemo v današnji jezik, pomeni svet **Marijin** in sicer svet Marijin dan. Beseda dan je namreč izpuščena. Nastalo pa je tako, da se je **šent** (lat. **sanct**) obrusilo v **š**, **Marijin**, ki se je nekdanj naglašalo na prvem zlogu (enako tudi Marija), pa v **marən** in tako smo dobili **šmar** oz. **šmaren**. Tudi ime **gospojnica** se nanaša na osebo, katere praznik se praznuje, natančneje, na njeno ogovarjanje z gospo. Poimenovanje praznika **velika maša** pa se nanaša že na način praznovanja, na cerkveni obred. Izraz **rožnica**, ki je sicer omejen na zahodno slovensko ozemlje, pa prihaja od običaja, da ta dan blagoslavlja rože.¹

1 Niko Kuret, Praznično leto Slovencev 1, Ljubljana, 1989, 531.

Zdaj pa si oglejmo posamezna poimenovanja praznika.²

Manjše število govorov še ni zapisano ali pa v zapisu manjka odgovor na to vprašanje. V obeh primerih ob številki kraja ni odgovora. Poleg najštevilnejšega imena veliki šmaren rečejo prazniku ponekod samo šmaren, ponekod šmaren dan, ponekod pa veliki šmaren dan. Po Cerkljanskem prazniku pravijo velika šmarje, v Reziji pa ta praznik imenujejo šmarna maša. Ime velika maša ima eno samo varianto in sicer velike maše, ki je znana od Celja proti severovzhodu. Med imeni velika gospojnica se sem in tja pojavlja samo gospojnica, ki pa tako kot že zgoraj našeta imena brez oznake »veliki« verjetno pomeni samo splošen izraz, ki vključuje tako mali kot veliki šmaren in bi jim v istih krajih, ko bi šlo za oznako prav praznika vnebovzvetja, dodali pridevnik veliki. V Šoštanju (321) pravijo prazniku velika gospejina, v Savinjski dolini in severno od Celja pa velik gospe. Najbolj pisana je glede poimenovanja praznika Istra. V smeri proti morju rabijo imena velika Marija in velika sveta Marija, bolj v notranjosti velika devica Marija in še bolj v notranjosti velika mati božja. Več imen je tudi v okolici Gorice, kjer so znana Devica Marija, avgoštna Devica Marija ali avgoštnica (pridevniki in samostalniki tipa »avgoštna, avgoštnica« so iz it.imena agosto in morda križani s slovenskim avgust) in še nekaj posameznih poimenovanj. Verjetno je po pomoti zapisano ime Marija snežnica v Doberdolu (105). Marija snežna je namreč drug Marijin praznik, po koledarju 5. avgusta. V nekaterih krajih zelo izstopa poimenovanje veliki šmaren. Ker ima okolica drugačno ime, je zelo verjetno, da je bilo tudi v teh krajih prvotno takšno, kot v okolici, a se je pod vplivom centra uveljavil veliki šmaren. To je tembolj verjetno, ker gre navadno za večje kraje. Za vsa omenjana poimenovanja je treba povedati, da v posameznih narečjih živijo v narečju ustreznih glasovnih različicah.

Summary

Veliki šmaren

The map and the paper illustrate the different terms under which the holiday of the Assumption, on August 15th, is known in Slovenia, and their use in different regions of Slovenia. The most widely used terms are »veliki šmaren«, »velika maša« and »velika gospojnica«. In Upper and Inner Carniola the Assumption is called »veliki šmaren«, in Lower Carniola, Styria and Prekmurje »velika maša«, and in Carinthia »velika gospojnica«.

2 Gradivo je iz zbirke za Slovenski lingvistični atlas (SLA), vprašanje št. 28. Tudi mreža krajev z numeracijo je mreža za SLA, ključ zanjo je v Dialektološki sekciji Inštituta za slovenski jezik Frana Ramovša. Gradivo je zapisano fonetično v tradicionalni slovenski narečni transkripciji. V nekaterih krajih so zapisi v oklepajih. Tam zapis fonetično ni preverjen, ker so izrazi dobljeni telefonsko, največkrat preko župnišč. Informatorjem se za odgovore lepo zahvaljujem.

1	blíka gəspǒdŋcā	43	vēlka gəspǒjŋca,
2	vlíka gəspǒdŋca		vějka gəspǒjŋca,
3	blíka gəspǒdŋca		vēlka gəspǒjŋca
4	blíkā gəspǒádŋcā	44	vějka gəspǒjŋca
5	blíkā ɣəspǒjŋca	45	wějka gəspǒjŋca
6	blíka gəspǒjəncā	46	vēlka gəspǒjŋca
7	blíka gəspǒjəncā,	47	gǒspǒjŋca
	vlíkā gəspǒjəncā	48	vēlka gəspǒjŋca
8	blíka gəspǒdŋca	49	
9	wlíkā gəspǒdəncā,	50	wəlka gəspǒjŋca
	wlíkā gəspǒjəncā	51	vēlka gəspǒjŋca
10		52	vəlka gǒspǒjŋca
11	bēlka hǒspǒjŋca	53	vēlka gəspǒjŋca
12	wēlka hǒspǒjŋca	54	gəspǒjŋca
13	ta wəlka hǒspǒjŋcā	55	vəlka gəspǒjŋca
14		56	šmārŋā mīšā, šmārŋa mīšā
15	wəlqā hǒspǒjəncā	57	šmārŋa mīšā, šmārŋe mīšā
16	wēlqā hǒspǒjŋcā	58	šmārŋa mīšā, šmārŋə mīšā
17	hǒspǒjŋcā	59	šmārŋa mīšā
18	wǒlqā hǒspǒjŋcā	60	
19	wēlqā hǒspǒjŋcā	61	sveta Mariha avǒštŋca
20		62	avǒštŋca
21		63	
22		64	rǒžŋca
23		65	rǒžəncā
24		66	
25		67	belíkā ɣəspǒdŋca,
26	hǒspǒjŋca		belíka ɣəspǒdŋca
27	vēlqā gəspǒjŋca	68	(ruožəncā)
28	hǒspǒjŋca	69	(Marija) ruǒžŋca
29		70	(ruožŋca)
30		71	ruožəncā
31		72	ruǒžəncā
32	wēlqā hǒspǒjəjŋca	73	ruǒžəncā
33	wēlqā hǒspǒjŋca	74	rǒžŋca, ovǒštŋca
34		75	rǒžŋca
35		76	rǒžəncā
36	wějka gəspǒjŋca	77	rǒžŋca
37	wēlqā gəspǒjŋca	78	ovǒštŋca
38	gəspǒjŋca	79	rǒžŋca
39	vějka gəspǒjəjŋca	80	
40	wějka gəspǒjŋca	81	
41	vějka gəspǒjŋca	82	
42	gəspǒjŋca	83	rǒžŋca
		84	rǒžŋca
		85	Devíca Marija

86	(rôžņca)	128	
87		129	šmārēn dān
88		130	vīēlk šmārēn dān
89	rôžņca	131	šmārēn dān
90	rôžņca, rōžānca	132	vēlki šmārē
91	rôžņca	133	vēlki šmārēn, vīēlki šmārēn
92		134	Devīca Mārīja
93		135	velīki šmārēn
94-95	rôžņca	136	Dāvīca Mārīja, feragōšto,
96	Mārīja Devīca		Dāvīca Mārīja
97	Devīca Mārīja aγōštna,	137	Devīca Mārīja, feragōšto,
	Devīca Mārīja		vēlāk šmārēn
98		138	Māte būāžja
99		139	(vēlk šmārē)
100	vēlik šmārēn, Dāvīca Mārīja	140	vēlki šmārē, vēlk šmārē
101	feragōšto	141	vēlk šmārē,
102	aγūāštānca		vīēlka Mat būāžja
103	Devīca Mārīja	142	vīēlk šmārēn
104	velīki šmārēn	143	vēlki šmārēn
105	Mārīja snežņica,	144	vīēlk šmārēn
	Devīca Mārīja	145	vīēlk šmārēn
106		146	vīēlkj šmārēn
107	vēlēk šmārēn	147	vēlki šmārēn
108	vīēlk šmārēn	148	vīēlki šmārēn, vīēlkē
109	vīēlk šmārē, vīēlk šmārēn,		šmārēn
	šmārēn dān	149	vīēlcj šmārēn, vīēlcj šmārē
110	velīka Dāvīca Mārīje,	150	Māti būōžje vīēlka
	velīkē šmārēn	151	vēlka Mārīja Devīca
111	vālikē šmārēn	152	Māti būōžja,
112	Devīcā Mārījā γūōštānca,		Mārīja Devīca vīēlka (arh)
	ferāyōšto, vjālāk šmārēn	153	Māti būōžja velīka
113	vēlīki šmārēn	154	vīēlcj šmārēn
114	Māti būāžja	155	vēlki šmārēn, vīēlcj šmārēn,
115	Mārīja Devīca		vīēlki šmārēn
116	Mārīja velīka	156	
117	Māte būōžja	157	vēlki šmārē
118	(Devīca Mārīja)	158	blīke štmārje
119	velīka Devīca Mārīja	159	vīlka šmārja
120	Devīca Mārīja velīka	160	blīke štmārje
121	Mārīja vālika	161	rūōžānca, bēlk šmārē
122	svetā Mārījā velīkā	162	ruōžņca, velīka štmārje
123	sveta Mārīja velīka	163	rôžņca
124		164	
125	velīka Mārīja	165	velīka šmārje
126	Devīca Mārīja velīka	166	velīka šmārje, velīka
127	Māti būjžja velīka		šmārje

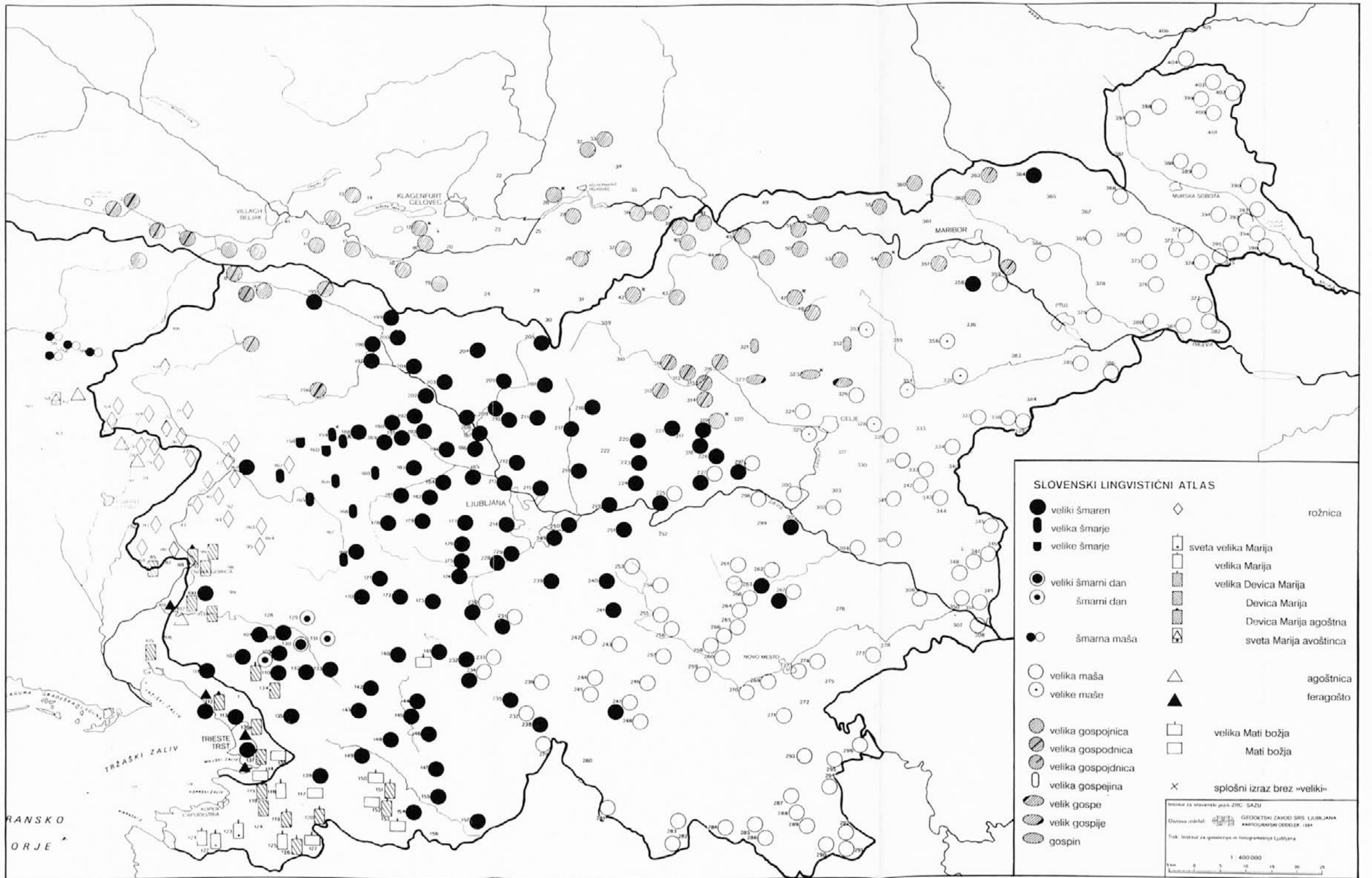
167		222	
168	vēlka šmārje	223-224	vēlk šmārŋ
169	vēlka šmārje, wīlk šmārŋ, wīlka šmārje	225	vēlk šmārŋ, vēlka māša
170	wīolk šmārŋ, vēlk šmārŋ	226	vēlk šmārŋ
171-173	vēlk šmārŋ	227	vēlka māša, vēlk šmarŋ
174	vīēlk šmārən	228	vēlk šmārŋ
175-177	vēlk šmārŋ	229	vēlk šmārŋ, vēlk šmārən
178	viēlk šmārŋ	230	vīēlk šmārən, vīelka māša
179	vīēlk šmārŋ	231	vīēlka māše, vīēlkj šmārən, vīelka māša, vīelka māše
180	viēlku šmārje	232	vēlk šmārŋ
181-182	viēlk šmārŋ	233	vīelka māše
183	ō vēlkŋ šmārŋ	234	vēlka māša, vīolka māše, vīolkj šmārən, vīelka māša, vīelka māše
184-186	vēlk šmārŋ		
187	vēlk šmārŋ, vēlk šmārən		
188	vēlk šmārje, vēlk šmārŋ		
189	vēlk šmārŋ	235	vīelkə šmārən
190	vēlk šmārŋ	236	vīelka māša, vīelka māša
191	vēlk šmārŋ, vēlk šmārən	237	vēlka māša
192-194	vēlk šmarŋ,	238	vīolkj šmārən
195	wēlik šmārən, wēlka gospódanca	239-240	vīēlk šmārən
196	vēlka gospódŋca	241	vīelk šmārŋ
197-199	vēlk šmārən	242	vīelka māše
200	vēlč šmārən	243	vīelka māše
201	vēlk šmārən	244	vīelka māša
202	vēlk šmārŋ, wēlk šmārən	245	vīelka māša
203	vēlk šmārən, vēlč šmārən	246	vīelka māše
204	vēlč šmārən	247	vīelka māša, vīelkə šmarən
205	('vēlk šmarən)	248	vīelka māše
206-207	vēlk šmārən	249	vēlki šmārən
208	vēlk šmārŋ, vēlk šmārən, vēlk šmārŋ	250-251	vēlk šmārən
209	vēlk šmārən	252	
210	vēlk šmārŋ	253	vīelka māša
211	vēlk šmārən, vēlk šmārŋ	254	vīelka māša
212	vēlk šmārən	255-256	vīelka māša
213	(vēlk šmārən)	257	vīelka māša
214	vēlk šmārŋ	258-260	vīelka māša
215	vēlk šmārən	261	vīelka māše
216	vēlk šmārən	262	vīelka māša, vēlka māše
217	vēlk šmārən	263	vīelk šmārən, vīelka māša(r)
218	vēlk šmārən	264	vīelka māša
219	wēlk šmarən	265	vīelka māše
220	vēlk šmārən	266	vīelka māša
221	vēlk šmārŋ	267	vīelk šmārən, vīelka māše
		268	vīelka māše
		269-270	vīelka māša

271	vēlka māša	317	vēlk šmārņ, vēlk šmārņ,
272			vēlk šmārņ
273-274	vīelka māša	318	vēlk šmārņ
275		319	vēlki šmārņ, gospōjnca
276		320	
277	vīlka māše	321	vēlka gospēja
278		322	vēlk gōspē
279	vīalca māša	323	gōspīn
280		324	vālca māša
281-282	vēlka māša	325	vēlke mēše
283	vēleka māša	326	vēlk gōspīje, vālca mēša
284	vēlika māša	327	
285	vjēlika māša	328	vēlke māše, vēlke mēše
286	vēlika māša	329	vēlka māša
287	vēlka māša	330	
288-289	vēlika māša	331	('velka 'maša)
290	vēlka māša	332	vūlca mēša
291	vēlika māša	333	
292	vēlika māša	334	vēlca mēša
293	vīelka māša	335	vēlke māše
294	vēlka māša	336	
295	vēlka māša	337	vēlca mējša
296	vēlka māša	338	vūlca mējša
297	vōlk šmārņ, vālca māša	339	vūlca mieša
298	vālca māša	340	
299		341	vēlca mēša
300	vēlka māša	342	vūelca mešša
301	vōlk šmārņ	343	vēlca mēša
302	vēlca māša	344	
303		345	vōlca māša, vālca māša
304	vēlca māša, vīelca māša	346	vōlkā māšā
305	vōlca māša	347	vālca māša
306	vīelca māša	348	vālca māša
307		349	
308	vēlca māša	350	vēlca māša
309		351	vōelca māša
310		352	vēlca guspēja
311	vēlca gōspōdņca, vēlca gōspūdanc'a	353	vīlke mīše
312	vēlca gōspōdņca	354	vēlke mēše
313	vēlca gōspōdņca	355	
314	vēlca gōspōdņca	356	vjēke mēše
315	vīelca gōspuōdņca	357	vēlca gōspōjnca
316	vēlca gōspōdņca, gōspōdņca, vālca gōspōdņca	358	wālki šmārēn
		359	vālca mēša, vālca mēša, vālca gōspōjdņca
		360	vālca gōspōjnca

361		385	vêlka mēša
362	vêlka gospôjŋca	386	vêjka mēša, vêka mēša
363	vôlka guspôjdŋca	387	
364	vâlki šmârŋ	388	vêlkâ mēšâ, vêlka mēša
365		389	vêlkâ mâša
366	vêka mjēša	390	vêlka mēša
367		391	vêlka mâša
368	vêka mēša	392	vêlka mēša, vêlka mâša,
369	vêka mâša		vâlki šmâren
370	vêka mēša, vêka mēša	393	vêlk'â mâša
371	vêka mâša	394	vêlka mēša
372	vêka mēša, vêka mēša	395	vâlka mâša
373	vêjka mâša	396	vêlka mēša
374	vêka mēša, vêka mâša	397	vêâuka mēša
375	vêlka mēša	398	vôlka mâša
376	vêka mēša	399	vêlka mēša
377	vêka mēša, vêka mēša	400	vâlkâ mâšâ
378		401	
379	vêjka mâša	402	vâlka mâša
380	vêjka mâša	403	vjâlka mjâša
381	vêka mēša, vêka mâša	404	vêuka mēša, vêuka mēša,
382	vêlka mēša, vêka mēša		vâlka mâša, vôlka mēša
383		405-406	
384			



SO MARIJA
NA ŠMARNI GORI.



Igor Cvetko

Kako sploh arhivirati inštrumentalno glasbo na Slovenskem?

Nekaj splošnih razmišljanj

Če pod pojmom dokumentacija razumemo po eni strani zbiranje in urejanje dokumentov (terenskega gradiva), po drugi pa shranjevanje le-teh (prim. Leksikon, CZ, 1988, 209), je dokumentiranje pomemben del vsakega raziskovalnega procesa. Kompleksna in razvejana etnomuzikologija si je na različnih koncih sveta vedno poskušala izdelati svojim razmeram najprimernejšo dokumentacijo zbranega gradiva, zato o neki enotni metodologiji tu ne moremo govoriti. Tudi izkušnje slovenske etnomuzikologije na tem področju niso zanemarljive, čeprav so nekatere stvari, ki jih bom obravnaval, splošne in širše aplikativne ter jih zato resnejši poskus dokumentiranja ne bi smel zaobiti.

Obstajajo precejšnje razlike v načinu dokumentiranja vokalne glasbe, ljudskega plesa in ljudske instrumentalne glasbe povsod po svetu. Poglejmo si npr. primere dokumentiranja iz arhiva GNI. V našem zvočnem arhivu in v arhivu rokopisov je okoli 46.000 zbranih viž. V glavnem so to vokalni primeri, urejeni in dokumentirani z arhivskimi listki po sistemu, ki ga je ob koncu 50. let oblikoval V. Vodušek. Podatki na arhivskem listku vključujejo: zaporedno številko melodije, številko traku, na katerem je primer posnet, datum (letnico) snemanja, kraj in področje, na katerem je bil posnetek narejen, ime pevca (skupine), ime zapisovalca, tip pesmi, naslov in številko, pod katero to pesem najdemo v Štrekljevi zbirki (iz let 1895-1927), začetni verz pesmi, ritmično-metrično shemo, s črkami zapisano melodijo (prvega verza in prve kitice v celoti) ter »srajčko« z natančno transkripcijo posnete melodije in besedila ali originalni (notni in tekstovni) zapis (= rokopis, predvsem iz arhiva OSNP). Največkrat dokumentacija torej vključuje le (dovolj dobro) transkripcijo viže in besedila, osnovne analize ter bistvene podatke o izvajalcih ter kraju in času izvedbe. Podatke in opise, ki bi ev. strokovno ali kako drugače dopolnili to dokumentacijo, je včasih (delno!) mogoče rekonstruirati iz terenskih zvezkov, ki se sicer praviloma pišejo na vsaki terenski poti.

Podobno kot pesemski, je urejen plesni arhiv GNI (M. Ramovš). Pod zaporedno številko plesa je izpisana številka melodije (viže), na katero so plesali. Sledi oznaka kraja (področja) in datum zapisa (posnetka), ime zapisovalca, tip plesa, naziv plesa, takt, v katerem se pleše in pripis, ali ta ples najdemo v dokumentaciji le v opisu ali pa

zapisanega s kinetografijo (največkrat v labanotaciji). Tudi tu je dodatno dokumentacija možno opraviti le s pomočjo ev. dodatnih opomb v terenskih zvezkih.

Če nam dokumentacija našega vokalnega izročila in ljudskega plesa v GNI nekako še daje pregled nad zbranim gradivom in omogoča kasnejšo obdelavo vsaj posameznih parametrov, pa tega ne moremo trditi za »arhiv« instrumentalne glasbe na Slovenskem. Opravljene raziskave, npr. klasifikacija posameznih glasbil, popis godčevstva, opisi načinov igranja ipd. sicer dajejo splošno sliko stanja našega instrumentalnega izročila, niso pa stalne in vodene metodološko enotno in celostno. Izjema na tem področju je npr. monografija J. Strajnarja *Citira*, o instrumentalni glasbi Rezije, ki zaokroženo obravnava značilni spoj plesa in godalne enote (citira-bunkula) na skrajnem zahodu slovenskega etničnega prostora.

Izdelava nam primerne metodologije dokumentiranja, ki bi bila obenem tudi širše uporabna, splošna, in ureditev arhiva instrumentalne glasbe na Slovenskem, ostaja torej naloga Inštituta za slovensko narodopisje ZRC SAZU. Zastavlja se vprašanje, kako se lotiti tega dela. Že površna obdelava gradiva kaže, da samo »splošni« podatki, po zgledu pesemskega arhiva na urejenih arhivskih lističih (kdo je igral, kdaj, kje, kaj, kako (s čim), kdo je zapisal, kje je shranjeno), za dokumentiranje instrumentalne glasbe ne zadoščajo. Širša, npr. kot monografija zasnovana študija, bi bolje zaokrožila EM raziskavo. Na to je v svoji razpravi (Outline of a method of musical folklore, Problems of Ethnomusicology, Cambridge Univ. Press, 1984, 59-85, pass) opozoril že C. Brăiloiu in poudaril pomen v celoto zbranega EM gradiva, ki ga je, urejenega v sistem, potem moč zadovoljivo dokumentirati. Poskušajmo zdaj slediti tej misli! Menim, da bi celostno dokumentiranje EM gradiva moralo enakovredno obravnavati vprašanje *glasbila* (kaj, kako, kakšno), *muzike* (kaj, kako) in odnosa *glasbenik-okolica/družba* (kdo, kaj, kje, kdaj, kako, komu, zakaj). S takim postopkom bi v raziskavi v marsičem lahko bistveno dopolnili osnovne podatke, področje raziskovanja pa razširili in poglobili; tudi tja, kamor je tipal že Brăiloiu sam, ko je našteval: Repertory; Ritual, Occasions; Technique and Terminology; Aesthetic, Circulation; Creation (Brăiloiu 1984, 81). Jasno je, da bo teren sam večkrat zastavil še marsikatero dodatno vprašanje ali odprl celo novo področje raziskovanja, odvisno pač od tega, kaj nas pri določeni raziskavi konkretno zanima in kateri problem smo postavili v ospredje.

Kakšen naj bi torej bil *arhivski listek*, s katerim bi lahko pregledno, razumljivo in čim bolj popolno dokumentirali (naj)različne(jše) primere instrumentalne glasbe? Vsekakor bi moral biti, kot smo že ugotovili, razdeljen vsaj na tri dele:

A) *Glasbilo*. Organologija, kot znanost o glasbilih, naj bi po M. Hoodu (The ethnomusicology, Los Angeles, McGraw-Hill, 1971) obsegala poleg zgodovine in opisa glasbila vsaj še (enakovredne, čeprav večkrat spregledane vidike): tehniko igranja, muzikalno funkcijo, okraševanje ter različna socio-kulturna vprašanja (Hood 1971, 124). Po zgledu simbolnega jezika labanotacije je Hood uvedel načela simbolne taksonomije, kjer z organogramom (na podlagi Sachs-Hornbostlove klasifikacije in Dewejevih decimalnih ekvivalentov) ter z znaki, ki jih je v ta namen uvedel, vse to na isti shemi tudi označil. Dodane fotografije lahko tak organogram samo še dodatno dokumentirajo in objektivizirajo. Čeprav se večina parametrov v organogramu veže na glasbilo sâmo, pa se nekateri med njimi (npr. Hardness scales: Loudness, Pitch, Quality, Density) delno že nanašajo na B-del arhivskega listka:

B) *Muzika*. Če vemo, da magnetofonski posnetek ostaja slej ko prej edini objektivni zapis zvočnega dogajanja, se vsaka transkripcija poskuša tej objektivnosti vsaj približati. Vsi poskusi, da bi notacijo (v grafično sliko prevedeno zvočno dogajanje) vsaj približali univerzalnosti Labanove kinetografije, so se doslej izjalovili. Kot da bi misel Alfreda Jamesa Hipkinsa: »The music of each culture must be known and understood in its own terms and its own milieu« (Hood 1971, 90) zares obvladovala etnomuziko-

logijo. Tako sistem GS-črt (prim. Hood 1971, 56) ostaja v danih razmerah za nas najboljše rešitev. Pa vendar nam ta (njegov) sistem zvočnega zapisovanja, ki sicer dovolj dobro določa »časovno« gostoto (Density References: Time, Tempo, Rhythm), »prostorsko« gostoto, (Pitch, The Quality of Sound, Loudness etc.) in po analizi še dodatne parametre (Tuning System, Scale, Mode, Ensemble, Formatives), ne omogoča zapisati cele vrste za EM pomembnih parametrov (Norms, Gender), pomembnih elementov interpretacije (ornamentiranja, »barvanja« vseh vrst), posebnih načinov igranja (tabulatur, zvočnih dodatkov, efektov, tehničnih rešitev) ali npr. odnosa (tehničnih) možnosti od uporabljenosti le-teh ipd.

Kako torej urediti muzikalni del celostne dokumentacije? *Register* melodij bi moral zbrano notno gradivo sistematično urediti, metodična katalogizacija transkripcij¹ pa bi morala omogočati nadaljnje raziskave, npr. študij variant, akustičnih zakonitosti, stila ipd. Znotraj uveljavljenega sistema glasbene notacije (na določenem etničnem področju) bi se torej moral razvijati model, ki bi upošteval vse glavne značilnosti njegovega glasbenega sistema in s katerim bi se najbolje dokumentirala temu področju lastna muzika. Vse dodatne ugotovitve in pojasnila pa naj bi se dalo označiti na dodatnih lističih (auxiliary cards) - vsako posebej.

S tem pa smo se dotaknili že tretjega dela (C) arhivskega listka, kjer naj bi raziskovalec obravnaval odnos *glasbenika do svoje okolice (družbe)* in obratno. Delno so ga pokrila že spoznanja iz dela A in B, predvsem Brailoiujeva razmišljanja o nujnosti širjenja EM raziskovanja in model Hoodovih organogramov. Še vedno pa so, kot se zdi, ostala odprta številna vprašanja, ki se nanašajo na novo vzpostavljene odnose in nove povezave: npr. odnos tehnike igranja in funkcije instr. glasbe v družbi ali odnos (in razmerje) individualnega in tradicionalnega - v okvirih lokalnega, širšega, etničnega, splošnega.

Izkaže se, da tudi delitev na tri dele ne zaokroži vsega potrebnega za kompletno EM dokumentacijo. Nove relacije, npr. že samo zveza: izdelovalec glasbila - godec, v odnosih do vseh treh delov odpre vrsto nadaljnjih zanimivih odnosov in spoznanj, ki za EM stroko niso obrobne pomena. In še: ob upoštevanju potrebne (in dostopne) objektivne zgodovinske dokumentacije lahko dobi določen problem tudi svojo časovno razsežnost. S tem pa se večkrat razjasni (prene)katera prej nejasna ali samo hipotetična zveza ali trditev.

Vidimo torej, da bi si vsako etnično področje moralo zase izdelati model, ki bi zbrano dokumentacijo najboljše smiselno in jasno povezal, uredil in predstavil.

Končni rezultat celotnega razmišljanja bi lahko bil arhivski »listek«, računalniško obdelan sistem podatkov, na raziskovalnem področju splošno veljaven model. Ta bi moral imeti še prostor za vnašanje dodatnih podatkov, ki bi jih narekemale raziskave posameznih primerov. Mislim, da bi bilo le z nekakšnim »plavajočim«, terenu se prilagajajočim modelom, sploh možno in smiselno obdelati tako kompleksen problem, kot je področje ljudske instrumentalne glasbe.

1 Teoretično bi bilo vse našete parametre sicer možno označiti (grafično, fotografsko, fizikalno, matematično) ali vsaj opisati, vendar tak »zapis« ne bi imel večje praktične vrednosti. Bil bi težko berljiv. Tudi če bi bil celo računalniško obdelan, bi bil uporaben samo v najožjem krogu strokovnjakov. Pomembno pa je poudariti sledeče: preobložena transkripcija, četudi narejena dobro, je večkrat prej dezinformacija kot predloga za dobro reprodukcijo. Kot najboljša se izkaže kombinacija »exa«, do tipičnosti reducirane notnega zapisa in poznavanje stilskih zakonitosti področja, kjer primer živi.

Summary

How to File Instrumental Folk Music in Slovenia? Some general remarks

Any approach towards a complete documentation of folk musical instruments turns out to be a complicated theoretical project. My basic questions concerning a good, complete and useful method of filing instrumental music were: - Could a single archive card offer us enough data to include all basic information, broaden research and get us deeper into investigation proper?

- What would such a card look like? Could it be in the form of an organogram, maybe something close to Mantle Hood's symbolic taxonomy models?

In my opinion such a card should consist of (at least) 3 parts, dealing with:

- the instrument itself;
- the music being played on it and in what circumstances;
- the musician and his environment,

shedding light on every possible socio-cultural aspect of each term as well as on all connections between them.

It turns out that the proposed three-part division doesn't always accomplish everything that would be needed in a complete documentation.

Any new term or new connection or relation (such as, for example, instrument maker - musician) to any of the above mentioned parts opens up a vast variety of additional interesting issues, all important for any serious EM research.

It is obvious that every ethnic area would have to work out its own model of documentation, which should file and present the collected material rationally and clearly. As a final result it would have to allow for computer processing, a well of data with a clear and simple model used for a wide variety of research needs. In any case it would have to have enough room for any kind of additional data, observations and specific documentation features. Only such an open, »floating« model, I think, would be a successful and logically worked-out tool in our work.

Jurij Fikfak
Oblikovanje informacijskega sistema
Slovensko Štajersko pred marčno revolucijo 1848
(na podlagi pilotske faze)¹

Decembra 1990 je bil v Radovljici, v prostorih izobraževalnega centra Intertrade ITS, organiziran seminar o programu KLEIO. Na njem so bile predstavljene možnosti in način dela s programsko opremo za upravljanje velikih podatkovnih zbirk in za obdelavo slikovnega gradiva, in deloma možnosti kartografske obdelave. Na tej osnovi je nastala ideja, da bi gradivo Göthove topografije vnesli v računalnik in ustvarili veliko podatkovno zbirko, obogateno še z drugimi viri. Inicijativa, da bi digitalizirali vse vire in jih napravili dostopne širšemu krogu uporabnikov, je privedla do vprašanja o potrebi oblikovanja informacijskega sistema na konkretnem gradivu iz prve polovice 19. stoletja.

1. V prvi polovici 19. stoletja sta na Slovenskem nastali dve veliki monumentalni deli, dva velika korpusa, ki omogočata videti široko, etnološko, historično in geografsko podobo Slovenije v tem času, predvsem na Štajerskem.

Prvo monumentalno delo je Franciscejski kataster; natančen in temeljit zapis geografskih dejstev (lastninskih razmerij, rabe zemlje itd.), ki se še danes uporablja v komaj spremenjeni obliki. (O tem podrobneje in natančneje v članku Karla Natka, ki sledi temu orisu).

Veliko zanimanja je zbudila širina in različnost gradiva iz štajerskega deželnege arhiva v Gradcu (Avstrija), znanega kot Göthova serija (topografija). Slovenski del je dostopen v obliki fotokopij v Inštitutu za slovensko narodopisje ZRC SAZU.

Göthova topografija je nastala na pobudo nadvojvode Janeza in z velikimi prizadevanji njegovega tajnika dr. Georga Götha. Razposlala sta 6 vprašalnic na različne upravne urade. Rezultati so bili predstavljeni v dveh knjigah (1840, 1841), ki pa sta zajeli le odgovore za nemško govoreči del Štajerskega. Področji Maribora in Celja nista bili upoštevani. Po 150 letih je Niko Kuret pripravil slovensko redakcijo in kompilacijo

1 Besedilo je nastalo na osnovi referata in posterske predstavitve projekta na mednarodnem srečanju New Computer-Based Technologies in History Research and Teaching (11.-14.6.1992) v Užgorodu (Ukrajina).

(Kuret 1985, 1987, 1989). V štirih snopičih (četrti je pripravljen za tisk) je od 505 naselij (znotraj današnjih meja Slovenije) obdelanih 130 naselij.

Širina in raznovrstnost gradiva omogočata dva obsega obdelave, ki določata vprašanja vsebine in časovnih dimenzij izdelave tega dela informacijskega sistema:

Pri obdelavi celotnega gradiva je pri Göthovi topografiji:

- potrebno misliti na nadaljevanje s slovensko kompilacijo,
- preučiti možnosti nemške kritične izdaje,
- nujno angažirati večje število sodelavcev,
- mogoč realizirati nalogo izključno kot dolgoročno.

Drugačen, v krajšem času izvedljiv obseg pomenijo izbrana (po teoretičnem vzorčenju, prim. Strauss 1991: 35-50, 70-71) naselja, ki omogočajo:

- mikroštudije, monografije, v katerih so upoštevani vsi možni viri (etnološki, zgodovinski, umetnostnozgodovinski, literarni idr.),
- veliko možnosti za t.i. hypertext aplikacijo in definicijo informacijskega sistema,
- na izbranih primerih preučiti probleme same zasnove akcije (vprašanj in odgovorov),
- testirati oblikovanje podatkovne zbirke ter kvaliteto in obliko vnešenih podatkov. Pri tem je treba ločiti raven podatka in dokumenta.

2. Izhodišča oblikovanja informacijskega sistema so:

Odnos do virov: Gre za načelno stališče, da so podatki sveti, mnenje o njih pa svobodno (Doorn 1992: 20).

- Gre na eni strani za virom zvesto usmerjeno raziskovanje (Source-oriented research).
- Viri govorijo, raziskovalcu je naložena dolžnost, razumeti in interpretirati perspektivo in okvir, znotraj katerega so bili zapisani, horizont, ki ga sporočajo; katere ravni zapisa o življenju v naselju poudarjajo in katere brišejo.

Tako je pri Göthovi topografiji v relaciji vprašanje-odgovor možno s kvalitativno vsebinsko analizo, npr. s strukturirano formalno sintaktično in semantično, pa tudi tipološko (Mayring 1990), ugotoviti, koliko sta si podobi sveta anketarja in pisca po odgovorih podobni, koliko je okvir odgovora določen z vprašanjem in v kateri smeri je vprašanje dovoljevalo ali omogočalo samostojno definicijo podobe sveta.

Pritegnitev vseh dostopnih virov omogoča večplastno podobo nekega časa in odpira prostor za interdisciplinarne obravnave:

- Besedila poleg vprašanj in odgovorov v Göthovi topografiji torej tudi razne kronike (župnijske, šolske), potopisi ipd.
- Statistični viri - različne vrste registrov (krstna, poročna, mrliška in družinska knjiga, cenilni operati idr.).
- Kartografski - karte franciscejskega katastra, vojaške karte s konca 18. stoletja ipd.
- Vizualni - vedute, grafike, slike.

Zgornja razdelitev zahteva naslednje glavne programske rešitve, ki v veliki meri že same po sebi določajo konceptualno raven horizonta oziroma perspektive, znotraj katere lahko pričakujemo rezultate:

a) Raven besedil:

Potreba po programski opremi OCR (Optical Character Recognition) za vnašanje tiskanih besedil v računalnik in programu StanFEP (Homann 1990) za standardno preoblikovanje podatkov v podatkovne zbirke.

Analiza besedil poteka na dveh ravneh:

- Kvalitativni s pomočjo programov kot so ATLAS/ti (Muhr 1990), AQUAD, Ethnograph, HyperQual (Tesch 1992) idr. Pri tem je analiza predvsem usmer-

jena na podobo sveta in na relevantni sistem, ki ju posreduje gradivo. Eden ciljev te analize je s pomočjo kodiranja in odkrivanja ključnih kategorij odkriti teorijo, ki jo pisec implicira pri pisanju in oblikovanju besedila (Strauss 1991, Tesch 1992). Posebej program ATLAS/ti je primeren za definiranje in komentar vsake ravni, na kateri se nahajamo (raven hermenevtične enote, primarnega besedila, citata, kode, memo polja, mreže relacij med kodami, med citati itd.).

- Kvantitativni, npr. s pomočjo programa KLEIO (Thaller 1991), pri kateri je osrednji problem, preveriti teorije, pridobljene s kvalitativno analizo. Program KLEIO omogoča zelo natančno preiskovanje velikih, hierarhično oblikovanih podatkovnih zbirk.

b) Registri (oseb, družin, davčni ipd.) omogočajo npr. s pomočjo programov KLEIO (Becker 1989) in CensSys (Oldervoll 1992) rešitev vprašanj o migracijah, endo- ali eksogamni podobi naselja, lastninskih razmerjih, socialni strukturi itd.

c) S pomočjo ustreznega geografskega informacijskega sistema (npr. ARC/INFO, GRASS) lahko med drugim kartiramo migracije, določamo lastninska razmerja ipd. (o drugih problemih podrobneje članek Karla Natka).

č) Analiza vizualnega gradiva zahteva najprej digitalizacijo gradiva (npr. z diascanerjem Microtek in programom PhotoStyler), nato njegovo obdelavo in vključitev v podatkovno zbirko (s pomočjo programa KLEIO in Image Assistanta).

Potrebe po strojni opremi so naslednje:

Obdelavo besedil in statističnih virov je v začetni fazi moč realizirati na malo bolj solidnem PC-ju (386 ali 486 z 8Mb RAM-a in okrog 400Mb velikim trdim diskom); za geografski informacijski sistem in za obdelavo slikovnega gradiva pa je potrebna po ena delovna postaja. Za slednje (slikovno gradivo) je zaradi kompatibilnosti z razvijalci programske opreme v drugih znanstvenih ustanovah potrebna delovna postaja IBM RS 6000.

3. Navedeno daje vedeti, da problemov informacijskega sistema ni moč ustrezno realizirati le znotraj ene stroke niti zgolj znotraj humanistike. Programi in projekti, ki jih je bilo moč videti na 7. mednarodnem kongresu Združenja za zgodovino in računalništvo (Association for History and Computing) v Bologni konec avgusta letos, kažejo, da je povsem normalno sodelovanje informatikov, računalnikarjev, zgodovinarjev, sociologov, umetnostnih zgodovinarjev, geografov, etnologov idr.

Teza o interdisciplinarnosti je bila ključna že za pilotsko fazo, ki smo jo konec leta 1991 (gl. seznam prezentacij) z dodatno pomočjo Ministrstva za znanost in tehnologijo in podjetja Intertrade ITS realizirali v Inštitutu za slovensko narodopisje z intenzivnim sodelovanjem in pomočjo Zgodovinskega inštituta »Milka Kosa« (Janez Šumrada), Geografskega inštituta »Antona Melika« (Karel Natek), Umetnostnozgodovinskega inštituta »Franceta Steleta« (Emilijan Cevc) - vse znotraj Znanstvenoraziskovalnega centra SAZU. Pri analizi slikovnega gradiva je sodelovala Mojca Uršič. Demonstracija je bila razvita in testirana v Kremsu, v Institutu für Realienkunde des Mittelalters und der frühen Neuzeit Avstrijske akademije znanosti (Gerhard Jaritz, Barbara Schuh). Na sami promociji pa so svoj pogled prispevali nekateri raziskovalci z Instituta für Volkskunde iz Gradca (Elisabeth Katschnig-Fasch) in Ivan Stopar. Pokazalo se je, da šele več pogledov omogoča diskusijo o problemu virov (vrednotenje slikovnega, besedilnega, kartografskega gradiva).

Primerjava s projekti (gl. seznam podobnih aktivnosti) pokaže, da zelo različni tipi virov (v obliki besedil, slik, kart) zahtevajo specialiste za vsako aktivnost. Izhodišče tiškega dela je, da mora ekspert vsake stroke (etnolog, zgodovinar, umetnostni

zgodovinar, geograf) upoštevati vse vrste razpoložljivih virov in glede na metodološke vidike stroke vzpostaviti novo podobo raziskovanega časa.

4. Raba računalnika v povezavi s pomočjo novih reprezentacijskih tehnik besedil, kart, slik, je tudi del, ki odloča o metodološkem raziskovanju (kval- ali kvantitativne analize vsebine). Eden najpomembnejših problemov tu je oblikovanje podatkovne zbirke. Pri oblikovanju podatkovne zbirke imamo v mislih vsaj naslednje tri cilje:

- Varovati izvirno gradivo (po digitalizaciji originala je načeloma nepotrebno ponovno listanje) - o tem je poučen projekt Computerisation Project for the ›Archivo General de Indias‹ (González 1992), ki so ga realizirali arhivarji v Španiji ob 500-letnici odkritja Amerike, in obsega vse rokopisno gradivo do osamosvojitve Združenih držav Amerike.

Eden pomembnih problemov bo v najbližji prihodnosti ogromno slikovnega gradiva relativno kratke obstojnosti (diapozitivi, video idr.). Eden namenov je, ohraniti čimbolj zvesto podobo izvirnika. Pri tem je eden glavnih problemov prostor (spominke kapacitete trdih diskov, kar bomo reševali s tehnologijo DAT, CD-ROM, magne-tooptičnega diska (RW), videodiska ipd.

