

131829



4 GLASNIK SLOVENSKEGA
ETNOLOŠKEGA DRUŠTVA

BULLETIN OF SLOVENE
ETHNOLOGICAL SOCIETY

UDK 39 /497.12//05/

GLASNIK SED LETO 22/1982 ŠT. 4 STR. 101-136 LJUBLJANA APRIL 1983





AUTOCOMMERCE SE PRIPOROČA

Slika na naslovni strani: Japa, vaški starešina iz plemena Veda. Slikano v vasi Millana pri Polonnaruwi (Sri Lanka) 20. 3. 1980. Foto: Zmago Šmitek.

Slika na zadnji strani: Azteški plesalec, Mehika-November 1977. Foto: Borut Korun.

DOSEŽKI IN PROBLEMI PREUČEVANJA NE-
EVROPSKIH KULTUR V SLOVENIJI

(Ob izidu neevropske številke Glasnika)

Glasnik SED prvi med slovenskimi etnološkimi revijami posveča celo številko prispevkom domačih avtorjev o neevropskih kulturah. S tem želi opozoriti na področje etnološkega dela, ki ima pri nas dolgo tradicijo, vendar je šele po drugi svetovni vojni doseglo pravo družbeno in strokovno uveljavitev.

Čeprav segajo začetki slovenskega znanstvenega zanimanja za neevropske kulture vsaj v 12. stoletje, ko je slovenski menih Herman (Hermanus de Carinthia) deloval v tedaj še arabski Španiji, pisal o islamu in prevajal arabske in židovske spise v latinščino, je bilo šele 16. stoletje z obdobjem humanizma tisto, ki je Slovencem na stežaj odprlo vrata v neevropski svet. Takrat je v slovenskih deželah naraslo zanimanje za izobrazbo in povečalo se je število slovenskih študentov na tujih univerzah. V znanosti sta se uveljavila racionalizem in induktivna metoda raziskovanja. Zato ni naključje, da so prav v tistem času, leta 1549, nastali Moskovski zapiski Žige (Sigismunda) Herbersteina, naše prvo obsežno delo o kakem tujem ljudstvu.

Razumskemu odnosu do neevropskih kultur sledimo v 17. in v prvi polovici 18. stoletja predvsem po poročilih slovenskih misijonarjev (prim. Glasnik SED 1981, št. 4). Konec 18. stoletja pa srečamo že tudi prve popotnike iz plemiških vrst, ki so odhajali v neevropske dežele zaradi lastnega znanstvenega zanimanja. V ospredju tega zanimanja so bile kulturne in naravne „kurioziteti“. Tako se je npr. Janez Vajkard Valvasor leta 1669 odpravil v Tunis, Sebastijan Gottfried Wiederkehr — Wiederspach pa je na prelomu stoletja prepotoval dele Azije, Afrike in Amerike. Znano je, da sta omenjena popotnika zapisovala svoja opažanja in ugotovitve, vendar se nam njuni zapiski niso ohranili.

Naraščajoče število posvetne inteligence je v 19. stoletju hkrati s hitrim razvojem prometnih zvez in komunikacij prispevalo k novemu kvalitativnemu dvigu znanja o neevropskih kulturah. Povečalo se je število znanstvenih potovanj, izšle pa so tudi prve monografije o neevropskih ljudstvih v slovenskem jeziku (dotlej le v nemščini in latinščini), npr. Baragova knjiga o severnoameriških Indijancih, Staretova o Kitajcih in Japoncih, Vrhovčeva o Avstralcih in prebivalcih Oceanije. Nekatere spise že odlikuje težnja po večji teoretični poglobljenosti. V drugo polovico 19. stoletja segajo začetki slovenske indologije in egiptologije, sredi 19. stoletja pa je Kranjski deželni muzej pridobil tudi prvi neevropski etnološki zbirki z območja severnoameriških Velikih jezer in iz Sudana.