- Digitalizirano gradivo je dostopno za vse oblike obravnave (iskanje vzorcev, štetje, iskanje tipologij, možna je računalniško podprta kvalitativna ali kvantitativna analiza ipd.).
- Podatkovna zbirka bo najprej dostopna znotraj mreže raziskovalcem samim, kasneje pa bodisi v obliki dostopa do mreže bodisi kot CD oz. laserski disk znanstvenikom v izvorni ali širši javnosti v poljudnejši obliki.

Eden od stranskih ciljev informacijskega sistema je razvijati mednarodne in institucionalne povezave z viri, ki so dostopni nemško govorečim raziskovalcem.

Udeležba na sejmu informatike INFOS91 je bila v računalniški javnosti (gl. poročilo o INFOS-u v Mojem mikru, januar 1992) deležna pohvale. Posterske predstavitve in prispevki v Salzburgu (januar 1992) in Užgorodu (junij 1992) pa so pokazali velik interes tuje strokovne javnosti.

Ustanove, ki so doslej sodelovale pri realizaciji pilotske faze, so:

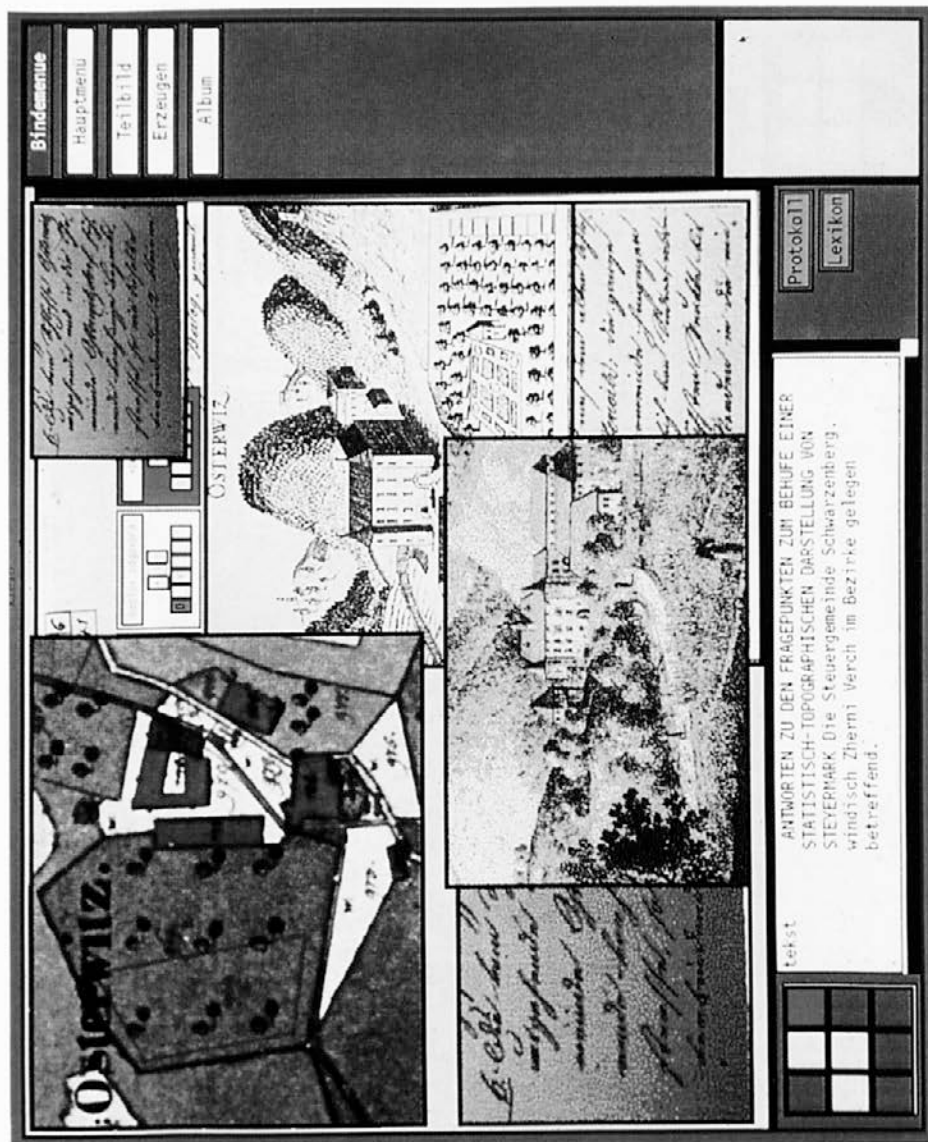
- Inštitut za slovensko narodopisje s pomočjo Zgodovinskega inštituta ›Milka Kosa‹, Geografskega inštituta ›Antona Melika‹ in Umetnostnozgodovinskega inštituta ›Franceta Steleta‹ (znotraj ZRC SAZU),
- Institut für Realienkunde des Mittelalters und der frühen Neuzeit, Avstrijska akademija znanosti, Krems, Avstrija,
- Max-Planck-Institut für Geschichte, Göttingen, Nemčija in
- Institut für Volkskunde, Graz, Avstrija.
- S posojajo strojne in programske opreme, svojih učilnic in z izdelavo posterjev je sodelovalo podjetje Intertrade ITS.

Sodelovanje tujih ustanov pomeni predvsem podporo v programski opremi in izdelavi posameznih aplikacij, pa tudi definiranju podatkovnih zbirk.

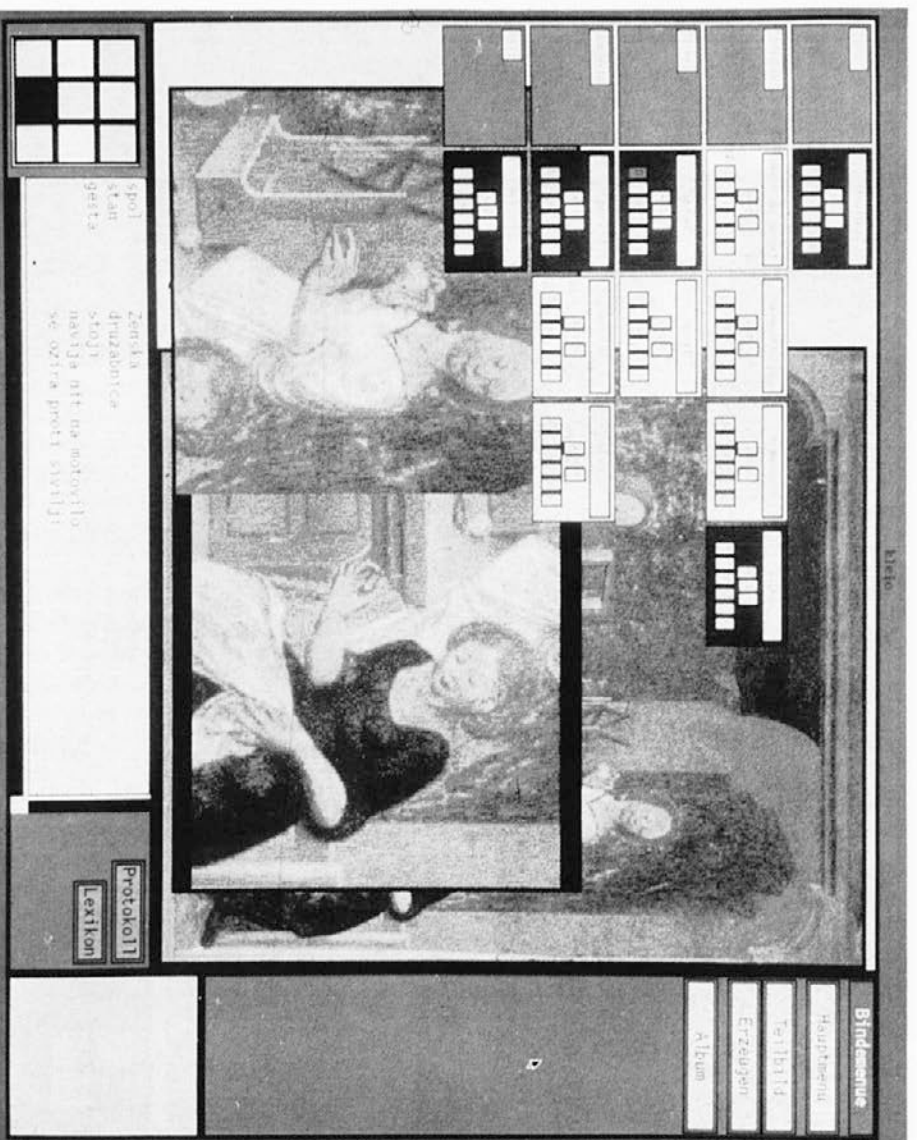
Gre za oblikovanje predvsem homogene in sorazmerno velike podatkovne zbirke, ki naj bi našla pot v hypertext aplikacijo in bi bila na primeren način vključena v mednarodne arhive.

V teku so že pogovori z ustanovami, s pomočjo katerih bi lahko realizirali multi-medialne aplikacije.

S pomočjo neprevedljive sintagme ›das forschende Lernen‹ in ›das lernende Forschen‹ naj omenim naslednji cilj: znotraj oblikovanja sistema je treba vsakemu raziskovalcu omogočiti, da dobi in da posreduje specialna znanja na seminarjih ali tečajih (npr. o podatkovnih zbirkah, kvalitativni ali kvantitativni raziskavi, obdelavi slikovnega gradiva).



Podatkovna zbirka *Slovensko Štajersko pred marčno revolucijo 1848* z digitaliziranimi rokopisi, slikovnimi gradivom in katastrskimi mapami (primer: naselje Crni vrh), pripravljena s programom Kleio na strojni opremi IBM RS 6000.



Podakovna zbirka *Svet srednjeveških fresk* (sv. Primož nad Kamnikom), pripravljena s programom Kleio na strojni opremi IBM RS 6000.


```

nomi nome=o;primu=s;anti=sic
pars nome=s;locu=isn,suber,zvezek,str;pars=p,m,nf,na,f
pars nome=p;locu=tip,avtor,vrsta,datum
pars nome=m;locu=ime
pars nome=nf;locu=tekst;pars=i,k,t
pars nome=na;locu=tekst;pars=i,k,t
pars nome=f;locu=stv,tekst;pars=a
pars nome=a;locu=stv,tekst;pars=i,k,t,g,v
pars nome=i;locu=orig,slov,atk
pars nome=k;locu=origmera,mera
pars nome=t;locu=tekst,komentar
pars nome=g;locu=stkarte;pars=b,c
pars nome=b;locu=tekst
pars nome=c;locu=raba
pars nome=v;locu=stvedute
exit nome=o

```

lege nome=o

S\$ GT_44.1/32/1057/11

p\$ C / DR. GEORG GÖTH / steurgemeinde /15.julij 1842

M\$ SCHWARZENBERG, STEURGEMEINDE (SLOV. ČRNI VRH)

NF\$ Von jeder Steurgemeinde wolle angegeben werden:
FRAGEPUNKTE ZUM BEHUF EINES STATISTISCH-TOPOGRAPHISCHEN
DARSTELLUNG VON STEIERMARK.

NA\$ ANTWORTEN ZU DEN FRAGEPUNKTEN ZUM BEHUF EINES
STATISTISCH-TOPOGRAPHISCHEN DARSTELLUNG VON STEYERMARK

Die Steurgemeinde Schwarzenberg, windisch Zherni Verch im
Bezirk gelegen betreffend.

I\$ Zherni Verch/ Črni vrh, naselje pod Črnim vrhom (715 m)
pri Veliki oz. Čemšeniški planini, /AS 110 B1

I\$ Osterwitz /Ojstrica /AS 110 B1

F\$ 1. /Name der Ortschaften, welche in der Steurgemeinde
liegen, wie viele Häuser sind in der Ortschaft beisammen,
wie weit ist die Ortschaft vom Sitze der B[ezirks]
O[brigkeit], und wie weit ist sie von der nächsten
Poststation entfernt? Lage der Ortschaft, ob an einem
Bache oder Flusse, ob an einer Straße, auf einer Anhöhe,
in einer Ebene u.s.w.

A\$ 1. /Diese Gemeinde gränzt im Norden zum Theil an die
Steurgemeinde Praecopp, und dann an die Steurgemeinde
Osterwitzdorf, im Osten an dieselbe Gemeinde und St.
Nicolai, im Süden an die Steurgemeinde St. Leonhard, und
an dem höchsten Punkte des Berges Velka Planina eine kurze
Strecke nach dem Landesgränze zwischen Steyermark und
Krain, und endlich im Westen an die Steurgemeinde Sa
Planino und Lotschitz, nach dem Rande des Berges Kosiza
(Gaißbrücken) und dem Bachel Douski graben, genannt. Sie
begreift die zwey Ortschaften Schwarzenberg, und Lakdorf -
windisch Loke - im sich, deren erstere 6 und letztere 10
beisammen liegende Häuser zählt. Schwarzenberg ist 1 4-8
und Lakdorf 1 3-8 Meilen vom Sitze der Bezirksobrigkeit un
1 3-8 und 1 2-8 Meilen von der Poststation Franz
entfernet. Erstere liegt im Hochgebirge, letztere in der

Ne nazadnje je cilj oblikovanja informacijskega sistema poiskati na konkretnem projektu ustrezen modul za komunikacijo z geografskim informacijskim sistemom in ustvariti referenčni model informacijskega sistema tako znotraj etnologije, zgodovine in umetnostne zgodovine na Slovenskem.

Seznam predstavitev:

- Predstavitev pilotske faze projekta Slovensko Štajersko pred marčno revolucijo 1848, 8.11.1991 v Mali dvorani ZRC SAZU v Ljubljani;
- na sejni informatike na Slovenskem INFOS '91 od 18.12.-22.12.1991 v Cankarjevem domu v Ljubljani;
- na sejni informatike na Slovenskem INFOS '92, od 24.11.-28.11.1992 v Cankarjevem domu v Ljubljani.
- High-Tech-History-Workshop, Salzburg 24-27.1.1992: posterska predstavitev projekta.
- International Workshop, New Computer-Based Technologies in History Research and Teaching, Užgorod, 11-14.6.1992: referat in posterska predstavitev.

Seznam aktivnosti s podobnimi namerami, kot je naše oblikovanje informacijskega sistema, predstavljenih na 7. mednarodnem kongresu združenja History and Computing v Bologni (29.8.-2.9.1992).

- F. Bocchi, D. Farnedi, M. Ghizzoni, Istituto di Discipline delle Comunicazioni, Università di Bologna, Prototipo di un sistema informativo multimediale per l'analisi urbana.
- U. Eco, D. Barbieri, B. Bassi, G. Blasi & C. Marmo, Istituto di Discipline delle Comunicazioni, Università di Bologna, A project for a multimedia guide to the history of European Civilization.
- Colson, J. & F. HiDES Project, University of Southampton, Charting a way through multimedia: Yugoslavia 1941-45.
- S. Greene, D. Miller, Carnegie Mellon University, Pittsburgh, History Machine.

Navedena in dodatna literatura:

- Becker, P. 1989: Kirchenbücher, Halbgraue Reihe zur historischen Informatik A5, St. Katharinen.
- Boonstra, O., L. Breure, P. Doorn (ur.) 1992(2): Historische Informatiekunde, Hilversum.
- Doorn, P.K. (ur.) 1990: Netherlands Historical Data Archive II, Chronos Historical Archive System: Handbook of a prototype, Amsterdam.
- Doorn, P.K. 1992: Data are sacred, opinion is free: the Netherlands Historical Data Archive v: CAHIER VGI, 5, Data, Computers and the Past, Hilversum, 20-41.
- Engelke, T. Nemitz, J. Trenkler, C. (ur.) 1990: Historische Forschung mit Kleio, Halbgraue Reihe zur historischen Informatik A8, St. Katharinen.
- Fikfak, J. 1992: Die Slowenische Steiermark vor der Märzrevolution 1848, History & Computing, Newsletter 02, 12-14.
- González, P. 1992: Computerisation Project for the «Archivo General de Indias» v: CAHIER VGI, 5, Data, Computers and the Past, Hilversum, 52-67.
- Greenstein, D. (ur.) 1991, Modelling Historical Data: Toward a Standard for Encoding and Exchanging Machine-Readable Texts, Halbgraue Reihe zur historischen Informatik A11, St. Katharinen.
- Homann, K. 1990: StanFEP, Halbgraue Reihe zur historischen Informatik B6, St. Katharinen.
- Igartua, J.E. 1991(2), The Computer and the Historian's Work, v History and Computing 3,2,1991, 73-83.

- Jaritz, G. 1989: Zwischen Augenblick und Ewigkeit, Einführung in die Alltagsgeschichte des Mittelalters, Wien-Köln.
- Kuret, N. 1985: Slovensko Štajersko pred marčno revolucijo 1848, Topografski podatki po odgovorih na vprašalnice nadvojvode Janeza (1818) in Georga Götha (1842), Prvi del, 1. snopič, Ljubljana.
- Kuret, N. 1987: Slovensko Štajersko pred marčno revolucijo 1848, Topografski podatki po odgovorih na vprašalnice nadvojvode Janeza (1818) in Georga Götha (1842), Prvi del, 2. snopič, Ljubljana.
- Kuret, N. 1989: Slovensko Štajersko pred marčno revolucijo 1848, Topografski podatki po odgovorih na vprašalnice nadvojvode Janeza (1818) in Georga Götha (1842), Prvi del, 3. snopič, Ljubljana.
- Mayring, P. 1990: Qualitative Inhaltsanalyse, Grundlagen und Techniken, Weinheim.
- Muhr, T. 1990: ATLAS/ti, Ein prototyp zur Unterstützung der Textinterpretation - Konzepte und Funktionen, Berlin.
- Natek, K. 1992: Emperor Francis' Cadastre and Geographic Information System, History & Computing, Newsletter 02, 15-17.
- Nemitz, J. 1989: Sozialtopographische Quellen, Halbgraue Reihe zur historischen Informatik A3, St. Katharinen.
- Oldervoll, J. (ur.) 1992, Eden or Babylon? On Future Software for Highly Structured Historical Sources, Halbgraue Reihe zur historischen Informatik A13, St. Katharinen.
- Oldervoll, J. 1992: CensSys, Eine Softwareumwelt für die Analyse historischer Daten, Halbgraue Reihe zur historischen Informatik B9, St. Katharinen.
- Strauss, A. 1991: Grundlagen qualitativer Sozialforschung, Datenanalyse und Theoriebildung in der empirischen soziologischen Forschung, München.
- Tesch, R. 1992(2): Qualitative Research, Analysis Types & Software Tools, New York.
- Thaller, M. 1991(2): Kleio, 3.1.1. Ein Datenbanksystem, Halbgraue Reihe zur historischen Informatik B1, St. Katharinen.
- Thaller, M. (ur.) 1992: Images and Manuscripts in Historical Computing, Halbgraue Reihe zur historischen Informatik A13, St. Katharinen.
- Werner, T., T. Grotum, 1989: Besitzstandlisten, Halbgraue Reihe zur historischen Informatik A2, St. Katharinen.

Zusammenfassung

Die Gestaltung eines Informationssystems

In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts entstanden in Slowenien zwei monumentale Werke, zwei grosse Corpora, die uns ein breites, volkskundliches, historisches, geographisches Bild der damaligen Zeit in Slowenien, besonders in der Steiermark, ermöglichen.

1.) Viel Interesse erregte die Breite und Vielfältigkeit des Materials aus dem Steiermärkischen Landesarchiv in Graz, das als Götsche Serie (Topographie) bekannt ist.

2.) Das zweite monumentale Werk ist der Franziszeische Kataster, (s. den Beitrag von Karel Natek)

Die Ergebnisse der Bemühungen des Erzherzogs Johann und seines Sekretärs Dr. Georg Göth wurden in zwei Büchern (1840, 1841), die leider nur den deutschsprachigen Teil enthalten, veröffentlicht. Die Kreise Maribor (Marburg) und Celje (Zilli) wurden darin nicht berücksichtigt. Nach 150 Jahren hat Dr. Niko Kuret eine slowenische Redaktion und Kompilation vorbereitet.

Die Vielfalt und der Umfang des Materials bestimmen zwei Ebenen der inhaltlichen und zeitlichen Konzeption der Gestaltung des Systems:

- a) die Ebene des gesamten Materials (Götsche Serie), an der notwendig sei:
 - die slowenische Kompilation weiter zu führen,
 - die Möglichkeiten einer deutschen kritischen Edition zu überprüfen.
- b) die mehr realisierbare Ebene der Musterorte, die ermöglichen soll:

- eine Mikrostudie, bzw. Monographie des Ortes, bei der alle vorhandene Quellen berücksichtigt werden sollen,
- viele Möglichkeiten für eine reale Hypertextapplikation.

Die Ausgangspunkte des Projektes sind:

a) sog. ›Quellentreue‹ - man sollte die Quellen sprechen lassen. Aus jener Zeit gibt es viele Texte, Kirchenbücher, Katasterkarten, -mappen und -operaten wie auch Veduten und Graphiken.

b) interdisziplinär zu sein:

- Unterschiedliche Quellentypen (textuelle, kartographische und visuelle) verlangen Spezialisten für jede Gattung.
- Die Anwendung des Computers und mit ihm verbundener neuen Text-, Karten- und Bildpräsentationstechniken, die auch methodologische Nachfragen mitbestimmen.

c) internationale und institutionale Verbindungen zu entwickeln:

- Die Quellen ermöglichen auch eine Teilnahme von deutschsprachigen Forschern.

An der Pilotphase teilnehmende Institutionen sind:

- Institut für slovenische Volkskunde in der Assistenz des Institutes für Geschichte, des Institutes für Kunstgeschichte und des Geographischen Institutes in den Rahmen des Wissenschaftsforschungs-Zentrum bei der Slovenischen Akademie der Wissenschaften und Künste in Ljubljana,
- das Max-Planck-Institut für Geschichte in Göttingen,
- und das Institut für Realienkunde in Krems.

d) Die Gestaltung einer überwiegend homogenen und relativ grossen Datenbank, die einen Weg in eine Hypertextapplikation finden und auch in die internationalen Datenbankarchive integrierbar sein sollte.

e) das Referenzmodell des Informationssystems im Bereich der Volkskunde, Geschichte und Kunstgeschichte im slowenischen Raum zu gestalten.

Franciscejski kataster in geografski informacijski sistem

Po obsegu velikansko gradivo franciscejskega katastra (samo za slovenski del Štajerske in Koroške je v Arhivu Republike Slovenije ohranjenih 1114 protokolov za posamezne katastrske občine in 1173 originalnih katastrskih map) je bilo doslej v geografiji izkoriščeno le v manjši meri, čeprav je to gradivo do neke mere edinstvena »geografska« predstavitev naših dežel v začetku 19. stoletja, točneje v letih 1824-1826.

Iz številnih uporab franciscejskega katastra v geografiji so bile najpogostejše naslednje štiri:

- proučevanje takratne rabe tal, prvenstveno uporaba sumarnih podatkov po katastrskih občinah,
- proučevanje posestne strukture, predvsem velikosti kmečkih posestev po katastrskih občinah,
- proučevanje morfologije vaških naselij,
- proučevanje omrežja lokalnih in poljskih poti.

V večini primerov je bila referenčna enota katastrska občina, le redko so se podatki uporabljali za proučevanje večjih pokrajin ali pa na nivoju posamezne kmetije.

Eden poglavitnih razlogov za razmeroma skromno (glede na možnosti, ne na rezultate) uporabo franciscejskega katastra v geografiji je bila nedvomno velika množina podatkov ter zelo zamudna transformacija v uporabnejšo obliko. Z razvojem računalniških tehnologij in z naglim razvojem uporabne programske opreme pa se tudi na tem področju odpirajo velike možnosti uporabe podatkov iz franciscejskega katastra.

Če začasno odmislimo zaenkrat še težko razrešljive probleme avtomatizacije zbiranja podatkov iz katastra, je najpomembnejša pridobitev na tem področju koncepcija geografskega informacijskega sistema, kjer nam računalniki omogočajo povezovanje številnih plasti prostorsko relevantnih značilnosti pokrajine med seboj in z atributivnimi bazami podatkov. Že razmeroma »preprosti« programi GIS, ki delajo na malce zmogljivejših osebni računalnikih (npr. IDRISI, ki ga uporabljamo tudi na Geografskem inštitutu Antona Melika ZRC SAZU), kaj šele veliki profesionalni programski paketi (ARC/INFO, GDS, GRASS, GEO/SQL idr.) nam omogočajo proučevanje tolik-

šne množice prostorskih podatkov, ki si jih še pred nekaj leti skoraj nismo mogli predstavljati.

V okviru raziskovalnega projekta *Slovenian Styria before the March Revolution 1848* je predvidena tudi uporaba številnih podatkov iz franciscejskega katastra, ki nam bodo nedvomno v precejšnji meri, seveda hkrati z ostalimi sodobnimi viri, omogočili spoznati takratno podeželje. Vključitev franciscejskega katastra v osnovno strukturo geografskega informacijskega sistema (digitalni model reliefa) naj bi nam omogočila naslednje:

- vizualno predstavitev takratne podeželske pokrajine,
- povezanost elementov takratne kulturne pokrajine (naselja, raba tal) s fizično-geografskimi elementi pokrajine,
- vpogled v osnovne zakonitosti razporeditve prevladujočih zemljiških kategorij (območja njiv, travnikov, vinogradov, gozdov idr.),
- vizualno interpretacijo ohranjenih vedut iz takratnega časa in njihova primerjava z realnim prostorom.

Vključitev franciscejskega katastra v geografski informacijski sistem je možno izvesti na najmanj petih nivojih:

- na nivoju parcele (osnovni parametri: številka parcele v katastrski občini (ker tudi današnji zemljiški kataster izhaja iz franciscejskega, je preko parcelne številke možna povezava obeh katastrov); lega v prostoru (s pomočjo centroidov ali meje parcel s koordinatami točk); lastnik (ime, kraj bivanja, koordinate kraja bivanja); zemljiška kategorija; velikost; boniteta; katastrski dohodek idr.),
- na nivoju gospodarske enote (kmetija, srenjska, graščinska, cerkvena idr. posest) (osnovni parametri: lokacija v prostoru; ime lastnika; naselje; seznam pripadajočih zemljiških parcel; velikost enote; katastrski dohodek enote; prostorska razporeditev posesti na nivoju katastrske občine po osnovnih geokoloških enotah idr.),
- na nivoju naselja (osnovni parametri: lokacija v prostoru; lokacija gospodarskih enot; zemljiška razdelitev; lokacija in morfologija zgradb; geokološke značilnosti lokacije; seznam gospodarskih enot; domača imena kmetij idr.),
- na nivoju katastrske občine (osnovni parametri: lokacija naselij; razporeditev zemljiških kategorij po geokoloških enotah; zemljiška razdelitev; omrežje lokalnih in poljskih poti; krajevna in ledinska imena, idr.)
- na nivoju širše regije (osnovni parametri: poselitveni vzorec; osnovna razporeditev zemljiških kategorij glede na geokološke enote; omrežje poti; osnovna razporeditev zemljiških kategorij; krajevna in ledinska imena idr.).

V okviru raziskovalnega projekta *Slovenian Styria before the March revolution 1848* se kljub mikavnosti tematike ne moremo spustiti dlje kot do nivoja naselja in še to zaenkrat le s posameznimi primeri. Na tem nivoju bi bilo iz franciscejskega katastra možno vključiti v geografski informacijski sistem naslednje informacije:

- lokacija gospodarskih enot (kmetij idr.),
- lokacija stavb in njihova morfologija,
- lastništvo gospodarskih enot,
- vzorec zemljiške razdelitve oziroma lokacija kosov zemljišč glede na geokološke enote,
- struktura gospodarskih enot (deleži zemljiških kategorij, usmerjenost gospodarstva idr.).

Iz vključitve franciscejskega katastra v geografski informacijski sistem bi lahko dobili naslednja spoznanja o proučevanjem naselju:

- povezave med geokološkimi značilnostmi pokrajine, raba tal in fiziognomskimi značilnostmi takratne kulturne pokrajine,
- povezave med geokološkimi in nekaterimi osnovnimi socialnogeografskimi značilnostmi takratne vasi,
- gospodarske značilnosti takratne vasi (velikost kmetij, dohodek in usmerjenost kmetij, socialna diferenciacija vasi idr.),
- nastanek takratne in današnje kulturne pokrajine (zgodovina kolonizacije idr.).

Summary

Emperor Francis' Cadastre and Geographic Information System

The introduction of the large amount of data from the Emperor Francis' cadastre into the geographic information system makes possible the following analysis:

- visual representation of the countryside from the beginning of the 19th century
- the analysis of relations between cultural (settlements, land use) and natural elements of the region
- distribution of prevailing land categories.

The inclusion of data from the cadastre into the geographic information system can be done on at least five levels:

- lots
- economic unit (farm, estate, common land)
- settlement
- cadastral commune
- larger region.

The introduction of data from the Emperor Francis' cadastre into the geographic information system could result in a better knowledge of relations between following characteristics:

- geocological characteristics, land use and visual characteristics of the cultural landscape
- geocological and socio-geographical characteristics of villages of that time
- economic characteristics of villages of that time
- development of the cultural landscape.

Marjan Dolgan
Od slabih oči in hudobnih ljudi
(Iz ljudske medicine)

Če nas začne dandanes kuhati vročina ali če postaja naša glava vedno težja, sklepi pa čudno boleči, potem navadno posežemo po kakem aspirinu ali drugem pripravku, ki nam ga vsak večer na vse pretege vsiljuje televizijska reklama, češ da zanesljivo uspešno prežene takšne telesne težave. Naši predniki še niso bili tako srečni kot mi, ki lahko goltamo sintetične sadove farmacevtske industrije z vsemi njihovimi blagodejnimi stranskimi posledicami, ampak so si poskušali povrniti izgubljeno zdravje z uživanjem zdravilnih rastlin ali pa so se z enakim namenom prepustili kakemu posebej določenemu obredu. Eden takšnih se imenuje *zauruk*; opisala ga je Marija Pavzin, poročena Dolgan, iz Dolnje Košane pri Pivki (nekdanji Št. Peter na Krasu) 29. decembra 1991, njej ga je posredovala njena mama Amalija Dujc, poročena Pavzin, doma iz iste vasi.

Beseda *zauruk* je narečna in je v pomenski zvezi z glagolom *uročiti*, ki ga Slovar slovenskega knjižnega jezika razlaga med drugim takole: »1. *po ljudskem verovanju* navadno z besedo, s pogledom povzročiti, da kdo izgubi kako dobro, naravno lastnost, sposobnost« - in samostalnikom *urok*, ki ga isti slovar spet povezuje z *ljudskim verovanjem* in navaja dva pomena: »1. kar koga uroči, zlasti beseda, pogled«, med primeri pa navaja: »če pljuneš trikrat čez ramo, izgubijo uroki svojo moč ... / izreči uroke/ zdraviti z uroki/ ljubezenski urok ... 2. bolezen, nezaželena lastnost, ki je posledica takih besed, pogledov: dobiti, imeti uroke; preganjati, zdraviti uroke; urok od hudega pogleda; zagovor zoper urok«.

Zauruk se naredi osebi, ki se duševno in/ali telesno slabo počuti iz različnih, celo ekoloških razlogov: če jo tare prehlad, glavobol (ki ima lahko različne vzroke, med njimi je tudi srečanje kake osebe z izredno prodornim pogledom) ali pa gre za slabo počutje, ki je morda posledica neprevidne hoje po pepelu, ki je posut po njivah in travnikih kot gnojilo (vendar ne pušča vsak takšen pepel posledic, ampak samo tisti, ki ni čist), ali po umazaniji in odpadkih, ki se valjajo po smetiščih in podobnih zanemarjenih prostorih. Ni nujno, da so vzroki slabega telesnega in duševnega počutja vnaprej znani in razumsko ugotovljivi, kajti cilj *zauruka* je pravzaprav dvojen: z njim se ugotovi dejanski vzrok (tega nismo poznali ali pa smo ga kvečjemu lahko samo domnevali) slabega počutja in hkrati odpravi. Najbolje je, če si prizadeta odrasla

oseba naredi zauruk sama; če pa je prizadeta oseba otrok, mu ga naredi mati. Ni znano, da bi ga opravljali moški. Zauruk poteka takole:

Pol (vinskega) kozarca napolniš z mrzlo vodo in ga držiš v roki, z ognjišča ali s štedilnika vzameš s kleščami zaporedoma tri žareče ogle srednje velikosti približno enake oblike, ki morajo biti lesni, nikakor pa ne iz premoga. Kdor premore samo centralno ogrevano stanovanje, si zdravljenja z zaurukom ne bo mogel privoščiti; preostane mu kvečjemu, da obiše koga, ki se še vedno ogreva z drvmi in seveda premore tudi vero v ljudsko medicino ali vsaj toleranco do nje. Najprej vržeš s kleščami v kozarec z vodo prvi žareči lesni ogel. Ko pade vanjo, izgovoriš besede: »Od vetra in lufta (=zraka, op.M.D.).« Potem vzameš s kleščami z ognjišča ali iz štedilnika drugi žareči lesni ogel, ga spet vržeš v kozarec z vodo in hkrati izgovoriš besede: »Od slabih oči.« Ko pa vržeš v isti kozarec tretji žareči lesni ogel, izgovoriš besede: »Od zakonskih ljudi.«

Zaporedje izgovorjenih stavkov je strogo določeno in se ne sme spreminjati. Pri vsakem oglu si moraš zapomniti, ali je ostal na površini vode in na njej plava ali je potonil na dno kozarca. Tisti, ki potone, pove, kje se skriva vzrok težav, ki jih občuti oseba. Npr. če je potonil ogel, ob katerem si spregovoril: »Od vetra in lufta«, potem je bila vzrok tvojih težav premraženost ali izpostavljenost neugodnim vremenskim razmeram. Če je potonil ogel, ob katerem si izrekel besede: »Od slabih oči«, potem je vzrok tvojemu glavobolu ali slabemu počutju pogled kake osebe, ki se je lahko celo spomniš, lahko pa tudi ne, vendar ti ogel pove vsaj vzrok. Če potone tretji ogel, pri katerem si izgovoril besede: »Od zakonskih ljudi«, potem so vzroki tvojih težav nevoščljivost, zavist, škodoželjnost ali slabi nameni ljudi iz tvojega okolja, ki te poznajo in ti hočejo škodovati. Ogel, ki plava na površini vode, pomeni, da ni *vzroki* slabega počutja. Če ne potone noben ogel, pomeni, da nimaš zauruka, torej nisi uročen, vendar je ta možnost redka. Zanimiva je zato, ker razodeva dvojni pomen besede zauruk: 1. imeti zauruk, torej biti uročen, 2. narediti sebi ali drugemu zauruk, torej zagovor proti uroku.

Nato popiješ iz kozarca tri požirke vode (za vsak ogel en požirek), pomočiš za vsak ogel v isti kozarec z vodo in ogli kazalec, sredinec in prstanec desne roke, ki jih držiš iztegnjene skupaj, in si trikrat pomažeš s hrbtno stranjo omenjenih treh prstov čelo (tako, da tudi nohti drsijo po njem). Torej prste pomočiš trikrat, čelo pa si pomažeš devetkrat. Pri tem mižiš. Ko je to storjeno, greš na dvorišče (lahko tudi na balkon) in pljuskaš vodo z vsemi tremi ogli iz kozarca z desno roko čez levo ramo, sam pa gledaš naprej. Kmalu po opravljenem zauruku naj bi težave prešle.

Se slabo počutite? Zdaj končno veste, kaj vam je storiti.

Marko Terseglav

**Folkloristična terminologija, njena zgodovina
in strokovna produktivnost**

V lanskoletni - dvajseti številki zbornika *Traditiones* je Marija Stanonik objavila tehten prispevek Terminološke vzporednice slovenski folklori. Avtorica v študiji vzame pod drobnogled pojme kot so narodno blago, ljudsko, tradicijsko in ustno slovstvo ter njihovo uporabo v slovenskih strokovnih besedilih.¹ Sam zelo cenim avtoričina razmišljanja in iskanja ter se zavedam njenega prispevka k slovenski folkloristični misli. Zgodi pa se, da se ne morem vedno strinjati z vsako njeno besedo in stavkom, zato sem se tokrat znašel v vlogi oponenta oz. polemika. M. S. me namreč precej neupravičeno dolži hudih stvari, zato odgovarjam polemično in brez rokavic, čeprav mi proti polemiki govori kar nekaj izkušenj in dejstev: ne vem dobro, kdo bo tole dopisovanje bral in komu je sploh namenjeno ter dvomim v smisel pogovarjanja po revijah, saj bi se to dalo opraviti že kar na našem Inštitutu.

Proti polemiki sem tudi zato, ker se lahko zgodi, da bi bile moje pripombe k posameznim delom študija M.S. razumljene kot negacija celotnega njenega dela, saj v polemikah rado prihaja do nezaželenega razumevanja besed.

Z drugimi folkloristi vred smo že predelali terminološko zgodovino, ki jo avtorica šele odpira in jo radikalno problematizira. M.S. se v preteklosti ni udeleževala teh debat, zato ponovno odpira vprašanja, ki so že »zaprta«. Poleg tega pa ne vidim smisla v odkrivanju (pred)zgodovinskih nedoslednosti, saj je to za stroko samo neproduktivno. Najbolj pa me moti, da se moram z delovno in inštitutsko kolegico dopisovati le zato, ker se M.S. ni nikoli pogovarjala s svojimi kolegi o perečih strokovnih vprašanjih »v živo«, ampak komunicira s širšo strokovno publiko samó pisno. Torej ji moram tudi sam odgovarjati pisno.

M.S. prodaja za čisto zlato stvari, ki to niso ali jih sploh ne pozna. Če bi se izognil odgovoru, bi nastal vtis, da so vse ugotovitve M.S. točne.

1 Vsi neoštevilčeni citati v besedilu so iz dela Marije Stanonikove *Terminološke vzporednice slovstveni folklori*, *Traditiones* 20, 1991, 79-94. Hkrati ne ponavljam stalno avtoričinega imena in priimka, ampak pišem le kratice M. S., za kar se avtorici opravičujem.

Najmočnejši argument za odgovor pa je ta, da me avtorica na nekaj mestih citira in to tako »zvito«, da me z lahkoto obtoži površnosti, ohlapnosti in povzročanja strokovne škode. Ne morem se sprijazniti, da drugačno mišljenje proglasi M.S. kar za škodo in površnost. Mojega mišljenja se M.S. loteva s konstrukti in polresnicami, ki jih spretno zavije v citate, z njimi pa ustvarja umetno meglo, s katero se trudi narediti vtis, da je v slovenski folkloristični terminologiji narobe vse in da ves ta nered pospravlja šele M.S. Na tako sprevrženo logiko odgovarjam.

Z M.S. misliva drug o drugem precej podobno, vsaj kar se tiče najinih definicij in ohlapnosti v zvezi z njimi. M.S. pravi, da prihaja pri Terseglavu skrben bralec v zadrego, kaj avtor pravzaprav misli, kaj z nekim terminom označuje itd. Nekaj podobnega sem se spraševal tudi sam, ko sem bral članek M.S., saj na vseh mestih avtorica ni tako natančna, kot zahteva od drugih. Pri terminu ljudsko oz. folklorno slovstvo skače enkrat iz samostalniškega na pridevniški del sintagme in obratno, zato ni vedno jasno, na kaj se M.S. na določenih straneh huduje. Ker pa se iz celote vidi, da M.S. ni všeč niti samostalniški niti pridevniški del dosedanjega in utrjenega termina ljudsko slovstvo, se moramo ustaviti ob obeh.

Najprej o samostalnikih književnost in pesništvo. M.S. piše: »Enako domača sta oba termina Janku Kosu, ki je eden redkih, da problematizira njuno vsebino, in to s sociološkega vidika. A kljub temu je pod njegovim uredništvom Marko Terseglav pripravil za Literarni leksikon geslo Ljudsko pesništvo.« Malo naprej pa beremo: »Pri Terseglavu pa prihaja skrben bralec v zadrego, kaj mu zveza ljudska književnost pravzaprav pomeni. Isto kot ljudsko pesništvo? Toda le-to v širšem ali ožjem smislu? Glede na koncept celotnega gesla bi pričakovali pač to drugo, toda pisanje marsikje ni profilirano. Za primer: »... Zaprta poetika ljudske književnosti oz. pesništva (!sic!) pa ne pomeni, da gre za primitivnejši ustvarjalni nagib, saj ... itd. ... Ko je ljudsko pesništvo sprejelo kako Goethejevo ali Prešernovo pesem za svojo, je v kontekstu ljudske poetike postala zares ljudska ...«

Koliko nepotrebnih vprašanj, koliko »skrbi« in podtikanj o čisto jasnih stvareh. Jasnih vsaj meni. Na tem mestu in s tem citatom, si je M.S. mojo površnost kratko in malo izmislila, saj v besedilu, ki ga citira, tudi za skrbnega bralca ni možnosti za take špekulacije, kot jih navaja M.S. Če je Terseglav kljub Kosovemu problematiziranju terminov izdal pod njegovim uredništvom knjižico z naslovom Ljudsko pesništvo, je to zelo jasna in razumljiva reč, ki je ne razume edinole M.S. Najbrž ni nikoli prebrala Ocvirkovih zamisli in utemeljitve Literarnega leksikona, sicer bi vedela, kateri literarno-zgodovinski termini v leksikon sodijo. Iz dosedanjih izdaj je razvidno, da se nek splošni termin lahko deli na »manjši« pojem, ki ga samostojno obdela posebna študija. Ne obstaja le termin književnost, ampak se deli na podpoglavja, kot so npr. verz, roman itd. Tako je tudi s t.i. slovstveno folkloro, ki jo literarni leksikon obravnava po segmentih, ki so zaključene celote. Jaz sem pač pisal o ljudskem pesništvu, saj se s tem ukvarjam. M.S. bo lahko pisala o folklorni prozi kot o delu slovstvene folklore, lahko pa piše o celoti, če ji je tako bolj všeč in za kar ima vsekakor dovolj znanja, predvsem veliko več kot mi navadni smrtniki.

M.S. pa živi še v predzgodovini literarne terminologije, ko so raziskovalci res še uporabljali oz. enačili pojma književnost in pesništvo. Vendar je to stvar zgodovine. Pri meni je jasno napisano in vidno, da obravnavam del celote, to je pesništvo. Pesništva torej ne enačim površno s terminom književnost, kar mi hoče nespretno podtakniti M.S. Prav tako je nekritično godrnjanje in dlakocepstvo, ko se M.S. sprašuje, ali mislim na pesništvo v ožjem ali širšem pomenu. To se točno vidi iz sobesedila. Leksikon se ukvarja pač s pesništvom in o tem govorim. Prav tako sem jasno zapisal, da ima ljudsko pesništvo kot del književnosti zakonitosti, ki niso lastne samo njemu, ampak nekatere veljajo za ljudsko besedno ustvarjalnost v celoti. In kadar govorim o

teh splošnih zakonitostih ljudske besedne umetnosti v celoti, ki pa hkrati veljajo za pesništvo v ožjem pomenu besede, upravičeno zapišem stavek: »Zaprta poetika ljudske književnosti *oziroma* pesništva pa ne pomeni ...« Beseda *oziroma* M.S. tako po nepotrebnem razburi, da kar sika (!sic!), namesto da bi natančno prebrala stavek in sploh celo študijo. Tudi sama dobro ve, da je npr. zaprta poetika *splošna* značilnost, ki velja za ljudsko slovstvo v celoti, kakor za njen del, za pesništvo. Lahko bi edinole uporabil kakšen drug veznik, a je besedica *oziroma* postavljena dokaj logično, posebej še, ker nisem nikjer tako nejasen, da bi M.S. smela delati tako lahkotne in zgrešene zaključke. Tega se zaveda tudi M.S., ker jo čevelj žuli drugje. Vso svojo jezo strese avtorica, ko zapiše: »Gre res tudi tu za tisto **megalomanskost in enostranskost**, ki od vsega sistema slovstvene folklore vidi le njene péte oblike?« Ob tem vprašanju sem ostal brez besed, saj ne morem dojeti, da avtorica neko nujno folkloristično specializacijo oz. vejo (pesništvo) razglasi kar za enostranskost in megalomanskost. Sem pač megaloman, če M.S. misli, da je moja stroka in pisanje o njej megalomanstvo. Je potem avtoričino ukvarjanje s povedkami tudi enostranskost? M.S. se tu docela spreneveda. Zdi se mi vsaj malce naivno, če ne že zlobno govoriti o megalomanstvu in enostranskosti, če sem v študiji o ljudskem *pesništvu* pisal o ljudskih pesmih. Čeprav sem »od vsega sistema slovstvene folklore« obdelal pač svoj del, pač ne ignoriram celote. Priznam, da take sprevržene logike ne razumem in je tudi nočem, saj v tem primeru pri M.S. ne gre za resno znanstveno zadrego, ampak za neko nerazumljivo travmo, ki jo mora rešiti avtorica sama pri sebi. Ali pa naj gre vprašat otroke v vrtec, zakaj nekdo v študiji o pesništvu piše o pesmih. Potem ji takih vprašanj ne bo treba zastavljati v znanstveni reviji. Če pa jo bo še naprej mučilo dejstvo, da je v Literarnem leksikonu obdelano samo ljudsko pesništvo, ji priporočam, naj opusti neproduktivno terminološko predzgodovino in naj napiše študijo o slovstveni folklori, ali pa o njenem proznem delu. Vsi ji bomo hvaležni in ji ne bomo očitali megalomanstva. Če pa bo kritičarka le jadikovala nad površnostjo pretekle terminologije, bodo še naprej ostale »protežirane« le péte pesmi.

Žal je treba napisati še nekaj pojasnil o »protežiranem« pesništvu. M.S. piše: »Prav nenavadno je, kako *protežirana* je v slovenski civilizacijski in kulturni zavesti ta oblika slovstvene folklorne (pesništvo, op. M.T.). Prav tako je slovenska slovstvena folkloristika ob opredeljevanju ljudskega **enostransko** daleč največ pozornosti posvečala pesmi tako praktično kot teoretično.« Le kaj je pri tem nenavadno? Nenavadno je lahko le to, da M.S. kot literarna zgodovinarica tega fenomena ne razume oz. da jo moti. Čeprav dvomim, da M.S. tega ne bi vedela, je zaradi njenega javnega sprenevedanja treba zapisati tole:

Slovinci smo se v svoji kulturni zgodovini (M.S. jo gotovo pozna) utemeljevali prvenstveno s pesništvom (umetnim in ljudskim). Vsaj nekdanje v slovenski zavesti bila poezija glavni steber književnosti in kulture sploh. Poezija je bila neke vrste obsesija ali pa ljubezen. Ta vsesplošni »ljubezenski« odnos se je nujno izrazil tudi v literarni zgodovini in po njej še v folkloristiki. Nekdanje je bil pri nas interes za poezijo večji kot za prozo, kar je osnovna ugotovitev M.S. Danes pa se že čuti obrat, saj zanimanje za poezijo upada. To dejstvo bi lahko izkoristili folkloristi »prozaisti« in ponudili bralcem in strokovnjakom raje gradivo, kot pa da se ukvarjajo s črkarskimi pravdami. Za protežiranje svojega gradiva imata danes obe strani enake možnosti kljub »nerazumljivi« slovenski pesniški zavesti.

Sicer pa tudi zavest o ljudskem pesništvu ni bila nič na boljšem kot zavest o proznih oblikah. Tako je še danes. Kljub navdušenim zbiralcem »pesmic« je v 19. st. moral priti tujec Emil Korytko, da smo dobili zbirko ljudskih pesmi. Domačina (Vraza) smo že takrat anatomizirali (morda zato, ker je »protežiral« pesmi?). Dosti bolje je ni odnesel niti Štrekelj, da o vseh pogromih proti ljudski pesmi od Trubarja naprej niti ne

govorimo. To je zgodovina. Zdaj pa so možnosti za vse enake, vsi se srečujemo z enakim (ne)razumevanjem slovstvene folklore.

Konkretni vzroki za »protežiranje« ljudskega pesništva so:

1. Pri »protežiranju« so zbiralcem in preučevalcem v veliki meri pomagali etnografi (ne etnologi), ki so ob zapisovanju in preučevanju šeg naleteli na ljudske pesmi, saj so te bolj kot proza v ožjem pomenu sestavni del kulturnega, prazničnega in še posebej vsakdanjega življenja nekega naroda.

2. Tekstologe (za pesmi gre) izdatno podpirajo še etnomuzikologi, ker je ljudska pesem pač péta, pa naj bo to M.S. všeč ali ne. To pa pomeni, da se še ena stroka načrtno ukvarja s pesemskim gradivom (teoretično in praktično), zato je logično tudi več razprav in več zbirk in antologij.

3. Prav pri ljudskem pesništvu je »protežiranje« prisotno zato, ker je dokazano,² da so etnomuzikološke raziskave pesmi natančnejše od vseh etnoloških raziskav, kadar hočemo določiti prepletanje in ločevanje različnih kultur, ali če želimo določiti starost nekega pojava, pri čemer nam tekstologija (tako pesemska kot prozna) vedno ne zadostuje.³

4. Raziskovalci ljudskega pesništva pa imamo znanstveni adut za »protežiranje« svojega gradiva še v tem, ker pesemska ustvarjalnost (v nasprotju z mišljenjem M.S.) zajema najširši krog »aktivnih udeležencev in je zato najbogatejša po številu proizvodov.«⁴ Če je nekaj najštevilčnejše, se je potem še možno jezno spraševati, zakaj so ti proizvodi (pesmi) »protežirani« oz. količinsko močneje obravnavani. Ali se lahko po vseh teh navedenih dejstvih, ki so jasna tudi laiku, sodelavci istega inštituta še obmetavamo z žaljivkami o megalomanstvu in enostranskosti? Tu je M.S. iz znanstvene zdrsnila na čustveno raven, ki ni čisto razumljiva.

Na močno spolzkem terenu pa se M.S. znajde še nekajkrat, npr. ko iz opisov zgodovinskega stanja zdrsne v nergaško špekulativnost in zapiše: »Že Milko Matičetov je rabil sintagmo ljudska književnost. Težko se je znebiti vtisa, da gre za nedomišljen prevod srbohrvaške narodne književnosti, saj je termin umeščen v pisanje o pojavu po Jugoslaviji. Za podoben primer gre pri Terseglavu, ko posreduje misel: »Vuk ni le prvi sistematični zbiralec pri nas, ampak je bil tudi začetnik ... teoretičnih raziskav srbohrvaške ljudske književnosti.« »Podobne »zarote« Stanonikova obtoži še Marjanco Ftičar. Take špekulacije me pri tako skrbni bralki čudijo; ko bi M.S. skrbno prebrala Literarni leksikon, bi takoj videla, da sintagme ljudska književnost nisem rabil zaradi lebdenja Vukovega duha nad mano oz. zaradi bližine srbohrvaške problematike. To si je M.S. preprosto izmislila za »čohanje ušes«, saj celo sama citira moj stavek, iz katerega je razvidno, da sintagmo ljudska književnost uporabljam še na drugih mestih in ne samo v zvezi z Vukom. Je mogoče, da je skrbna kritičarka spregledala celo citate, ki si jih je sama izbrala? Če temu ni tako, potem skupaj z njo lahko zapišem, da gre za »neprecizno, ohlapno izražanje, ki se ne zaveda škode zaradi svojega ravnanja.« Take kontradiktornosti bo avtorica morala urediti sama. Znebiti se bo morala tudi vtisa (čeprav sama pravi, da težko), da je zveza ljudska književnost »nedomišljen prevod srbohrvaške narodne književnosti«. Ne pove pa nam, zakaj je književnost (v povezavi s prilastkom ljudski) nedomišljena beseda. Konec koncev sta tako slovstvo kot književnost »kontradikcija«, ko ju povezujemo npr. s prilastkom

2 Valens Vodušek, Oevropski etnomuzikologiji. V: Metodika etnološkega raziskovanja I. Knjižnica Glasnika SED 1980, 4, 34-56.

3 O tem sem na konkretnem primeru Medžimurja in Prekmurja pisal v članku oz. diskusiji z naslovom Lokalno - regionalno - nacionalno. Glasnik SED 1991, 3-4, 131-134.

4 V. Vodušek, navedeno delo.

ustno, zato ne vem, zakaj ne bi smel uporabljati sintagme ljudska književnost, ko se hočem izogniti stalnemu ponavljanju ali ljudskega slovstva ali ljudske literature.

Včasih sem bil res tako »površen« (a ne v Literarnem leksikonu), da sem se ponavljanju sintagme izognil z uporabo tujke, npr. literatura za književnost. To je M.S. takoj opazila in iz članka, napisanega pred leti, citira mojo »nedoslednost« in pravi: »Na drugem mestu Terseglav mimogrede navrže tudi ljudsko literaturo, ki jo zaveztveno uvaja v svoji Besedni umetnosti Silva Trdina.« Če sta dvojnici književnost-literatura (pa magari ljudska) za M.S. neprecizno izražanje, potem ji ni pomoči. Silva Trdina pravi, da izraz književnost »nadomeščamo s tujko literatura«. To počnejo tudi drugi skrbni slavisti, a M.S. še ni vsem navila ušes. Skrbnemu bralcu v pojasnilo in M.S. v zagovor je treba reči, da kritičarke ne žuli toliko beseda literatura kot pa njena zveza s prilastkom ljudska. A o tem nočem razlagati in dajati odgovora v stilu »jedna jedelj pomaranča«. Zdi se mi popolnoma neprimerno in poniževalno, ko kolegica stalno preverja moje znanje, ali sploh ločim slovstvo od književnosti oz. literature. Če me ima za takega nevedneža, naj me ima. Bo lahko vsaj mirno zaspala v zavesti, da ve več od drugih in da se bolj kot drugi zaveda, kaj dela. Vendar se bo tudi neprizadetemu bralcu zdela smešna učiteljska drža M.S., ki stalno preverja znanje svojih kolegov, ali vedo, kaj je kaj in ali so nekaj mislili v ožjem ali širšem pomenu in bo hitro napisala javno grajo za »neprofilirano pisanje«. »Bog ž njo«, bi rekel Cankar, od katerega sem si izposodil lik učiteljice.

Seveda pa je vsa stvar v prvi vrsti smešna in kot tako jo je treba vzeti, saj nisem edini površnež v kritiki M.S. Delam družbo zelo imenitnim ohlapnežem kot so Štrekelj, Grafenauer, Novak, Merhar, Matičetov, Kos, Pogačnik, Bernik, Paternu, Slodnjak, Kmecl itd. Imenitna družba. Vsem je bolj ali manj izprašila hlače naša kritičarka, zakaj bi se torej pritoževal. Po »rangu« bi se lahko prištel le v družbo Bojana Kavčiča (ki je pozitiven junak Stanonikove študije), a se ne morem in ne želim, ker je bil B.K. le trenutni etnološki sopotnik, čeprav luciden in razmišljujoč. A v prave etnološko-folkloristične probleme (tudi v terminologijo) se ni nikoli znanstveno poglabljal, niti ni poznal celotne problematike.

Treba je pogledati še levi del sintagme - prilastek ljudski, ob katerem M.S. postane slabo. O njem je bilo že toliko izrečenega in napisanega, da ne mislim ponavljati. Pojasniti moram le, zakaj sem uporabil ta prilastek v Literarnem leksikonu in zakaj ga nasplošno uporabljam, čeprav se sam spogledujem s sintagmo ustno slovstvo.

1. Z urednikom Jankom Kosom sva pred in med nastajanjem Leksikona dolgo in skrbno premlevala prilastek ljudski (Pesništvo nama ni bilo nikoli problematično tako kot M.S.). Večkrat sva se ustavila prav ob naslovu, saj sva se zavedala, da z njim utrjujeva ali potrjujeva nek »razvpit« literarno-zgodovinski in etnološki pojem. Upoštevala sva vse dotedanje ugovore proti prilastku (tudi ugovore M.S.). Bila pa sva objektivna, zato sva tehtala še argumente za prilastek ljudski. Na koncu so prevladala izročila, ki se jim ni dalo izogniti. Kakorkoli se je že prilastek v zgodovini uporabljal na Slovenskem v različnih, tujih sopomenkah (Volks-, populares, narodni), je seštevek vendarle pokazal, da je slovenski ekvivalent ljudski ustrezen prevod in je zato tudi najpogostejši, čeprav se v neznanstvenem pisanju in govorjenju še sedaj pogosteje uporablja beseda naroden, ki pa je srbohrvatizem. Res je prilastek ljudski dobil domovinsko pravico šele po vojni, a to v strokovnih besedilih, kar je bilo tudi odločujoče. Splošno uporabljeni mednarodni besedi Folk oz. folkloren sva se odrekla, ker bi bilo nesmiselno zamenjavati domačo in uporabljano besedo ljudski s tujko, kljub njeni razširjenosti, a zaradi tega prav tako zlorabljenosti. Zlorabljena je tudi beseda ljudsko (i), kar pa se ne da rešiti z enako zlorabljenostjo tujke. Trdnost in enopomenskost tujke (folkloren) je le navidezna, saj je široka svetovna raba te angleške skovanke omogočila njeno pomensko polivalentnost. S sorodnico iz tujine je nemogoče rešiti

domači problem, saj je »teta iz Anglije« iz istega gnezda in ima isti (čeprav potujčeni) priimek.

Zasnova in narava Literarnega leksikona je taka, da ta vključuje še morebitne dodatne termine, vzporednice, sinonimne izraze, pogostejša poimenovanja za isto stvar, predmet. Sam sem se zavedal pomembnosti tega uvodnega - terminološkega dela, zato sem precej na široko obdelal različna poimenovanja iste stvari. Upošteval sem široko pahljačo zgodovinskega razumevanja in pojmovanja ljudskega, ustnega, folklornega, tradicijskega, primitivnega itd. slovstva oz. (spet *oziroma*) pesništva. Hotel sem predstaviti še slovenska prizadevanja za rabo prilastka folkloren (slovstvena folklor, folklorna pesem itd.), a teh v tem času ni bilo in jih ni še danes, razen prizadevanj M.S. Toda takrat tudi M.S. še ni imela toliko člankov na to temo, zato sem jo prosil, naj mi vsaj ustno utemelji in razloži svojo terminološko varianto (folkloren), da bi bil Literarni leksikon popolnejši in objektivnejši. Seveda sem ostal praznih rok, ker se M.S. o teh rečeh ne pogovarja in ker ne zaupa ustnim dogovorom. Zato je njeno videnje in razumevanje prilastka folkloren le kratko omenjeno. Skliceval sem se lahko le na njen članek v Glasniku, kjer pa avtorica še ni odgovorila na vprašanje, zakaj so izrazi folklorno slovstvo, folklorna pesem, folklorna povedka itd. boljši in bolj utemeljeni od prilastka ljudski, oz. zakaj bi bili Antony, Daisy in Valentine primernejši od našega Tončka, Marjetice in Tinčka. Tega odgovora nimamo niti danes.

2. Poleg slovenske tradicije, ki se nagiba k prilastku ljudski, zanj govorijo še mednarodne izkušnje. Že v Literarnem leksikonu sem zapisal, da ob pregledu pogostnosti prilastkov sploh ni takega nereda, kot ga vidi M.S. Znanstveniki po vsem svetu uporabljajo namreč le ta dva naziva - ljudski in ustni, pač v svojih jezikih. Nemci Volks-, Anglo-Amerikanci folk, Francozi populaire, Italijani popolare, Čehi in Slovaki lidová oz. ludova, Rusi narodnaja, Hrvati, Srbi, Makedonci, Bolgari pa naroden, narodna itd. V strokovnem pisanju je dokajšen red, ki se mu pridružujemo tudi Slovenci z našo besedo ljudski. Res se vedno bolj uporablja po svetu in pri nas tudi prilastek ustno, ki po frekventnosti vedno bolj lovi prilastek ljudski. Vendar pa vsi znanstveniki, tudi tisti, ki uporabljajo še kakšen prilastek, dobro vejo, kakšno slovstvo oz. kakšna književnost je mišljena z enim ali z drugim prilastkom. Sam uvrščam vsak dodaten predlog za levi del sintagme kot iskanje znanstvenikov za čimboljše poimenovanje in se ne bojim, da bi zaradi tega nastal nered. Zato nimam nič proti terminu folkloren, ki ga uvaja M.S., »preganjam« le njegovo nezadostno utemeljitev v našem prostoru.

Dvajsetletno raziskovanje na tem področju me je privedlo k spoznanju, da terminološkega reda (kakršnega si želi M.S.) nikoli ne bo, četudi bi od danes naprej veljal mednarodni dogovor oz. standard, objavljen v evropskem in našem uradnem listu. Donkijhotstvo M.S. je v tem, da dela red tam, kjer ga ni bilo in ga ne bo. Poleg tega pa je zgodovinski razvoj stroke uspel v tem neredu izoblikovati določen in nujno potrebni red. Folkloristi iz bivše Jugoslavije smo se na kongresu v Rožajih (spet) načelno dogovorili, da se v terminologiji vrnemo na začetek, k Herderju in njegovemu prilastku volks- oz. ljudski, oz. narodni. K Herderju smo se vrnili zaradi spoznanja, da je njegov prilastek postal in ostal evropski in svetovni standard, ne glede na to, kako je pojem ljudski razumel sam Herder (če ga je) in vsi za njim. Kljub vsem dogovorom bo najbrž še velikokrat kršen tudi »rožajski sporazum«, saj bodo nekateri raziskovalci ostali pri svojih pojmih in jih uporabljali v svojih delih. Temu se, kljub drugačnim željam, ne da izogniti. M.S. bo najbrž še naprej z vso odgovornostjo uporabljala prilastek folkloren, čeprav bo v slovenski strokovni srenji najbrž edina govorila o folklorni pesmi, pravljici, povedki itd. Njeni kolegi bomo takšno odločitev vsaj tolerirali, a se ji ne bomo pridružili. Vemo namreč, kaj M.S. s prilastkom folkloren

označuje, zato nas bo predvsem zanimala vsebina njenega pisanja, ne pa terminološki »novum«, ki ga iz različnih razlogov ne moremo sprejeti.

Rad bi se še enkrat dotaknil nekaj splošnih, a pomembnih stvari, ki jih odpira M.S. Kljub vsemu pozitivnemu, kar prinaša njena študija, pa osebno menim, da gre za odpiranje že odprtih vrat. Bogato znanje M.S., ki bi ga potrebovali na drugih folklorističnih področjih, se izteka v neproduktivno objokovanje terminološke zgodovine in njenih zmot. Znanost namreč ni le nenehno iskanje lastnih temeljev, saj se tovrstna panika lahko sprevrže v stopicanje na mestu. Znanost pomeni tudi razumeti obstoječe stanje in ga v smiselni obliki vključiti v raziskave. Znanost lahko napreduje le, če se ne vrača stalno in brez potrebe k svoji (pred)zgodovini. Kje bi ostala npr. kemija, če bi kemiki še danes dvigali prah zaradi popolnoma neustreznega termina, kar kemija je. Kemija je danes v atomski dobi, izraz za znanost pa je še vedno iz istega veka (črna zemlja).

Vsakokratno generacijsko samospraševanje o bistvu predmeta je nujnost, stalno nategovanje terminologije pa je neproduktivno oz. kar tragično; tako za zamudnika, ki odpira odprta vrata, kot za stroko samo.

Žal moramo ugotoviti, da je kljub vsej prizadevnosti in lucidnosti M.S. vendarle v zamudi, saj so se prav na zgodovinski podlagi utemeljile nekatere terminološke strukture, ki jih uporabljamo danes. Reš pa je, da vsa premišljevanja o terminološki problematiki niso zapisana. Dodati pa je treba, da smo se slovenski, jugoslovanski in evropski folkloristi stalno ukvarjali s terminologijo. V okviru jugoslovanskih folkloristov smo imeli celo t.i. terminološko sekcijo, v kateri smo govorili in razpravljali v nedogled prav o problemih, ki jih sedaj odpira M.S. Slovenski etnomuzikologi smo vrsto let sodelovali še na vsakoletnih posvetovanjih o pesemskem gradivu in računalniški obdelavi v Avstriji, kjer smo skupaj z avstrijskimi, nemškimi, češkimi, romunskimi in hrvaškimi kolegi osvetljevali tudi osnovno terminološko problematiko. Enkrat se nam je zdel neki prilastek oz. termin dokončen, popoln in sprejemljiv za vse večne čase. Čez nekaj let pa se je izkazalo, da so večne rešitve le začasne. Nič kaj prijetno ni bilo tudi spoznanje, da je določen termin lahko obvezen le v skupini, ki se zanj dogovori, vsi ostali pa bodo delali po svoje. In da bi se izognili morebitnemu neredu, smo nujno spet pristali pri starem dobrem Herderju in njegovem pojmovanju.

Ko M.S. govori o terminološkem neredu, nehote in nevede podcenjuje vse folkloriste, ki so že zdavnaj pred njo prav tako skrbno preleli ves historiatni problema in so se iz njega tudi nekaj naučili. Ti znanstveniki so spoznali, da se »zunajsistemske« rešitve (zunaj okvira prilastka ljudski) vedno omejujejo na ožji krog raziskovalcev in povzročajo nov nered. Prilastek ljudski prav tako slabo kot M.S. prenaša tudi nemški raziskovalec H. Bausinger, vendar ga za zdaj še stalno uporablja, ker nima boljšega. Ali nismo do enakega dogovora prišli tudi slovenski etnologi in slavisti l. 1980 na posvetovanju v Ljubljani? Večina nas je bila proti prilastku ljudski, vendar smo se zedinili v tem, da ga bomo uporabljali vse dotlej, dokler ne dobimo boljšega. Žal ga še nismo dobili, čeprav je M.S. prepričana v nasprotno. M.S. s svojim predlogom (folklorni) za enkrat ostaja osamljena, čeprav ga precej agresivno ponuja. M.S. bo mogoče uspela takrat, ko si bo izbrila ekskluzivno mesto predavateljice folkloristike za etnologue. Takrat bodo morale pač vse generacije študentov sprejeti le njen termin (drugače bodo padli na izpitu) in termin folklorno slovstvo se bo hočeš-nočeš utrdil v širši uporabi. V dosedanjih spisih M.S. ne nastopa proti prilastku ljudski toliko z znanstvenimi argumenti kot s čustvenimi. Na nekem mestu avtorica namreč pravi, da je termin ljudski »posilživ«, nesrečen leksem in pojem, ki so ga »nekaj generacijam študentov etnologije priskutili do konca, ne da bi za določene pojave, ki jih preučuje stroka, našli ustrežnejše nadomestilo.« M.S. zaradi svojega odklonilnega odnosa proti »priskutnemu« leksemu izgublja spomin. Noče se namreč spomniti, da so se prav

etnologi (Kremenšek) borili proti prilastku ljudski. In če etnologi kljub temu niso našli ustrežnejšega nadomestila, kot pravi M.S., je to zato, ker so po dogovoru iz leta 1980 začasno pristali na dejstvo, da ustreznega nadomestila še ni. Tudi dogovor izpred dvanajstih let je potrdil oz. sprejel neki red v folkloristični terminologiji, ki ga M.S. izpodbija. Ob tem pa me zanima tole: Kje je bila M.S. takrat, ko smo v slovenski, jugoslovanski in evropski folkloristični srenji pošteno iskali najboljše terminološke rešitve? M.S. je ostala doma z rdečim svinčnikom v roki, da si bo v Glasniku, Traditiones in v drugi strokovni literaturi podčrtala vse »ohlapnosti«, ki so nastajale ob iskanju in da bo delila »cveke« vsem, ki so iskali in si prizadevali za terminologijo. Zanima me, če so drugi strokovnjaki tudi M.S. tako nepošteno vlekli za ušesa, ko je enkrat pisala in govorila o ustnem, enkrat o polljudskem in sedaj o folklornem slovstvu? Ne! Njen očiten nered so sprejemali kot pošteno znanstveno iskanje in prizadevanje za enotno terminologijo. Ob tem M.S. zavestno ignorira dejstvo, da so folkloristi preverjali zgodovinski razvoj terminoloških vprašanj pred njo in da so se iz tega nekaj naučili. In odprli so vrata, ki jih sedaj neproduktivno odklepa avtorica v misli, da orje ledino. Svojih iskanj M.S. nikoli ni preverjala v živi konfrontaciji z drugače mislečimi. Kolegica ima to nesrečo, da svoja zgodovinska spoznanja konfrontira le z mojimi delnimi odgovori, saj sem le jaz ostal njen zvesti dopisovalec. M.S. je odmeve na historiat problema žal zamudila, ker ni sodelovala v pogovorih, zdaj pa se slovenskim folkloristom ne da še enkrat premlevati znanih zgodovinskih dejstev. Škoda, da je ni bilo, ko je strokovna javnost razčiščevala terminološke probleme v odličnih znanstvenih »duelih«, iz katerih bi se tudi ona lahko marsičesa naučila. Zakaj M.S. ni sodelovala v terminološki sekciji jugoslovanskih folkloristov, kjer bi spoznala, da so nekateri problemi, ki jih odpira, že rešeni oz. zapečateni? Zakaj si M.S. ne privoščiči preverjanja svojega termina na neki okrogli mizi v okviru SED? Še bolje bi bilo, da bi svoja odkritja predstavila širši evropski strokovni javnosti. Sam sem to delal in predstavljal vse »nedomišljene« termine. Od takrat veliko bolj ponižno in brez predsodkov uporabljam prilastek ljudski, ki je tudi evropsko verificiran. V to so me prepričali znanstveniki, ki v evropski folkloristiki nekaj pomenijo.

Vrniti pa se je treba še k nekaterim ugotovitvam M.S. Tokrat k prilastku naroden, k temu nesrečnemu panslavističnemu ostanku v našem jeziku. Avtorica zanj pravi: »A zdi se, da je prepoceni misel, da je pojem (naroden) dobil novo oblačilo (ljudski) zgolj zato, ker so mu prejšnje zavrgli samo zato, ker da je tuje. Izpisano gradivo za Slovar slovenskega knjižnega jezika kaže, da je v prvem obdobju socialistične Jugoslavije nastala povodenj poimenovanj z določilom ljudski.« M.S. torej meni, da sta folkloristika in etnologija sprejela termin ljudski pod kampanjskim političnim pritiskom ali vsaj vzdušjem. Avtorica kot dokaz navaja SSKJ, kar pa zame ni zadosten dokaz. Že davno pred socializmom smo imeli ljudske šole (pod Avstrijo in v stari Jugoslaviji) pa narodne oz. ljudske veselice itd. Socializem je mogoče samo pripomogel, da je folkloristika vpeljala slovenski ekvivalent za naroden in s tem uvedla tisti red, ki so ga že zdavnaj pred socializmom poskušali uvesti prav folkloristi. Če bi M.S. dobro prebrala moj Literarni leksikon, bi videla, da je Marolt že pred vojno (l. 1939) uporabljal pojem ljudska pesem (Slovenske prvine v kočevski ljudski pesmi). Res je, da Marolt hkrati uporablja še prilastka folkloren in naroden, kar pa zadeve ne spremeni. Leta 1943 (torej spet pred socializmom) piše etnomuzikolog R. Hrovatin o glasbenih prvinah slovenskih ljudskih pesmi. V splošni nestrokovni rabi je še danes frekventnejši termin naroden, na kar sem tudi opozoril v Literarnem leksikonu, toda v strokovnem pisanju je ljudski dobil svoje mesto že pred vojno, saj so se vsaj folkloristi opirali na Herderja in ne na politično razumljen prilastek iz socialističnega obdobja. Omenil sem že, da večina slovenskih terminoloških pogovorov sploh ni zapisanih in objavljenih. Ostajajo pa v spominu folkloristov. Zmaga Kumer se je vsa leta po vojni

udeleževala sestankov in kongresov strokovnjakov. Spominja se nereda v terminologiji (naroden, ljudski, folkloren, tradicionalen), ki ga navaja tudi M.S. s citatom iz M. Matičetovega. Vendar Kumrova odločno zanika, da bi bila kampanjska socialistična uporaba prilastka ljudski vzrok za udomačitev tega pojma v strokovnem pisanju. Sama in drugi kolegi pred njo, kot tudi etnologi, so enostavno slovenili Herderjev pojem *volks-*. Za M.S. so nekatere logične, a preproste rešitve »prepeceni«. Takega razmišljanja ji seveda ne morem preprečiti, čeprav je zgrešeno. M.S. želi relativizirati dolgo in močno izročilo samo zato, ker ji je prilastek ljudski priskuten. Termin res ni simpatičen zaradi vseh mogočih konotacij, ki jih je dobil, a to ne more biti znanstveni vzrok za promocijo še bolj zlorabljenega termina folkloren, ki je zaradi slovenskega ekvivalenta v naši stroki zbledel v nekaterih zvezah. Povojna praksa je le potrdila tista terminološka iskanja, ki so se začela že pred njo. Navsezadnje je tudi postsocialistični »rožajski dogovor« potrdil Herderjev in splošno uporabljen termin ljudski, h kateremu smo se vrnili zaradi dvestoletnega izročila, ne pa zaradi socialistične kampanjskosti. M.S. se zaveda, da tega izročila ne more uničiti, zato poskuša z neznanstvenimi argumenti (priskutnost, posiliživ itd.) relativizirati nekaj, kar je, a avtorici ne ustreza. Tradicija ni nekaj nepremakljivega in se s pametnimi argumenti da poseči vanjo in jo spremeniti, a do sedaj prav tradicionalni prilastek ljudski ohranja red, ki si ga v strokovnem pisanju želi M.S. Ta red pa se spleča zagovarjati vsaj tako dolgo, dokler nas M.S. z znanstvenimi argumenti ne prepriča drugače. Zdaj tega niti ni poskušala, čeprav bi bilo modro in pravično, da se promocija kakšnega novega termina tudi utemelji in to ne le s sprehodom skozi terminološko predzgodovino in z obupavanjem nad njo. Zavedam se, da se besedi folklor, folkloren v nekaterih zvezah ne da izogniti. Bilo bi tudi neustrezno. Lahko pa ta angleški prilastek mirne duše zanemarimo tam, kjer imamo slovensko vzporednico oz. tam, kjer je sintagma s prilastkom ljudski nedvoumna in utečena. Še enkrat in zadnjič se je treba vrniti k besedilu M.S., kjer med drugim pravi: »S čim je le mogoče dopuščati in zagovarjati ohlapnost v terminologiji, ki pomeni humanističnim vedam to, kar zdravniku instrument, kmetu orodje. Če ta za posamezno delo ne rabi pravšnjega, hitro doživi posmeh v svojem okolju. Pravijo, da se ne zna pripraviti k delu. Še otroka kaj kmalu poučijo, da se mora držati enega, ko za zabavo jemlje v roke zdaj eno zdaj drugo, ker se prvega naveliča ali mu je drugo bolj všeč. Pa da bi bilo tu vseeno!?!«

Najbrž bo tudi današnje pisanje zaman. M.S. se ne da prepričati, da folkloristi mislimo sicer enako kot ona in da se zavedamo pomembnosti osnovnega orodja. Ločimo pa se, ker M.S. vztraja in vztraja, da je v slovenski folkloristični terminologiji nered in same ohlapnosti, večina pa nas meni, da imamo dokaj enotno osnovno orodje, ki ustvarja red. Imamo enako orodje, kot ga ima Evropa, zato se nam kot neumnemu kmetu najbrž nihče ne bo smejal, mogoče samo M.S. Če nadaljujem tole rustikalno primerjavo, bi rekel še, da bo moj gorenjski kmet šel vseeno na njivo, četudi bo imel nekoliko zastarelo orodje. Pri tem bo seveda malo preklel oblast in državo, hrano pa si bo vseeno pridelal. Kmet M.S. pa bo ostal lačen, saj sploh ne bo šel na njivo, ker nima pravega orodja. Njen kmet bi sicer šel, a M.S. ga ne bo pustila.

Naj se ustavim še ob pedagoški primeri, ki nam jo ponuja M.S. Oba z avtorico sva zrasla iz tradicije, kjer so otroke neprestano obremenjevali in posiljevali z ukazi, češ da se mora držati zgolj enega predmeta. Sodobna pedagogika ni zgolj po naključju tolerantnejša, ker dopušča možnost izbire, dopušča otroku prav to, kar mu M.S. prepoveduje. Otrok ima svobodo, da se odloča, zato pa mora imeti več predmetov, starši morajo biti nekoliko potrpežljivejši, ko vsako sekundo dete želi kaj drugega. Pedagogi namreč vedo, da se bo tudi »scrkljani« oz. razvajeni otrok čez čas sam odločil za eno stvar, vedo pa tudi, da mora narediti to brez pritiska paničnih staršev ali sitnih učiteljic.

Tele orodjarske primere bi rad zaključil z mislijo, da v folkloristiki ni treba menjati celote, kar je cilj M.S., ampak je menjava možna in zaželena v detajlih. To se pravi, da si bo za posamezne dele izdelal orodje vsak raziskovalec sam. In to tako orodje, ki mu bo najboljše služilo, ne pa, ki bo le estetsko.

Sam nisem didaktični pisec, kot je M.S., a danes se vendar ne morem vzdržati nasveta. Zato naj z njim končam svoj odgovor. M.S. piše: »Tako. Predzgodovina problema je za nami. Čas je za sistematizacijo vprašanj /slovstvene/ folklore. O tem pa drugič.«

Da, skrajni čas je za sistematizacijo **relevantnih** vprašanj. Toda tisti, ki se jih bo lotil, bo uspešen le, če bo uspel nekatere stvari pozabiti. Tu mislim predvsem na predzgodovino, ki je lahko huda ovira (kar se je že pokazalo) pri reševanju pomembnih vprašanj ljudskega slovstva.

P.S. Vsem tistim morebitnim bralcem, ki so spremljali tole polemiko, obljubljam, da se v terminološki vojni oglašam zadnjič, saj nikogar ne želim obremenjevati s pisanjem o splošnih znanih stvareh in s pojasnjevanjem že jasnih dejstev niti se ne bom več prepustil skušnjavi, da bi odgovarjal na podtikanja M.S.

Summary

On Folkloristic Terminology

In the last issue of *Traditiones* there is a paper by Marija Stanonik on Slovenian folkloristic terminology from the beginning to the present day. The author claims this terminology is very inconsistent and questionable. Quoting among others the book *Folk Poetry* by Marko Terseglav, she rebukes him for the superficial use of terms and regrets the fact that his book covers only folk poetry instead of folk literature as a whole.

In his answer Terseglav refutes such arguments. He first justifies his decision to write in *The Literary Lexicon* only about folk poetry: first, it is his professional field of interest, and second, *The Literary Lexicon* encompasses a wide range of subjects which are covered in independent studies. The editorial concept was to cover separately poetry, prose and drama, which is better than dealing with all genres in one study. Because of such a division, Marija Stanonik stresses Slovenian folklore favors poetry, a claim Terseglav disputes. In the central part of his paper Terseglav advocates traditional (historically grounded) folklore terminology - the use of the Slovenian attribute *ljudski* (folk), which has been grounded in European professional literature as a whole since Romanticism. The author feels the introduction of a »new«, foreign (English) terminology is somewhat unacceptable since we Slovenians have our equivalent, i.e. we have the attribute *ljudski* just as the Germans have their *volks-*.

The author concludes the controversy with the thought that is very counterproductive for Slovenian folklorists to re-open outmoded terminological problems and debates, especially since Slovenian folklorists have often, among ourselves and with foreign colleagues, dealt with this terminological confusion and have agreed to adopt a uniform terminology. Since Marija Stanonik was not present at those discussions, she unburies some problems that have already been solved and unwisely insists on postponing the publication of the material (stories, fables, fairy tales) until the problems have been »solved« according to her model. In Slovenian professional literature Marija Stanonik is for the time being isolated with her terminology.

Slavko Kremenšek
Kaj nam ponuja Božidar Jezernik?

V zborniku *Traditiones* za leto 1991 je bil objavljen prispevek Božidarja Jezernika z naslovom O predmetu etnologije.¹ Članek je bil očitno napisan z željo, da bi sklenil razpravo o predmetu etnološkega preučevanja, ki je bila po Jezernikovem mnenju za razvoj slovenske etnologije nekoč »velikega pomena in plodna«, je pa postala »sčasoma neproduktivna«. Nekateri udeleženci namreč tovrstna razpravljanja kar naprej problematizirajo, čeprav so bila že razčiščena. Pri tem pa ne odpirajo novih vprašanj in zato tudi ne ponujajo novih odgovorov. Jezernik sicer v tej uvodni ugotovitvi članka poimensko ne pove, kdo so tovrstni razpravljalci, vendar je iz njegovega nadaljnega izvajanja dovolj razvidno, da sodim med nje. Glede na kritične misli, ki so v Jezernikovem prispevku izrečene na moj račun, bi mogel veljati celo za poglavitnega krivca letargije, ki naj bi postala značilna za etnološko teoretično misel na Slovenskem.

Pričujočih vrstic ne pišem iz želje ali upanja, da bi Božidarja Jezernika prepričal, kako se v svojem izvajanju v tem ali onem moti. Poleg drugih razlogov, ki me odvrtaajo, da bi si v tem pogledu delal kakršne koli iluzije, so evidentno različna izhodišča najinega razpravljanja. Če Jezernik misli, da so določena vprašanja »že razčiščena« in jih zato ni treba več odpirati, sem sam močno drugačnega mnenja. Svoje stališče glede tega problema sem imel priliko pred nedavnim razložiti v zagrebškem zborniku *Studia Ethnologica* v kratkem prispevku s - tako mislim - povednim naslovom Področje etnološkega raziskovanja je gibljivo.² Pač nisem privrženec normativnih stališč in izhodišč temveč zgodovinskih.

Iz nakazanih razlogov me v Jezernikovem prispevku zanimajo le dejstva, ki jih pri strokovnem pisanju v znanstvenem glasilu ne glede na takšna ali drugačna izhodišča ni mogoče spregledati. Žal si je Božidar Jezernik takšna spregledovanja dovolil.

1. Po Jezernikovem mnenju je bila »ena najpomembnejših sprememb v slovenski etnološki teoriji ... odklonitev pojma ljudskosti kot predmeta vede«. To dejanje

1 Božidar Jezernik, O predmetu etnologije, *Traditiones* 20 (1991), 163-169.

2 Slavko Kremenšek, Področje etnološkega raziskovanja je gibljivo, *Studia Ethnologica*, 2 (1990), 7-9.

povezuje z dvema spisoma Angelosa Baša, objavljenima v letih 1968 in 1978.³ Navaja nadalje nasprotovanje Baševim pogledom in omenja v tej zvezi moj spis Baševemu »eseju« ob rob, ki je bil objavljen leta 1979.⁴ Po Jezernikovem mnenju naj bi bilo moje zavračanje omenjenih Baševih pogledov le šibko podprto z argumenti in zato neutemeljeno.

Božidar Jezernik je čutil potrebo, da svoj spis, objavljen leta 1991, datira z januarjem 1987. Očitno je, da je datiranje neresnično, kar je sicer simptomatično, ni pa bistveno. Upoštevati kaže le, da je že leta 1983 izšla razprava O ljudstvu in ljudski kulturi, ki sem jo objavil v Etnoloških razgledih in dilemah - 1, publikaciji, ki jo je izdala in založila Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani oziroma njen Oddelek za etnologijo.⁵ Na tej ustanovi pa dela tudi moj kritik. Navedeno delo uporabljajo študentje etnologije med drugim za pripravo na diplomske izpite, pri katerih sodeluje tudi Božidar Jezernik kot izpraševalec. Kako je bilo mogoče potemtakem Jezerniku spregledati omenjeni tekst, je povsem nerazumljivo.

V spisu O ljudstvu in ljudski kulturi, ki obsega skupaj z opombami 32 strani, so predmet mojega razpravljanja omenjena Baševa stališča. Baševe argumente za zavrnitev »ljudstva« in »ljudske« kulture kot predmeta etnološke vede sem kritično pretresel in izrazil prepričanje, da si »meščanski etnološki misleci ljudske kulture z vsemi njenimi prilastki niso izmislili. Na ljudsko kulturo so sicer gledali na svoj način; videli so jo izkrivljeno, popačeno ali kakor že hočemo, toda ljudska kultura za nikogar ni fata morgana. Ne da se je odpisati ali izbrisati, treba jo je le preučevati na drugačen, sodoben, nemeščanski način.«⁶ Ugotavljal sem, da obstaja za obdobje fevdalizma jasna zveza med »ljudstvom« in kmečkim prebivalstvom, v bistvu in v večini podložniki. »Ljudstvo in plemstvo sta bila pač dva svetova in tako seveda tudi ljudska in plemiška kultura. Ljudska kultura torej nikakor ni izmišljotina in tega se moramo zavedati«, je rečeno v razpravi.⁷

Ljudsko kulturo sem v omenjenem prispevku označil za relativno samostojno kulturno strukturo podložniškega razreda obdobja fevdalizma. Menil sem, da so bile družbene pregrade med razredi oziroma družbenimi skupinami v fevdalni dobi tako močne, da so se v njihovih okvirih neogibno razvile relativno samostojne kulturne strukture. Kultura podložniškega kmetstva je bila torej poleg plemiške kulture in kulture tedanjega meščanstva ena od takih kulturnih struktur. Seveda pa je treba upoštevati, da so bile omenjene kulturne ravni le relativno samostojne, saj so bile vse, tudi z njihovimi prehodnimi oblikami, pogojene s skupno fevdalno družbeno strukturo.

Z razkrojem fevdalne družbe in uveljavitvijo kapitalističnega obdobja je bilo ljudske kulture kot posebne kulturne strukture načeloma konec. Kar je od nje ostalo do današnjih dni, so posamični deli in delčki, ne pa celovita kulturna zgradba. Kulturna struktura, ki se je izoblikovala v okvirih meščanskega družbenega reda, je seveda drugačna. Zato sem menil, da bi bilo prav, če bi »problematiko obeh obdobjih primerno ločili med seboj tudi v terminološkem pogledu. Zdi se, da bi dosledna raba pojma ljudska kultura za pojave, ki izvirajo v fevdalni družbenozgodovinski strukturi

3 Angelos Baš, O predmetu etnologije, Časopis za zgodovino in narodopisje, n. v. 4 (XXXIX) (1968), 273-277; isti, O »ljudstvu« in »ljudskem« v slovenski etnologiji, Pogledi na etnologijo, Ljubljana 1978, 67-115.

4 Slavko Kremenšek, Baševemu »eseju« ob rob, Glasnik SED 1979, 3, 61-62.

5 Slavko Kremenšek, Etnološki razgledi in dileme - 1, Ljubljana 1983, 99-130.

6 Slavko Kremenšek, Etnološki razgledi in dileme - 1, 103.

7 Slavko Kremenšek, Etnološki razgledi in dileme - 1, 101.

ri, in pojma množična kultura za bolj ali manj podobne pojave obdobja meščanske družbe odpravila marsikateri nesporazum.«⁸

Ne poznam odmevov na omenjeno stališče, ki je sorodno mnenju nekaterih naših preučevalcev ljudskih likovnih pojavov. O njihovih in o drugačnih stališčih je govor v razpravi. Sicer pa so navedeni pogledi le ena od več zamisli, ki so dandanes glede ljudske kulture v slovenski etnologiji v veljavi. V članku *Ljudska kultura, ki čaka na objavo v Enciklopediji Slovenije*, sem razlike, ki se pojavljajo, opredelil takole: »Do konca petdesetih let 20. stoletja je bila ljudska kultura poleg pojma ljudsko življenje temeljni predmet slovenske etnologije; poslej se postopno uveljavlja še pojem način življenja. Ljudsko kulturo so do omenjenega obdobja povezovali v glavnem s kmeti, ki so še ohranjali tradicionalne in za vaško občestvo značilne kulturne sestavine. Druge značilnosti tako pojmovane ljudske kulture so bile: povezanost z naravo, predpismenost, prazgodovinski značaj, tipično mišljenje, ustaljenost miselnih oblik. Pozneje t.i. ljudskost ne pomeni več socialne plasti, pač pa obliko, način, vrsto mišljenja, čustvovanja in ravnanja, ki temelji na t.i. ljudski plasti v človeku. Ta je značilna za podeželsko in tudi mestno prebivalstvo, za preteklost in sedanost. Pojavilo se je tudi mnenje, oprto na zgodovinsko analizo rabe pojma ljudstvo in njegovih izvedenk, da pojem ljudska kultura ni primeren za znanstvene namene. Predmet etnologije naj bi bila zgodovina načina življenja. Kljub tem pomislekom je bila ljudska kultura opredeljena še kot razmeroma samostojna kulturna sestava podložniškega razreda v obdobju fevdalizma.«

Treba je reči, da Baševo stališče glede ljudske kulture ni doživelo doslej na Slovenskem večje javne podpore, pa tudi moje naziranje ne. Božidar Jezernik je eden prvih in obenem malce zakasnelih javnih zagovornikov Baševih pogledov. Zakasnelih zato, ker pojma ljudska kultura pač iz objektivnih razlogov nismo opustili in še nič ne kaže, da ga bomo. Naj v ilustracijo navedem dva značilna primera.