Po prvi svetovni vojni se je število strokovnih spisov o neevropskih kulturah še povečalo. Med njimi zavzemata posebno mesto knjigi Origin of Australian Beliefs Lamberta Ehrlicha in El problema del hombre americano Ivana Benigarja. Prvo delo je izšlo v Moedlingu pri Dunaju leta 1922, drugo pa v Bahiji Blanci leta 1928. Na Slovensko so segle ideje difuzionizma, marksistično interpretiranega evolucionizma, spenglerjanstva in dunajske kulturnozgodovinske šole. V Ljubljani je bil 1926. leta ustanovljen prvi muzej, posvečen izključno neevropskim kulturam (Slovenski misijonski muzej) in prirejene

so bile prve potujoče etnološke razstave (1931); vse to je bilo povezano z močnim razvojem misijonarske dejavnosti in propagande.

Za čas po drugi svetovni vojni je najbolj značilno, da so se s študijem neevropskih kultur začeli ukvarjati strokovno šolani etnologi in da to delo poteka načrtno in organizirano v etnoloških ustanovah (oddelka za etnologijo na Filozofski fakulteti in Slovenskega etnografskega muzeja). Dobili smo prvi večji slovenski pregled neevropskih kultur (Božo Škerlj, Ljudstva brez kovin, Ljubljana 1962) in prevod obsežnega, sodobno zasnovanega priročnika Ljudstva sveta (Ljubljana 1979–80; angleški izvirnik Peoples of the Earth, ur. Edward Evans—Pritchard). Leta 1964 je bil v okviru Etnografskega muzeja v Ljubljani ustanovljen muzej neevropskih kultur v gradu Goričane pri Medvodah. Manjše neevropske etnološke zbirke hranijo tudi pokrajinski muzeji v Celju, Ptujju in Velenju, večja pa jih je tudi v zasebni lasti.

Kljub vsestranskemu napredku pri preučevanju neevropskih kultur se kažejo tudi številni organizacijski in teoretični problemi, ki še čakajo na rešitev. Na prvem mestu omenimo potrebo po večjem številu strokovnjakov, ki je v očitnem nasprotju z možnostmi njihovega zaposlovanja. Medtem ko zanimanje za neevropsko etnologijo med študenti vedno bolj narašča, pa se z odpiranjem ustreznih novih delovnih mest že dolga leta ni nič premaknilo, predvsem zaradi pomanjkanja denarja, morda pa tudi zaradi premalo načrtnih prizadevanj.

Uspešnejši študij neevropskih kultur ovirajo tudi sorazmerno skromne možnosti daljšega bivanja naših etnologov v teh deželah. Posamezniki so še vedno prebogato odvisni od lastnih denarnih sredstev, pri dodeljevanju štipendij za tujino pa so etnologi v neenakopravnem položaju v primerjavi z drugimi strokovnjaki — bodisi znanstveniki bodisi umetniki. To se je pokazalo pri zadnjem izboru štipendistov. Brez stacionarne metode in osebnih izkušenj je študij neevropskih kultur praktično onemogočen, otežkočeno pa je tudi kritično presojanje vrednosti virov in literature. Zato predavanja, obiski muzejev ipd. lahko nudijo le osnovne informacije in splošno teoretično usmeritev, dosti več pa od njih ne moremo pričakovati.

Glede teoretične poglobljenosti slovenskega etnološkega preučevanja neevropskih kultur je treba pripomniti, da je še vedno na sorazmerno nizki stopnji, kar se kaže v opisovanju, naštevanju in klasificiranju, brez ustreznih posploševanj, problematiziranja in teoretičnih zaključkov. Strokovno delo je bilo doslej najpogosteje povezano z muzejskimi potrebami in so ga usmerjali izvir, kvaliteta in kvantiteta muzejskih zbirk. Tako je pozornost veljala pretežno sestavinam (ekspozitumom) materialne kulture, manj pa družbenemu in duhovnemu ozadju. Študij neevropskih kultur je bil torej fragmentaren ne le v geografskem pogledu (kar niti ni tako bistveno), temveč tudi v vsebinskem, ker je zanemarjal celovitost posameznih kultur. Zaprtost v ozke strokovne okvire pa je onemogočala interdisciplinarnost.