Leta 1980, torej že po Baševi zavrnitvi pojma ljudska kultura, je izšlo Slovensko ljudsko izročilo. Uredil ga je Angelos Baš. Treba je izrecno poudariti, da je knjigi izbrala naslov, če se prav spominjam, iz knjigotrških razlogov založba, ne urednik. Urednikov Pregled etnologije Slovencev je ostal v podnaslovu. Vendar si za bralce zunaj stroke tudi Baš ni mogel umisliti kaj drugega, kar bi bilo za založbo bolj sprejemljivo. Ali: pri vprašalnicah za etnološko topografijo smo se (brez Baševega vpliva) izogibali prilastku ljudski. Tako so posamezni problemski sklopi, npr. prehrana, glasba, zdravilstvo, naslovljeni brez prilastka. Pri oblikovanju geslovnika za Enciklopedijo Slovenije pa nam to ni več uspelo. Vprašalnice so pač v celoti namenjene etnološkim vprašanjem in rabi etnologov. Pri Enciklopediji Slovenije pa smo bili prisiljeni (vključno z Angelosom Bašem kot sourednikom) na neki način naše strokovne ambicije natančneje opredeliti. In spet smo se zatekli k prilastku ljudski. Poleg gesla ljudska kultura bo tako ustrezni zvezek enciklopedije vseboval še gesla ljudska glasba, ljudska pesem, ljudsko verovanje, ljudski ples itn. Drugače se nismo mogli in ne znali izraziti. Vendar prav nič ne kaže, da bi nam lahko bilo Jezernikovo kritično razmišljanje o predmetu etnologije, če bi nam bilo pred leti na voljo, v omenjenem pogledu kakor koli v pomoč.

2. Slovenska (univerzitetna) etnologija se je morala tako rekoč desetletja braniti tutorstva slovenske (univerzitetne) historiografije. Med teoretične izraze tovrstnega razmerja kaže šteti Grafenauerjevo stališče o posebni »etnografski tehniki«, ki naj bi bila predvsem v »analizi terenskih pojavov«.⁹ S tem je bila etnologija omejena na nekakšno viroslovno disciplino, na dobaviteljico terenskih podatkov. Takim pogle-

8 Slavko Kremenšek, *Etnološki razgledi in dileme* - 1, 127.

9 Bogo Grafenauer, *Struktura in tehnika zgodovinske vede*, Ljubljana 1960, 319.

dom sem pred leti odločno ugovarjal in se pri tem oprl še zlasti na stališča - Boga Grafenauerja.¹⁰ Menil sem, da posebna metoda ali tehnika dela ni in ne more biti določilo etnološke vede. Svojega mnenja v tem pogledu do danes nisem spremenil. To kljub morebitnemu drugačnemu stališču nekaterih etnologov, tako Naška Križnarja, na katerega se Jezernik sklicuje, a navedka zaradi napačnega navajanja ni mogoče preveriti. Zato enako odločno ugovarjam tudi Božidarju Jezerniku, ki pritrjuje omejenemu Grafenauerjevemu stališču in temu podobnim naziranjem, pa čeprav bi jih ne kazalo, po Jezerniku, »jemati preveč dogmatsko«.

Med faktografsko nezanesljive dele Jezernikovega izvajanja je treba prišteti trditev, da »na Slovenskem pred l. 1945 nismo imeli institucionalizirane sociologije«, se je pa »le-ta po tem letu silovito razmahnila«. To naj bi se zgodilo »tudi na račun etnologije, ki se je ob tem umikala vse bolj na obrobje družbenega zanimanja«.¹¹ Med temeljnimi razlogi za izrivanje etnologije naj bi bilo njeno omejevanje na preučevanje »kmečkega ljudstva«.

Predvsem: slovenska sociologija se je v institucionalnem pogledu postavljala na lastne noge šele od leta 1959 naprej.¹² Po Jezernikovem mnenju je pomenil »pomemben napredek« v spreminjanju predmeta etnološkega zanimanja spis Vilka Novaka O bistvu etnografije in njeni metodi, ki je bil objavljen že leta 1956. Torej že nekaj let prej, preden se je slovenska sociologija osamosvojila oziroma so se začeli šolati sociologi. Ko je prva generacija redno šolanih slovenskih sociologov še sedela v šolskih klopeh, smo imeli etnologi določene raziskave urbane problematike že za seboj.¹³ Ker sem bil sam nekaj časa aspirant na novo ustanovljenem Inštitutu za sociologijo in predavatelj etnologije z osnovami antropologije na Oddelku za sociologijo, si dovljajem na podlagi lastnih izkušenj trditi, da je Jezernikovo ugotavljanje o razvoju sociologije »na račun etnologije« vsaj močno pretirano. Morda bi bilo mogoče ugotoviti prav nasprotno: pojav sociologije je na neki način etnologe osvobodil tutorstva zgodovinarjev in predstavnikov nekaterih drugih historiografskih disciplin. Osamosvajanje sociologije je pomenilo tudi prevetritev in hitrejši razvoj etnologije; pač od šestdesetih let, od časa, ko je bila sociologija osamosvojena, naprej. V zapisniku dveh sej fakultetnega sveta Filozofske fakultete v letu 1959 piše: »O katedri za etnologijo poroča dekan, da je spričo ustanavljajoče se katedre za sociologijo potrebna samostojna katedra za etnologijo, da pa bo treba čimprej rešiti personalno vprašanje.«¹⁴ Res pa je, da se ob nekaterih zadnjih stikih in povezavah Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo z Oddelkom za sociologijo na Filozofski fakulteti odpira vprašanje, v kolikšni meri bo to koristilo razvoju etnologije. Vendar je to že druga zgodba, na katero Jezernik očitno ni mislil, saj je tesno povezana prav z njim. Upajmo, da se bo pred aspiracijami današnjih sociologov na škodo etnologije, ki so v tem ali onem očitne, ustrezno branil.

3. Božidar Jezernik pravi, da so razlike v predmetu različnih družbenih ved bolj pogojene z njihovim institucionalnim položajem kot z naravo predmeta raziskovanja samega. »Zato predmet, metoda in cilji raziskovanja niso vedno nujno različni, različni so le vidiki obravnave. Tako tudi etnologija obravnava le določen vidik, ki ga označujemo kot način življenja.«¹⁵

10 Prim.: S. Kremenšek, *Etnološki razgledi in dileme*, 1, 13-15.

11 B. Jezernik, *O predmetu etnologije ...*, 164.

12 Prim.: Zbornik ob tridesetletnici študija sociologije na Filozofski fakulteti, Ljubljana 1991, 5.

13 Prim.: Vekoslav Kremenšek, *Ljubljansko naselje Zelena jama kot etnološki problem*, Disertacija, Ljubljana 1964 (tipkopis).

14 Zapisnik 2. redne seje fakultetnega sveta FF 8.12 in 21.12. 1959; Arhiv Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani.

15 B. Jezernik, *O predmetu etnologije ...*, 167.

Doslej sem v zvezi s pojmom način življenja in nekaterimi možnimi soznačnicami podal pregled geneze te kategorije, povezane z etnološko rabo na Slovenskem.¹⁶ Zanimalo me je, v kolikšni meri in na kakšen način se pojem način življenja pojavlja v drugih južnoslovanskih etnologijah.¹⁷ Skušal sem si ustvariti podobo razumevanja načina življenja v t.i. družbeni praksi.¹⁸ Razgledoval sem se po pojmovanju načina življenja v etnoloških vedah na tujem.¹⁹ Kljub temu Jezernikove opredelitve, po kateri je način življenja le določen vidik, ne razumem. Vem le, da se za kategorijo način življenja zanimajo tudi druge vede, med njimi zgodovinarstvo, sociologija, kulturologija itn., ki se načina življenja kot predmeta raziskave lotevajo vsaka iz svojega vidika. Seveda se ob Jezernikovem opredeljevanju odpira vprašanje, ali je potemtakem tudi za navedene in še druge vede način življenja le določen vidik in ne predmet raziskovanja. In kakšne so v tem pogledu razlike?

Zaenkrat nam na navedena temeljna vprašanja Božidar Jezernik ni odgovoril. Ker pa so bili v pričujočem zapisu omenjeni tako rekoč vsi problemi, ki jih je Jezernik v svojem prispevku sprožil, je mogoče zaključiti, da nam je ponudil malo. Vsekakor premalo, da bi imel moralno pravico, očitati kateremu koli dosedanjemu razpravljalcu o omenjenih vprašanjih jalovost njegovega početja.

16 S. Kremenšek, *Etnološki razgledi in dileme*, 2, Ljubljana 1985, 102-167.

17 S. Kremenšek, *Etnološki razgledi in dileme*, 3, Ljubljana 1987, 5-46.

18 S. Kremenšek, *Etnološki razgledi in dileme*, 3, 47-146.

19 S. Kremenšek, *Etnološki razgledi in dileme*, 4, Ljubljana 1990, 119 str.

Pripovedi z Banjščic

Zakaj kukavica nima gnezda?

Bilo je v tistih časih, ko sta po svetu hodila še Kristus in sv. Peter. Židje so ju pogosto preganjali in lovili. Begunca sta se skrivala in begala iz kraja v kraj, toda kljub temu so ju vedno odkrili.

Ko sta nekoč zopet bežala pred Židi, sta prišla do velikega in pokošenega travnika. Kako priti čezenj, ne da bi ju opazili zasledovalci? Na travniku so bile kopice sena. V stiski sta se skrila v eno od kopic. Židje, ki so ju lovili, so šli že mimo kopic na travniku. Sv. Peter in Kristus sta bila že prepričana, da sta se enkrat le srečno umaknila.

Tedaj pa se je iz bližnjega drevesa oglasila izdajalska kukavica. Začela je klicati in pojasnjevati Židom, kje sta begunca. »V kupu, v kupu«, je venomer ponavljala. Zasledovalci so se obrnili in šli proti kupom. Preiskali so jih in seveda v njih našli begunca in ju odpeljali.

Ko so ju peljali s travnika, se je obrnil Kristus proti drevesu, na katerem je bila kukavica, in ji zagrozil: »Zaradi svojega izdajstva ne boš imela svojega gnezda.« Od takrat kukavica nima svojega gnezda in odlaga svoja jajčeca tujim pticam.

Povedal Stanko Pisk, Lokovec (januar 1990),
zapisal Rado Jelinčič.

Kako je nastal studenec v Svetem (Bate).

Takrat, ko so zidali cerkev na hribu sv. Lovrenca, so imeli težave z vodo. Malo je je bilo, nositi pa so jo morali od daleč. Za cerkev pa so jo veliko potrebovali. Hrib pa je visok in strm, pot pa slaba.

Pa je bilo nekemu, sicer pobožnemu zidarju to le preveč. Na misel mu je prišlo nekaj posebnega. V roke je vzel zidarsko kladivo, ga močno zavihtel in vrgel proti dolini; ob tem pa je rekel: »Kamor bo priletelo in udarilo ob zemljo to kladivo, tam naj bo studenec.« In glej, na tistem mestu, kamor je udarilo kladivo, je začela teči voda. Studenec je tam še danes.

Povedal Poldo Plesničar-Stevo (januar 1990),
zapisal Rado Jelinčič.

Damjan J. Ovsec, *Slovanska mitologija in verovanje*. Ljubljana, Sopotja, 1991, 538 strani.

Lično opremljena knjiga (Jure Jančič) v trdi vezavi, s 506 stranmi besedila, s približno 800(!) opombami, z bibliografskim seznamom (skoraj 360 enot) ter *Abecednim kazalom bogov in demonov* (527-538) mora že na prvi pogled imponirati. Pred nami je knjiga, ki smo si jo dolgo želeli. To je prva knjiga te vrste v slovenščini, še več, njen avtor je Slovenec. Torej gre za domačo knjigo o zelo mikavni temi, ki za razliko od npr. grške, rimske ali germanske mitologije ni bila še nikoli zadovoljivo pojasnjena.

Knjiga je na videz skrbno zasnovana. Opazen je avtorjev namen, podati bralcu zaokroženo celoto. V *Uvodu* sprva pove *Nekaj splošnega o mitologiji in religiji*, potem o samih *Slovanih*, in še kratko o *Slovanski mitologiji in religiji* na splošno, torej o tem, kar bo vsebina osrednjega dela knjige. Sledita poglavji *Viri za slovansko mitologijo* in *Literatura o slovanski religiji in mitologiji*, na skupaj 57 straneh. Čeprav kriterij za ločevanje med »drugotnimi viri« (Herberstein, Orbini, Tatiščev) in »literaturo« ni popolnoma jasen, gre za zelo izčrpen pregled slovstva o obravnavani temi, eden najpopolnejših, ki je do zdaj objavljen.

Osrednji del knjige obravnava teme, kot so vrhovni bog, ostali slovanski bogovi, hrami, kult in svečeniki, torej pojave razvite slovanske religije pred pokristjanjenjem, ter čarovnike, magijo, verske predstave in običaje povezane s pokojniki, z naravnimi pojavi (nebeškimi telesi, vodo, ognjem, zemljo, rastlinjem) in s kmečkim delom. To drugo polovico lahko opredelimo kot krščanstvu vzporedno in komplementarno kmečko religijo ali subreligijo. Žal razdelitev v ti dve kategoriji pojavov ni dovolj jasno nakazana.

Da bi lahko ocenili *Ovsecovo* knjigo, se moramo najprej vprašati o osnovnih izhodiščih, ki so predpogoj za kakršnokoli razpravljanje o ponujeni temi.

Prvo vprašanje je, kaj je slovanska mitologija, ali točneje, ali so stari Slovani imeli svojo mitologijo. Morda bo to koga presenetilo, toda odgovor je nujno negativen. Mitologija je bila pri starih Grkih, ki so jo oblikovali, disciplina gramatike, ki uvaja v branje pomembnih piscev. Za branje piscev helenske književnosti je treba poznati mite, na katere avtorji aludirajo prav tako, kot je treba poznati aorist, imperfekt, perfekt in pluskvamperfekt, različne participe in infinitive za samo jezikovno razmerje. V širšem pomenu je danes mitologija veda, ki preučuje in poskuša interpretirati mite. Praslavani take vede gotovo niso imeli, torej niso imeli lastne mitologije. V vsakdanjem pogovoru beseda »mitologija« sicer lahko označuje tudi predmet, ki ga mitologija obravnava, torej zbirko mitov nekega ljudstva oziroma poseben žanr ustnega slovstva, ki pripoveduje o junaških dejanjih bogov. V tem smislu pomeni, recimo, izraz »grška mitologija« zbirko mitov starih Grkov. Ne da bi hotel zanikati sam obstoj mitov pri starih Slovanih, moram trditi, da tudi v tem, najširšem pomenu besede slovanske mitologije nimamo! Gre enostavno za

to, da ni ohranjen niti en sam pristen praslovanski mit. Tudi Ovsec nam ne more postreči s slovanskimi miti, zato prvi del naslova pričujoče knjige ne ustreza njeni vsebini.

Ohranjeno je sicer nekaj poročil o slovanskih poganskih bogovih, o njihovih lastnostih in celo čaščenju, toda skoraj vsi opisi se nanašajo na čas vsaj pol tisočletja po razpadu domnevne praslovanske skupnosti. Bogovi Kijeva in Novgoroda, takšni kot jih opisujejo ruske kronike, ali Wolina, Szczecznyna, Rujane v opisih nemških in danskih misijonarjev oziroma zgodovinpiscev, pač niso več praslovanski bogovi.

Drugi vir, ki ga mitologi kljub Jagićevemu opozorilu s pridom uporabljajo (in Ovsec pri tem ni izjema), je sodobna folklor slovanskih narodov. To je vsekakor upravičeno, saj so ljudske šege v enem delu bolj ali manj razkrojene starodavni obredi praslovanske religije; ljudske pesmi nam ohranjajo marsikaj zanimiv in vreden drobce, ki lahko razjasni doslej nerazumljive pojave. Osnovna naloga pri rekonstrukciji praslovanskega verstva je, povezati med seboj stara poročila o poganski religiji (zahodnih in vzhodnih) Slovanov in recentno etnografsko oziroma folklorno gradivo današnjih slovanskih narodov. Toda tu se pojavlja nekaj velikih ovir, ki se jih je Jagić dobro zavedal in ki so vse do nedavnega raziskovalcem onemogočale uspešno delo.

Največja ovira je gotovo dejstvo, da ti dve omenjeni skupini podatkov pripadata dvema različnima kategorijama: srednjeveški viri opisujejo organizirano verstvo s hrami in svečeniki, novejši pa zasmehovano in prepovedano vero preprostih vaščanov, vero, ki je že zdavnaj izgubila oporo v konzistentnem nauku, ki sicer ni propadel hkrati s poganstvom, je pa bil ob pokristjanjenju razbit v drobne, med seboj slabo povezane koščke.

Druga ovira je dejstvo, da nam razpoložljivi viri ne nudijo dokumentirane kontinuitete. Čeprav je jasno, da mora marsikaj v današnjem ljudskem izročilu imeti zelo globoke korenine in bi bil zato nesmisel zanikati možnost povezovanja današnjih pojavov z verstvom Praslovanov, nam manjkajo kriteriji za dokaz zveze med dvema sicer podobnima fenomenoma.

Tretja ovira je velik časovni presledek med obema kategorijama. Vmes se je marsikaj dogajalo, kar je nujno vplivalo na posamezne pojave, jih preoblikovalo in jim dalo nove funkcije. Gre ne samo za notranji razvoj (evolucijo), ki je lahko šel pri vsakem izmed slovanskih narodov svojo pot, ampak za spodbude od zunaj, bodisi od evropske krščanske civilizacije, bodisi od sosednjih narodov (pri Slovencih od Nemcev, Furlanov, Italijanov, pa tudi Madžarov) ali starejšega kulturnega substrata.

V znanosti se ne smemo izogibati oviram, ampak jih moramo premagati. Romantični mitologi so našteje ovire enostavno prezrli, zato so se nujno zapletli vanje. Evolucionisti so se jim elegantno uklonili s tem, da so izdelali (zamišljene) razvojne črte (Tylor!) in v svojih kabinetih skonstruirali univerzalne razvojne stopnje (npr. animizem, totemizem); zdelo se je, da zadostuje postaviti vsak pojav v njegov razvojni predalček, s čimer bo zadeva rešena in zgodovina verstva nekega ljudstva rekonstruirana. Šele kulturnozgodovinsko usmerjena etnologija (Ratzel, Graebner) je postavila uporabne kriterije za vrednotenje odnosov med podobnimi pojavi in odkrivanje genetskih vezi med njimi, toda premalo je upoštevala dejstvo, da posamezni pojavi niso statični, ampak se nenehno prilagajajo kulturnemu kontekstu. Vodilna osebnost kulturnozgodovinske etnologije, P. Wilhelm Schmidt, je celo zagrešil napako in je, kot prej evolucionisti (ki jih je zaradi tega grajal), svojo zamišljeno shemo razvoja verstev vsega človeštva (ki je izrasla iz njegove ideološke usmeritve) postavil kot ogrodje, na katero je potem obešal posamezne elemente (to mu je že leta 1911 očital Graebner!) kot kmet snope na kozolec. S tem se je kulturnozgodovinska šola dokončno diskreditirala. Kljub začetnemu entuziazmu in številnim neoporečnim dosežkom ji ni uspelo rešiti uganke indoevropske primerjalne mitologije, kaj šele slovanske.

Osnovni problem ostaja isti: kako med seboj povezati skope podatke o pristnem poganstvu in izredno bogato folklorno izročilo. Ključ do te uganke so našli šele filologi, ki so najprej analizirali strukturo izročila; potem pa so paralele, ki so se pokazale na ravni strukture, dodatno lingvistično analizirali. Tako je etimološka sorodnost *ključnih besed* (ne le imen bogov) in celo rekonstruiranih fraz dala dolgo iskano oporo pri vzpostavljanju vezi med prej omenjenima kategorijama podatkov. Na indoevropski ravni je to poskusil npr. G. Dumézil, znan tudi slovenskemu občinstvu (*Tridelna ideologija Indoevropejcev*, Ljubljana 1987), na slovanski pa sta prebila led V.N. Ivanov in V.N. Toporov (*Slavjanske jazikovne modelirujuščie semiotičeskie sistemi*, Moskva 1965, *Issledovanija v oblasti slavjanskih drevnostej*, Moskva 1974 in dr.). Od južnoslovanskih raziskovalcev se jima je pridružil dunajski slavist Radoslav Katičić s svojimi študijami o fragmentih mitskega teksta o dvoboju med Gromovnikom in Kačo pri južnih Slovanih in o pomladanskem prihodu (zelenega) Jurija/Jaryla v naš svet (v *Wiener slavistisches Jahrbuch*

33/1987 in zagrebški *Studia ethnologica* 1/1989). Šele zdaj lahko začnemo misliti o »slovanski mitologiji«, pri čemer je treba opozoriti, da so doslej rekonstruirani samo fragmenti praslovanske sakralne poezije, zgolj odlomki mitskih tekstov, pravih slovanskih mitov še vedno nimamo.

In kje se nahaja ob vsem tem knjiga o slovanski mitologiji in verovanju? Najlaže jo bomo ocenili, če si ogledamo njegova metodološka izhodišča. Že sam Ovsec je jasno nakazal svojo odvisnost od Špira Kulišiča (*Stara slovenska religija u svetlu novijih istraživanja posebno balkanoloških*, ANU BiH Sarajevo 1979): »To delo je prav gotovo najboljša študija o splošni slovanski mitologiji (z dodatkom o južnih Slovanih), kar jih je izšlo na naših tleh in mi je bilo pri pisanju pričujočega dela marsikje močno v oporo« (63). Ovsec je celo v veliki meri prevzel Kulišičeva poglavja z naslovi vred, le da jih je drugače razvrstil. Kar je v obravnavani knjigi najboljše, je dejansko delno obdelani prevod Kulišičevega poglavja *Novija djela o slovenskoj religiji (1946-1977)* (1979: 11-36); v odlomku o starih ruskih kronikah (tega pri Kulišiču ni) pa se, priznam, nisem mogel znajti. Zdaj šele razumemo, odkod razlika med prej omenjenima poglavjema o virih in literaturi: drugo je Kulišičevo, prvo pa ne.

Prej omenjena »opora« gre pogosto tako daleč, da bralec marsikje ne vidi, ali gre pri neki sodbi za Ovsecovo lastno ali Kulišičevo mnenje, ali morda celo oba ponavljata besede tretjega avtorja. Ovsec se je tega zavedal in označil kot kvaliteto: »zaradi poljudnosti knjige, citatov drugih avtorjev, razen izjemoma, zavestno nisem dajal v navednice« (8). To početje je lahko nevarno, saj se pri nekritičnem prevzemanju tujih misli lahko zgodi, da se prevzame tudi kakšna netočnost. Kulišič npr. na str. 13 zameri Unbegaunu, da pri Slovanih ni videl elementov dualizma, »jer je u slovenskoj religiji bilo i elemenata dualizma (donji i gornji svijet)«. Ovsec je to na str. 65 predelal v »kajti Slovani so v svoji religiji poznali elemente dualizma (gornji in spodnji, svetli in temni svet)«. To pa žal ne drži. Seveda so Slovani poznali razliko med spodaj in zgoraj, med temno in svetlo, in to tudi v religioznem smislu, toda to še zdaleč ne govori za dualizem iranskega tipa, na katerega je mislil Unbegaun. Gre za navadne binarne opozicije, kakršnih sta npr. Ivanov ali Toporov naštel celotno vrsto (sčas' e-nesčas' e, žizn'-smert', čet-nečet, pravjy-levjy, verh-niz, nebo-zemlja, zemlja-preispodnjaja, jug-sever, vostok-zapad, more-suša, den'-noč', vesna-zima, solnce-luna, svetlyj-temnyj, belyj-černyj, krasnyj-černyj, ogon'-vlaga, suhoj-mokryj, zemlja-voda, svoj-čuzoj, blizkij-dalekij, dom-les, mužskoj-ženskiy, staršij-mladšij, glavnyj-neglavnyj, predki-potomki, sakral'nyj-mirskoj). To so samo naslovi posameznih odlomkov v njuni knjigi iz 1965, ki jo je, nota bene, Ovsec omenil v svoji bibliografiji in ne za dualizem v etičnem, moralnem smislu.

Kulišičeva knjiga je zares najboljša (prej bi rekel »najpopolnejša«) študija, ki je izšla na »naših tleh«, toda kot deklarirani marksistični avtor vse preveč sledi klasičnim evolucionizma in implicite izhaja iz domneve, da so posamezne kulturne prvine lastnosti posameznih univerzalnih razvojnih stadijev. Lahko torej sklepa, da - konkretno - arhaične oblike verovanja pri balkanskih Slovanih pričajo o stari, praslovanski religiji. To je tudi prvo od dveh temeljnih Ovsecovih izhodišč (o drugem na koncu ocene). Že iz nekaj na slepo izbranih primerov bo razvidno, da uporablja že povsem zastarele pojme kot so »animizem«, »totemizem«, »matriarhat« (v pomenu »univerzalni razvojni stadij«): »Omenil sem že, da so se velikega letnega slavlja po prepričanju naših prednikov, od animistične dobe dalje ...« (264) ali: »Kljub temu pa dejansko ne moremo določiti obdobja, v katerem so »brezoblične« naravne sile, v katere so Slovani nekdanj verovali, preoblikovali v predstavo o mladih dekletih - vilah« (26), ali: »Slovani so v svoji religiji poznali ... sledove prvotnega totemizma« (65), ali pa: »Pri Slovanih se je, kot vemo, zelo dolgo obdržala patriarhalna rodovna ureditev (čeprav je še prej vladal matriarhat)«. To naj zaenkrat zadostuje.

Toda v nasprotju z navedenimi trditvami je npr. misel (enako aprioristična in neutemeljena), da »miti izhajajo iz enega izvora« (13). To lahko pomeni samo to, da si Ovsec sam zase ni izdelal neke sklenjene teorije, ampak je enostavno prevzemal drobce drugih avtorjev ne glede na to, ali se ujemajo v večjo celoto ali ne. O tem priča njegova trditev: »O slovanski mitologiji je težko »izumiti« kaj novega.« (8) In vendar mu je moral biti pri roki »izum« Ivanova in Toporova, saj sam ocenjuje njuno knjigo iz 1974 (Issledovanie ...) kot »zanimivo knjigo«. Toda v bibliografiji ta naslov manjka: ali to pomeni, da Ovsec knjige sploh ni prebral, oceno pa pobral bogve kje? Ravno to delo pa je tisto, ki je premaknilo védenje o slovanski mitologiji kot vedi o verstvu Praslovanov z mrtve točke. Prvič namreč na zadovoljiv način rekonstruira vsaj drobce praslovanskih mitskih besedil! Ignoriranje dosežkov omenjenih avtorjev je Ovsecu preprečilo, da bi vzpostavil razmerje med prej omenjenima kompleksoma. Njegovo delo ni prineslo novega gradiva in tudi na metodološki ravni je zastarelo. Samohvala na str. 8: »Novost v mojem pristopu

je, da skušam preseči stara, globoko zakoreninjena in netočna pojmovanja o solarnem značaju slovanske mitologije in verovanja ter utemeljiti lunarnega,« ni upravičena. Saj po eni strani že dolgo noben resen preučevalec slovanskega verstva ne vztraja na solarnem značaju slovanske mitologije (o novinarjih in publicistiki tukaj ne želim govoriti), po drugi pa obstoja nevarnost da lunarni značaj (ki ni Ovsecovo odkritje) postane nova »dogma«.

Zdaj pač ne vemo več, ali je treba številne nepreciznosti in napake, ki jih pazljivo bralec lahko zasledi v knjigi, prisoditi avtorju na njegov rovaš, ali jih je on pri svojih kompilacijskih posegih prevzel od drugih.

Toda na vsak način je Ovsec sokriv, vsaj zaradi nekritičnega prevzemanja. Ni zaman Ernst Bernheim še leta 1889 opozarjal, da kritika virov ni nikjer tako potrebna kot ravno v etnologiji! Oglejmo si nekaj zgovornih primerov.

Na str. 53 je naslednja trditev (gotovo jo je zagrešil sam Ovsec): »Herbersteinova verzija kijeviskih bogov se naslanja na dela Strykowski, Orbinija in Perssona.« Toda Herbersteinovi *Komentarji moskovskih reči* so prvič objavljeni že 1549, Strykowski pa šele 1582, Orbini 1601 in Persson celo 1615. Devet strani prej pa je Ovsec še vedel, da je »Strykowski ... uporabil opis Žige Herbersteina!« (mimogrede: kakšno »pionirsko« delo je objavil fantast Orbini?)

Na str. 180 Ovsec piše *Prillwitzerjevi* ponareddki; nepazljiv bralec, ki je prezrl na str. 143 podpis pod sliko, »dva nepristna idola iz Prillwitza« si bo moral nujno predstavljati nekega gospoda Prillwitza, ki da je ponarejal slovanske idole.

Nepreciznih izrazov je preveč. Na str. 9 stoji: »Vsi indoevropski narodi so poznali arijskega Boga-Stvarnika.« Od kod, recimo, Keltom ali Italikom poznavanje arijskega boga? Tu je Ovsec najbrž izenačil Indoevropejce z Azijci, čeprav skladnja samega stavka temu nasprotuje.

Zelo rad bi vedel, od kod Ovcu izredno zanimiv podatek, zapisan na str. 161: »V slovenskem Prekmurju se je ohranilo staroslovansko verovanje, da pošilja hudo uro bog Perun.« Ali zares Prekmurci, ki se imajo za dobre kristjane, še zmerom verujejo v boga Peruna?

Enaka nepazljivost je kriva za trditev, napisano kar dvakrat (139, 186) o kipu, ki so ga našli v reki Zbruč na Volynju: »Najbrž prikazuje Svetovida.« To nikjer ni izpričano, in tudi »najbrž« ne bo držalo; kvečjemu bo šlo za praslovansko (?) božanstvo s podobnimi lastnostmi, kot so jih Rujanci pripisovali Svantevitu. Ne vem, kako naj si razlagam stavek na str. 226: »Kurgane naj bi Slovani prevzeli proti koncu svojega poganstva, tu gre, kot pravi Gasparini, za skitski vpliv.« Saj bi vsak, ki se je v srednji šoli učil malo zgodovine, moral vedeti, da proti koncu slovanskega poganstva ni niti duha niti sluha o Skitih!

Upajmo, da knjiga ne bo zašla med Makedonce. Ne vem, kako bi se počutili, ko bi na str. 291 prebrali, da avtor izenačuje Makedonijo z južno Srbijo: »južna Srbija oziroma Makedonija ...« Pa tudi hrvaška kajkavščina nima, razen nekaj vojaških izrazov in kreplkih kletvic, prevzetih po »zedinjenju« 1918, nič skupnega s srbsčino.

Ne vem, kako se nekdo upa napisati na str. 310 naslednje: »Čeprav ni razvidno iz starih virov, je bilo pri starih Slovanih zelo razširjeno in močno čaščenje lipe.« Saj tega v virih ni.

Na str. 490 je nekritično prevzeta Kulišičeva trditev, da finska ljudstva zadnji snop *označujejo kratkomočno za besedo Jumala*, »bog«. V resnici ga označujejo z besedo juma, ki pa ni izpeljana iz *Jumala* ampak iz latvijskega *Jumis*, »bog (duh) urožaja«. Avtorju, ki se rad sklicuje na indijske paralele, naj tukaj navedem samo sanskrtsko *yama* »dvojčka«, in bajeslovni staroindijski par *Yama* in *Yami*, radovedne bralce pa bi opozoril na študijo Felixa J. Oinas *Jumi - a fertility divinity* (*Journal of the Folklore Institute*, Bloomington, 18/1981: 69-89) in mojo *Hoditi - goniti, drugi aspekt jednega praslavnega obreda za plodnost* (*Studia ethnologica* 2/1990: 49-76).

Naj se še kratko ozrem na dva pojava, ki jih Ovsec (s Kulišičem) pridno izkorišča. Gre za božični panj *badnjak* in za novoletnega gosta, *polažarja*. Ko je enkrat nekritično prevzel evolucionistično *verovanje*, ki je implicitno za Kulišiča, je samo po sebi umevno, da morajo arhaične kulturne prvine, ki jih lahko zasledimo pri južnih Slovanih (toda kje so kriteriji, ki lahko dokažejo, da gre res za arhaične oblike?), ustrezati podobnim ali enakim pri Praslovanih. Enako je sklepal tudi o badnjaku in polažarju. Na str. 269. je badnjak »prastara indoevropska obredna šega«, na str. 334 pa »skupna indoevropska ali celo svetovna last«. Ko bi si Ovsec postavil podatke o razširjenosti obeh običajev na zemljevid Evrazije, bi kaj kmalu moral priznati, da sta oba znana na tistem področju Evrope, kjer so tudi sicer dobro ohranjene prvine starejšega, neindoevropskega kulturnega substrata; ni ju pa pri zahodnih in vzhodnih Slovanih (polažar v Karpatih je, to je moral priznati tudi Kulišič, balkanskega izvora), ne pri Irancih (razen pri gorskih Tadžikih, kjer je spet prisoten starejši substrat) in Indijcih. V Vedah ni sledu ne o polažarju, ne o badnjaku. Zato pa zasledimo oba pojava pri neindoevropskih narodih Kavkaza,

in badnjak pri Kitajcih (sicer samo na strukturni ravni) in Itelmih na Kamčatki. O »prastari indoevropski obredni šegi« (in s tem avtomatsko tudi o praslovanski!), žal, ne more biti govora. Tudi jelenova maska, ki naj bi na str. 351 po Ovsecu (s Kulišičevo pomočjo) predstavljala živalskega polažarja, ne bo praslovanska (Ovsec navaja, po Kulišiču, paralele od Francije in Poljske preko jugovzhodne Evrope in Male Azije do Kavkaza, ni jih pa pri vzhodnih Slovanih!); močno tudi dvomim, da predstavlja polažarja. Kulišičev skriti evolucionizem je tukaj zapeljal Ovsa, ki je tisto, kar je pri prvemu samo implicitno nakazano, napisal eksplicitno in ponudil svojim bralcem. Kako prav je imel *starosta* Gavazzi, ko je, že 92-letnik, posvaril pred Kulišičevo knjigo, ker »der (nicht entsprechend unterrichtete) Leser den Eindruck gewinnen kann, es handele sich um gemeinslavische und dementsprechend altslavische Überlieferungen, was irreführend wäre, weil da vom gesamten mit badnjak verbundenem Brauchtum ausdrücklich gesagt wird, daß es sich um »sehr archaische« Überlieferungen handelt, ohne festzustellen daß von der Mehrheit derselben samt dem Weihnachtsblock selbst und dem Namen badnjak bei keinem der nordslavischen Völker keine einzige Spur bisher entdeckt werden konnte« (Milovan Gavazzi, *Beiträge zur balkanischen Wort- und Sachkunde. Zum Forschungsgegenstand südslav. badnjak*. Zeitschrift für Balkanologie XXIII-2/1987, 109-110).

Nikjer ne piše, da bi v Dubrovniku badnjak imenovali *caponem* (to je latinizirani akuzativ singulara romanske besede *ceppo*). Toda tako je (ker ne zna dobro latinsko?) napisal avtorjev vzornik Kulišič, in zakaj ne bi tudi sam. Badnjak mu je »demon, ki prinaša plodnost« (271, spet prevod Kulišičeve trditve). Zakaj ga pa potem pogrešamo v *Abecednem kazalu bogov in demonov?* Pustimo tukaj razpravo o različnih interpretacijah badnjaka in polažarja. Zainteresiranemu bralcu navajam svojo že omenjeno študijo iz 1990 (o položaju in beloruski pesmi, ki vabi boga v hišo, vzp. pri Ovsecu str. 104/5) in *Neki problemi pri odredovanju kompleksa panja-badnjaka* (Izvešča Ogranka za SR Hrvatsku EDJ za 1972, 5-14).

Če kdo še vedno meni, da je moja sodba o knjigi preostra, naj si na str. 174 prebere »srbsko obredno pesem«, »zapisano« in objavljeno 1869, ki kot exemplum zasluži, da jo tukaj navedemo tako, kot stoji pri Ovsecu:

*Daje ga (Ivan daje venec, V. B.) bratu mlademu,
a Petru bratu Koledu.
Petar ga plete te plete,
daje ga daždnom Dažbogu ...
Petar ga plete te plete,
daje ga vojnu Perunu ...
daje ga tovnom Velesu ...
daje ga velju Jarilu ...
Daje ga svjetlu Svevidu ...
Daje ga silnu Triglavu,
Triglavu svetoj trojici.*

Ne vem, kdo je avtorja navdihnil, da je brez pomislekov vzel ta ponaredek kot sled o čaščenju Triglava pri južnih Slovanih. Kulišič ni bil tako nekritičen, zdi se mi, da je ta index deorum prezrl tudi Nodilo, sicer sam poln fantazije in zelo nekritičen. Pa nisem več radoveden. Zadostuje mi, kar je napisal sam Ovsec, namreč da je o nekaterih špekulacijah (Gržetičevih, V. B.) vseeno treba razmisliti sat!

Prej sem obljudil, da bom opozoril še na avtorjevo metodološko komponento, ki pa je bolj skrita kot omenjena marksistična oz. evolucionistična. In tukaj gre res za novost v naši znanosti. Še več, priznati mu moramo, da je le njemu doslej uspelo narediti sintezo teh dveh metod.

Presenetljive rezultate bomo zasledili npr. na str. 102/103, kjer bomo izvedeli, da glagol *svetiti* kaže na »... vibracijo, iz katere se je zgostil naš svet«. Ne verjamete? Saj je tudi po A. Einsteinu materija energija. Na teh straneh se boste naučili marsičesa o »troedinem očesu«, ki mu rečejo tudi »Krišnin« ali »Kristusov center«, ki je »zrcalna astralna podoba šeste čakre«. Ne veste, kaj je to čakra? Neverjetno! To je samo vaša hiba, kajti »danes že vsak bioenergetik govori o sedmih pletežih ali čakrah«. Po branju obravnavane knjige lahko pozabite vse tisto, česar ste se nekoč naučili pri verouku, kajti Jezus ni sin Božji, ne, to je »narobe, kajti Kristus je bil prejšnji Elizej! Lahko me preverite na str. 171, toda zanesljivo sem avtorja dobro razumel in korektno citiral.

Meni je to zadostovalo. Do nedavnega me je ZK z »znanstvenimi dokazi« prepričevala, da je moja vera v Kristusa napačna in neumna. Zdaj to poskuša, z masko znanstvenega delavca,

Damjan J. Ovsec. In tega tudi njemu ne dovolim. Znanstveno spoznanje je lahko komplementarno z verskim spoznanjem, toda ti dve vrsti spoznanj nista in ne moreta biti koherentni.

Ne da se mi več navajati mesta v pričujoči knjigi, s katerimi se ne morem strinjati. K sreči se me je usmilil sam Ovsec na 171. strani, da »naj v tej knjigi zaradi določenih razlogov ostajajo nekatere reči zgolj nakazane, kajti stvari so v resnici bolj razjasnjene, kot jih more in hoče pojasniti tako imenovana znanstvena empirija«. Ko sem namreč obljubil, da bom napisal recenzijo te knjige, sem menil, da bo to sorazmerno enostavno in lahko. Intuicija me je prevarala. In ravno intuicijo, »ki jo ima zahod za neznanstveno, ker naj bi delovala brez empirije«, Ovsec visoko čisla, saj »gre za šesti čut, ki prav tako daje izkustveno spoznanje, le da na višjem nivoju, ki je večini tako nedosegljiv, da ga ne priznajo« (75). Ta moj šesti čut je torej nezanesljiv, višji nivo spoznanja, na katerem se giblje Ovsec, je zame nedosegljiv, zato prosim bralca za odpuščanje, da sem mu ukradel čas in se ukvarjal z rečmi, ki jih (to je zdaj znanstveno verificirano) ne morem razumeti.

In kaj povedati za sklep? Ko bi šlo zgolj za slabo znanstveno delo, ki je v bistvu predelana tuja knjiga, bi lahko z ostro kritiko posvaril pred napačno metodo, nekritično prevzetimi trditvami in dvomljivimi podatki. Toda tukaj gre, kot lahko preberemo na ovitku, »za poskus morebiti spet obuditi čar skrivnostnih in privlačnih sil z druge strani pojavnega sveta«. Zato je odgovornost recenzenta tem večja, možnost vplivanja prek strani enega od Akademijinih glasil pa zelo problematična. Tistim pa, ki bi se želeli resneje ukvarjati s slovansko mitologijo in ne znajo drugih slovanskih jezikov, pa tale napotek: če že morate, vzemite raje takoj Kulišiča v roke. Prihranili si boste čas in živce.

Vitomir Belaj

Slavka Ložar, *Stare gostilne in gostilničarji v novomeški občini*, Novo mesto, Dolenjska založba, 1991, 268 strani.

Leta 1981 je Slavka Ložar, dolgoletna in zvesta sodelavka prof. Janka Jarca v Dolenjskem muzeju v Novem mestu, pripravila v tamkajšnji galeriji odmevno in dobro obiskano razstavo *Novomeške gostilne in gostilničarji*. Izšel je tudi katalog, ki pa je kmalu pošel. Od tega dogodka do izida knjige *Stare gostilne in gostilničarji* je sicer logična zveza, ki pa seveda sloni na obilici dela in truda. Novomeška občina, ki jo knjiga obravnava, sodi namreč med največje tovrstne politično - teritorialne enote na Slovenskem.

Slavka Ložar je res poklicana za tako delo iz dveh razlogov. Prvi je dejstvo, da je doma iz znamenite novomeške Košakove gostilne (knjigo je posvetila očetu). To ji je dalo temeljno podlageno za razumevanje problematike, ki je vse prej kot enostavna. Osebna izkustva je lahko primerjala tudi s poznavanjem drugih gostilniških rodbin. Obravnavane problematike ne pozna le z zunanje plati, ampak ve tudi za ozadja, o katerih se obiskovalcem gostilne niti ne sanja. Drugi razlog za kvalificiranost avtorice pa je njeno dolgoletno delo v Dolenjskem muzeju, kjer je pomanjkanje formalne izobrazbe lahko nadomestila s temeljitim izobraževanjem s področja etnografije, muzealstva, zgodovine in spomeniškega varstva. Delo, ki ga presojamo, ni delo amaterja, ni rezultat ljubiteljstva ampak znanja.

Temeljno vprašanje, ki se bralcu zastavi, je, kam sodi vsebina knjige. Lastijo si jo lahko etnografi, zgodovinarji, geografi in še kdo. Vprašanja te vrste so lažna in so bolj izraz zmede v posameznih znanostih. Gostilničarstvo je gospodarska dejavnost, način pridobivanja sredstev za življenje, družabno in politično življenje v njih je predvsem posledica načina izvrševanja te obrti, uspešnosti ali neuspešnosti krčmarja. Avtorica je problem dojela in ga dosledno razreševala. V središču njenega zanimanja je obrt. Te pa se potem loteva z različnih zornih kotov, ki zanimajo posamezne znanosti. Knjigo lahko zato načelno opredelimo ne le kot strokovno literaturo ampak tudi kot bogat vir, ki daje številna izhodišča za raziskave z različnih vidikov. Ob tem je treba imeti pred očmi specifičnosti obravnavanega teritorija. Ta namreč ni enoten. Zajema bogata nižinska in revna hribovska področja, predele, kjer trte gojijo, in taka, kjer jim je ta poljedelska kultura tuja. Upoštevati je treba tudi lego gostišč. Ta so lahko živela od okoličanov, furmanov, romarjev, izletnikov ali turistov (Dolenjske in Šmarješke Toplice). Zato je problematika zelo heterogena.

Ložarjeva se je gostiln lotila s teritorialnega vidika. Po krajevnih skupnostih nas vodi iz Novega mesta in njegove okolice preko Otočca, Bele cerkve, Šmarjete, Škocjana, Šentjerneja, Orehovice, Brusnic, Gaberja, Podgrada, Stopič, Birčne vasi, Uršnih sel, Dolenjskih toplic, Hinja,

Žužemberka, Straže in Prečne do Mirne peči. Razdelitev je logična in pregledna, sprememba vrstnega reda bi bila bolj stvar osebnega okusa kot stvarnih dejstev. Znotraj naštetih enot upošteva še krajevni kriterij. Posamezne gostilne skuša prikazati od prvih notic o njej do njenega konca oziroma današnjega stanja. Posebno pozornost namenja lastnikom, njihovemu menjavanju in ljudski oznaki. Zanima jo tudi kvaliteta gostilne. Iz navedenih podatkov veje spoznanje, kako pomembno vlogo so imele gosposdinje v njih. Z njimi so gostilne cvetele ali propadle. Šele na drugem mestu vpliva na njihovo kvaliteto lega in oznaka. Biti furmanska ali sejmarska gostilna ni bilo tako enostavno. Finančna vabljalnost prostora je običajno pogojevala konkurenčnost. Nekaj metrov navzdol ali navzgor ni bilo bistveno. Lega brez kvalitete je prazna. Koliko »pajzljav« na čudovitih legah poznamo! Običajno gostje iščejo dobre gostilne! Drugačna je situacija v večjih vaseh, trgih ali celo mestih. V teh je avtorica skušala ugotoviti tudi socialno ali politično strukturo obiskovalcev. Obstajale so liberalne in klerikalne gostilne, delavske in gosposke, shajališča lokalne birokracije in kmetov. Marsikje so socialne razlike obiskovalcev reševali z »ekstra cimri«. Tovrstnih podatkov je Ložarjeva nabrala neverjetno veliko. To je treba posebej poudariti, ker gre v večini primerov za rezultate neposrednega terenskega dela.

Avtorica je vneto zasledovala tudi vprašanje ponudbe. Pri tem jo je bolj kot kvaliteta pijače, ta je v ospredju, zanimala raznovrstnost: vino, pivo, žganje. Kvaliteti je namreč težko slediti. Vzrok ni v raznovrstnosti okusov ampak v spoznanju, da je ta odvisna od vsakokratnega nosilca obrti ali v zadnjih letih celo direktorja. Navedel bi dva primera. V Novem mestu je bil znamenit gostilničar, ki je daleč naokoli slovel kot najboljši poznavalec vin. Njegovo gostilno so obiskovali predvsem tisti, ki so znali ceniti vinsko kapljico. Ko je obrt prepustil sinu, sicer šolanem gostincu, je raven ponudbe kmalu padla. Kljub vsem naporom sin ne zna zagotoviti stare kvalitete. Pokojni J. L., ki je »na noge postavil« Otočec, je vedno skrbel za kvalitetno pijačo. Njegovi nasledniki mu ne sežejo niti do kolen. Ko sem pred nekaj leti tja pripeljal avstrijske kolege, smo naročili cviček. Po prvem kozarcu smo zahtevali, naj nam prinesejo drugo vino. Pristali smo pri ustekleničeni belokranjski črnini. Sredi Dolenjske! Ko sem direktorju škandal omenil, ga dolgo časa sploh ni razumel. Pa vendar je mož že od mladih nog živel z vinogradom, J. L., ki ni bil doma z vinogradniškega območja, pa se je s tem talentom rodil. Tudi dobre gostilne so časovno relativna zadeva. Avtorica navaja primer, ko je moral nek lastnik ravno zaradi tega spoznanja obiskovalcev zelo popustiti pri ceni. Ponudba hrane je bila vedno najšibkejša točka dolenjskih gostiln. Na eni strani so, sicer redki, tiskani jedilniki šele zadeva najnovejših časov, dotlej je bila ponudba navedena na s kreda popisanih tablah, na drugi strani pa gre za pomanjkanje fantazije tako pri gostilničarjih kot obiskovalcih. Osnovni problem je v tem, da je ljudi sram prodajati in naročati domačo hrano. Izjema so bile juhe z mesom in obare, kjer pa je bil poudarek bolj na tem, da si je dotični privoščil kos mesa ter si s kruhom in juho napolnil želodec. Nekoliko boljše je bilo v mestih in trgih, pa tudi tam se je običajno vse končalo že pri pečenki. Dolenjska pozna bolj sladokusce pri pijači kot pri hrani. Situacija se le počasi popravlja in prav na tem področju bi morala etnologija z najširšo vzgojo prebivalstva narediti bistveno več. Ponuditi sredi Dolenjske argentinski zrezek ali pa čevarčiče je, ne glede na ceno in kvaliteto, enak škandal. Skupaj z avtorico smo lahko razočarani tudi glede podatkov o notranji opremi gostiln. Ena velikih izjem je fotografija »ekstra cimra« nekdanje belocerkovške Majzljave gostilne. Poleg miz in stolov vidimo na steni viseti deset (!) časopisov. Čeprav je bil tedanji lastnik, stari oče pok. akad. dr. Frana Zwittera izobražen mož, je tak podatek osupljiv, še zlasti, če lahko z veliko verjetnostjo domnevamo, da danes cela vas ne premore toliko časopisov. Časopisa Družine sem seveda ne štejemo, ker spada glede na naravo in vsebino v bistvu med neke vrste dolžnosti vernikov, da jo berejo in vzdržujejo. Čeprav je ta podatek osamljen, pa ga vendar lahko generaliziramo, vsaj za nekaj trških in mestnih gostiln. Zelo skromni so podatki o mizah, stoli in drugem pohištju. Tako kot pri cerkvah prihaja tudi tu do izraza neverjetna želja naših ljudi po prilagajanju modi. Pogoste menjave opreme so običajno poglavitne investicije naših gostilničarjev. Ugotavljamo odsotnost minimalnega okusa. Podatkov o posodah, priborih in ostalem inventarju gostiln ni. Zdi se nam na tem mestu primerno predlagati, da bi se nekdo tega vprašanja čimprej lotil. Enako velja tudi za zabavno življenje, pa naj bodo to gostilniške pesmi ali kvartopirske igre. Želeli bi tudi več podatkov o prostorski ureditvi gostiln, kuhinjah, higienskih prostorih in razmerah ... Ob tem moramo še opozoriti na škodljive posledice naših sanitarnih služb, ki so z značilno medicinsko histerijo naredila več škode kot oblast, ki je zasebnike desetletja zatirala. Ni nobena skrivnost, da so ljudje dolgo časa in to deloma celo opravičeno, videli v njihovem neživljenjskem postavljanju zahtev podaljšano roko politike, ki se je hinavsko skrivala v plašč skrbi za zdravje ljudi. Avtorici se moramo zahvaliti, ker je skrbno zasledovala tudi podatke o obstoju kegljišč in

balinišč. Mimogrede: življenje na mestnih kegljiščih je bilo zelo intenzivno. Bila bi hvaležna tema za diplomsko nalogo.

Posebno skrb je avtorica namenila tudi podatkom o dodatnih dejavnostih gostilničarjev. Številni so bili ne le kmetje ampak tudi trgovci, mesarji, kovači, kolarji ... Dragoceni so tudi podatki o rodbinskih zvezeh med njimi, načinih prehajanja obrti z neke osebe na drugo ...

Zelo izčrpna je Ložarjeva pri navajanju podatkov o kulturnopolitičnem življenju v gostilnah. Tam so nastajala in delovala mnoga kulturna in politična društva, v njih so se rojevale velike ideje, v njih se je kovala politika. Glede tega je v knjigi toliko podatkov, da jo bo moral upoštevati vsak, ki se bo ukvarjal s krajevno zgodovino naštetih krajev.

Med dejstva, ki jih je pri snovanju podobnih del potrebno bolj upoštevati, pa bi omenili predvsem tista, ki nam govorijo o gospodarskem pomenu gostilne za okolico. Bila je lahko blagoslov ali pa katastrofa ali pa oboje hkrati. Družine stalnih obiskovalcev so trpele. Marsikateri gospodar je ob vinu ali igralnih kartah zgubil svoje premoženje. Okolica je bila lahko bolj onesnažena, marsikje so morali občasno po dvoriščih in neposredni okolici pobirati gumble, klobuke, popravljati plotove ali celo spirati krvne madeže. Ne smemo pozabiti, da pa so okoličani lahko v gostilne marsikaj prodali: piščance, smetano, jajca, prašiče in teleta. Pridne in poštene so občasno zaposlovali ali pa jih imeli celo v nekakšnem honorarnem odnosu. Novomeški otroci smo v njih včasih kar dobro zaslužili. Za dela, kot je pospravljanje drv, skladiščenje ozimnice, dovažanje piva, pranje vinske posode, razvrščanje miz in stolov po vrtovih in podobno, smo dobili plačilo v hrani in brezalkoholnih pijačah (malinovec, kraherle, kokto). Na kegljišču smo služili denar. Za obisk kinopredstav je bilo treba dobiti le dovoljenje staršev, denar smo imeli. Velikokrat sem dovolj prihranil tudi za knjige in zvezke ob začetku šolskega leta, pa tudi med njim sem si sam kupal potrebno. Zaradi pomembnosti zasluga so imeli posamezni mestni predeli kar rajone. Konkuriranje »pritepencev« na naše ozemlje je sprožilo lahko tudi tepež, dobri plačniki pa so sploh imeli stalne postavljaje kegljev.

Knjiga Slavke Ložar je pomemben prispevek k zgodovini osrednje Dolenjske, veliko pomembnejši kot pove sam naslov. Zbrala je ogromne podatke in nakazala potrebe po novih raziskavah, za številne že sama ponuja gradivo. Tiskarji ji, razen nekaj napak, niso naredili sramote. Tudi zaradi opreme bomo knjigo radi uvrstili v naše knjižne police.

Stane Granda

Marjan Drnovšek, *Pot slovenskih izseljencev na tuje*. Od Ljubljane do Ellis Islanda - Otoka solza v New Yorku. 1880 - 1924. Ljubljana, Založba Mladika, 1991, 245 strani.

So knjige, ob prebiranju katerih se kljub njihovi strokovni dorečenosti in obilici skrbno zbranega gradiva človeku začno zapirati oči. So pa tudi tiste druge, ob katerih pozabiš na vabeče sonce za okensko šipo ali na nočne sence, ki bežijo mimo; delo Marjana Drnovška spada med te zadnje.

Naj mi zgodovinarji oprostijo, toda publikacij izpod njihovih peres, ki bi na strokovno dognan, pa vendar poljuden način obravnavale določeno problematiko in skozi njo živo odslikavale življenjske usode in tudi določeno zgodovinsko obdobje, v katerem so se te usode razpletale, ni prav veliko. Zato je delo Marjana Drnovška, ki bralca že ob prvem pogledu privabi s svojo privlačno naslovnico in razkošno opremo, še toliko bolj dobrodošlo.

Izseljenstvo je tista tema, o kateri je bilo - še posebno v zadnjem desetletju - napisanih že kar nekaj besed. Vendar so se ga avtorji v glavnem lotevali le s svojega zornega kota, to je s specifičnega zornega kota stroke, iz katere so izhajali. V knjigo o poti od Ljubljane do Otoka solza v New Yorku pa se zgodovino pisje preliva preko »okvira« svoje stroke v podajanje izsekov iz življenja, intimnih trenutkov in občutkov ljudi, kar sodi navadno v domeno etnologije. Tako se obe stroki zlivata v trdno organsko celoto, bralec pa na ta način spozna čas in proces, v katerem so se ljudje levili iz ne-izseljencev v (bodoče) izseljence, in seveda tudi specifične osebne, gospodarske in politične okoliščine, ki so botrovale tem njihovim odločitvam tako v njihovi neposredni okolici kakor tudi v širšem političnem okolju.

Na ta način je Marjanu Drnovšku uspela (pri nas še dokaj redka) sinteza znanstvenega in poljudnega, saj se je raje kot za nizanje suhoparnih številčnih podatkov, ki bi statistično orisali slovensko izseljenstvo v izbranem časovnem obdobju, odločil, da bo obravnavano temo prikazal skozi optiko posameznika, malega slovenskega človeka, ki se je zaradi najrazličnejših vzrokov odločil, da bo znano okolje domačega kraja zamenjal za negotovo, a - kot je upal vsak izseljenec

-boljšo prihodnost v neznanu, tuji deželi. To je dosegel z navajanjem številnih citatov, ki organsko dopolnjujejo posmezna poglavja, in vključevanjem bogatega slikovnega gradiva, ki je enakovredno pisani besedi. Prav zaradi tega zornega kota knjigo lahko beremo tako kot kakšno kriminalko, vendar pa je opremljena tudi z vsem potrebnim znanstvenim aparatom: številčnimi tabelami, opombami, seznamom virov in literature, še posebej dobrodošlim imenskim in krajevnim kazalom, seznamom slikovnega gradiva in njegovih lastnikov in povzetkoma v angleškem in nemškem jeziku.

Avtor, ki zaradi svojega dolgoletnega dela v Zgodovinskem arhivu v Ljubljani dobro pozna bogastvo arhivskega materiala, je črpal številne podatke tudi iz časopisov, slikovno gradivo pa od mnogih zasebnih zbiralcev. Tako je nastala obsežna pripoved o slovenskih popotnikih in njihovem romanju od doma v tujino, iz znanega v neznanu.

Zasnova knjige presega podnaslov (Od Ljubljane do Ellis Islanda - Otoka solza v New Yorku: 1880-1924), saj posega tudi v dogajanje po Evropi, Braziliji, Egiptu in Kanadi. Avtor začenja delo z definicijo, kdo je sploh izseljenec, in v prvem poglavju umesti selitve iz slovenskih dežel do začetka 19. stoletja v evropski okvir in v okvir evropskih selitev. Nato nas logično vodi od trenutka, ko je v glavah bodočih potnikov začela zoreti misel o odhodu iz domovine pa vse do takrat, ko se izseljenec znajde tam, kamor se je bil nameril: v tuji deželi, ki naj bi postala njegov novi dom. V poglavju »Kaj je Slovence sililo v svet« so podani raznoliki vzroki za selitev na tuje, od širših gospodarskih in političnih do intimnejših kot so beg pred vojaško obveznostjo, pred roko zakona ali posledicami nepremišljene ljubezni, avanturizem in seveda pohlep po bogastvu. To poglavje uvaja bralca v številčni pregled slovenskih izseljencev, iz katerega razbere, koliko jih je v obravnavanem obdobju odšlo v tujino, od kod so odhajali in za koliko časa, in kaj so bili po poklicu. Za poglavjem z nazornim naslovom Slovenci na vseh koncih sveta, ki je še posebno poučno za vse tiste, ki najprej pomislijo na klasične dežele izseljevanja, kot so ZDA, Kanada in Južna Amerika, manj pa na Hrvaško, Srbijo, Bosno in Hercegovino, Romunijo, Bolgarijo, Rusijo, zahodno Evropo ali Egipt, avtor obravnava različne mehanizme za varstvo izseljencev: državne zakone, delovanje Rafaelove družbe iz Ljubljane, posebno varstvo za dekleta in žene in predloge za ustanovitev posebne organizacije za izseljence, ki bi jim pomagala in obenem poskušala zajeziti val izseljevanja s pomočjo časopisja in javnih shodov.

Ker so Slovenci najbolj množično odhajali v »Ameriko« - tako so večinoma imenovali Združene države Amerike - in se tako največ razpoložljivih virov nanaša na ta, za mnoge še danes najbolj razburljivi del sveta, je avtor celotno naslednje poglavje posvetil Novemu svetu in podobi, ki so jo o njej ustvarili številni povratniki, pisma, ki so opisovala razmere in življenje v Ameriki, in odmevi v časopisju, razglasih in literaturi. Sledi poglavje o Ljubljani kot prvi postaji na potovanju v tujino. Tu so imele svoje urade izseljenske agencije, za marsikatero vojaškega ubežnika pa je bila Ljubljana tudi tista postaja, ki je namesto v svobodo vodila v zapor. Naslednje poglavje z naslovom »Do velikih evropskih pristanišč« nam, zaradi obilice ohranjenega gradiva, nazorno predstavlja nadaljevanje potovanja, tako s pomočjo števil kot tudi z zapisi o vtisih in občutkih ob plovbi preko Atlantika, in nas privede do zadnje etape potovanja v Novi svet. Na Otoku solza pred New Yorkom se je odločala usoda večine, ki je upala, da bo v Ameriki lahko na novo zaživela; za nekatere pa se je potovanje tudi predčasno končalo, saj so se morali zaradi najrazličnejših vzrokov vrniti, od koder so prišli.

In tako prispemo do konca knjige, do trenutka, ko se za slovenske popotnike zaključijo imigracijski postopek, ko v roke končno dobijo žigosan papir in se pred njimi na stežaj odprejo vrata, skozi katere vodi cesta v nov začetek. Tukaj pa se začenja že nova zgodba.

Nives Sulič

Breda Čebulj - Sajko, *Med srečo in svobodo*. Avstralski Slovenci o sebi, Ljubljana, samozaložba, 1992, 251 strani.

V okviru široko zastavljenega raziskovalnega projekta izseljenstva se je slovenska etnologija pred leti začela zanimati tudi za avstralske Slovence. Pionirsko delo pri tej ožji problematiki je opravila avtorica pričujoče knjige. Poleg objav strokovnih razprav in poljudnih člankov je pripravila tudi odmevno razstavo na to temo v Slovenskem etnografskem muzeju (1985). Razstavne eksponate je v celoti zbrala sama med svojim terenskim delom. Svoja spoznanja s trikratnega obiska Avstralije je strnila v magistrski nalogi *Način življenja Slovencev v Avstraliji. Proces njihovega izseljevanja iz Slovenije do priselitve v avstralsko družbo* (1991), ki jo je kot razisko-

valka Inštituta za slovensko izseljenstvo pri ZRC SAZU prijavila in zagovarjala na Oddelku za etnologijo Filozofske fakultete v Ljubljani. Omenjeno magistrsko delo je zdaj dostopno javnosti v nekoliko predelani in dopolnjeni obliki s poljudnejšim naslovom *Med srečo in svobodo* in v nakladi 500 izvodov.

V prvem delu knjige je predstavljen pogled dveh stoletij doseljevanja Evropejcev v Avstralijo in avstralske imigracijske politike, za katero je v zadnji fazi značilen multikulturalizem. V drugem delu pa sledi 13 izseljenskih avtobiografij, ki jih je avtorica transkribirala s svojih magnetofonskih trakov tako, da je ohranila bistvene značilnosti njihove govornice. Knjiga je opremljena z vsem potrebnim znanstvenim aparatom, z angleškim povzetkom in dragocenimi slikovnimi prilogami, ki bi jim v nekaterih primerih lahko očitali le preveč miniaturesn format. Raziskovalcem, ki se ukvarjajo s podobnimi temami, bo posebej zanimiva obsežna bibliografija, ki vključuje celo vrsto pri nas malo znanih in težko dosegljivih del. V opombah k prvemu delu knjige najdemo tudi navedbe posameznih arhivskih virov.

Zgodovinski in etnološko-demografski okvir slovenskega izseljevanja v Avstralijo, načrtan na prvih sedemdesetih straneh knjige (str. 15-85), je napisan zgoščeno in pregledno. Dopolnjujejo in poživljajo ga odlomki izseljenskih ustnih pričevanj. Do manjše tiskarske napake je prišlo na strani 17, kjer bi moralo biti v 7. vrstici namesto letnice 1778 zapisano 1788. Vendar so za nas bolj bistveni drugi podatki: v Avstraliji danes živi 20.000, po nekaterih drugih cenitvah pa celo blizu 30.000 Slovencev, ki so se zvečina doselili med leti 1947 in 1975. Medtem ko so prvi večji val izseljencev sestavljali politični imigranti, se jim je zlasti v petdesetih letih pridružila še močna skupina ekonomskih. O njihovih odisejadah je bilo pri nas doslej le malo znanega. V Avstraliji pa je mogoče najti tudi potomce starejših generacij izseljencev - npr. Primorcev, ki so se v dvajsetih in tridesetih letih tja umikali pred italijanskim fašizmom ter prvih poslovnežev in pustolovcev slovenskega rodu, ki jih skopi podatki, kolikor so nam na voljo, omenjajo že okoli leta 1900. Precejšnji problemi so z identifikacijo teh Slovencev, saj so bili pogosto vpisani v statistike kot Avstrijci, Italijani ali Jugoslovani. Slovenska izseljenska populacija živi večinoma v mestih Sydney, Melbourne, Canberra, Wollongong in z orisom njenega načina življenja se ukvarja tudi pričujoča knjiga. Bistveno drugačen življenjski stil je seveda značilen za tiste Slovence, ki so razpršeni zunaj urbanih naselij kot farmerji ali iskalci opalov.

Avstralski Slovenci so, po avtoričinih besedah, »živi most med izvorno in imigrantsko družbo« (str. 78). ta povezovalni značaj slovenske skupnosti v Avstraliji pa ne more povsem izničiti globoke razcepljenosti med obema bregovima: med staro in novo domovino. Avstralski Slovenec se torej profilira prav v tej svoji dvojnosti. Njegova optika povečuje in izostruje vse tiste subtilne, zunanjemu opazovalcu težko opazne meje med tistim, kar je »slovensko« in tistim, kar je »tuje«. In prav zato je pogled avstralskega Slovenca tudi tako zanimiv za etnologijo, zlasti za tisto sodobno smer stroke, ki jo vsaj v enaki meri kot objektivni zgodovinski podatki zanimajo tudi problemi dojemanja in osmišljanja stvarnosti pri ljudeh kot družbenih bitjih in nosilcih kulture. V zvezi s tem bi npr. kazalo načeti vprašanje značaja in pomena avtobiografskih pričevanj, ki je v slovenski etnološki teoriji začuda slabo prisotno. Še več: osebna pričevanja vseh vrst, bodisi ustna ali pisna, bi kazalo raziskovati tudi interdisciplinarno, z metodami antropološke, semiološke in psihološke analize, saj nekoliko poenostavljeno rečeno, danes ne potrebujemo le »kritike virov« v historiografskem smislu, ampak tudi »kritiko besedil« kot komunikacijskih in interpretacijskih modelov v širšem kulturološkem kontekstu.

Tega se avtorica sama zaveda, zato je nadaljevanje raziskave zasnovala kot prikaz izseljenkega vsakdana, katerega središčni problem je prilagodljivost posameznika, obstojnost njegovih privzgojenih vzorcev obnašanja in mišljenja in odprtost njegovih stikov s tujekulturnim okoljem. Gre za vprašanje t.i. »dvoje identitete«, prikazane na nekaterih ključnih segmentih kulture. Zato je knjigo *Med srečo in svobodo* treba videti kot prvo fazo tako zamišljene dvostopenjske raziskave.

Zmago Šmitek

Pavle Zablatnik, *Volksbrauchtum der Kärntner Slowenen*. Bearbeitet von Alois Angerer. Klagenfurt/Celovec, Verlag HermaGoras/Mohorjeva, 1992, 140 strani.

Knjigo smo že dolgo čakali. Odlični poznavalec in neutrudni raziskovalec ljudske kulture koroških Slovencev, ki mu dolgujemo dve temeljni deli (*Od zibelke do groba* 1982 in *Čar letnih časov* 1984), je zdaj objavil knjigo svojim nemškim rojakom v njihovem jeziku. Zvedeli naj bi

nekaj več o Slovencih, predvsem pa naj bi dobili objektivno, znanstveno podprto podobo o njihovi ljudski kulturi, drugačno, kot jim jo je svojčas pokazal Georg Graber. Avtor je zbral le značilnejša poglavja iz življenja koroških Slovencev in upošteval tako letni kakor tudi življenjski cikel šeg. Pospremi jih s kratkim, a temeljitim narodoslovnim okvirom, s čimer pokaže vpletenost ljudske kulture koroških Slovencev v indoevropsko skupnost, ne pozablja pa organskih vezi z rojaki na sončni strani Karavank. Začenja s časom novega leta, ki mu na čelo postavlja Miklavževno, nato božič, tepežkanje, nadaljuje pa z novoletnim in trikraljevskim koledovanjem in s Sredozimko (Pehtra babo in Torko). Sledi prva stopnica človeškega življenja, rojstvo. Uvaja ga poglavje o škopnjaku, razplete pa opis čarov in vrah ob porodu. Nadaljevanje je posvečeno pomladanskim šegam - najprej spuščanju cerkvic na svečnico v Železni Kapli, nato pa predstavitvi koroškega pustovanja in tako značilnega jurjevanja. O veliki noči govori naslednji razdelek. Avtor opiše pasijonske igre (kapelsko in Drabosnjakovo), bogate velikonočne šege in »binkoštnega kralja«, sklene pa z opisom štehanja. Nato sledi pogled v življenjski cikel. Obširni razdelek opisuje koroške ženitovanjske šege od vabljenja do prihoda neveste na novi dom. Pri poletnih šegah so predstavljene šege ob kresu, med jesenskimi pa žegnanjske šege, šege ob spravi letine, ob žetvi lanu in teritvi, posebej še nastop »šimeljna« med večerno pojedino teric. O zadnji stopnici življenjskega cikla, smrti, govori predzadnji razdelek - o smrti v hiši do pogrebniših šeg. Delo sklene poglavje o antičnem miselnem svetu in njegovih usedlinah v ljudskem verovanju koroških Slovencev. Sicer se pa avtor ne ustavlja pri podobnostih z nemškimi sosedi, pač pa odkriva slovanske korenine mnogih šeg in verovanj. Nekoliko iz okvira sega sklepno poglavje W. Bauma o sv. Lihardi. Dobrodošla je sklepna beseda, ki se končuje s pesniškimi besedami Friedr. Perkoniga o povezavi izročila koroških Slovencev z davnino. Seznam literature in virov ter kratka predstavitev avtorjevega življenja in dela končujeta knjigo, ki ji je Mohorjeva oskrbela prikupno opremo, Tatjana Angerer pa prijetne vinjete. Dobro izbrane slike dopolnjujejo besedilo. Upamo, da bo knjiga dosegla svoj namen: biti še eden izmed mostov med obema narodnima skupnostima na Koroškem in pospeševati med ljudmi dobre volje medsebojno razumevanje in spoštovanje. Oboje je pogoj za mirno sožitje dveh narodnosti, ki ju je zgodovina postavila v isti prostor. Poleg strokovne narodopisne tehtnosti je delo Pavleta Zablatnika tudi v tem neprecenljiv prispevek.

Niko Kuret

Maja Godina, *Iz mariborskih predmestij*. O življenju in kulturi mariborskih delavcev v letih 1919 do 1941. Maribor, Založba Obzorja, 1992, 209 strani.

Delo Maje Godine obsega dopolnjeno besedilo magistrske naloge avtorice in govori, kot pove že podnaslov, o življenju in kulturi mariborskih industrijskih delavcev v času med obema vojnama. Knjiga obsega poglavja o razvoju mariborske industrije v obdobju od leta 1919 do 1941 (15-26), o izvoru, socialni in nacionalni sestavi mariborskega delavstva (27-35), o razvoju delavskih naselij in stanovanjski kulturi v njih (36-66), prehrani in oblačilni kulturi (67-97), o družini, družinskem proračunu in družinskih šegah in navadah (98-116), zdravstvu (127-132) in nazadnje o prostem času, društvenem in političnem delovanju in organiziranosti mariborskega delavstva, njihovem odnosu do šolstva, cerkve, vere itd. (133-165).

Sledi pregled najpomembnejših raziskav življenja in kulture delavcev v etnoloških strokah nekaterih evropskih držav; na Češkem in Slovaškem, Poljskem, Švedskem, v Avstriji in nekdanji Zahodni Nemčiji. Iz uvodnega razdelka (11-14) o predmetu obravnave, virov in literature pa je razvidna tudi dokaj skromna tovrstna slovenska bera, saj avtorica lahko, poleg nekaj študentskih nalog, na prste prešteje etnološka dela, ki se ukvarjajo izrecno z načinom življenja industrijskih delavcev, ali nekaterih drugih profesionalnih skupin, ki bi sodile v krog urbane etnologije.

Naslovi poglavij, ki jih je avtorica očitno povzela iz izjav svojih informatorjev, kot so »Lastna hišica, srečna družinica ...«, »Kruha nikoli nismo stradali ...«, ali »Ljubav je vedno enaka ...« na posrečen in nekonvencionalen način uvajajo obravnave posameznih kulturnih sestavin mariborskega delavstva; stavbarstva in stanovanjske kulture, prehrane in družinskih šeg in navad itd. Hkrati nakazujejo *poljudnejši* način obravnave zbranega etnološkega gradiva, ki živahnost in živopisnost izbranih naslovov nadaljujejo s številnimi navedbami izjav informatorjev. Podpirajo jo tudi fotografije (skoraj 60 jih je), ki so zelo skrbno (i)zbrane in vsekakor predstavljajo posebno mikaven del knjige in bi bile nekatere vredne posebne obravnave in

obdelave. Delo bo zato zagotovo našlo širši krog bralcev in ne bo omejeno le na strokovno etnološko publiko.

Nekaj pripomb pa bi ob ocenjevanju knjige M. Godine vendarle veljalo zapisati. Najprej to: v raziskavi »o življenju in kulturi mariborskih delavcev« bi vsaj eno poglavje le moralo biti namenjeno obravnavi kulture delovnega mesta in fenomenu dela kot pomembne sestavine načina življenja delavcev. Avtorica sicer v obravnavo ostalih kulturnih sestavin vpleta številne drobce iz te problematike, vendar se to za celovito obravnavo in zastavljen cilj ne zdi dovolj izčrpno.

Druga pomanjkljivost dela je morda preveliko izpostavljanje oz. iskanje tipičnosti pri tem ali onem obravnavanem kulturnem elementu in premajhna pozornost nasprotnim polom in ekstremom posameznih pojavov. Kljub temu, da avtorica uporablja številne arhivske vire, se zdi, da je ta napaka utemeljena na prevelikem opiranju na izjave informatorjev, kar avtorico privede do nekoliko deskriptivne in idilične slike obravnavanih tem. Seveda se te teme zaradi časovne oddaljenosti izmikajo našemu neposrednemu opazovanju in spoznavanju, vendar se je še vedno mogoče dokopati do dejstev, ki so nekoliko pod površjem obravnavanih kulturnih sestavin, v spominu informatorjev pa so že precej olepšane in idealizirane.

Naj navedem še kak konkreten primer; informatorjevo resnično trditev »kruha nismo nikoli stradali« (67) postavi avtorica v naslov poglavja o prehrani, kasneje pa pristavlja, da je bila prehrana pomanjkljiva, kar je seveda tudi res. S tem zamudi priložnost, da bolj eksplicitno predstavi drugi pol življenja mariborskih delavcev - kulturo skrajne bede, ki je seveda *resnica* le enega dela informatorjev. Krivico pa bi delali avtorici, če ne bi zapisali tudi, da je iz skrbno zbranih podatkov o družinskem proračunu, kultura bede pazljivejšemu bralcu povsem očitna. Na osnovi izračunov eksistenčnih minimumov iz leta 1923 in 1936 ugotavlja, da so ga dosegali le samski delavci (99). Vrsta podatkov o stanovanjski bedi, kriminalu, pomanjkljivi higieni je navedena tudi v poglavju o nastanku in razvoju delavskih kolonij v Mariboru.

Podobno je s trditvijo, da je pri obleki »prevladovala skromnost in funkcionalnost«, kar lahko velja le za (manjši?) del mariborskega delavstva, zlasti v kriznih zgodnjih tridesetih letih, ko je bilo v Mariboru 5645 nezaposlenih, pri čemer je bilo (spet po avtoričinih podatkih) zaposlenih v tekstilni industriji okrog 7000 delavcev. Za ta čas, pa tudi prej in kasneje, si najbrž marsikatera delavska družina niti skromnosti ni mogla privoščiti.

Za trditev: »Kljub težkemu gmotnemu položaju delavskih družin so bili otroci v njih zaželeni« (105) se prav tako zdi, da je nastala pod vplivom izjav nekaterih informatorjev in je ne gre čisto posplošiti. Iskanje nasprotnih odgovorov pri informatorjih je iz razumljivih razlogov težko, če že ne nemogoče. Vendar bi se dalo (tudi pod vplivom izsledkov A. Puhar v delu Prvotno besedilo življenja) slutiti tudi drugačne resnice. Tabela iz leta 1923 (57), ki navaja stanovanjski standard gospodinjstev, ki prebivajo le v eni sobi (torej spadajo med najrevnejše plasti mariborskega delavstva) po podrobnejšem pregledu to morda potrjuje. Navedenih je 1200 gospodinjstev z nekaj manj kot 4800 člani, od katerih jih tretjina šteje le tri člane, več kot 85% njih pa manj kot pet članov.

Tako lahko rečemo, da taka trditev že v objavljenem gradivu nima posebne opore, saj si je nemogoče predstavljati, da bi si starši v takih stanovanjskih razmerah želeli veliko otrok. In jih tudi niso imeli, vsaj velika večina ne dosti več kot tri, sredstva za preprečevanje donositve ploda pa so delavske žene zagotovo dobro poznale. Seveda pa gre pri razkrivanju tovrstnih tančin načina življenja tudi za (ne)moč naše lastne metode - s pogovori na terenu prodreti in razkriti tako subtilne in skrite plati življenja, zelo individualne usode in razmišljanja. Nenazadnje pa je mnogo odvisno tudi od tega, ali smo imeli srečo najti informatorje, ki našo tovrstno radovednost sploh lahko potešijo.

Ne glede na zapisane pripombe pa obseg in izčrpnost opisov navedenih kulturnih sestavin življenja mariborskih delavcev uspešno dopolnjuje avtoričino hotenje raziskati življenje v Mariboru v obdobju med vojnama. Maja Godina je namreč leta 1986 že izdala knjigo Maribor 1919-1941, ki predstavlja obširen in izčrpen oris družabnega življenja v Mariboru. Hkrati delo potrjuje tudi teze o mnogih sorodnih potezah načina življenja v drugih slovenskih industrijskih središčih pred letom 1941.

Slovenski industrijski delavci in njihovo življenje, delavska kultura in njen odnos do »drugih« urbanih kultur bi si prav gotovo zaslužili nekaj več pozornosti etnologov. V tem pogledu je delo Maje Godine posebno pomembno in dragoceno, saj je po več kot dveh desetletjih od izdaje Kremenškove disertacije o ljubljanskem delavskem naselju Zelena jama in desetletje

kasnejši obravnavi Galjevice Mojce Ravnik, slovenska etnologija zdaj bogatejša še za delo Maje Godine o mariborskih delavcih.

Jože Hudales

Aija Janelsina - *Priedite, Als die Bäume sprechen konnten. Zur Funktion des Bildes in Kārlis Skalbes Märchen. Ein Beitrag zum europäischen Kunstmärchen. Acta Universitatis Stockholmiensis 3. Stockholm, Stockholm Studies in Baltic Languages, 1987, 261 strani.*

Kārlis SKALBE (7.11.1879 - Vecpiebalga (Latvija) - † 16.4.1945, Stockholm) je eden največjih klasičnih latvijskih literarnih ustvarjalcev, čeprav v njegovem opusu ni velikih literarnih del, dram ali romanov. Njegovo umetniško delo obsega največ pesmi, kratko prozo in pravljice. Kritiki so si enotni v visokem vrednotenju njegovega dela in njegova popularnost na domačih tleh ni komercialna, ampak izhaja iz neke globlje identitete sprejemalcev njegove kulture. Skalbe je izrazil kolektivno nezavedno latvijske biti in ga oblikoval v arhetipske podobe, pravi švedska raziskovalka Aija Janelsina - *Priedite*, ki je pripravila doktorsko disertacijo o metaforiki v Skalbejevih pravljicah. Med odličnimi zastopniki, ki so poetično tradicijo folklornih pravljic nadaljevali in razvili v profesionalno umetnost, je pomemben pesnik in mojster pravljice K. Skalbe. Od zunaj gledano ustvarja lirске, estetske skice, ki pa so vsebinsko v tesnem dialogu z naravo, folkloro, s celim družbenim okoljem. Čeprav latvijski literarni kritiki poudarjajo narodnostni značaj Skalbejevih pravljic, si je avtorica zastavila za cilj svojega dela pokazati na njihovo povezanost z evropsko tradicijo umetnih (umetniških?) pravljic. Zunaj latvijske kulturne sfere je Skalbejevo ime še malo znano, čeprav so posamezne pravljice prevedene v več jezikov; nemško, rusko, estonsko, litovsko, angleško, francosko, dansko, madžarsko, švedsko in češko. Je tudi med redkimi latvijskimi avtorji, ki so prišli v mednarodne literarne leksikone.

V središču pričujoče monografije je torej metaforika. O njej je Skalbe dejal: »Primer in metafor mi ni treba iskati, podarjajo se mi same; celo bojevati se moram proti njim, da me ne prevladajo.« Doslej je v strokovni diskusiji veljalo stališče, da so Skalbejeve metafore, primere in alegorije sintaktično preproste konstrukcije, ki izhajajo iz trivialnega vsakdana, narave, živalskega sveta, domačijstva. So romantični banalni klišeji. Nasproti temu avtorica ugotavlja, da študij folklorne in umetne pravljice odkriva, da so Skalbejeve jezikovne figure le drobci iz velike verige podob, ki obsegajo metafore, simbole, alegorije in ideje in so deloma individualnega izvira, deloma povezane s kulturnim in socialnim okoljem. Diskusiji in definiciji metafore je posvečeno eno celo poglavje.

Medij, v katerem deluje metafora, je tokrat /Skalbejeva/ umetna pravljica. Ta žanr je evidentno ločen od slovstvene folklorne, vendar brez zadrege posega vanjo in vzame iz nje, kar ji ustreza. Eksemplarična predstavitev razvoja nemške in ruske umetne pravljice naj bralcu pomaga slediti kompliciranemu nastanku in razvoju te literarne vrste, v kateri se usna in pisna tradicija dotikata, kar stalno povzroča neke vrste trenje. Latvijska umetna pravljica je le na robu posegala vanj. V stoletnem razvoju je pri Skalbeju dosegla vrhunec. Toda čeprav avtor spada k pisateljem, ki so prišli v legendo, ni postal predmet obsežnih literarnozgodovinskih raziskav. Njegovo delo je še vedno slabo raziskano. Pravzaprav je to prvo, široko zastavljeno znanstveno delo o omenjenem latvijskem pisatelju, zato se avtorica ni odločila za kvantitativno ampak za kvalitativno analizo. Prav ob njegovih pravljicah je nemara mogoče največ reči o Skalbejevi tehniki metaforiziranja. V štirih poglavjih avtorica podrobno razčlenjuje, kako se metafore generirajo znotraj določenih pravljic in njihove vsote. Težko je reči zbirke, ker iz knjige ni razbrati, da bi avtor kakšno pripravil, drugače bi bila menda ja omenjena. Takšno sklepanje potrjuje tudi avtorčina pripomba, da ni vnaprejšnje določitve, kaj je pri Skalbeju kratka proza in kaj pravljica. Pri obravnavi literarnih vplivov na Skalbeja je omenjena cela vrsta avtorjev umetnih pravljic F. Hoffman, W. Hauff, M. Gorki, O. Wilde, H. C. Andersen, a najbolj je vplival nanj A.N. Tolstoj. S slovstveno folkloro je bil K. Skalbe najbolj živo v stiku v treh obdobjih, ob pobegu na Finsko (1906-1907) in Norveško (1908-1909) in v zaporu 1. 1912/13. Različne elemente iz različnih folklornih plasti je povezal z vsakdanjimi dogodki, tako da je njihov izvir mogoče odkriti le pri skrbni mikroanalizi. Skalbejeva pravljica namreč ni parafraza folklorne, ampak samostojen izdelek pesnika, ki tke metafore svobodne fantazije in elemente folklorne v subtilno sintezo.

Primerjava pravljice o morskimi devici (die Seejungfrau) pri Andersenu, Wildu in Skalbeju omogoča le-tega vključiti v intertekstualnost evropske umetne pravljice.

Na diahroni osi avtorica zasleduje potovanje ljubezenskih metafor, metafore materinske ljubezni, družbenega obnašanja agilnih oseb, fantazijska bitja = personifikacije fantastičnih produktov, bajna bitja iz slovstvene folklorne in mitologije, predstavnike ljudstva in predstavnike dvora, pretresa socialno vlogo čudežnega, konfrontacijo čudežnega in smrti. Nazadnje se posveti naravi, predvsem vlogi zemlje v njenem kompleksu in opozori na problem preloma s harmonijo narave v Skalbejevih pravljicah. Topografski podatki, časovni kolorit in navezava na latvijsko folkloro delajo te pravljice nacionalne, na drugi strani pa njihova večplastnost dopušča prestopiti naravne meje prostora, časa in kavzalnosti. Kar Skalbeja navezuje na evropsko tradicijo umetne pravljice, je, da mu je uspelo razrahljati nacionalno plast tako, da je skoznjo splošno veljavno sporočilo vsakemu dostopno. Sprva ugledana idealizirana idila, preprostost, familiarnost, nacionalna zavest, modifikacija ponižnosti in skromnosti, upoštevanje estetskih doživetij narave so le zgornja, vidna plast pravljic. Vmesni prostor te metaforične zgradbe je izpolnjen z dinamičnimi elementi, katerih ponavljanje prekriva neke druge metaforične plasti. S pogostimi vložki sanj in vizij se navezujejo metafore na surrealistično literarno tradicijo.

Po avtoričini interpretaciji je Skalbejeva metaforična hierarhija kritika vsega, kar je dogmatško, intolerantno, normirano, avtoritarno in išče na naravnem temelju organiziran svet. Vprašanje o resnici ostaja v zadnji pravljici enako odprto kot v prvi. Podoba socialne kooperativnosti med neodvisnimi poamezniki - pri čemer je z individuumom tu mišljen vsak način eksistence, ostaja utopija nasproti avtoritarni utilitarnosti našega časa.

Aija Janelšina - Priedite na koncu navezuje Skalbejevo metaforično hierarhijo na aktualno literarno-filozofsko diskusijo, ki jo je spodbudil članek švedskega filozofa Arneja Anderssona ob Umbertovem romanu *Ime rože*. Prepričana je, da o veljavnosti nekega dela ne odloča literarna forma. Kar je Eco skušal izraziti zastrto skozi zunanje dogajanje napete kriminalne zgodbe, je Skalbe storil z miniaturnimi slikami, ki so prekrite s kopreno estetskega. Andersson je tematiziral problematiko neke resničnosti in tolerance v *Ecovem* romanu, končuje avtorica: »Iskanje resnice karakterizira Skalbeja in Eca. Iskanje resnice je tudi moja interpretacija Skalbejevih pravljic, a kot vsaka interpretacija ne more biti dokončna. Tudi ta tvori krog, ki ga lahko sklenem z besedami: »Zemlja nima konca in nebo ne roba. Pravo življenje je veliko kot zemlja in visoko kot nebo!« (citata iz ene od Skalbejevih pravljic).

Marija Stanonik

Etnološki atlas Jugoslavije, Karta s komentarima, 1. (Vitomir Belaj, ur.), Zagreb, Centar za etnološku kartografiju Filozofskog fakulteta, 1989, 7 zemljevidov + 30 strani komentarja.