Za uspešno stacionarno raziskovanje v deželah zunaj Evrope je še posebno pomembno obvladanje jezikov tam živečih etničnih skupin. Tudi v tem pogledu še ni bil storjen korak naprej, saj etnologi v Sloveniji uporabljajo izključno angleščino, francoščino, nemščino, španščino ali ruščino. To pomeni tudi omejitve na strokovno literaturo (bolj ali manj zastarelo) v teh jezikih. Študij

neevropskih jezikov bi bil seveda smiseln le, če bi se posamezniki dolgoročno specializirali za določene kulture. Tudi take specializacije pri nas doslej pogrešamo.

Ob upoštevanju omenjenih neugodnih okoliščin je vsekakor treba pozitivno oceniti prispevke, ki so objavljene v tej številki Glasnika, posebno tiste, ki so nastali na podlagi lastnega terenskega dela. Avtorji, večinoma mladi slovenski etnologi, v teh tekstih obravnavajo obsežno tematiko: od etnične in jezikovne strukture določenih območij do opisov posameznih etničnih skupin (posebno načina mišljenja, mitologije in religije) in od muzeološke problematike do spremljanja etnoloških publikacij in dosežkov zunaj Evrope.

Tekst Odnos Slovencev do budizma pred drugo svetovno vojno (avtor Zmago Šmitek) je del obsežnejše študije o obzoru Slovencev na področju neevropskih kultur in se prvič loteva te tematike. Sestavek Način življenja v indijskem ašramu Shree Rajneesh je napisala Mihaela Hudelja po izkušnjah enomesečnega bivanja v Pooni (to je skrajšana priredba njene seminarske naloge). Slavist Silvo Torkar, je pri analizi malih narodov sovjetskega Severa uporabil številne in sorazmerno težko dostopne podatke iz sovjetske literature. Mojca Terčelj in Borut Korun sta v prispevkih Umbanda v Braziliji in V deželi Matere Zemlje načela vprašanje tako imenovanih ekstatičnih in kozmičnih religij v Latinski Ameriki. Ivan Benigar (1883–1950), slovenski izseljenec, ki je od leta 1908 živel v Argentini, je avtor razprave Pojem časa med Araukanci. Iz španščine sta jo v nekoliko skrajšani obliki prevedli Irena Mislej in Mojca Terčelj. To je tudi prvi slovenski prevod kakega Benigarjevega srokovnega teksta. Z njim se spominjamo stoletnice rojstva tega malo znanega slovenskega amerikanista.

Ob razstavi El Dorado – zlato iz Kolumbije v muzeju Goričane je Marko Meglič, eden od vodičev po razstavi napisal prispevek Srečanje dveh kultur. Ingrid Slavec pa je prispevala poročilo o razvoju japonske etnologije do leta 1968, povzeto po delu Ethnology in Japan.

ZMAGO ŠMITEK

POJEM ČASA MED ARAUKANCI

Dolgo sem iskal araukansko enačico za besedo čas. Indijance sem prosil za prevode vseh možnih kombinacij, a brez uspeha. Indijanec namreč vedno najde ustrezen izraz, s katerim obide izkristaliziran pojem časa. Ne da bi jo eksplicitno omenil, izrazi idejo časa, saj ima zanjo na voljo niz različnih izrazov, kar mu arijci lahko le zavidamo. Cele strani bi lahko popisal z zanimivimi zgledi, ki sem jih zbral. Vse skupaj pa bi lahko dopolnil še z variantami, ki nam jih ponujajo zahodni araukanisti. Dovolj bo le nekaj zgledov in že si bomo lahko predstavljali, kako se znajde Araukanec tudi brez izraza „čas“. Tako se znajde tudi brez številnih drugih besed, ki se nam na prvi pogled zdijo nenadomestljive.

Čas je že, da gremo spat: „*Chayi no puy umaw tuam.*“ *Puy* pomeni „čas je“ in izvira iz besede *pu*, ki je v

araukanskem jeziku zelo pogosta in ima tudi več različnih pomenov. Če izberem enega od njih – priti do svojega konca – nam pri našem zgledu lahko razložijo pomen fraze.