Utorak 17. travnja 1990. u Vijećnici Filozofskog fakulteta u Zagrebu svečano je promoviran prvi svezak Etnološkog atlasa Jugoslavije - karte s komentarima, publikacija Centra za etnološku kartografiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu izašla u suizdavaštvu s Hrvatskim etnološkim društvom (urednik V. Belaj, izvršni urednik T. Vinščak, tehnička izvedba karata K. Rončević, prijevod na njemački Ch. Ivir). Takva rečenica kao obavijest, već po svojoj definiciji, zvuči novinarski i pomalo hladno i nezainteresirano.

Za etnološku javnost, pak, a posebno za zaposlene u Centru za etnološku kartografiju, promocija prvog sveska Atlasa, nakon trideset godina od inicijative njegova osnivača prof. dr. Branimira Bratanića, znači zadovoljstvo i istinsku radost. Kao što je poznato, radi se o znanstvenom projektu koji je Bratanić još davne 1958. godine u okviru Etnološkog društva Jugoslavije pokrenuo i bio njegovim dugogodišnjim voditeljem.

Ovaj slavljenički prvi broj Atlasa sadrži sedam karata s komentarima iz tematskih područja ratarstva (Oblici i raširenost brana u Jugoslaviji, Nazivi tradicijskih sprava za mrvljenje i izravnavanje zemlje), pčelarstva (Pčelarenje bez košnica) i godišnjeg kruga običaja (Kulturni vrtići) autora A. Muraj, T. Vinščaka, V. Domaćinović i V. Belaja. Promovirani svezak prvi je u nizu koji priprema Centar dajući javnosti na uvid samo mali dio bogate građe iz Arhiva Etnološkog atlasa Jugoslavije zabilježene na preko milijun listića koji uključuju 157 tematskih cjelina u više od 3300 lokaliteta raspoređenih mrežasto u koordinatnom sustavu po čitavoj Jugoslaviji i na području gdje žive jugoslavenske manjine u susjednim zemljama. Na taj način etnološka karta raširenjem kulturnih pojava u prostoru postaje otisak i trag povijesti brišući državne, etničke i jezične granice.

Plan izlaženja kartografskih edicija zamišljen je u dva niza. Niz A objavljuvat će etnološke karte s komentarima, a niz B monografske studije s kartama posvećene zaokruženim monog-

rafski obrađenim temama - magisterije i doktorate na temelju atlaske građe. Nije slučajno da će prvi svezak ovog niza obuhvatiti građu koja je, kako se izrazio V. Belaj, osnivaču Atlasa osobito ležala na srcu - građu o oračim spravama.

U ovoj kratkoj obavijest o promociji prvog broja Atlasa nije potrebno govoriti o historijatu čitavog projekta. O tome je na samoj promociji iscrpno i vrlo informativno govorila mr. Vlasta Domaćinović čiji će tekst biti u cijelosti tiskan u drugom broju Atlasa. Osim nje na promociji se prisutnima obratio V. Belaj koji je voditelj Atlasa od 1980. godine. On je između ostaloga naglasio da Atlas sadrži ogromno leksičko gradivo pa će suradnja etnologije i jezikoslovlja biti metodički izazov te etnologe te imati i neetnološke posljedice. Isto tako, ukazao je da na kartama nema nijedne pojave koja bi bila ograničena samo na jednu etničku cjelinu te da ni državne granice nisu nikakve kulturne granice. Ujedno se zahvalio prisutnoj supruzi pokojnog prof. Bratanića. Dr. Dunja Rihtman-Auguštin iz Zavoda za istraživanje folkloru nazvala je ovaj projekt jednim od velikih etnoloških projekata našeg stoljeća, a dr. Zorica Rajković, kao član Savjeta Atlasa, smatra da je građa u upitnicima sinteza cjelokupnog etnološkog znanja. Na promociji su još prigodno govorili prof. M. Zaninović s Odsjeka za arheologiju, mr. Tomo Vinšak te dekan Filozofskog fakulteta prof. Branimir Šverko.

I na kraju, nije prenaplašeno reći da je izlaženje serije atlasa koji će slijediti, uklopljenih u nacionalne etnološke atlase nekih drugih evropskih zemalja, baš u ovom povijesnom trenutku naš specifičan doprinos približavanju Evropi i razrješavanju problema kulturne povijesti u svojoj sudbinskoj isprepletivosti.

Jelka Vince - Pallua

Miroslav Bertoša, *Zlikovci i prognanici* (Socijalno razbojništvo u Istri u XVII. i XVIII. stoljeću). Pula, Čakavski sabor, Istarska književna kolonija Grozd, 1989, 251 strani, ilustracije.

Zgodovinar Miroslav Bertoša je bogati beri svojih zanimivih del o istrski preteklosti dodal knjigo, v kateri s popolnoma novega zornega kota odstira pogled na pretekla stoletja. Tokrat se je lotil razbojništva in razbojnikov ter družbenih razmer v Istri v 17. in 18. st., ko se je banditstvo vseh vrst tako razpaslo, da je ustrahovalo cele pokrajine. S to raziskavo je Miroslav Bertoša napravil nov korak v smeri sodobnega zgodovinskega raziskovanja, za kakršno se je zavzemal že v svojih prejšnjih delih (glej npr. *Istarsko vrijeme prošlo* iz leta 1978 in *Etos i etnos zavičaja* iz leta 1985). Pozornost preusmerja od »velike« zgodovine v mikro dogajanje, v prezrte plasti prebivalstva, med brezimne posameznike in na obrobje družbe. Kot sam pravi, so za ta, doslej prezrta področja raziskovanja, po arhivih ohranjene grmade spisov, ki se jih prsti zgodovinarjev še niso niti dotaknili. Za monografijo o istrskem razbojništvu in njegovih družbenih okvirih je pretežno uporabil gradivo iz Državnega arhiva v Benetkah.

Novo raziskovalno težnje zgodovinarjev so v nekaterih deželah že obrodile sadove. Zgodovini razbojništva je bilo posvečeno mednarodno posvetovanje v Benetkah leta 1983 (referati so objavljeni v zborniku *Bande armate, banditi, banditismo e repressione di giustizia negli stati europei di antico regime*, Roma 1986). Na podlagi nekaterih tujih del, ki obravnavajo pojav razbojništva v Evropi, je Miroslav Bertoša lahko tudi ostreje razločil posebnosti razbojništva v Istri. Večkrat navaja Erica J. Hobsbawma, avtorja knjige *Bandits* (London 1969), ki je menil, da »ni banditstva brez legende«. To, da se navadna kraja ali posilstvo v izročilu sčasoma preoblikuje v junaško dejanje, je namreč pri nekaterih narodnih splošen pojav, za Istro pa to, kot pravi Bertoša, ne velja. Prva posebnost istrskega razbojništva je prav odsotnost mita o razbojniku maščevalcu.

Druga posebnost banditstva v Istri pa je povezana z nekaterimi potezami moralnega kodeksa patriarhalnih družb na Balkanu. O tem navaja avtor spoznanje Dragutina Pavličevića, raziskovalca hajduštva na Hrvaškem, da na Balkanu kraja lahko velja za način pridelovanja, kraja in preprodaja živine pa za junaštvo. V Istro, ki je bila zdesetkana po uskoških vojnah in epidemijah, so se v 16. in 17. st. naseljevali priseljenci in begunci iz Črne gore, Hercegovine, beneške Albanije (Albania Veneta je tedaj obsegala tudi črnogorsko primorje, zato naziv Albanci v tistem času lahko pomeni zelo različne etnične skupine), Zahodne Bosne in Dalmatinske zagore. S seboj so prinašali to miselnost.

Tretja posebnost istrskih razbojnikov je v tem, da so ogrožali reveže. Ti priseljenci namreč svojega moralnega kodeksa niso mogli uveljavljati proti tujcem ali osvajalcem Turkom, Benečanom ali Avstrijcem, ker jih v istrski notranjosti ni bilo, zato so ropali beneške, hrvaške, slovenske in furlanske staroselce. Čeprav se istrsko razbojništvo ne more v celoti poistovetiti s prisotnostjo

južnoslovanskih doseljencev na južnem in zahodnem delu polotoka, pa so gotovo ti bili med razbojnikove večina.

Razbojniške tolpe so vnašale strah in negotovost v notranjost beneške Istre. Ponekod so dosegli tak razmah, da sploh ni bilo več mogoče potovati iz kraja v kraj. Statistični podatki iz leta 1741 npr. kažejo, da je bil v beneški Istri 1 bandit na okrog 200 oseb.

Oblast je bila skoraj brez moči. Ustanavljali so čete za stražo proti razbojnikom, vendar so se jim zlikovci zlahka izmuznili, saj jih prestrašeni domačini niso upali izdajati. Če so jih prijeli, so jih največkrat obsodili na veslanje na beneških galejah ali pa jih izgnali. Glavno pribežališče pregnancev je bila istrska grafija, ki je pripadala Avstriji. Onstran meje, kjer jih beneška roka pravice ni dosegla, so se selili posamezniki in cele razbojniške družine, kar je povzročilo beg prebivalcev iz mnogih krajev na avstrijski strani beneško-avstrijske meje. Iznancni pa so imeli pravico zaprositi za status kolonista prebežnika in dobiti zemljo.

Miroslav Bertoša v knjigi neposredno navaja arhivska pričevanja o mnogih posameznih roparjih, razbojniških tolpah in celih družinah, analizira gradivo in ugotavlja krajevne in družbene značilnosti istrskega razbojništva. Pred bralcem oživlja prizorišče in vzdušje vsakdanjega življenja v dveh stoletjih istrske preteklosti. Njegovo delo je izredno zanimivo tudi za etnologe; osvetljuje razmere, katerih odmev se je do danes ohranil v ustnem izročilu o nevarnostih, ki so prežale na popotnike po samotnih istrskih poteh skozi kraje, kjer so bivali »Vlahi« in »Morlaki«.

Moja Ravnik

Studia Ethnologica 1, (Vitimir Belaj, ur.), Zagreb, Centar za etnološku kartografiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, 1989 (izšlo 1990).

Več sama činjenica da su dosad izašla dva broja časopisa STUDIA ETHNOLOGICA te da je treći broj u pripremi pokazuje onu staru - eppur si muove. Studia se ipak kreće.

Nemam ovdje namjere prikazati prvi svezak Studia jer bi tada prikazivač i prikazano ostali u istoj kući, Centru za etnološku kartografiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu. Željela bih samo, u ova nemila vremena za tiskanu riječ, navesti nekoliko informacija o tome kako je Studia krenula i što ju je pokrenulo.

Više nas iz Centra bilo je svjedokom rađanja prvog broja. Čitavo stvaranje časopisa bilo je repušteno snalažljivosti njegovih urednika, Vitimiru Belaju, Tomi Vinščaku i Damiru Zoriću, koji su bez ikakve materijalne pomoći tadašnjeg SIZ-a za znanost svojim trudom, znanjem i zalaganjem već potvrdili gotovo proročansku rečenicu prof. Katičića da se nalazimo na početku razdoblja u kojemu svoje knjige radimo sami i da ćemo uskoro imati samo knjige koje, kao u Srednjem vijeku, sami napravimo. Kod toga, svakako, nije mislio da ih i sami financiram.

Studia ethnologica nastala je, kako je to na promociji 3. listopada 1989. u Klubu sveučilišnih nastavnika istaknuo prof. V. Belaj, kao odraz potrebe postojanja časopisa koji bi bio etnološki po svom osnovnom usmjerenju, ali i, najšire shvaćeno, humanistički časopis u kome bi se »brisale« granice između disciplina i između zemalja. Takvim svojim usmjerenjem Studia se ne ograničuje na hrvatsku problematiku i priloge stručnjaka iz Hrvatske, nego se otvara prinosima iz drugih zemalja (Bromlej i Kašuba iz Moskve, Katičić i Bockhorn iz Beča te čitav niz najavljenih stranih znanstvenika koji su dali svoje priloge za drugi broj). Nastala je, jasno, iz one praktične pobude - potrebe za časopisom gdje bi radnici Centra za etnološku kartografiju mogli sustavno objavljivati svoje radove i zadovoljiti zahtjevima znanstvenog rada. Još je jedna pobuda bila *spiritus movens* rađanju Studia. Ona je izražena u prvom, teoretskom dijelu časopisa, pod skupnim nazivom »Etnološki razgovori«, u rubrici namijenjenoj diskusiji, definiranju i ponovnom preispitivanju predmeta etnologije, njezinih metoda i samog njezinih imena. U prvom se broju na »Plaidoyer za etnologiju kao historijsku znanost o etničkim skupinama« V. Belaja, zamišljenog kao problematski izazov i poticaj za diskusiju, javilo pet diskutanata: O. Bockhorn, J.V. Bromlej, M.S. Kašuba, R. Katičić, A. Knežević. Bit će zanimljivo čuti još takvih priloga za daljnje razbuktavanje započete diskusije. Drugi dio časopisa posvećen je studijama (11 priloga), jezgri časopisa, a treći ocjenama i prikazima.

Navest ću ovdje još samo nekoliko zapažanja koja smo čuli na promociji slavljeničkog prvog broja Studia. Dr. Zorica Rajković, kao član Savjeta, pozdravila je inicijativu pokretanja novog časopisa jer, kako je naglasila, etnoloških je publikacija daleko premalo. Također je upozorila da je teško pokrenuti novu publikaciju, ali da je još teže održati tempo, godine i brojeve te da je

interdisciplinarnost, koja je u časopisu uočljiva, budućnost ne samo naše znanosti. Dr. Dunja Rihtman-Auguštin smatra da je ovaj časopis potvrdio da ima više mogućnosti etnološkog pristupa i da je Studia nadišla klopku stare etnologije koja je uvijek samoograničavajuće pokušavala utvrditi što nije etnologija. Nakon etnologa prisutnima se obratio akademik Radoslav Katičić koji je, kako se izrazilo, zahvaljujući interdisciplinarnoj otvorenosti časopisa, ušao u ovaj krug. On je posebno naglasio da je ovaj časopis potreban cjelini humanističkih disciplina i da se on tom svojom interdisciplinarnom otvorenosti upravo uklapa i odgovara velikoj potrebi da etnološko gledište bude zastupano u razmatranju humanističkih disciplina koje možemo, u najširem smislu riječi, nazvati historijsko-filološkim istraživanjima. Katičić smatra da Studia izvanredno mnogo čini da etnologija svojim predmetom, koji je tako bitan za cjelinu humanističkih disciplina, bude u njima doista prisutna i da je se ne mimoide kao zabran, svojevrstan botanički vrt zaštićen od svega izvana i zato za sve druge nevažan.

Kao što sam na početku već rekla, nije moja namjera prikazati Studia. Ipak, ne mogu a da ne izdvojim dva članka koja se tematski nadopunjuju - Katičićev »Hoditi-roditi, Tragom tekstova jednoga praslavenskog obreda plodnosti« i Belajev »Zeleni Juraj u Svetoj zemlji«. Ti članci zorno pokazuju od kakvih nas daljina i dometa može odvesti interdisciplinarni susret etnologije i filologije u proučavanju praslavenske mitologije.

Treba se nadati da će Studia još dugo i uspješno hoditi i roditi plodom svoje prvotne namjere.

Jelka Vince-Pallua

Ethnologia Slavica 22, Slovenské pedagogické nakladateľstvo, Bratislava, Universitas comeniana Bratislavisensis, Facultas philosophica, 1990, 290 strani.

Ethnologia Slavica je vseslovanski etnološki zbornik, ki je prvič izšel ob 50-letnici slovaške univerze v Bratislavi (1969). Njegov glavni urednik je Ján Podolák, katerega vztrajnost je privedla revijo do 22. letnika. Uredništvo si je takrat zadalo nalogo, izdajati periodično revijo vseh slovanskih etnologov v treh svetovnih jezikih in tako omogočiti dostopnost rezultatov neslovanskim znanostim. S tem namenom je bilo sestavljeno tudi uredništvo revije, ki poleg slovaških etnologov vključuje tudi predstavnike posameznih nacionalnih etnologij. Slovence v uredništvu že od začetka zastopa univ.prof.dr. Vilko Novak, katerega osemdesetletnici je posvečena tudi *Ethnologia Slavica* 22.

Novakovo življenjsko pot in delo v uvodnem, nemško pisanem prispevku predstavlja Slavko Kremenšek. Že to, da je bil Novak dolga leta edini učitelj slovenskih etnologov, da je moral sam skrbeti za organizacijo in strokovni nivo oddelka, pove dovolj o tem, kakšna vztrajnost in upornost je bila potrebna za kolikor toliko normalno pedagoško in znanstveno delo. In prav to zadnje nam Vilko Novak v zborniku sam predstavi v edinem slovensko pisanem prispevku *Moje znanstveno delo*. Označil je pobude za svoje raziskovalno delo in njegove glavne smeri. Raziskoval je skoro vsa področja etnologije in jih strokovnemu svetu posredoval v samostojnih delih ter v posameznih znanstvenih, strokovnih in strokovno-poljudnih publikacijah. Izbor iz njegove etnološke bibliografije je za *Ethnologia Slavico* 22 naredila Mojca Račič.

V zbornik, ki ima 290 strani, so prispevali avtorji iz Slovaške, Moravske, Češke, Bolgarije, SZ, Hrvaške in Slovenije. K. Jakubiková je prispevala k metodologiji preučevanja svatbenih šeg, V. Frolec v svoji razpravi predstavlja kulturna prostorska razmerja v razvoju tlorisa kmečke hiše v karpatsko-balkanskem območju, M. Pariková pa govori o tradicionalnem načinu mlačve žita z govedom v slovaško-madžarskem etničnem območju. Posode in način transporta vode v Bolgariji so tema razprave bolgarskega etnologa N. Koleva.

Slovensko tematiko obravnavata A. Jerábková in R. Jerábek, ko opozarjata na *Neizrabljene ikonografske viře pri raziskovanju ljudske noše na Slovenskem v prvi polovici 19. stol.* (119 - 151), ker v sintetičnih delih, ki obravnavajo način oblačenja pri nižjih in višjih plasteh prebivalstva, nista bila omenjena dva obsežna konvoluta grafičnih listov: iz leta 1802-1803 delo *Costumes des différentes nations composant les états héréditaires de S. M. et R. dessinés par Kinninger et Gravés par les meilleurs Artistes* ter A. in F. Gerascha *Trachten-Album nach der Natur gez. u. lith. von Ranftl, Kollarz, Gerasch, Kaliwoda etc.etc.* iz leta 1854. Prvo delo, ki je bilo velikokrat ponatisnjeno, tudi pod drugimi imeni, predstavlja podobe prebivalcev dežel nekdanje monarhije, tudi Slovencev. Upodobljeni niso samo prebivalci slovenskega podeželja, ampak tudi predstavniki mestnega sloja. Šest listov tega albuma se nanaša na Gorenjsko, čeprav etnična identiteta ni navedena. Drugi omenjeni album pa obsega 140 listov, ki predstavljajo predvsem ljudsko nošo, v njem pa

najdemo tudi obleko študentov, vojakov in tudi modna oblačila plemstva. Slovence v tem albumu predstavljata kmet in kmetica iz Planine..

Članek *Koline kot darilo in izražanje identitete v slovenski kmečki družbi* (151 - 161) R. Minnichu z univerze v Bergnu, obravnava ljudsko šego v vasi Zagaj v Halozah. Prispevek poznamo že iz objave v Glasniku Slovenskega etnološkega društva 1987.

Arheološko temo, privlačno tudi za etnologa, Pokopavanje mrtvih in predmete, ki so jih prilagali v grob (163 - 167), obravnava B. Đaković. (Zur Frage von Grabbeigaben bei der Beisetzung Verstorbener). V etnogenezo Slovanov in indoevropski problem se je poglobil O.N. Trubačev, (Die Ethnogenese der Slawen und das indogermanische Problem), M. Kučera je prispeval svoje misli k etnogenezi Slovakov (Zur Ethnogenese der Slowaken. Probleme und Ausgangspunkte). O vprašanju etničnega in političnega poimenovanja Slovakov pa razmišlja K. Kučerová. (Zur Frage der ethnischen und politischen Namengebung der Slowaken).

O slovenski etnologiji med preteklostjo in sedanjostjo razpravlja Ingrid Slavec (*Slovenian Ethnology between the Past and the Present*). Potem, ko se kratko pomudi pri njenih začetkih in razvoju, poda pregled teženj v slovenski etnologiji po letu 1945, oceni petdeseta in šestdeseta leta kot leta strokovne rasti slovenske etnologije s prvimi tehtnimi teoretsko-metodološkimi razpravami, ki so se nadaljevale v iskanju razmerja med etnologijo in drugimi vedami ter trdnjšem definiranju in usmerjanju k raziskovalnim področjem.

K védenju o slovenski etnologiji je prispeval tudi Vitomir Belaj iz Zagreba s predstavivjo dveh doslej neznanih poročevalcev o slovenskem življenju iz prve polovice 19.stol., Jakoba Dolenca in Andreja Dremela, katerih zapiske je Luka Ilič uporabil v svojem delu Narodni slavonski običaji (1846). Oba sta bila z dopisovanjem povezana z E. Korytkom, za katerega sta zapisovala kranjske ljudske šege (*Zwei Erforscher des slowenischen Lebens aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts: Jakob Dolenc und Andrej Dremel*).

Od razprav je še zanimiv prispevek Etnološka razmišljanja Petra Nižetića, arheologa in zgodovinarja s Hvara, ki je pisal predvsem v italijanskem jeziku in svojih dveh obsežnih knjig ni nikoli dal v tisk. Sedaj ga predstavlja J.Vince-Pallua.

Zbornik *Ethnologia Slavica* 22 končujejo biografski zapiski in poročila o strokovnem tisku. S tolikimi prispevki o Slovincih že dolgo ni prišla na svetlo kaka mednarodna publikacija.

Helena Ložar-Podlogar

Milovan Gavazzi: *Baština hrvatskoga sela*. Zagreb, Otvoreno sveučilište, 1991, 136 strani.

Rajni profesor Gavazzi ni pripravil za izdajo mnogo knjig in še te na prošnjo ali nagovarjanje. Ne da jih ne bi znal napisati, saj je število njegovih razprav in člankov nemajhno in bi dalo več zajetnih knjig, toda bil je tako samokritičen, da se večjih del ni rad loteval in je v krajših spisih, predvsem v tujih jezikih, do natančnosti obdelal nekatera vprašanja. Tako je glavnina njegovih najpomembnejših razprav bila najprej objavljena v tujih publikacijah, v raznih spominskih in kongresnih zbornikih. Šele na prigovarjanje svojih bivših študentov in prijateljev se je odločil za izdajo knjige: *Vrela i sudbine narodnih tradicija*. Kroz vremena i ljude. Etnološke studije i prilozhi iz inozemnih izdanja (Zagreb 1978, 290 str.). Žal naš zbornik ni poročal o njej, kakor tudi ne o drugi izdaji Gavazzijeve prve knjige: *Godina dana hrvatskih narodnih običaja* (1988), ki jo je avtor še v svojih zadnjih letih dopolnil in popravil za tisk.

Profesor Gavazzi je zmogel še prav proti koncu svojega dolgoletnega življenja sodelovati pri pripravi knjige, katere izdajo so predlagali in pripravili glavni urednik založbe in profesorjevi mlajši sodelavci, predvsem strokovna urednica Jasna Andrić. In tako so mogli knjigo predstaviti javnosti v decembru 1991, mesec dni pred avtorjevo smrtjo. Urednica Andrićeva je napisala knjigi krajši uvod O avtoru i o djelima, v katerem seznanja nestrokovnjake z značajem in pomenom treh v njej objavljenih spisov, pa tudi z delom M. Gavazzija, o katerem pravilno pravi, da je njegovo delo veliko - »premda potpuni dosezi njegova djelovanja nisu još do kraja utvrđeni i analiza znanstvenoga rada u cjelini nije izvršena« (5). V opombi (10) tudi pove, da so besedila v knjigi iz let 1928 do 1959 objavljena v izvorni obliki - »osim novih autorovih izmjena i najnužnijih pravopisnih prilagodbi«. Prav te spremembe, ki jih je avtor opravil prav proti koncu življenja, dokazujejo, kako natančen in vesten je bil glede svojih dognanj in njihovih formulacij.

Že naslov nove knjige (predlagan od založnika) označuje smer in namen Gavazzijevega raziskovanja od začetka: dognati čim več, dopolniti tisto, kar so na tem področju dognali že drugi - o kulturni dediščini (baština), ki so jo južni Slovani, posebej Hrvati, sprejeli od svojih

slovanskih prednikov, pa tudi pozneje od drugih ljudstev. Oznako »baština« uporabljala Gavazzi ne le v naslovih, marveč tudi v besedilih raznih svojih spisov, tudi v tujih jezikih (»Kulturerbe ...«). Pomeni mu to, kar sicer pogosto imenuje tudi »tradicijska kultura« (v tej knjigi tudi: nasliedene kulture, baštinske kulture i života).

Če upoštevamo tudi pred kratkim na svetlo dano drugo izdajo Gavazzijevih prve knjige *Godina dana ...* imamo s pričujočo knjigo nanovo izdane vse avtorjeve samostojne publikacije, kar je bilo potrebno že zagadatelj, ker njihove prve izdaje niso več dosegljive. Prva razprava v knjigi: *Osnovni elementi baštinske materialne kulture i života Hrvata* (11-76) očitno dokazuje s svojim naslovom avtorjevo natančnost v oznaki vsebine, saj je prva izdaja kot prvi zvezek nameravanega nadaljevanja imel širok naslov: *Pregled etnografije Hrvata* (Zagreb, 1940, 80 strani). O ozadju nastanka te knjige govori podpisani nekoliko več v študiji o M. Gavazziju v tem zvezku našega zbornika. Že z novim naslovom je hotel avtor povedati, da v spisu, ki je sicer poljudno pisan, ni zajeta vsa materialna kultura hrvaške vasi, saj manjka npr. noša s pridobivanjem platna in sukna, kar je obravnavala že prva Gavazzijeva razprava o staroslovanski kulturi (*Slavenske mjere ...* 1925). Obravnavana področja (naselje, stavbarstvo in bivanje, nabiralništvo, lov in ribolov, čebelarstvo, živinoreja, poljedelstvo) pa so še za današnje stanje raziskovanja in objav dovolj izčrpno prikazana, zlasti ker so ilustriрана. Obravnavano tvarino pa zelo približa pisateljev ne le poljudni, marveč kljub strokovnosti živahni slog. To velja sevé za vse spise te knjige in druga avtorjeva dela.

Drugi spis v knjigi je naslovljen: *Sadržaj kulture i života Hrvata u prošlosti i sadašnjosti* (77-108). V prvi objavi je bila to prva sintetična Gavazzijeva razprava: *Kulturna analiza etnografije Hrvata* (Narodna starina 8, Zagreb, 1928), ki ji je sam postavil namen: »Zadatak je analize tradicijske narodne kulture Hrvata da sve njene sastavne dijelove objasni prema njihovom postanku, starini i podrijetku, pa da je kao rezultat prikaže genetički.« V njej je očrtal značilne skupine kulturnih pojavov, kulturne plasti z njihovimi značilnimi prvinami.

Metodično in delno tudi tvarno je avtor za ta način prikaza geneze hrvatske ljudske kulture našel pobudo v J. Cvijića Balkanskem poluostrvu, za širše evropsko zaledje pa v A. Haberlandta oznaki evropske ljudske kulture (Die volkstümliche Kultur Europas in ihrer geschichtlichen Entwicklung v Buschanovi Völkerkunde). Sevé je te okvire dopolnil z natančnim upoštevanjem vsega dostopnega domačega gradiva. - To Gavazzijevu delo je doživelo največ objav in obenem predelav. Čez desetletje je objavil nemško različico z nekoliko spremenjenim naslovom: *Der Aufbau der kroatischen Volkskultur* (Bässler Archiv für Völkerkunde 20, Berlin, 1937), pa tudi z dopolnjenim besedilom in več fotografijami. - Druga hrvaška objava je prišla na svetlo v Zemljopisu Hrvatske II (Zagreb 1942) kot posebno poglavje: *Etnografski sastav* - in zato z nepopolnim naslovom, ki bi bil moral biti podaljšan: »hrvatskoga sela«. - Urednica piše v spremni besedi h knjigi, da je sedaj objavljena oblika te razprave »prirejena po obeh prejšnjih s pomočjo samega avtorja, ki je besedilo pregledal in ponovno z nekaterimi pojavi drugače osvetlil pomen in nekoliko dopolnil« (7). Tudi novi naslov je značilen za razmišljanje avtorja o nekoč napisanih spisih, saj je v tem primeru docela spremenjen in prilagojen današnjemu bolj dinamičnemu pojmovanju ljudske kulture, kar je izrazil tako z dodanim izrazom »života« in »u prošlosti i sadašnjosti«, kar vse mnogo širše in jasneje - posebno za nestrokovnjake - označuje vsebino in značaj razprave.

V tretjem spisu te knjige je avtor najobširneje spremenil prejšnji naslov razprave, ki se zdaj glasi: *Sudbina značajnijih kulturnih elemenata nasliedene kulture južnih Slavena* (109-126) in je bila prvič objavljena v knjižici: *Sudbina stare slavenske baštine kod južnih Slavena* (Biblioteka Etnološkog društva Jugoslavije 2, 1959). V prvi različici tega spisa je Gavazzi strnil svoja dotodanja glavna dognanja - upošteval je tudi dosežke drugih pred njim - ki niso bila iz raznih vzrokov že dostopna sedanjim interesantom. Razširil je svoje prejšnje oznake stare slovanske kulturne plasti v življenju južnih Slovanov in je razvrstil njene prvine v tri skupine: tiste, ki jih imajo vsi ali skoro vsi južni Slovani; tiste, ki jih poznajo le nekatere njihove skupine in tiste, ki so se povsem izgubile. Tudi v tem spisu avtor močno upošteva poimenovanje predmetov in pojavov, ki soodločajo pri njih usodi in razmeščanju. Tudi ta razprava je ilustriрана. Vsi trije spisi imajo obsežne angleške povzetke.

Ob razveseljivi knjigi profesorja Gavazzija, ki bo mnogim približala vsaj del njegove znanstvene zapuščine, naj izrazimo še željo in potrebo, da bi bilo v korist ne le hrvaške, marveč tudi drugih etnologij, ko bi čimprej pripravili knjigo prevodov njegovih spisov v tujih jezikih po objavi zadnje knjige te vrste; da bi oskrbeli izdajo vseh Gavazzijevih spisov v hrvaščini in končno: na svetlo je treba dati njegova akademska predavanja, ki bodo v celoti podala njegovo

načrtovano izdajo etnologije Hrvatov ali tudi vseh južnih Slovanov. Poskrbeti je treba za izdajo vsega, kar hrani njegova bogata rokopisna zapuščina, ker bo le tako omogočeno tudi temeljito vrednotenje njegovega raziskovalnega in pedagoškega dela.

Vilko Novak

Maja Bošković-Stulli, *Pjesme, priče, fantastika*, Zagreb, 1991, 282 strani.

Deset razprav, ki so nastale v letih od 1985 do 1991, je avtorica združila pod preprost naslov knjige, ki prinaša vrsto njenih strokovnih pobud za nadaljnje raziskovanje slovstvene folklorne. V nasprotju s stereotipnimi predsodki, da je folklor doma samo v kmečkem okolju, že naslova prvih dveh člankov dokazujeta, da se Maja Bošković-Stulli s tem ne strinja. *Folklorno dogajanje v mestu Dubrovnik in Tradicijsko pripovedovanje v mestu* sta zato lahko tudi izzivalna naslova, ki na nov način spodbijata omenjeno stališče; ne nazadnje sta vznemirjala domišljijo dubrovniških prebivalcev celo dva znanstvenika Marin Getaldić in Ruđer Bošković, inspiracijo slovstvene folklorne odkriva avtorica v dubrovniški renesančni književnosti, se zaustavlja ob koledah in različnem odnosu do njih, odporu do narekanja in dubrovniških maškara kot zasnovi za karnevalsko scenske prireditve. Druga obravnava skuša biti že tudi primerjalna, saj diferencira lastnosti slovstvene folklorne na vasi in v mestu, vendar prihaja do sklepa, da razločki med njima niso tako veliki, kot se je svojčas predvidevalo, kar avtorica utemeljuje z dejstvom, da se življenje nekdanjih mest ni toliko ločilo od življenja na vasi. Zbirke folklorne pripovedi imajo mesta Dunaj, Sarajevo, Karlovac, Reka. Medtem ko so v »vaškem« gradivu protagonisti predvsem kmetje, so v »mestnem« vseh vrst obrtniški poklici: mizar, kovač, pek, čevljar, krojač, brivec, tkalec, mlinar ... Književni vpliv na te pripovedi je večji, karakterizira pa jih tudi pogosta distanca pripovedovalcev do resničnosti upovedenih zgodb. Ob tej priloznosti tudi zvezo za ljudsko etimologijo mesta Zagreba, saj naj bi nastalo od glagola »zagrabiti«. Identiteta teh pripovedi se krepi s pomočjo množičnih medijev, za kar je »vaška« folklorne marsikdaj prikrajšana.

Zgodbice o popu Kujišu načenjajo malce občutljivejšo temo, saj gre za humor na račun duhovnikov. Po uvodnem zgodovinskem pregledu tovrstne motivike se avtorica ustavi na domačih tleh. Omenjeni »pop« je bil rojen na Visu, deloval pa je na Braču in Hvaru in bil svojevrsten original. Ohranil se je recept za »bolniški dopust«, ki si ga je napisal zaradi boleznih ledvic, po pravilu, da je vsak sam sebi najboljši zdravnik. Ob zgodovinskih figuri se je spletla cela vrsta šaljivih zgodbic, kako je podučeval v veri svoje »ovčice« in tako postajal pozen sorodnik vseh smešnih popov v evropski književnosti od srednjega veka dalje. Navadno so bili slabo izobraženi, revni, nagnjeni k človeškim slabostim, vendar so njihove šibkosti predstavljene tako, da niso žalile čustev vernikov, drugače jih ne bi le-ti pogosto sami širili.

Zgodba o najboljšem prijatelju in najhujšem sovražniku po eni strani danes deluje humoristično, saj je za najboljšega prijatelja pogosto spoznan pes, za najhujšo sovražnico pa žena. Prispevek je napisan za Enzyklopädie des Märchens in temu ustrezno zasnovan. Na podlagi empiričnega gradiva avtorica loči pri zgodbah dve redakciji, ki sta po njenem nastali neodvisno druga od druge; korenine so v starodavnem preziranju ženske, ki se je gojilo še v srednjeveški fevdalni ureditvi, saj je srhljiva ugotovitev, da je žena potisnjena na isto raven s psom, ki v zgodbi celo dobi prednost. V redakciji I je ženina izdaja skrivnosti psihološko motivirana. Do nje pride kot reakcija na nezasluženo in ponižujoče zasramovanje žene, medtem ko v redakciji II psihološke motivacije ni. Ženska zloba je v njej izvirna in absolutna, kar priča o dolgotrajnem predsodku do nje. Seveda ni naključje, da so te zgodbe pripovedovali moški, le viri iz Latvije poročajo o pripovedovalkah.

Članek *Zgodbe o kolektivnem poboju* avtorica posveča svojemu prerano umrlemu možu, zgodovinarju Bernardu Stulliju. Jemlje ga kot prispevek k razlagi zgodovine in luči folklorne. Gre za pripoved, v kateri se za ubijalca mestnega tirana opredeli vse prebivalstvo in zato posameznik ne more biti obsojen. Nenaavadno je, da je zgodbi mogoče slediti le po otokih, izjema v tej verigi je le Kastav v Istri, kar je morda pripisati delnemu zgodovinskemu dogajanju v tem kraju. Surovost, ki spremlja uboj in mu sledi, avtorica utemeljuje kot odgovor zatiranih plasti do nadrejenih, a tudi z iracionalnim reagiranjem neotesancev. Po drugi strani so tovrstne zgodbe dokaz poudarjene etične solidarnosti pred mestnim sodiščem. Vse te zgodbe govore torej o zgodovini, kakor jo je videlo ljudstvo, to je od spodaj navzgor.

Povedke o čarovnicah in njihovem preganjanju na Hrvaškem pač sodijo med najbolj žalostna poglavja ne le slovstvene folklorne, ampak tudi v človeški zgodovini. Naslanjajoč se na ustrezno

strokovno literaturo avtorica ugotavlja, da so se razmahnili sodni procesi proti čarovnicam na Hrvaškem šele potem, ko je v drugih deželah Evrope njihova epidemija že minila, to je zadnja leta 17. in do srede 18. stoletja. Avtorica nato sistematično predstavlja nekatere vidike ljudskega čarovništva in povedke o čarovnicah. Motivika o njih je marsikdaj sorodna tudi slovenskemu gradivu na isto témo, a avtoričina obravnava ni zastavljena primerjalno, da bi jih bila dolžna upoštevati, še pokrajinske razločke v hrvaškem prostoru je zanemarila - zaradi mednarodnega avditorija (v Budimpešti l. 1988). Šloji je v prvi vrsti za prikaz medsebojnih odnosov čarovniških procesov in zgodb o čarovnicah, kar je po njenem na Hrvaškem nekaj posebnega.

Fantastika v ustni prozi, kakor avtorica imenuje prozni del slovstvene folklore, je empirično zasnovana na podlagi gradiva Srbov na Hrvaškem (kar priča o času, ko med dvema narodoma še niso vzplamteli usodni dogodki), teoretično pa na izvajanjih dveh francoskih avtorjev, in sicer Tzvetana Todorova in Rogerja Cailloisa. Dobro bi bilo primerjati tukajšnje definicije fantastike s tistimi, ki jih je Josip Vidmar razvil v Eseju o umetnosti. Avtorica nato uzavešča vprašanja fantastike ob dveh poglavitnih žanrih slovstvene folklore: pravljici in povedki. Razčistiti skuša njeno razmerje do čudežnega in nadnaravnega ter mitičnega. V folkloristični strokovni literaturi je splošno sprejeto mnenje, da se v resničnost povedk verjame, za razloček od pravljic, ki jih imajo pripovedovalci in poslušalci za izmišljene. Iz tega ločevanja tudi izhaja različna poetika dveh žanrov, pravi avtorica in dodaja, da je treba jemati verovanja v snov povedke precej relativno. Pravzaprav ravno široka skala od popolnega verovanja do popolne nevere ustvarja posebno napetost in atmosfero ob pripovedovanju povedk. Razmerje do resničnosti je pomembno za stil omenjenih dveh žanrov slovstvene folklore. Teoretični del svoje razprave avtorica končuje z ugotovitvijo: nadnaravne vsebine v prozni folklori so skupne pravljicam in bajkam, vendar se med seboj pomembno razločujejo. Pravljicam bolj ustreza čudežno in povedkam fantastično. V drugem delu skuša avtorica opisano predstavo fantastičnega preveriti na imenovanem empiričnem gradivu, pri čemer zvezo še marsikaj koristnega za lažje ločevanje med pravljico in povedko.

Zadnja tretjina knjige je posvečena pesmim. Najprej je na vrsti študija *Izviri in preoblikovanja neke ljudske pesmi*, pri čemer gre za znano: Na Kordunu grob do groba. Maja Bošković-Stulli ne piše tokrat prvič o tej pesmi, vendar se je problematike lotila z novega zornega kota, ko se je po radijskem pogovoru o njej, ki je dotlej veljala za eno od variant v okviru folklorne ustvarjanja, oglasila nemalo prizadeta »avtorica« te pesmi. Hrvaška folkloristka še enkrat prepričljivo dokazuje vire vse od srednjega veka dalje za tako trditev, vendar s tem ne želi spodbiti individualnega avtorstva njeni partizanski varianti, niti se ne sili dokazati, da gre za kakšne ne/zavedne vplive, pač pa utemeljuje izredno podobnost med folklorno tradicijo in osebno izpovedjo z »arhetipskimi slikami«, znanimi iz globinske psihologije in moderne teorije književnosti.

Razprava *Baladna oblika bugarštic in epske pesmi* so priložnost, da se seznanimo, kaj so pravzaprav bugarščice, kakšna je bila njihova funkcija in kje so bile razširjene v času od 15. do 18. stoletja. Na koncu se avtorica ustavlja še pri *Mažuranićevih zapisih pesmi v krogu hrvaške ustne poezije*. Presenečenje namreč zbuja izjava njegovega sina, da je oče sicer »ljubil ljudske pesmi kot morje ... a je preziral njihovo zbiranje«. Raziskovalci pojasnjujejo zadržanost do te poezije predvsem z dejstvom, da je Ivan Mažuranić v mladosti sam zbiral ljudske pesmi. A da je v tem pogledu vendarle bil samosvoja osebnost, priča dejstvo, da pesmi, ki so navdušile S. Vraza, Mažuraniću sploh niso ugajale.

Teoretična podkovanost, empirična erudicija, ljubezen do predmeta (= slovstvene folklore) je troje lastnosti, po katerih prepoznamo dela Maje Bošković-Stulli. Tudi v tej knjigi jim ostaja zvesta.

Marija Stanonik

Mirna Velčić, *Otisak priče. Intertekstualno proučevanje autobiografije*. Zagreb, August Cesarec i Institut za etnologiju i folkloristiku, 1991, 235 strani.

Z vsebino knjige *Otisak priče* je avtorica prikazala možnosti interdisciplinarnega povezovanja nekaterih družbenih oziroma humanističnih znanosti na področju obravnavanja teorije teksta. V predgovoru pravi, da je to delo nadaljevanje prve knjige *Uvod v lingvistiko teksta*. V prvi knjigi se avtorica posveča analizi znanstvene proze s pomočjo kategorij, kot so subjektivnost, časovnost, metajezik s stališča pragmatike. V drugi knjigi pa polje raziskave razširi na več vrst

besedil, ki imajo značaj biografije ali avtobiografije. Izhaja iz teze, da ustne ali zapisane (avto)biografije niso teksti pač pa ustvarjajo medtekstovni prostor, ki nastaja v dialoškem odnosu. (Avto)biografije niso samo pripovedi o osebah oziroma o resničnih življenjskih dogodkih oseb. Predstavljajo ali vzpostavljajo tudi prostor, kjer se združujejo različne vrste besedil z različno kvaliteto. Gre za združevanje ali prepletanje teorije, fikcije ter vsakdanje ustne ali pisne aktivnosti.

V prvem poglavju *Što je (auto)biografski diskurz*, predstavi avtorica Olneyeva in Steinovo stališče o (avto)biografski pripovedni obliki. Olney pravi, da je edini resnični motiv (avto)biografov, da skozi spomin (spominjanje) vzpostavijo zvezo z lastno preteklostjo, zato da lahko določijo svoje mesto v sedanosti. V bistvu gre pri tem procesu za iskanje (in tudi potrjevanje) lastne identitete. V tem procesu iskanja je zelo pomembna kategorija časa, kajti preteklost se prepleta v sedanosti; kategorija sedanosti oziroma ta proces časovnega prepletanja pa bistveno vpliva na zavest o doživetem izkustvu. Olney ostaja na stališču ontološke ravni subjekta. Nastaja neskladnost med subjektivnim jaz-om in narativnim prostorom, znotraj katerega subjekt lahko prestavi sebe.

Za razliko od Olneya, ki išče v (avto)biografijah avtentično bit subjekta oziroma način konstituiranja subjekta na ontološki ravni, pa Gertrude Stein raziskuje avtentičnost izraza in samostojnost tega, kar smo. Steinova vidi protislovje med pripovedjo-(avto)biografijo in dejanskim človekovim življenjem. Steinova govori o dvojno posredovanem procesu, ko dogodke, v katerih smo sodelovali, prenesemo v pripoved, zgodbo. Dogodki sami postanejo predmet naše pripovedi, sama pripoved pa postane predmet naše interpretacije. V tem procesu prihaja do nepremostljivega protislovja - med tem kako živimo, kaj pišemo o svojem življenju, o razlogih za pripoved in med tem kaj se v pripovedi dogaja kot posledica pripovedi. To, da pišemo o osebnih izkušnjah, pomeni, da hote ali nehote delimo to izkušnjo z drugim. Tudi v tem primeru gre za iskanje identitete skozi jezik in skozi proces definiranja sebe, pri čemer je manj pomembno, ali gre za resnične dogodke in izkušnje. Oba avtorja sta v podajanju svojih stališč izhajala iz analiziranja (avto)biografij v proznih delih. Francoski pragmatik Benveniste je problem subjekta iskal v teoriji govora. Freudovo teorijo o egu je prenesel na teorijo jezika. Benveniste je razvil tezo o jeziku kot družbeni strukturi, ki se podreja individualnim in intersubjektivnim ciljem. Vsak govornik je istočasno tudi v položaju sogovornika, ki je lahko resničen, namišljen, individualen ali kolektiven. S tem so tudi dani pogoji za vzpostavitev dialoškega odnosa, ki ga Benveniste imenuje načelo intersubjektivnosti, pogoj diskurzivnega ravnanja, kjer se subjekt oblikuje kot tvorec tega ravnanja. Subjekt je v govoru zato, ker govor proizvaja, ne zato, ker ga uporablja. Zato je v lingvističnem proučevanju prišel do trditve, da se jezikovne oblike, kode in strukture podrejuje zakonitostim govorne aktivnosti. Avtorica dalje predstavi različna stališča nekaterih raziskovalcev glede odnosa avtobiografija - biografija. Večina raziskovalcev je mnenja, da se tako razlika kot podobnost v tem odnosu kaže na dveh ravneh, na prepletanju terminološkega in žanrskega kriterija. Biografija naj bi bila po terminološkem kriteriju starejša, segala naj bi v antični čas, ko so biografije pisali ob smrti uglednih Rimljanov. V teh biografijah so bili zapisani podatki o družini umrlega, o njegovem delovanju v javnem življenju ter podatki o častnih delih in vrlinah pokojnika. Predvsem zgodovinarji zagovarjajo tezo, da prvi primeri biografij datirajo šele iz 17. stoletja. Avtobiografija naj bi zato izhajala iz biografije, ki jo piše ali govori tisti, ki se predstavlja kot subjekt. Zato se tudi nekateri raziskovalci strinjajo s tem, da imata ti obliki skupni pripovedni cilj, da se avtentično človekovo življenje pretvori v besedilo. V avtobiografijo so vpisane biografije, oziroma biografija kot pripoved o tujem življenju - gledano s stališča svojega govornega subjekta, se razvija kot avtobiografija. Gre za odnos ene biografije na meji drugih, nastaja odnos kot pripovedni prostor, kjer se pripoved subjekta konstituira s pomočjo drugih pripovedi ali celo z njimi. Tako nastaja notranji dialog med biografijami. Na tem mestu se pojavlja diskurz, v katerem se avtobiografsko prepleta z biografskim in obratno.

Velčičeva nadaljuje z razlago o ustnih oblikah vsakdanjega osebnega pripovedovanja, katerega razne oblike so se pokazale kot zelo zanimive za sociolingvistično preučevanje verbalnega obnašanja. Uporabo neformalnega jezika je mogoče razlagati tudi v funkciji osebnega izkustva pripovedovalca. Problem osebnih zgodb ni toliko povezan z iskanjem osebne identitete, bolj pomembno je vprašanje interpretacije odnosa med družbeno realnostjo in zakonitostjo pripovedovanja, med zgodovinskim procesom in diskurzom. Avtorica ugotavlja, da gre v tem primeru za dve metodološki usmeritvi. Kljub temu, da ena velja za področje teorije književnosti, druga pa za antropologijo, folkloristiko in sociolingvistiko, obstaja stičišče obeh metodoloških

usmeritev. Teorija književnosti obravnava (avto)biografijo kot obrobni žanr, kajti v žanrih gre za prepletanje resničnih in (iz)namišljenih dogodkov, izkušenj. V sociolingvistik, etnografiji komunikacije, folkloristiki, pa se osebne pripovedi razvrščajo bolj po kriterijih svoje funkcije v vsakdanjem življenju, po tematici in načinih izražanja in ne toliko po formalno-jezikovnih značilnostih. Tudi tu gre za upoštevanje možnosti fikcije. Fikcija izhaja iz načina pripovedi. Upoštevaajoč, da vsakdanje pripovedi predstavljajo osebno doživetje, izkušnje pripovedovalca, in da v njegovem avtentičnem prikazu kažejo na resničnost dogodkov, kljub fiktivnim primesem, bodo te vsakdanje pripovedi uporabljene kot vir, gradivo, pri preučevanju družbenega življenja določene kulture in pri analizi oziroma rekonstrukciji zgodovinskih dogodkov.

V drugem poglavju z naslovom *Pravo na priču o vlastitom životu* avtorica opozori na pomembnost dnevnikov, ki jih pišejo adolescenti. Precej podrobno predstavi raziskavo pogovornih oblik adolescentov, ki jo je napravila Amy Shuman. Shumanovo je zanimalo, na kakšen način se ustvarja prostor za osebno pripoved, kateri govorni mehanizmi se vzpostavljajo pri pripovedovanju, da poslušalec verjame pripovedi. Problem (avto)biografskega načina pripovedi poveže s sovpadanjem pravice do pripovedi, s priložnostmi, ki jih je treba ujeti, da bi se »plasirala« osebna pripoved. Shumanova izdela svoja spoznanja na določenih predpostavkah. Komunikacija med adolescenti se odvija na ravni zamolčevanja o kontekstu. Gre za obliko pogovornega vedenja, kjer se soudeleženci pogovora obnašajo, kot da nepoznano poznajo, nejasno jim predstavlja jasno. Zato v takih primerih ne izgubljajo besed, obnašajo se, kot da vse »obvladajo«. V predpostavki lova na besede, avtorico zanimajo družbeni vzroki komunikacije, ki se odvijajo v smeri stalnega lova za praznimi besedami, ki so precej razširjene med adolescenti. Na koncu Shumanova analizira vlogo intimnih dnevnikov. Ugotavlja, da so dnevniki predvsem pisana oblika njihovih razgovorov, pogovorov. V določeni meri predstavlja dnevnik substitut za pravico do besede, za katero se je treba v vsakdanjem pogovoru neprestano boriti, beseda se s težavo dobi in se tudi hitro izgubi. V intimnih dnevnikih pa je ta pravica neomejena - nihče je ne more vzeti. Shumanova najbi po avtoričinem mnenju prezrla pomemben teoretičen problem. Gre za način pisanja, ki je tudi zelo poveden - na eni strani prevelika skrb z navajanjem razlogov, zakaj takšen način komunikacije, po drugi strani pa izčrpno opisovanje dogodkov, povezanih z neposrednim kontekstom npr. sedem za stol, gledam skozi okno ... Tu se pojavljajo pravila, ki so povsem različna od tistih v pogovoru. Dogodki, ki so povezani z neposrednim kontekstom, se v pogovoru načeloma ne omenjajo. Upravičenost do govora torej ni pogoj za komunikacijo, pač pa pomeni trenutek, v katerem se konstituirajo družbeni odnosi in ko že delujejo pragmatična pravila. Podobno stališče zagovarja Lejeune, ki pravi da prepoznavanje avtobiografskih žanrov izhaja iz povezave avtorja, ki ga tekst imenuje in njegovega družbenega položaja. Lejeune, ki se v svojih raziskavah avtobiografij osredotoča na problem avtorja, poudarja, da prav avtor proizvaja diskurz in ima določen položaj v družbi. Vendar pa proizvajalec teksta ne more biti konkretni subjekt, kajti povezava med tekstem in resničnim avtorjem se vzpostavlja preko posredovanih odnosov. Zato je avtorstvo usmerjeno po ideoloških implikacijah proizvodnje avtobiografskega diskurza.

Sledi poglavje *Problem vremena: osobna povijest i historiografski diskurz*, v katerem Velčičeva predstavlja problemsko zastavljeno tematiko, ki je za teorijo (avto)biografije ravno tako pomembna. Izpostavi odnos svetovnega in fenomenološkega časa na eni strani in odnos-razliko pripovedi in zgodovine na drugi strani. S stališča fenomenološke teorije avtorica predstavi Schutzja in njegovo pojmovanje časa - preteklosti in sedanjosti. Za pojasnitev odnosa pripovedi in zgodovine pa avtorica navaja stališča iz hermenevtičnega zornega kota po Paulu Ricoeurju. Avtorica poskuša na osnovi fenomenološke in hermenevtične interpretacije časa razviti pomen in vlogo časa v (avto)biografijah, kjer običajno zapis časa sledi zgodovinsko določenemu času. Na primeru dnevnika pojasni koledarsko kronologijo.

V poglavju *Stopama argentinskog biografa* avtorica analizira novelo argentinskega pisatelja Cortazarja; novela, ki se lahko bere kot zgodba o radikalnih (avto)biografijah. Navaja dokaj obširen in razčlenjen povzetek vsebine in med drugim ugotavlja glavno temo, ki je prisotna v Cortazarovem delu. To je iskanje drugega, sebe, svojih želja, svoje avtentične zgodovine, iskanje jezikovnega izraza - nečesa, kar ne vemo, kaj je in kar se ne da predstaviti v jeziku, ki nam je na voljo. V noveli, ki je v bistvu biografija avtorja, se usoda biografa prenaša v življenje njegovega junaka. Tako se ena biografija odraža v drugi biografiji. Na osnovi teoretične razprave, ki poteka med naratološko in historiografsko argumentacijo avtorica razvija tezo, da vsebina novele predstavlja notranji prevrat biografskega diskurza, ker gre za pripovedovanje skozi nepisano

zgodovino. Prekinjajo se meje med diskurzom fikcije in diskurzom spoznanja, med življenjem in umetnostjo.

Zadnje poglavje *Odnos prema drugom i suvremena etnografska praksa*, ki ima še podatek Egzodus Katarine H. kot primer avtobiografske pripovedi, zasluži podrobnejše predstavitev. Najprej avtorica opredeli uporabo terminov etnografski diskurz, etnografska pisava, etnografska praksa, ki so lastni več družbenim disciplinam. Gre za tiste družbene discipline, ki imajo za predmet obravnave človeka kot družbeno in zgodovinsko bitje. Čeprav med temi disciplinami obstajajo razlike v njihovem razvoju, v metodologiji, pa so za razpravo pomembna v tistih stališčih, ki so jim na nek način skupna. Za nekatere družbene discipline je značilno neosebno podajanje znanstvenega mišljenja. V etnografski praksi pa je povsem normalno in celo zaželeno, da avtor v strokovni spis vplete tudi svojo zgodbo, izkušnjo, ki tako postane konvencionalna komponenta akademske proze. Kot primer tako posrečeno kombiniranih strokovnih besedil navaja avtorica nekaj citatov Dunje Rihtman-Auguštin in Maje Bošković-Stulli. Vendar pa se osebne pripovedi ne pojavljajo samo v knjigah. Pomembno mesto zavzemajo tudi na posvetovanjih, v terenskih poročilih. Osebne pripovedi imajo več različnih funkcij. Med najvažnejše prištevata Veličičeva dejstva, da osebna pripoved (izgovorjena ali napisana) razbije monotonijo puste deskriptivnosti in teoretskih argumentov. Ravno v folkloristiki, etnologiji in antropologiji je potrebna osebna izkušnja znanstvenika, ki nastaja v njihovem aktivnem sodelovanju v družbeni sferi, ki jo proučuje. Kratke osebne pripovedi v strokovnem besedilu pa so dokaz za to. Avtorica tudi navaja probleme in zanke, ki nastajajo v odnosu osebnih izkušenj znanstvenikov in institucionaliziranim znanjem, v odnosu avtobiografskega in akademskega izraza. Sprašuje se, kako priti iz precepa, v katerega vodi po eni strani stalna ideologizacija osebne izkušnje, ki se mora predstaviti kot izkušnja, neobremenjena z znanstvenim modelom mišljenja, po drugi strani pa stalna subjektivizacija znanja, ki se mora potrditi kot objektivno znanje. Nadalje, precej kritično predstavi metodo dela in idejno naravnost ameriške postmodernistične antropologije, ki se osredotoča na kritično obravnavanje etnografske (etnološke) prakse, zlasti v odnosu do etnografskega diskurza in tekstualnosti. Poglavje zaključuje prikaz Bahtinove teorije o notranjem dialogu besede. Dialog pomeni prostor nasprotij, v katerem si subjekti poskušajo podrediti jezik in besede. Živost jezika je ravno v tem, da poseduje subjekt in ga potegne v dialoški proces, v odnos do drugega, kjer najde subjekt tudi sebe.

Dodatek avtobiografske pripovedi Katice H. iz Bačke služi kot primer razgovora, ki ne spada med konvencionalne vzorce avtobiografskega pripovedovanja v kontekstu etnografskega diskurza. S tem hoče avtorica opozoriti tudi na metodološke spremembe sodobne teorije, kjer subjekta ni mogoče opredeliti v edinstveno kulturno, jezikovno ali družbeno identiteto.

Kljub temu, da je knjiga pisana v strokovnem znanstvenem jeziku, in je bralcu, ki se z lingvistiko ne ukvarja, težje razumljiva, zasluži pozornost, da jo preberemo, saj daje med drugim vpogled v različne metodološke pristope in provokativne teorije.

Mihaela Hudelja

Simboli identiteta: (studije, eseji, grada). (Dunja Rihtman Auguštin, ur.), Biblioteka Hrvatskog etnološkog društva. Zagreb, Hrvatsko etnološko društvo, 1991, 282 strani.

V zborniku *Simboli identitete*, ki je izšel s skoraj dveletno zamudo, je zbranih 33 različnih prispevkov. Prispevki so bili predstavljeni na kongresu v Zadru oktobra 1989. To je bil že 23. kongres (in tudi zadnji), ki ga je organizirala Zveza etnoloških društev Jugoslavije, ki po letu 1991 ne obstaja več.

V uvodnem delu zbornika so prispevki, ki govorijo o teoretičnih etnoloških in antropoloških pristopih pri pojasnjevanju simbolov identitete. Nikola Skledar je prikazal človeka kot simbolično bitje s stališča filozofske (socialne) antropologije. Svoj prispevek zaključil s kritičnim presekom teorij zgodovinsko-družbenih in kulturnih dejavnikov pri nastajanju različnih socialno-kulturnih identitet. Mojca Terčelj je v referatu *Kategorija identitete v divji misli* prikazala družbeno identiteto in simbole z analizo totemskih klasifikacij po Claude Lévi-Straussu. Totem pomeni vmesno vez med naravo in kulturo človeka. Preko identitete s totemom se vzpostavi družbena diferenciacija. Gordana Ljuboje v prispevku *Simboli identitete nauka: antropologija između sociologije i filozofije* išče skupni dejavnik pri obravnavi številnih teoretičnih in metodoloških smeri, ki označujejo antropologijo kot vedo. Ingrid Slavec-Gradišnik se v obširnem in preglednem referatu *O identiteti etnologije*, omeji na prikaz iskanja identitete slovenske etnologije,

na različne poglede na metodologijo in cilje etnološke vede in odnos etnologije in drugih znanosti. Lydia Sklevicky je predstavila zanimiv referat z naslovom *Profesija etnolog: analiza pokazatelja statusa profesije* in s podnaslovi *Etnologi v zanimivem času*, Elementi poklica etnolog, Etnologi o sebi samih, Etnologi, naši sodobniki.

Naslednjih nekaj prispevkov je posvečenih pojasnjevanju kulturne identitete, razpetosti folklorne in folklorizma med resnično in lažno identiteto ter predstavitvi podrobnejše analize različnih tipov identitete.

Jadran Kale analizira v referatu *Kakvim se vidimo sami: disciplina odražena sadržajima nekrologa etnologizma*, 12 tekstov - nekrologov, ki so izšli v času 1970-1988. Ines Prica se v prispevku *Razlaganje kulturnog identiteta dokaj kritično omeji na prikaz problemov in nasprotij v sodobni etnološki znanosti, konkretno pri raziskovanju kulturne identitete mladine iz ruralnega okolja*. Dunja Rihtman-Auguštin je avtorica referata *Istinski ili lažni identitet - ponovo u odnosu folkloru i folklorizma*. V referatu prikaže simbole folklorne in folklorizma v povezavi z nacionalizmom in nacionalno identiteto. Ute Karlavaris-Bremer je v krajšem prispevku *Identitet žena u bajkama - Pepeljuga i princeza* predstavila analizo pravljic bratov Grimm, Vuka Karadžića in antologije Tvrčka Čubelića, kjer ugotavlja vlogo in pomen (identiteto) ženske v teh pravljicah. Tomislav Skračić obravnava v prispevku z naslovom *Mladost u romanu, stvarnost ili simbol identitete*, vprašanje identitete mladostnika in ugotavlja psihoestetsko vlogo identitete, iskanje identitete kot Absolutnega. Maja Povzanović je predstavila obširen referat *Regionalni, lokalni i individualni identitet: primjer klapskog pjevanja*. »Klapsko« petje je predstavljeno kot simbol dalmatinske identitete.

Na temo oblačilne kulture je kar nekaj sestavkov o oblačilih kot simbolih identitete. Angelos Baš je v referatu *Identiteta oblačilnega videza na slovenskem ozemlju v feodalni dobi* zelo podrobno prikazal oblačilni videz kmečkega prebivalstva in višjih slojev. Asja Armanda je opozorila na vlogo in pomen nošenja torbe pri moških in ženskah. Silvio Braica v svojem prispevku analizira jezikovni pomen besede torba na ravni konotacije in denotacije. Sofija Kostić v kratkem sestavku *Odevanje u funkciji identiteta* pojasnjuje, da na spremembe v noši in oblačenju vpliva več vzrokov. Vsekakor pa so določena oblačila tudi znak identitete osebnosti.

Sledijo prispevki, ki obravnavajo simbole identitete v šegah, ljudski umetnosti, stavbarstvu, identitete posameznih etničnih skupin in vlogo muzeja pri ohranjanju identitete. Mirjana Prošić-Dvornić v prispevku *Identitet zaposlene žene*, prikaže analizo rezultatov raziskave reprezentativnega vzorca zaposlenih Beograjkank s srednjo in višjo izobrazbo. Jasenka Lulić se v svojem prispevku *Simboli identitete žene u Bukovici*, omeji na življenjski obdobja od dedice do poročene ženske in ugotavlja, da imajo obdobja v posameznikovem življenju svoje simbole identitete. Lidija Jovetić obravnava v prispevku *Simboli etničkog identiteta u obredima porodice danas u Beogradu*, posvetne in religiozne obrede kot simbol etnične pripadnosti. Tudi Vesna Dušković prikaže v prispevku *Crkveno krštenje kao oznaka etničkog identiteta*, simbol krsta kot pomembno sestavino etnične opredelitve. Vesna Čulinović-Konstatinović podaja analizo šeg katoliških in pravoslavnih grobarjev v prispevku *Obred kao simbol dobnodruštvene grupacije (Vrlička krajina)*. Damir Zorić obravnava nagrobni spomenik kot del groba, ki je lahko model identitete pokojnika. Branko Đaković je tematiko, obravnavano v prispevku *Prilozi u grob kao simboli identitete*, prikazal z etnosemiotično analizo zagrobnih predmetov. V podajanju svojih zaključkov se opira na teze Mircea Eliade za primere pogrebnih obredov. Dušan Strgar je v kratkem prispevku *Pastirska kočica kot simbol identitete pastirjev Velike Planine* nakazal pomen pastirske kočice v povezavi z družbenimi odnosi, gospodarskimi dejavnostmi in običajnim ter uradnim pravom, ki pogojujejo določen način življenja pastirjev. Aleksej Pavlovsky analizira pomen prače kot kulturni in socialni simbol pastirjev severno-hrvaškega Primorja. Dragica Cvetan je obširno razpravo »Gorice«, vino i klijet - simboli prigorskog regionalnog identiteta razdelila na več delov, s čimer je zajela vse bistvene kulturne sestavine v prikazu načina življenja vinogradnikov. V razpravi si sledijo poglavja: opis in funkcija vinske kleti, vino kot izvir življenjske moči in simbol prigorskega kmeta, letne šege v vinogradništvu, življenjske šege v povezavi z vinsko kletjo, družabno življenje v vinskih kletih v preteklosti in danes, sod kot nosilec sporočila. Tihana Štepinac Fabijanić je rezultate raziskave o načinu življenja in oblikah obnašanja pripadnikov socialnih skupin, ki so se doselile pretežno iz ruralnega okolja v mesto, predstavila v prispevku »Zdravo zemljače« - pojem identitete različnih tradicijskih grupa u gradu Rijeci. »Mi nismo Cigani, ali oni drugi jesu gadže«, je naslov prispevka Danice Draganić, kjer strnjeno prikaže spremembe njihovega življenja v sedanosti. Vesna Rapo je z obravnavo sinagoge kot družbene in religiozne ustanove v prispevku *Sinagoga - simbol identiteta Židova u*

Jugoslaviji predstavila razvoj sinagoge od Salomonovega templja do danes ter njeno vlogo pri ohranjanju judovske identitete. Zoja Prijić je v prispevku *Krsne slave kod Srba u Knjinskoj krajini* prikazala družinski običaj praznovanja »slave«, družinskih svetnikov v tradicionalni obliki. Hrvatska pučka crkvena popevka 19. stoljeća je kratek sestavek avtorice Smiljke Fajdetić. Cerkevne ljudske pesmi so imele v posameznih zgodovinskih obdobjih različne pomen, vendar so se do danes ohranile v spremenjeni obliki, prilagojene času. Dušanka Ogar v prispevku *Simboli na preslicama iz poklon zbirke bračnog para Kaće i Jevrema Brkovića* opiše zbirko 223 preslic, analizira ornamentiko in simboliko likovnih okraskov. Trajko Petrovski predstavi koledarske šege Romov v prispevku *Za kalendarskite običai kaj Romite vo Skopje i okolinata*. Ralf Čeplak je opozoril na vlogo muzeja kot institucije v družbenem razvoju in pomen muzejskih zbirk pri ohranjanju kulturne identitete.

Večina prispevkov v zborniku kaže na ustaljeno konceptualno zasnovo etnološkega teoretičnega in praktičnega raziskovalnega dela. Le v nekaj prispevkih zasledimo nove metodološke pristope z aktualnimi spoznanji in problemsko zastavitev obravnav.

Mihaela Hudelja

Philippe Aries, *Otrok in družinsko življenje v starem režimu*. Ljubljana, Studia Humanitatis 6, Škuc, 1991, 529 strani.

V današnjem času je vzgoja otrok predmet številnih znanstvenih raziskav ter diskusij; tržišče je nasičeno s tovrstno literaturo, vendar pa le s težavo zasledimo knjige, ki bi osvetljevale pojmovanje otroka z zgodovinske perspektive. Zato je delo francoskega zgodovinarja P. Ariesa toliko bolj dobrodošlo. Že s prvo izdajo, ki je bila v Franciji predstavljena v šestdesetih letih, se je avtor prebil iz sveta anonimnosti ter postal svetovno znan po svojem preučevanju otroške, oziroma družinske zgodovinske problematike. Na osnovi raziskav je avtor izpostavil dve tezi:

- *O tradicionalni družbi*. P. Aries opozori na popolnoma drugačen pogled na otroštvo. Trdi namreč, da je bilo občutje, kakršnega poznamo danes, srednjemu veku praktično neznano. Brezbrižnost do otroštva je ena temeljnih značilnih potez takratne družbe. Otroštvo se je v tem času omejilo le na najbolj neboljano otrokovo obdobje, torej na čas, v katerem je bil otrok odvisen od odraslih. S takšnim razumevanjem otroštva je družba preskočila etapo mladosti oziroma jim je bila ta doba neznan.

- *O transformaciji otroštva v moderni družbi*. S to tezo hoče avtor pokazati na otrokovo novo pozicijo, ki jo je dobil v okviru družine. Na te spremembe so v 17. st. vplivali v prvi vrsti moralisti, ki so izvirali iz vrst katoliških in protestantskih krogov. Vzporedno z drugačnim obravnavanjem otrok se spremeni tudi družina sama, ki postaja vez med starši in otroki.

Avtor je do svojih spoznanj prišel na različne načine. Kot pomembni dokumenti za preučevanje družinske zgodovine so mu služili družinski portreti, pa tudi Livres de raison. Za razumevanje določenega načina življenja se je prav tako opiral na dnevnik osebnega zdravnika Louisa XIII. Kar se tiče njegovih metod raziskovanja, je v ospredju metoda rabe ikonografskih dokumentov. V poglavju, ki govori o starostni strukturi šolarjev je prišel do »bistvenih dognanj«, kakor pravi sam, s pomočjo statistične analize.

V prvem poglavju *Občutje otroštva* so opisane različne življenjske dobe. Srednjemu veku je bilo neznano tako otroštvo (če izvzamemo nekaj prvih mesecev po rojstvu) kakor tudi obdobje adolescence. Otroci so že zgodaj stopili v svet odraslih, se z njimi pomešali in na ta način preskočili dobo mladosti. Družina v preteklosti ni imela ideje, koncepta ali zavesti o pomembnosti vzgoje. Avtor to trditve osvetljuje z različnih perspektiv. Kot dokaz za to navaja umetnost, pri kateri vse do 17. st. ni zaslediti upodobitve otroštva. Šele to stoletje postane nakakšna prelomnica, saj se od tega časa naprej pojavljajo otroški portreti vse številneje in pogosteje. Hladnost do otroštva se ni kazala le v slikovnih motivih, temveč tudi v načinu oblačenja. Otroške obleke se niso prav nič, oziroma zelo malo razlikovale od tistih, ki so jih nosili odrasli. Naslednji pomembni dokazi nepoznavanja otroške dobe so igre, ki so bile v srednjem veku enake za vse starosti in sloje. Sčasoma šele je prišlo do razcepa na otroške in odrasle igre na eni ter ljudske in meščanske na drugi strani. Igre torej niso več pomenile skupnega izhodišča kot nekoč, temveč so predstavljale faktor ločevanja med različnimi skupinami - otroci, odrasli, bogati, revni. Tudi odnos do seksualnosti kaže novo ravnanje z otroki, saj je bila sprva zelo razširjena navada vključevanja otrok v seksualne šale odraslih, svobodno govorjenje o tej temi ter drzni gibi in dotiki, ki si jih v današnjem času ne bi mogli privoščiti. Z izdajo knjig o liki, ki so jih v največjem

številu publicirali jezuiti, se je počasi ta proces začel spreminjati. Vsekakor je odigrala pri tem religija veliko vlogo, saj se je z moralizacijo pričel spreminjati svet, v katerem prej ni bilo nobenih zadržkov. V 16., še bolj pa v 17. st. se pojavijo zagreti reformatorji - moralisti, ki se z vso zagnanostjo borijo proti »anarhiji« srednjeveške družbe. Pozorni so postali na poprej zanemarnjen občutek otroštva. V otrocih so sedaj videli krhke božje osebe, ki jih je treba istočasno obvarovati in spametovati. To občutje se je sčasoma tudi preneslo v družinsko življenje.

Drugo poglavje *Šolsko življenje* govori o pečatu srednjeveške miselnosti v življenju šolarja. Ko je otrok prestopil šolski prag, se je v trenutku znašel v svetu odraslih; starostno mešanje je bilo nekaj povsem običajnega. Avtor z neverjetno natančnostjo in preciznostjo seznanja bralca s pogoji, v katerih so živeli učitelji in učenci, z urnikom, učbeniki, ki so jih imeli ta čas na razpolago, z začetki in razvojem kolegijev, ki se pojavijo kot odpor mešanja različnih starosti, s predpisi in redi, ki vladajo v teh zavodih, z različnimi reformami, ki so vpeljevala načela reda in strogosti. Seznanimo se z začetki uporabe moderne besede »razred«, nadalje, kdaj pride do ločitve po učilnicah ter kakšni vzroki so botrovali takšni odločitvi. S pomočjo statistične analize je Aries dobil starostno strukturo šolarjev. Poudariti je treba, da so v času nastajanja prvih šol učenci prestopili njen prag šele takrat, ko so jim to dovoljevale finančne zmožnosti; nekdo je stopil v razred v ranem otroštvu, drugi pa šele v cvetu mladosti. Obiskovanje šole je bilo sredi 16. st. še novost. Zaradi tega je bilo omejeno tako glede trajanja študijev, kakor glede številčnosti. Šolanje pa je bilo monopol moškega spola. Ženske so bile izrinjene iz izobraževanja. Kratko otroštvo je bilo za njih realnost vse do 17. st. Poroke pri štirinajstih ali petnajstih letih niso bile nobena posebnost. Moški spol je bil privilegiran do adolescence, na drugi strani pa so dekleta takoj stopila v svet odraslih. Zanimiva je tudi avtorjeva primerjava trajanja poznega otroštva in adolescence s sedanjim časom. Kakor v prejšnjih stoletjih, se tudi danes mlad delavec takoj po končani šolski obveznosti znajde v svetu ljudi, ki še vedno ne poznajo starostnih razločkov, katere je proizvedla šola. Novo stopnjo v razvoju šolstva predstavlja vojaška ideja, ki se je pričela krepiti v drugi polovici 18. st. Šolski sistem se je sedaj začel zgledovati po vojaških šolah, ustanovljenih prav v tem času. Ko so vzgojitelji začeli uvajati v šole vojaško disciplino, se je s tem pojavilo novo občutje, občutje adolescence. V 18. st. se zgodi prelom, ki zaznamuje družbo tistega časa. Dokončno pride do diferenciacije med poukom za ljudstvo in poukom za meščanstvo in aristokracijo. Začne se ločevanje med revnimi in bogatimi otroci, kajti »lepo vzgojeni otrok« mora biti ločen od »surovih in zanemarnjenih dečkov« nižjih plasti.

V zadnjem poglavju *Družina* avtor govori o pojavu novega občutja družine. S tem ne zanika obstoja družine že v prejšnjih stoletjih, vendar pravi, da ji takrat niso pripisovali tolikšnega pomena, ni obstajala kot vrednota. To novo obravnavanje družine je seveda v tesni zvezi z večjo skrbjo za vzgojo svojih otrok.

V svoji knjigi je Philippe Aries zelo sistematično in poglobljeno zajel problematiko otroške zgodovine. Na dovolj slikovit način, ki ga bogatijo citati iz vsakdanjega življenja ljudi, oriše plastično podobo preteklih stoletij. Čeprav je knjiga napisana poljudno, pa avtor kljub temu ohranja visoko stopnjo strokovnosti. Knjiga pomeni velik prispevek strokovni literaturi na tem področju in upamo lahko, da bo tudi katerega med slovenskimi strokovnjaki spodbudila k raziskavam te vrste. Sama pogrešam le večjo pozornost spremembam, ki so vdrle v družine nižjih socialnih plasti ter povzročile drugačno obravnavanje otrok in njihove vzgoje. Vsekakor pa je knjiga P. Ariesa ena tistih, ki jo je vredno vzeti v roke in z njo podložiti že dolgo časa majav stol, na katerem počiva naše obravnavanje otroka.

Silvia Sovič

Bronislava Kerbelite, *Istoričeskoe razvitiie struktur i semantiki skazok*, Vilnius, Akademia Nauk SSSR, Izdatel'stvo Vaga, 1991, 381 strani.

Knjiga je še izšla v ruščini, čeprav gre za litovsko avtorico, a ima že angleški povzetek na koncu, kar bi bilo pred leti čisto nemogoče.

Študija s problematiko, kakor jo napoveduje naslov, je bila opravljena na gradivu litovskih čarovnih pravljič, in to 11.500 po številu, a v kartotekah litovske Akademije znanosti hranijo vsega skupaj čez 80.000 besedil.

Avtorica v uvodu pojasnjuje motivacijo za poskus lastne sistematizacije besedil litovske zgodovinske slovstvene folklorne. S prilastkom »zgodovinska« želi poudariti, da gre za folkloro par excellence in ne tudi za sodobno, katere struktura je v marsičem pomembno drugačna od

»klasične«. Pri poskusu vključitve litovskih pravljic k sižejskim tipom Aarne-Thomson so nastale težave, izhajajoč iz samega sistema klasifikacije. Možnosti pobiranja informacij iz kartotek, v katerih so teksti razvrščeni po žanrih in njihovi notranji žanrski razvrstitvi - po sižejih in tematici - so omejene. Še toliko bolj, če se pojavijo teksti raznih žanrov, v katerih srečamo podobne osebe, dejanja, realije. Zanašanje na spomin sestavljalca kartotek in izpolnjevanje rubrik v njih je premalo. Edina možnost za rešitev problemov postane računalniška obdelava. Zato pa je treba klasifikacijo (razmejitev žanrov, uvedbo tipov in podtipov, variant in skupin variant) zastaviti po določenih objektivnih lastnostih in tekst formalizirati ne zgolj na temelju intuicije. Za doseg tega cilja pa so nujni čim bolj skrbni opisi semantike in strukture vsakega besedila. Pri razvrstitvi kriterijev, ki bi najbolje izrazili primarne in sekundarne lastnosti pravljic, je avtorica po lastnih besedah upoštevala načela dialektičnega materializma (simptomatično je, da tega zagotovila okoliščinam na ljubo še ni bilo mogoče izpustiti!), dosežke sodobne folkloristike, raziskavo besedil po logični in lingvistični semantiki, lingvistiko teksta in nekatere matematične prijeme. Za svojo raziskavo si je izbrala čarovne pravljice zato, ker se v njih najbolj izrazito pojavljajo lastnosti, značilne za vse vrste prozne folklore. Metodični postopki teh besedil, logična popolnost, pripovedna neokrnjenost sižejev, ki do konca obremenijo razdelitev elementov strukture, in očitna estetskost, so vplivali na pragmatično odločitev za ta žanr. Mogoče je sklepati, da je model semantičnega opisa tekstov lažje prenesti s čarovnih pravljic na druge žanre, kakor narobe.

V uvodu se avtorica strinja z V.J. Proppom, da je klasifikacija po sižejih, kakršna je uveljavljena v katalogu AT, pomanjkljiva, kar je sam odpravil s klasifikacijo na temelju zgradbe besedil in njihovega opisa po sestavnih delih. Ugotavlja pa, da takšna klasifikacija ni za praktično rabo. Tako je že C.L. Strauss v oceni Proppove sicer tako slovite knjige *Morfologija volšebnoj skazki* opomnil, da vsebina, ovržena za klasifikacijski temelj, spet dobiva večjo veljavo. Po Proppu je morfologija (struktura) »opis pravljic po sestavnih delih in odnosu delov do celote. Sestavni deli (elementi) so »funkcije delujočih oseb«. Funkcija je postopek delujoče osebe, določene z vidika njegove pomembnosti za potek dogajanja. S terminom morfologija (struktura) je V.J. Propp izražal enakost, nehomogenost raziskovanega pojava. Termin je prvi uvedel Goethe v biologijo. In Propp se precej sklicuje nanj. Drugo razlago elementov v strukturi ponuja ali predlaga C.L. Strauss. Enostavnejši elementi - mitemi - se grupirajo v »človeških odnosih« tako, da izzovejo opozicijo, npr. Ojdis se poroči s svojo materjo Jokasto, Antigona hoče pokopati svojega brata Polinejka (obkraj gre za opozicijo danim pravilom). Trditve C.L. Straussa, da so smiselne zveze med elementi besedil tako močne, da sprememba enega od elementov povleče za seboj spremembo drugih, po avtoričinih besedah ni našla opore v analizi konkretnih besedil.

Dela V.J. Proppa in C.L. Straussa so pomembno določila pot nadaljnjim raziskavam o strukturi folklornih in drugih umetniških besedil. A.J. Greimas je njuno delo sintetiziral, zmanjšal je število funkcij na dvajset, uvedel korelacijo negativnih in pozitivnih parov, itd. B. Kerbelite omenja še več drugih avtorjev, ki so se trudili dati svoj prispevek h »gramatiki pravljice«.

Ob vprašanju semantike se avtorica zavzema za večje upoštevanje elektronsko-statistične tehnike in obdelave informacij, psiholingvistike in lingvistike teksta. Po kratkem in sistematičnem pregledu različnih pojmovanj elementov, strukture in semantike pravljic avtorica predstavi svoje lastno gledanje nanje in lastno metodiko analize in opisa čarovnih pravljic razčleni po etapah in ravneh. Sledita analitični poglavji: Večplastna organizacija tekstov večine pravljic, Klasifikacija čarovnih pravljic; v izsledkih podanih v sklepu, zvezo, da se predlagana delitev pravljic na strukturno-semantične tipe loči od mednarodno sprejete klasifikacije po AT sistemu. V njem se pojavljajo v isti skupini variante, ki so si podobne le na zunaj, čeprav so po semantičnih lastnostih pogosto različne, medtem ko so semantično raznorodni teksti raztreseni v različnih rubrikah. Z logično-semantično analizo je določila šestinsedemdeset (76) preprostih/ navadnih elementarnih sižejev, strukturno semantičnih tipov pa je (na podlagi litovskega gradiva) le sto šest (106), AT sistem pa jih vsebuje 326.

Strukturno semantični tipi so grupirani po glavnih elementarnih sižejih in takšna raziskava strukture in semantike čarovnih pravljic daje možnost za hipotetično predstavitev tega žanra na diahroni osi. Prejkone so tiste s preprostejšo strukturo starejše, dokler niso postale mikavni umetniški izdelki, katerih poučnost je silno pridušena. Seveda razvoj od preprostega k zapletenemu ni enosmeren. Zapleteni sižeji oblikovanja, v katerih je eno semantično jedro, se včasih znova razcepijo na dve ali več navadnih preprostih struktur.

Ob tem delu se je avtorici pojavilo več drugih vprašanj: ni odgovora, zakaj imajo čarovne pravljice bolj zapleteno strukturo tako v litovski kot v slovstveni folklori drugih narodov, kot živalske. Ni se niti spraševala, zakaj so evropske čarovne pravljice grajene logično, pri nekaterih narodih Sibirije pa mehanično.

Na koncu avtorica dodaja še metodično vsekakor koristno kazalo, ki omogoča primerjavo iz njene lastne analize po strukturno-semantičnih tipih urejenega gradiva s sižejskimi tipi pravljic po sistemu AT.

Tehtno delo Bronislave Kerbelite je lahko izvirna spodbuda za utiranje lastne poti tudi pri pripravah Kazala slovenskih pravljic, kakor se je, ne najbolj posrečeno, že kolikor toliko utrdilo ime za njihovo klasifikacijo.

Marija Stanonik

Leopold Kretzenbacher, *Wortlose Bilder- und Zeichen-Litaneien im Volksbarock*. Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philos.-histor. Klasse, Sitzungsberichte 1991, Heft 5. München 1991, 80 strani.

Znani raziskovalec je znanstveni javnosti približal tudi pri nas ohranjene in verjetno nekoč zelo razširjene upodobitve različnih litanij na malih bakroreznih listih velikosti pribl. 150 x 90 mm. Avtorju je bilo na voljo 7 različnih litanjskih listov, vezanih v malo knjižico. V grafični zbirki Semeniške knjižnice v Ljubljani so ti listi shranjeni samo kot samostojni listi, kar je bila verjetno prvotna oblika.

Avtor opozarja na sorodnost teh upodobitev s podobami svetnikov in praznikov v pratikah - oboje so uporabljali preprosti ljudje, ki v 17. in 18. stoletju večinoma še niso znali brati. Po avtorjevem mnenju pa kljub temu teh listov ne bi smeli imenovati litanije za nepismene, bolj verjetno se mu zdi mnenje, da gre za liste, namenjene ljudem v jezikovno mešanih območjih, kar velja zlasti za notranjeavstrijske dežele z nemškim, slovenskim, italijanskim in furlanskim prebivalstvom.

L. Kretzenbacher na prvem mestu obravnava litanije sv. Frančiška Ksaverja, ki so mu bile vsebinsko težko razločljive, dokler ni našel ustreznih tiskanih litanjskih besedil iz leta 1752. Temu lahko dodamo podatek, da so znane slovenske litanije v čast istemu svetniku, ki jih je napisal Ahacij Steržinar v knjižici *Catholic Kershanskiga Vuka Peissna*, tiskane v Gradcu 1729, str. 241-244. Te litanije se prav tako kot nemške lepo ujemajo s slikami na obravnavanem listu. Avtor navaja podatke o češčenju tega svetnika, ki se je prav iz slovenskega Radmirja razširil po vsej Evropi.

Manj težav je avtorju povzročil list z lavretanskimi Marijinimi litanijami, ker je njihovo besedilo splošno znano. Zato je lahko več pozornosti namenil razlagi posameznih sličic. Na tretjem mestu obravnava litanije (vseh) svetnikov, ki so izmed vseh najstarejše in so tudi del katoliškega cerkvenega obredja. Za upodobitev vseh imen je avtor bakroreza potreboval kar 7 vrstic s skupno 75 podobami, ki po svoji obliki res zelo spominjajo na slike v pratikah. Naslednje litanije Jezusove smrtne groze pri nas zdaj niso znane, upodobljene pa so na naslednjem, četrtem listu. Še manj bi pričakovali, da so v naš prostor segale litanije v čast sv. Bena iz severnonemškega Meissna, zavetnika Münchna in stare Bavarske, pa vendar je ta list ohranjen tudi v naši zbirki. Avtorju je dešifriranje tega lista povzročalo kar precej preglavic, a si je pomagal s tiskanim besedilom litanij. S tem v zvezi je nanizal tudi podatke, ki razodevajo v nemo, s katero je jezuitski red v 17. stoletju širil čaščenje svetnikov.

Litanije Žalostne Matere božje so bile nedvomno razširjene po naših krajih, v avtorjevi dostopni knjižici pa so na zadnjem šestem mestu. S primerjanjem teh upodobitev z ohranjenimi posameznimi listi iz različnih zbirk, med njimi tudi s tistimi v Semeniški knjižnici, je avtor lahko ugotovil, da so bile iste litanije vrezane v baker in odtisnjene večkrat, ker se vsebinsko razlikujejo. Najstarejše po njegovem mnenju segajo v 17. stoletje, večina je iz 18., nekatere pa tudi še iz 19. stoletja.

V zadnjem delu razprave avtor navaja verjetne srednjeveške korenine podob te vrste, ki so ohranjene v različnih rokopisih in starih tiskih. Iz 15. stoletja je npr. lesorezna upodobitev božjih zapovedi. Tudi katekizemske sličice v izdajah Kanizijevega katekizma (slovenski Čandkov iz leta 1615 in ponatis 1991 avtor posebej omenja), kjer je sicer nekaj besedila, a je težišče na vsem razumljivih podobah, po avtorjevem mnenju sodijo v isto vrsto verskovzgojne literature, ki je bila preprostim ljudem nedvomno zelo blizu.

Razpravo bogatijo številni podatki, v katerih avtor pojasnjuje teološko vsebino posameznih litanij, opozarja na primerjalno gradivo iz različnih molitvenikov in podobic, posega nazaj v dobo rokopisnega ustvarjanja in navaja k raziskovanju pri različnih narodih. Priljubljenost litanjskega načina molitve v času katoliške obnove dokazujejo številne knjige, v katerih so bile litanije natisnjene, tako tiste, ki so znane še danes, kot mnoge druge, ki so stvar preteklosti, ko so jih širili različni redovi in bratovščine. V tem lahko vidimo močno spodbudo za raziskovanje slovenske kulturne in verske dediščine, saj je podobnega gradiva veliko tudi v naših knjižnicah in arhivih. K temu delu nas avtor tudi ljubezno spodbuja.

Splošnim podatkom o litanijah, ki jih je do pokoncilske pravne ureditve smela uvajati samo osrednja rimska cerkvena oblast, kar avtor omenja na str. 57, op. 64, bi bilo treba dodati, da novi Zakonik cerkvenega prava iz leta 1983 te omejitve ne pozna več. Zdaj je torej stvar škofov, da razsojajo o primernosti te vrste verskih besedil za skupno molitev v cerkvah.

Marijan Smolik

Hans-Jörg Uther (ur.), *Märchen vor Grimm* (Die Märchen der Weltliteratur), München, Diederichs, 1990, 341 strani.

V okviru knjižne serije »Märchen der Weltliteratur«, ki jo je ustanovil Friedrich von der Leyen, je H.J. Uther (tudi urednik serije) izdal izbor iz zbirke pravljic in povedk zapisanih pred izidom »Kinder- und Hausmärchen« (KHM) - knjige, ki je sprožila vneto zbiranje ljudskega pripovedništva širom po svetu. Zbrana je pisana množica čudežnih pravljic, živalskih pravljic, basni, anekdot, novel in legend, žanrov torej, ki sta jih že brata Grimm združila v svoji knjigi.

Naslov je avtor namenoma povzel po objavi znamenitega praškega (že l. 1939 umrlega) raziskovalca Alberta Wesselskega »Deutsche Märchen vor Grimm« (Brünn/Leipzig 1938) in njemu je v spremni besedi tudi posvetil to odlično zbirko skrbno izbranih pravljic, pritegnjenih iz najrazličnejših zbir od rokopisov, kakršen je npr. Würzburški iz 14. stoletja, prek znamenitih zbir, ki so jih izdali Gianfrancesco Straparola (»Le piacevoli notti«, 1550/53), Burkard Waldis (najobsežnejša zbirka basni »Esopus«, 1548), Heinrich Bebel (zbirka dovtipnih anekdot »Facetiae«, 1508), Charles Perrault (»Contes de ma mère l'Oye«, 1697) ter številni drugi do Johanna Gustava Büschinga, čigar zbirka »Volks-Sagen, Märchen und Legenden« je izšla l. 1812, le tri mesece pred prvo izdajo KHM. V izbor je tako prišlo 70 besedil pretežno iz 16. do 18. stoletja, pa tudi nekaj starejših (in mlajših) je vmes. Razporeditev besedil je v skladu z vrstnim redom pravljic iz zbirke bratov Grimm. Tako se je, da bi olajšal primerjavo med enimi in drugimi zapisi, odločil avtor, čeprav so nekateri mnenja, da bi bilo bolje upoštevati kronološki vrstni red, torej pravljice razporediti glede na njihovo starost ali pa vsaj, kot meni v svoji recenziji Walter Pepe (Fabula 33/1992, 178) po njihovi funkcijski soodvisnosti. Temu mnenju se ne moremo pridružiti, res pa je, da bi bil kronološki register vseh primarnih virov in zbir, iz katerih pritegnjena besedila izvirajo, zelo dobrodošel.

Prvič so širši javnosti predstavljene neposredne predloge iz prvih poznanih izdaj ali pomembne variante k nekaterim pravljicam iz zbirke bratov Grimm. Čeprav je tudi ta knjiga - tako kot vse druge zbirke pravljic iz te serije - namenjena širšemu krogu bralcev, bo prav gotovo v veliko korist tudi strokovnjakom, saj je opremljena s skrbno sestavljenimi komentarji k vsaki od objavljenih pravljic. V njih so zbrani podatki o viru oz. literarni predlogi, podana je primerjava z ustreznim besedilom v zbirki bratov Grimm ter kratka razlaga k vsebini, motiviki in interpretaciji pravljic. Navedena je tudi literatura, ki omogoča primerjalni in nadaljnji študij posameznih enot, kar je še posebej važno. Spremnna beseda je primerno informativna. Skupaj s komentarji, nam ob konkretnih primerih pomaga razsvetliti zgodovino nastajanja *Grimmovih pravljic*. S tem, da predstavlja starejše zapise pripovednega izročila, omogoča zbirka vpogled v »delavnico« bratov Grimm ter razkriva njuno metodo prirejanja in sestavljanja besedil. Še posebej jasno je to razvidno, ob primeru 36 (ne 35, pomota na str. 282) »Hans Wohlgemut«. Zgodba, ki jo je objavil Avgust Wernicke v časopisu *Wünschelruthe* (1818), je neposredna predloga šaljivki 83 iz druge izdaje zbirke bratov Grimm (1819). Pravljico sta stilno močno popravila - kot lahko vidimo, če primerjamo predlogo v tej zbirki in popravljeno verzijo v *Kinder und Haus Märchen*. Nasprotno pa sta v drugih primerih tako vsebinsko kot jezikovno komaj kaj spremenila. To velja npr. za pravljico »Jorinde und Joringel« (KHM 69) prim. 29 ali *Jungfer Mäleen* (KHM 198) prim. 69.

Kot že številne druge študije pred njo tudi ta knjiga ruši mit o pristnem ustnem izročilu, ki naj bi bilo verno privzeto v zbirko bratov Grimm brez sprememb in popravkov, saj sta pisca

trdila, da sta se trudila »diese Märchen so rein als möglich war aufzufassen«. Vendar pa je po drugi strani tudi res, da sta navsezadnje prav onadva pomagala ustvariti pravljčni stil in »duh« nemških pravljic, ki imajo veliko močnejšo pismeno, kot ustno tradicijo. Zato jima končno ne gre preveč zameriti, če sta tu in tam »zagrešila« kakšno »izboljšavo«.

Knjiga, ki smo jo dobili, je posebej dobrodošla iz dveh razlogov: prvič, ker nam ob primerih in z ustreznim komentarjem predstavi starejše zapise pravljic in povedk; drugič, ker nam dosti nazorno predstavi način nastajanja najbolj znane in najbolj odmevne zbirke pravljic.

Monika Kroppej

Helge Gerndt, *Studienskript Volkskunde*. Eine Handreichung für Studierende (Münchner Beiträge zur Volkskunde 12), München, Münchner Vereinigung für Volkskunde, 1992 (2. izdaja), 200 strani.

Helge Gerndt, ordinarij za nemško etnologijo in predstojnik Inštituta za nemško in primerjalno etnologijo na univerzi v Münchnu, je danes eden najpomembnejših etnoloških teoretikov na nemškem jezikovnem ozemlju. Zato je njegov učbenik ali, kakor ga imenuje v podnaslovu, pomoč študentom, za nas mikavno delo predvsem zato, ker predstavlja vrsto sodobnih pogledov na etnologijo, kakršni so povečini značilni za nemško jezikovno ozemlje.

Tu je v zadnjih letih izšlo več podobnih del. L. 1985 sta Ingeborg Weber-Kellermann in Andreas Bimmer v Stuttgartu izdala *Einführung in die Volkskunde / Europäische Ethnologie*, l. 1988 je Rolf Wilhelm Brednich v Berlinu izdal *Grundriss der Volkskunde*, l. 1990 je Nils-Arvid Bringéus v Würzburgu izdal *Der Mensch als Kulturwesen, Eine Einführung in die europäische Ethnologie*, in istega leta je Helge Gerndt v Münchnu prvič izdal knjigo, ki je bila dve leti pozneje drugič natisnjena v nekoliko spopolnjeni obliki.

Nemška etnologija raziskuje po Gerndtu vsakdanje življenje (v pomenu življenja vseh dni, torej tako življenje ob delavnikih kakor življenje ob praznikih) širokih plasti prebivalstva v sedanjosti in preteklosti; ob tem pojmuje sedanjost kot obdobje približno zadnjih dvajsetih let. Ker ima izraz »Volk« več pomenov, se v strokovnem jeziku pogosto govori samo o (»povprečnem) prebivalstvu« ali glede na spodnje in srednje plasti o »preprostih« ali »malih« ljudeh. Tudi pojem ljudska kultura kot izraz za predmet nemških etnoloških raziskav je postal problematičen, kajti zmerom kadar izrekamo besedi »ljudstvo« ali »ljudski« (ljudska pesem, ljudska povedka, ljudska umetnost), označujemo z njima v temelju stvari, ki niso prav ljudske, temveč pripadajo neki omejeni in »negovani« reliktni kulturi. Zato se danes predmet nemške etnologije bolje opisuje kot vsakdanja kultura. V zvezi s tem pripominja Gerndt, da je ime neke vede etiketa, ki nikoli ne more natančno izraziti spreminjajočih se vsebin in nalog vede.

Nadaljnji osnovni pojmi nemške etnologije se po Gerndtovi presoji glasijo takole (precizirajo dejanska stanja ali hipoteze na bolj abstraktni ravni). Večinoma gre za raziskovalne vidike. T.i. pozitivistične raziskave se omejujejo na razlage ugotovljivih dejstev in ostajajo s tem zlasti na površini. Strukturalizem izhaja iz hipoteze o globinski strukturi vseh pojavov; razločuje med izrazom in pomenom neke kulturne prvine, tako da ugotovljivo površino pojmuje samó kot znamenje, ki nima nikakršnega nespremenljivega pomena, temveč je njegovo funkcijo mogoče dognati šele iz vsakokratnega konteksta. Kulturnozgodovinski vidik si prizadeva za »eksaktno« zgodovino ljudske kulture in posebej s t.i. münchenško šolo prispeva zelo natančne časovne določitve prav kakor odkriva natančne družbene zveze procesov, ki zadevajo zlasti šege in pravo. Kulturnosociološki vidik (v širšem pomenu) raziskuje družbeno členitev kulture. Funkcionalistični vidik sprašuje po pomenu kulturnih pojavov v njihovem družbenem okolju in na splošno po razmerju med ljudmi in vsemi stvarmi, s katerimi imajo ti opraviti. In kulturnoantropološki vidik raziskuje človeka kot kulturno bitje ali, neposredneje, analizira sodobne kulturne procese: nasledke kulturne industrije in medijev, pa tudi javne kulturne politike in alternativnih življenjskih oblik.

Naposled opredeljuje Gerndt kulturo kot celotno našo stvarnost v luči človeške zavesti. V spoznavnoteoretičnem pogledu je torej kultura nadrejena naravi, se pravi, da je kultura vse to, kar (idealiter) ostaja, če ob ugotavljanju stvarnosti odštejemo vplive človeškega mišljenja in ravnanja. Vsak človek ni le biološko bitje, temveč je tudi posrednik kulture. Obstajajo trije poglaviti vidiki pri procesu posredovanja kulture: ohranjanje kulture skozi čas (tradiranje), razširjanje na zemeljski površini (prostorska difuzija) in posredovanje v življenjski skupnosti (komunikacija, socialna difuzija). Posredovanje kulture je približno od l. 1970, od takratnega

zborovanja nemških etnologov v Falkensteinu, v poglavitnem sprejeto kot osrednji raziskovalni problem nemške etnologije.

Seveda so v knjigi še številna poglavja, ki so namenjena nadaljnjemu izobraževanju študentov nemške etnologije: metodam, virom in tematskim sklopom, kakor so npr. šege, ustno pripovedništvo, spremembe materialne kulture v novem veku, mestna etnologija, »etnologija sedanjosti« in perspektive nemške etnologije. Vsa natančno odsevajo današnje stanje raziskav v nemški etnološki teoriji in empiriji.

Ob kratkem: Gerndtova knjiga, tj. učbenik, na široko odpira vrata v sodobno nemško etnološko vedo, ne da bi se kakor koli vsiljevalo piščevo osebno stališče. Tako je vsakomur v zgleden pouk, ne samó študentom.

Angelos Baš

Annales. Anali Koprškega primorja in bližnjih pokrajin, *Annali del Litorale capodistriano e delle regioni vicine*, 1/1991, Koper 1991, 289 + XIV strani, ilustracije.

Z letnico 1991 je v Kopru izšla prva številka zbornika *Annales*. Zgodovinsko društvo za južno Primorsko - Koper je s tem uresničilo dolgoletne želje in pobude humanističnih in družboslovnih strokovnjakov. Odkar je po kratkotrajnem izhajanju med leti 1977 in 1984 zamrl zbornik Slovensko morje in zaledje, v tem prostoru sploh ni bilo mogoče redno objavljati, čeprav so se v teh letih kulturne ustanove in posamezniki živahno uveljavljali s svojimi dosežki. Širina njihovih raziskovalnih nalog in želja po sodelovanju se je pred leti izrazila tudi v zasnovi projekta bivše Obalne raziskovalne skupnosti pod naslovom *Kultura na narodnostno mešanem območju slovenske Istre*. Uredniški odbor je povabil k pisanju prispevkov strokovnjake z ožjega domačega območja in bližnje Hrvaške. Tudi pri Slovenski akademiji znanosti in umetnosti v Ljubljani in pri tržaških ustanovah, Narodni in študijski knjižnici - Odseku za zgodovino in Slovenskem raziskovalnem inštitutu, so našli sodelavce in strokovne nasvete. Pred nami je lepo opremljen, obsežen in vsebinsko bogat zbornik, sad dolgoletnegaga dela in dobre organizacije. Naj še povemo, da je to po Kroniki št. 1-2, letnik 37, leto 1989, ki je bila naslovljena *Iz zgodovine Primorske* in po knjigi *Kraški rob in Bržanija*, Koper 1990, že tretja objava razprav o teh krajih v zadnjem času.

Vsebina, razdeljena na poglavja (*Članki in razprave, Zapiski in gradivo, Delo naših zavodov in društev, Ocene in poročila, In memoriam in Odmevi*) izraža široko zamisel zbornika, odprtega za naravoslovno, humanistično in družboslovno tematiko. Prispevek na kratko predstavlja celoto, članke, posebej zanimive za etnologe, pa nekoliko obširneje.

Prvi članki so geografski. Ivan Gams analizira imena za obalno regijo, za katero se v javnosti uporablja več kot deset imen. Irena Rejec - Brancelj obravnava spreminjanje obalne linije pod vplivom človeka v okolici Kopra. Darko Ogrin prikazuje pokrajinsko ekološko členitev pokrajine med Slavnikom in Kubejsko Vardo.

Več člankov je tudi s področja biologije. Mitja Kaligarič obravnava razširjenost orhidej na območju Istre in Čičarije v mejah republike Slovenije, nato pa skupaj s soavtorjem Andražem Čarnijem opisujeta zaraščanje nekdanjih pašnikov na Krasu in opuščeni vinogradov na flišu v Istri. Iztok Geister predstavlja kačje pastirje okrog Škocjanske luže, ki se nahaja na celinski strani nasipa v Škocjanskem zatoku.

Elica Boltin Tome razčlenjuje arheološke najdbe na kopnem in na morskem dnu, ki so prišle na dan med arheološkimi raziskavami, ki jih je opravil piranski Pomorski muzej »Sergej Mašera« v letih 1968-1988 v Viližanu in Simonovem zalivu pri Izoli.

Največ člankov pa je zgodovinskih. Salvator Žitko piše o listini Rižanskega placita, ki je eden najpomembnejših dokumentov družbenih, upravnih, gospodarskih in političnih razmer v Istri na prehodu med bizantinskim in frankovskim sistemom. Razprava se bo nadaljevala. Darko Darovec razmišlja o zavarovalništvu v severni Istri v obdobju Beneške republike. Krešimir Čvrlijak iz Zagreba predstavlja padovanskega humanista Palladia Fosca v Dalmaciji in Istri (1493-1520). Darja Mihelič v članku z naslovom *Mestni vsakdan v obdobju baroka v luči različnih pisanih virov (Piran 1600-1602)* prikazuje podobo piranskega vsakdanjika po raznovrstnih pisanih virih iz začetka 17. stol., ki jih hrani Pokrajinski arhiv Koper - enota v Piranu (poleg piranskega statuta navaja še različne druge pisane vire). V osrednjem delu prispevka avtorica obravnava življenje piranske mestne skupnosti, njeno družbeno strukturo in gospodarstvo ter ožjo mestno naselbino (naletela je tudi na doslej nepoznani zvezek iz leta 1609 z natančnim

popisom pozidanih in drugih parcel ter mestnih vrat in stolpov). Sledi prikaz življenja takratnega Pirančana od rojstva do smrti, v posameznem letu in še v luči enega samega dne. Na koncu avtorica oceni izpovedno vrednost pregledanih virov za sliko vsakdanjega življenja v izbranem časovnem obdobju. **Daniela Juričić** je na podlagi Dvigradskega statuta iz druge polovice 14. stoletja prispevala članek o Dvigradu - mestu, ki ga ni več. **Flavijo Bonin** prikazuje vlogo vojaških ladij v primorskih mestih v 16. in 17. st. Črpal je iz arhivskega gradiva, ki ga hrani Pokrajinski arhiv Koper, in literature za to obdobje. **Duška Žitko** piše o votivnih podobah pomorke. Največjo zbirko mornariških votivnih podob hranijo v zakristiji župnijske in romarske cerkve Marijinega prikazovanja v Strunjanu, ki je po letu 1512, ko se je po legendi prikazala Marija, postala ena najbolj obiskanih romarskih cerkva v Istri. Kopije strunjanskih mornarskih votivnih podob pa so razstavljene tudi v Pomorskem muzeju v Piranu. **Leon Marin** prikazuje upravno in teritorialno razdelitev slovenske Istre v zadnjih treh stoletjih, t. j. od sredine 18. stoletja do leta 1943, se pravi do obdobja lokalne uprave beneške Istre, prve avstrijske dobe in obdobja Ilirskih provinc do avstrijske in italijanske uprave. Razprava se bo nadaljevala.

Gorazd Marušič opisuje življenje Angela Calafatija, enega najvidnejših protagonisti istrske zgodovine v času med prvo avstrijsko zasedbo 1797 do Dunajskega kongresa 1814/15. **Petar Strčić** iz Zagreba je napisal prispevek k poznavanju iredentistične dejavnosti publicista in politika Carla Combija v 50. in 60. letih 19. st. **Marta Verginella** iz Trsta, ki preučuje oporočne akte na tržaškem podeželju, v članku z naslovom Oporoka - da ali ne? osvetljuje odnos slovenske publicistike 19. stoletja do občutja smrti oziroma življenja in do oporoke nasploh. Ugotavlja, da so se cerkveni in posvetni pisci razhajali. Prvi so prepričevali svoje bralce, naj krščansko vzorno živijo in naj bodo stalno pripravljeni na smrt, drugi pa so poudarjali pravilnost uglajenega in urejenega življenja, ki pripomore k človekovemu zdravju in ima zanj največjo vrednost. Prvi so zato imeli do oporoke bolj odklonilen odnos. Oporočni akt pa so zelo priporočali na italijanskem ozemlju bivše Beneške republike in na severovzhodnem italijanskem območju nasploh.

Igor Presl osvetljuje življenje oficirja avstro-ogrške vojne mornarice Antona Dolenca in njegovih sorodnikov v članku *Za družino, dom, cesarja*. Najprej opozarja na nekatere netočnosti, ki jih je o Antonu Dolencu zapisal Miroslav Pahor, ki ga je prvi predstavil slovenski javnosti, nato pa po pisnih (literatura, korespondenca, župnijske knjige) in ustnih virih predstavi Dolencevo vojaško življenje, potovanja po svetu, predvsem pa dogodke v družini in odnose s sorodniki v času prve svetovne vojne. V članku zaživi podoba vzpona in propada podjetne notranjske družine. **Nadja Terčon** prikazuje življenje, delo, učenje in dogodivščine gojencev Pomorske letalske šole v Divuljah, malem naselju v srednji Dalmaciji, v šolskem letu 1929/1930 na podlagi dnevnika enega od učencev.

Tatjana Hojan predstavlja Zvezo slovanskih učiteljev v Trstu in njeno delo za mladinski list. Zvezo so ustanovili po končani prvi svetovni vojni. Ker je manjkalo slovenskih in hrvaških leposlovnih knjig in učbenikov, so se odločili izdajati slovenski mladinski list *Novi rod* (1921-1926) in hrvaški mladinski list *Naša nada* (1921).

Dva članka govorita o šolskih jezikovnih vprašanjih. **Lucija Čok** je napisala članek *Italijanski jezik - sredstvo vzgajanja in vsebina sobivanja ljudi v slovenski Istri* (Strokovni, pedagoški in družbeni vidiki pouka italijanskega jezika v slovenskih šolah Obale). **Loredana Bogliun Debeljuh**, sociologinja iz Buj, pa je predstavila razmere v šolah z italijanskim jezikom, ki delujejo v večletničnem okolju Istre in Kvarnera.

France Ostanek, pokojni ravnatelj Slovenskega šolskega muzeja v Ljubljani, je avtor članka *Slovensko-hrvatska jezikovna meja v Istri*. Gradivo za obdobje od leta 1860 do 1956. Delo, ki ga je zaključil l. 1957, je imelo namen ugotoviti stanje in dejavnike, ki so v obdobju 1860-1959 pospeševali utrditev narodnostne jezikovne meje med Slovenci in Hrvati. Avtor je pregledal vire, literaturo, šolske in župnijske arhive v obmejnih krajih. V uvodu poroča, kako obravnavajo problem številni geografi, zgodovinarji, etnologi in lingvisti. Razprava se bo nadaljevala.

Branko Marušič je avtor prispevka o istrski toponomastiki. Predstavlja gradivo istrske toponomastične ankete. Anketo je l. 1921 opravilo politično društvo *Edinost* iz Trsta, shranjeno pa je v zapuščini dr. Henrika Tume na Zgodovinskem inštitutu ZRC SAZU. **Milica Kacin-Wohinz** je napisala članek *Predlogi Itala Saura za raznaroditev Slovencev in Hrvatov v Italiji (1939-1941)*.

Nada Morato razgrinja *Preteklost Kort v luči njenih ljudi* z gradivom, ki ga je sama zbrala. Legendam, zgodovinskim pripovedkam in spominskim pripovedim je dodala še seznam pripovedovalcev in slovarček narečnih besed. **Zora Žagar** strnjeno prikazuje nastajanje muzeja solinarstva v Sečoveljskih solinah od prvih zamisli do otvoritve septembra 1991. Obnovljena solinska hiša razstavlja pregled razvoja solinarstva na severo-vzhodni obali Jadranskega morja

in prikazuje solinarjevo delovno in bivalno okolje. Pripadajoči solni fond so uredili po starem, da bi prikazali sicer že opuščeni postopek za pridobivanje soli. Ob otvoritvi je izšel obsežen katalog.

Majda Skrinar v članku *Garažna hiša* v Piranu predstavlja možnost reševanja prometne problematike Pirana.

Prispevke o delu zavodov in društev so napisali **Duša Krnel-Umek**, *Na poti k dokončni rešitvi prostorskega vprašanja Pokrajinskega arhiva v Kopru*, **Vida Rožac-Darovec**, *Delo Zgodovinskega društva za južno Primorsko v objavah v tisku (1989-1991)*, **Petar Strčić**, *Čakavski sabor Istre i Kvarnerskog Primorja*, **Božo Jakovljević**, *Novosti s področja kulture na Buzetskem*, **Darko Darovec**, *Poročilo o delu na fondu Kapiteljskega arhiva Koper v Pokrajinskem arhivu v Kopru, namenjenega resituciji (1991)*.

Sledita poglavji *Ocene in poročila ter In memoriam* (**Darko Darovec** piše o dr. Danilu Klenu, **Robert Matijašič** pa o dr. Branku Marušiču). Na koncu so *Odmevi-aktualnosti*.

Moja Ravnik

Raziskovalni tabor Paški Kozjak '92

Muzej Velenje je bil v letu 1992 že četrtič organizator mladinskega raziskovalnega tabora, ki je tokrat že drugo leto potekal na razsežnem področju Paškega Kozjaka, na meji štirih občin; Velenje, Slovenj Gradec, Slovenske Konjice in Celje. Letošnji tabor je bil še posebej zahteven zalogaj za organizatorja saj je v delu tabora sodelovalo kar 16 različnih skupin z 69 udeleženci - srednješolci, s 5 pomočniki mentorjev - študenti in 16 mentorji.

Že tradicionalno dobro in »profesionalno« je bilo organizirano delo skupin, ki so skrbele za neke vrste »tehnični servis« ostalim skupinam: računalniška skupina, ki je na osmih računalniških skrbela za računalniško podporo pri delu vseh skupin; novinarska skupina je z namiznim založništvom kar na Paškem Kozjaku vsak dan poskrbela za bilten tabora in na koncu pripravila in oblikovala dokaj obsežno zaključno poročilo. Skupaj z video skupino je novinarska skupina posnela dva »TV dnevnik«, ki sta bila predvajana tudi na lokalni TV mreži Velenje. Fotografska, video in likovna skupina pa so skrbeli za obilno risarsko, video in fotografsko dokumentacijo dela tabora in raziskovanih tem. Delo na Paškem Kozjaku so vse skupine zaključile z zanimivo in domiselno razstavo, ki so jo udeleženci ob zaključku tabora pripravili v šoli.

Organizacija strokovnega dela v taboru Paški Kozjak '92 je bila podobna kot v preteklih treh letih in je segla na področja zgodovine, etnologije in geografije, ponovno pa so organizatorji raziskovalno delo razširili na naravoslovno področje in ekologijo. Delo je potekalo v 11 skupinah, ki so pokrivala področja starejše (2 skupini) in novejše zgodovine, geografije (2 skupini), socialnega dela, ekologije-geologije in seveda etnologije (4 skupine).

Nekoliko podrobneje omenimo le delo etnoloških skupin, ki so v letu 1991 in 1992 zbrale ogromno gradiva z različnih področij. Prva etnološka skupina, ki jo je vodil Vlado Šlibar iz Pokrajinskega muzeja Celje je raziskovala domačo obrt in prehrano na Paškem Kozjaku. Drugo skupino je vodil Jože Hudales iz velenjskega muzeja in je napravila neke vrste katalog šeg in navad t.i. življenjskega kroga, predvsem pa je raziskovala družinsko življenje, vrednote, vzgojo in statusne vloge posameznih družinskih članov v različnih življenjskih obdobjih.

Tretja etnološka skupina, ki jo je vodila Alenka Šalej, prof. slavistike in etnologije iz Velenja, je proučevala pripovedno izročilo, ljudsko znanje in modrost, predvsem pa se je ukvarjala s preučevanjem znanja o boleznih in zdravlilstvu. Bogato tovrstno tradicijo in ohranjeno pesemsko in plesno izročilo sta s svojo skupino zapisovala Mile in Neva Trampuš, ki že od ustanovitve vodita uveljavljeno folklorno skupino Koleda iz Velenja.

O rezultatih raziskovalnega dela na Paškem Kozjaku je sicer še preuranjeno govoriti, saj bodo mentorji delo z mladimi raziskovalci še nadaljevali celo leto in ga predstavili junija 1993 v okviru gibanja Znanost mladini. Vendar je že zdaj mogoče reči, da je Paški Kozjak, kljub pospešenemu

odpiranju v svet v zadnjih dveh desetletjih in hitrim spremembam v načinu življenja, ki ga prinaša zaposlenost v dolini, ohranil nekatere značilnosti samozadostnega in zaprtega hribovskega sveta, ki so ga ugotavljale etnološke topografske akcije celjskega pokrajinskega muzeja v letu 1952 in raziskave v sedemdesetih letih, ki so nastale v zvezi z raziskavami v Vitanju. Sicer pa bo o tem mogoče govoriti potem, ko bodo konec leta 1993 rezultati raziskovanja publicirani v zborniku Paški Kozjak, ki bo tedaj predvidoma izšel v zbirki Šaleški razgledi.

Jože Hudales

Študentski raziskovalni tabor - Šentrupert na Dolenjskem

V letošnjem letu sem sodelovala na dveh taborih, ki sta bila po cilju strokovnega raziskovanja usmerjena v etnološko preučevanje sestavin načina življenja v preteklosti in sedanosti. V Šentrupertu na Dolenjskem je potekal študentski raziskovalni tabor od 31. julija do 9. avgusta. Neposredni organizator tabora je bil Center za izobraževanje in kulturo občine Trebnje, organizacijski in idejni vodja Marko Kapus. Pri organizaciji sta sodelovala Zavod za varstvo naravne in kulturne dediščine Novo mesto in Slovensko etnološko društvo, ki ju je zastopala Marinka Dražumerič, tudi kot koordinator in mentor strokovnega in znanstvenega dela. Navedene ustanove so tudi prispevale materialna sredstva za kritje stroškov tabora in za nabavo materialnih in tehničnih pripomočkov.

Zlasti Slovensko etnološko društvo je podprlo večkrat izražene želje študentov Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo, da se organizira študentski raziskovalni tabor. Mladinski raziskovalni tabori, ki jih organizira Zveza organizacij za tehnično kulturo Slovenije, gibanje Znanost - mladini, so namenjeni predvsem srednješolcem, da spoznavajo in se uvajajo v znanstveno raziskovalno delo različnih ved. Študentje v teh taborih lahko sodelujejo kot mentorji, kar pa ima tudi vrsto pomanjkljivosti za njih same, zato je bil v dogovoru z neposrednim organizatorjem tokrat prvič organiziran študentski etnološki raziskovalni tabor. Sicer pa je bil to že tretji raziskovalni tabor v Šentrupertu. Predhodna sta bila po cilju raziskav in strokovnem vodstvu usmerjena v ekološko in sociološko raziskovanje kraja z okolico. Na tem mestu je potrebno pohvaliti Center za izobraževanje in kulturo občine Trebnje in njegovega vodjo zaradi posluha za pobude in realizacijo raziskovalnih taborov v občini.

Na raziskovalnem taboru je sodelovalo 17 udeležencev: 3 diplomirani etnologi, 11 študentov etnologije, 2 organizatorja, 1 fotograf.

Delovno področje na tem taboru je bilo precej široko zajeto. Študentje so raziskovali nekatere etnološke teme vsakdanjega načina življenja, ki jih je predlagal organizator kot specifične za ta kraj in okolico (npr. božjepotna romanja), upošteevane pa so bile tudi želje študentov po raziskavi tem, povezanih s tem krajem ali širšo okolico (npr. življenje zapornikov v zaporih na Dobu). Večina študentov bo uporabila zbrane podatke in ilustrativno gradivo za pisanje seminarskih in diplomskih nalog.

Teme raziskovalnega dela so bila božjepotna romanja (Žalostna in Vesela gora), pomen in praznovanje nove maše, ljudska umetnost - votivne podobe in kapele, pričeske v obdobju med obema vojnama, verska društva in odsev verske zavesti v vsakdanjem življenju v obdobju med obema vojnama, prehrana različnih plasti, vsakdanji način življenja zapornikov v KPD Dobu, življenjske zgodbe prebivalcev Šentruperta in okolice. Popis in pregled kmečkega orodja v graščini na Veseli gori je potekal v sodelovanju z Dolenjskim muzejem iz Novega mesta.

S kamero je bilo zabeleženo življenje in delo na taboru, delo raziskovalcev na terenu (predvsem pogovori z informatorji), ter utrip življenja v Šentrupertu. V času raziskovalnega tabora so udeleženci fotografirali zanimive dogodke, povezane z življenjem v Šentrupertu in okolici, npr. razna kmečka opravila, postavljanje mlaja pred nevestinim domom, poroko, votivne podobe v cerkvah in kapelah. Na terenu je bilo zbranih veliko originalnih fotografij za obdobje med obema vojnama. Fotograf, ki je sodeloval na terenu, je iz originalnih fotografij napravil preslikave, pripravil pa je tudi izbor fotografij za razstavo.

Sprotno urejanje gradiva je potekalo tako, da so raziskovalci vnašali podatke v kartoteko terenskih zapisov, negativne preslikav ali fotografije pa so opremjali z vsemi potrebnimi podatki. Celotno gradivo, ki je nastajalo na etnološkem raziskovalnem taboru in je v celoti že urejeno, hranijo v dokumentaciji Zavoda za varstvo naravne in kulturne dediščine v Novem mestu, del fotografskega gradiva pa je v dokumentaciji Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo.

Zadnji dan raziskovalnega tabora je bil namenjen pripravi razstave, na kateri so udeleženci tabora prikazali posamezne raziskovalne teme predvsem z izbranimi fotografijami in kratkim

poročilom o rezultatih dela. Na razstavi so bile prikazane tudi kulinarične specialitete, značilne za to območje. Hkrati so si obiskovalci - predvsem domačini, katerim je tudi bila razstava namenjena, ogledali še video predstavitev načina življenja v njihovem kraju. Glede na številne obiske domačinov lahko rečemo, da so z zanimanjem spremljali »dogajanje v njihovem kraju« in naše raziskovalno delo.

Mihaela Hudelja

Mednarodni raziskovalni tabor Obrov-Hrušica 92

Od 10. do 22. avgusta je v **Obrovu**, v Matarskem podolju, potekal interdisciplinarni mednarodni raziskovalni tabor. Organizacijsko in vsebinsko sta ga vodila Igor Šebenik iz Inštituta za geografijo v Ljubljani, bil je mentor geografski skupini raziskovalnega tabora in mag. Jurij Fikfak iz Inštituta za slovensko narodopisje ZRC SAZU, ki je bil mentor etnološki skupini. Za udeležbo udeležencev iz tujine (Anglije, Italije, Španije) je poskrbela organizacija MOST.

Tabora se je udeležilo 17 mladih raziskovalcev, med njimi so bili diplomirani etnologi in geografi, študentje etnologije in geografije, dijaki in 4 tuji udeleženci.

Namen raziskovalnega tabora je bil usmerjen v seznanjanje mladih raziskovalcev z metodologijo in metodami dela obeh disciplin tako na terenu kot v kabinetu. Raziskovalno delo je potekalo predvsem na terenu. Kabinetni del je obsegal predavanja, diskusije o kvalitativni metodologiji, urejanje terenskih zapiskov in tehniko analize ter interpretacijo podatkov z računalniškim programom ATLAS/ti.

Delo etnološke skupine na raziskovalnem taboru je bilo usmerjeno v proučevanje vaškega praznika *Opasilo - Mar'Velka* (15. avgusta). Poudarek je bil na spoznavanju organizacije praznovanja, ugotavljanju odnosa vaščanov do tega praznika; s tem bi dobili tudi vpogled v oblike socialne povezanosti prebivalcev znotraj same vasi, kot tudi s prebivalci sosednjih vasi. Na to problematiko raziskovalnega dela se je navezovalo tudi vnašanje podatkov iz družinskih knjig v računalnik. S tako podatkovno zbirko je moč ugotoviti migracije in strukturo prebivalstva. Geografsko raziskovalno delo je potekalo pretežno v Hrušici. Naslednji temi etnološke raziskovalne skupine sta bili življenjske zgodbe in prvi dnevi vojne leta 1991. V okviru videodelavnice so bile posnete priprave na praznik in »dogajanje« v času praznika. Organizacijske priprave na praznik *Opasila* se začnejo že vsaj en teden prej; zajemajo npr. ureditev plesnega prostora - korte, namestitve prodajnega pulta za pijačo, nabavo pijače, pisanje in raznašanje letakov, čiščenje cerkve; v okviru družinskega kroga pa povabilo sorodnikom, temeljito čiščenje v hiši, pripravo peciva in drugih vrst jedi.

Delovna področja niso bila omejena statično samo na eno raziskovalno skupino. Vsako področje je bilo enako pomembno in tudi atraktivno, tako da je bilo mladim raziskovalcem moč spoznati, doživeti in videti veliko novega. Delo je bilo zastavljeno tako, da se je vsak raziskovalec spoznal z različnimi metodami dela na terenu in v kabinetu. Metode dela, ki so jih spoznavali in uporabljali neposredno na terenu, so bile: narativni intervju, usmerjeni neformalni pogovori, neposredno opazovanje z udeležbo, tehnike snemanja z video kamero, fotografiranje na terenu; v kabinetu pa prepisovanje posnetih pogovorov v računalnik ter računalniška obdelava in analiza terenskih zapisov. V ta namen so bili na razpolago 4 računalniki in 2 tiskalnika.

Ob koncu 12-dnevnega raziskovalnega tabora so udeleženci v osnovni šoli pripravili razstavo. Postavitev razstave je bila rezultat skupinskega dela in sodelovanja pri izboru gradiva vseh udeležencev. Na razstavi so mladi raziskovalci prikazali rezultate svojega dela na terenu. S tem so izrazili svojo hvaležnost informatorjem za njihovo sodelovanje, ostalim vaščanom pa pokazali, kaj so v njihovem kraju raziskovali. Odziv domačinov na ogled razstave je bil precej dober. Poleg razstave je bilo za domačine zelo zanimivo predvajanje video filma in diapozitivov. (Razstava je v mesecu septembru gostovala v Zemljepisnem muzeju v Ljubljani.)

Organiziranje raziskovalnih taborov na mednarodni ravni ima tudi določene prednosti za udeležence tabora. Ne gre samo za izmenjavo različnih mnenj in pogledov na določena področja dela, ali spoznavanje novega okolja za tuje udeležence tabora. Mednarodni značaj raziskovalnega tabora se odraža tudi na ravni komunikativnosti. Tuji udeleženci so v Obrovu in Hrušici samostojno vodili intervjuje z italijansko govorečimi informatorji. Komunikacija med njimi in ostalimi udeleženci tabora se je odvijala v angleškem jeziku, prav tako tudi predavanja, diskusije in večerna poročila o delu.

Mihaela Hudelja

SODELAVCI TEGA ZBORNICA — Collaboratores huius voluminis:

Angelos Baš, dr., univ. prof., znanstveni svetnik v pokoju, 61000 Ljubljana, Smoletova 18

Vitimir Belaj, dr., univ. prof., Etnološki oddelek Filozofske fakultete, 41000 Zagreb, Salajeva 3

Francka Benedik, mag., raziskovalna svetnica, Inštitut za slovenski jezik Frana Ramovša ZRC SAZU

Tone Cevc, dr., znanstveni svetnik, Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU

Igor Cvetko, mag., raziskovalni sodelavec, Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU

Marjan Dolgan, dr., višji znanstveni sodelavec, Inštitut za slovensko literaturo in literarne vede ZRC SAZU

Jurij Fikfak, mag., višji raziskovalni sodelavec, Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU

Stane Granda, mag., raziskovalni svetnik, Zgodovinski inštitut Milka Kosa ZRC SAZU

Jože Hudales, dipl. etnolog, Kulturni center Ivan Napotnik, Muzejska zbirka, 63320 Velenje, Titov trg 4

Mihaela Hudelja, dipl. etnologinja, dokumentalistka, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete, 61000 Ljubljana, Zavetiška 5

Rado Jelinčič, 65294 Dornberk, Prvačina 244

Elisabeth Katschnig-Fasch, dr., znanstvena sodelavka, Institut für Volkskunde, A-8200 Graz, Hans Sachs-Gasse 4

Slavko Kremenšek, dr., univ. prof., Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete, 61000 Ljubljana, Zavetiška 5

Naško Križnar, dipl. etnolog, strokovni svetnik, Audiovizualni laboratorij ZRC SAZU

Monika Kropelj, mag., raziskovalna sodelavka, Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU

Zmaga Kumer, dr., znanstvena svetnica v pokoju, 61000 Ljubljana, Kristanova 10

Niko Kuret, dr., akademik, znanstveni svetnik v pokoju, 61000 Ljubljana, Zarnikova 16

Helena Ložar-Podlogar, mag., raziskovalna svetnica, Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU

Milko Matičetov, dr., znanstveni svetnik v pokoju, 61000 Ljubljana, Langusova 19

Katalin Munda-Hirnök, mag., Inštitut za narodnostna vprašanja, 61000 Ljubljana, Erjavčeva 26

Karel Natek, mag., višji raziskovalni sodelavec, Geografski inštitut Antona Melika ZRC SAZU

Vilko Novak, dr., univ. prof. v pokoju, 61000 Ljubljana, Rožna dolina, Cesta V/31

Mirko Ramovš, dipl. slavist, strokovni svetnik, Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU

Mojca Ravnik, mag., raziskovalna svetnica, Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU

Marijan Smolik, dr., univ. prof., Teološka fakulteta, 61000 Ljubljana, Dolničarjeva 4

Silvija Sovič, dipl. etnologinja, 62382 Mislinja, Mala Mislinja 6/a

Marija Stanonik, mag., višja raziskovalna sodelavka, Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU

Nives Sulič, dipl. etnologinja, dokumentalistka, Slovenska izseljenska matica, 61000 Ljubljana, Cankarjeva 1

Zmago Šmitek, dr., izr. prof., Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete, 61000 Ljubljana, Zavetiška 5

Marko Terseglav, mag., Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU

Jelka Vince-Pallua, mag., znanstvena asistentka, Etnološki zavod Filozofske fakultete, 41000 Zagreb, Salajeva 3

Za znanstveno vsebino svojega prispevka odgovarja vsak avtor sam.

Navodila sodelavcem zbornika TRADITIONES

TRADITIONES objavljajo le izvorna, še neobjavljena dela. Avtor odgovorja za vse trditve, ki jih v prispevku navaja; pri zbiranju dokumentacije, pri raziskovanju in pri pisanju članka mora upoštevati etična načela.

Dolžina razprave naj ne presega dveh avtorskih pol (32 strani, tj. 60.000 znakov - s tabelami, slikami in literaturo vred), ocene ali zapisa 10 strani, poročila 4 strani. Slovenski povzetek naj ne bo daljši od treh strani; avtor uredniku sporoči zaželeni jezik za prevod. V tujih jezikih napisane razprave imajo povzetek v slovenščini.

Spremní dopis k članku naj vsebuje: naslov dela, ime in priimek avtorja z natančnim strokovnim in akademskim nazivom, popoln naslov ustanove, v kateri dela, in naslov, kamor naj pridejo korekture; številko žiro računa, naslov in občina stalnega bivališča ter matično številko občana; izjavo, da poslano besedilo (razen povzetka) ni bilo poslano v objavo nikomur drugemu; potrebna pisna dovoljenja založb, ki imajo avtorske pravice za ponatis slik, shem ali tabel.

Posebni znaki naj bodo označeni z barvnim svinčnikom, ob robu pa razločno izrisani. Daljši navedki (nad 5 vrstic) naj bodo z odstavkom ločeni od drugega besedila (navednice tedaj niso potrebne).

Literatura: Vsako trditev, dognanje ali misel drugih je potrebno potrditi z referenco. Možna sta dva načina:

- med besedilom, npr. (Krek 1887: 569), v seznamu literature pa:
Krek, G. 1887²: Einleitung in die slavische Literaturgeschichte, Graz.
- v opombi.¹ V opombah so enote bibliografske navedbe ločene med seboj z vejicami. Na koncu vsake bibliografske enote je pika. Pri nadaljnjem navajanju istega dela uporabljamo naslednji način.²

¹ France Kotnik, Pregled slovenskega narodopisja, v: Narodopisje Slovencev I, Ljubljana 1944, 21-52.

² Kotnik, Pregled ..., 42.

Besedilo opombe naj bo v članku (pri tipkopisu) takoj za mestom, ki ga pojasnjuje, vendar z odstavkom ločeno od drugega besedila: zaporedna številka opombe stoji stično za ločili, ki sledijo temu mestu.

Pri zaporednem navajanju več del enega avtorja v seznamu literature namesto imena in priimka napravimo dva pomišljaja. Kadar na isto leto pride več del istega avtorja, letnici na desni stično dodajamo male črke slovenske abecede: 1965a, 1965b.

Tipkopis: Avtorji, ki pišejo besedila s pomočjo PC kompatibilnega računalnika, naj jih pošljejo na (5^{1/4} ali 3^{1/2} inčnih) disketah skupaj z izpisom. Besedila naj bodo shranjena v ASCII kodi.

Slikovni material avtor priloži na posebnih listih, vsako sliko s svojo številko, v rokopisu pa mora biti označeno, kam katera sodi. Fotografije morajo biti kvalitetne. Risbe morajo biti risane s črnim tušem na bel trd papir. Pri velikosti je potrebno upoštevati, da bodo v zborniku pomanjšane na širino stolpca (120 mm). Morebitno besedilo na sami sliki mora biti izpisano z letraset črkami.

Vsak članek daje uredništvo v recenzijo in jezikovno lekturo. Po končanem redakcijskem postopku, recenziji in lektoriranju, vrnemo prispevek avtorju, da popravke upošteva in oskrbi čistopis, ki ga vrne s popravljenim prvotnim izvirnikom.

Avtor dobi v korekturo prvi izpis, da na njem označi vse tiskarske pomote. Pri tem in pri prečrkovanju tujih pisav se drži pravil Slovenskega pravopisa 1990. Spreminjanja besedila ob tej priliki uredništvo ne bo upoštevalo. Korekture je potrebno vrniti v treh dneh, sicer uredništvo meni, da avtor nima pripomb.

Ob izidu dobi avtor 1 izvod zbornika in 20 separatov svojega prispevka. Za poročilo ali oceno dobi avtor najmanj 2 separata.

Rokopisov in slikovnega materiala uredništvo ne vrača. Prispevke oddajte ali pošljite na naslov:

Uredništvo TRADITIONES, Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU, Novi trg 3-5, Ljubljana. Dovoljenje za ponatis slik, objavljenih v TRADITIONES, je potrebno zaprositi pri uredništvu.