„Vselej je bilo tako“: „*Turpurumel ve le ply.*“ Fraza „vedno, v vseh časih“ je vsebina izraza *turpurumel*, ki je sestavljena šestih elementov in bi jo morali na dolgo in široko razlagati, kar pa ni namen te razprave, saj nam ne gre za preučevanje jezika.

Pogosto pojem časa nadomeščajo s samostalnikom *antu*, ki pomeni sonce ali dan, ali tudi z besedo *kūyēn*, kar je luna ali mesec. Ko pa hočejo določiti število mesecev ali let, t. j. vsoto parcialnih časov, ali bolje rečeno kvantiteto dogodkov, ki jih vsebuje delček časa, nadomestijo pojem časa s *shipantu*.

Araukanščina ima veliko izrazov povezanih s časom. Bogastvo časovnih prislovov je presenetljivo. Ima predpone, ki kažejo slovnične čase in ki sestavljajo sintaktične enote, ki jih lahko imenujemo samostalnike. Samostalniki, ki določajo čas! Res. Med mnogimi oblikami, s katerimi Araukanec nadomešča naš samostalnik „bivališče“, bi lahko našli izraz *muleam*, ki pomeni bodoče bivališče, *mūle peyem* je sedanja bivališče in *mūle pervūm(em)* prejšnje bivališče. Med izrazi za jed lahko omenimo *iyal* (od *i* ali *yu*: jesti). Dōbesedno bi to lahko prevedli s „kar bomo jedli“. Izraz *ipeel* pomeni, kar smo pojedli, kar jemo.

To pa je le nekaj zgledov, ki nam pojasnjujejo splošno pravilo, ki kaže na prepad med našo in araukansko jezikovno zgradbo. Slednja nam s svojimi skrajno giblivi besednimi členi dopušča najrazličnejše kombinacije in dela prave izrazne čudeže, ki so nedostopni še tako fleksibilnemu indoevropskemu jeziku, tako da nas zmedejo, še predno prodremo v njihovo skrivnost.

Podobno kot mi tudi Araukanec določa katero koli točko v času, s katero povezuje znane dogodke in stanja, ki so zanjo značilna. Naučil pa se je tudi meriti časovno kvantiteto. Zato uporablja tako nedoločene in elastične mere kot *alhūn ma* za veliko časa in *pūchūn ma* za malo časa, ki samo v zvezi s posebnimi okoliščinami konkretnega primera dobijo natančnejšo vrednost. Prišel je tudi do bolj določenih časovnih enot, ki temeljijo na zaporednosti fenomenov, s katerimi se je človek srečal že na začetku svojega razumskega mišljenja. Araukanec je intuitivno identificiral čas z zaporednostjo, ne da bi o tem imel natančnejšo predstavo. Ta intuitivna identifikacija je ostala vse do danes pri večini tistih, ki niso ne Indijanci ne primitivci, ampak izobraženci, ki pripadajo sredozijski kulturi.

Nebesna telesa s svojo periodično zaporednostjo pojavov, občasnim prikazovanjem in drugimi spremembami, ki jih lahko vidimo in občutimo, pomagajo Araukancem označevati njihove primitivne časovne enote. Izraz „primitiven“ uporabljam zato, ker bomo kasneje videli, kako so te enote neprecizne, nedoločne in tuje našim natančnim enotam, s katerimi bi jih v površni analizi lahko zamenjali.

Antū in *pun* – dan in noč. Zdi se nam, da ni nič naravnjše, nič, kar bi samo po sebi delovalo s podobno močjo, kakor ta delitev časa med sončnim vzhodom in zahodom. Araukanec nas uči, da je ta pojem plod dolgega procesa človeškega intelekta. Če bi izločili vse znane definicije in sinonime besede, je dan za nas čas, ko je sončna svetloba nad horizontom. Tako razumejo ljudje pojem dan. Če se je že zdanilo, pravimo, „je že dan“. Vse,

kar ni dan, je noč. Araukanski dan se začne s sončnim vzhodom in konča z njegovim zahodom. *Antü* pomeni Araukancu sonce in dnevno svetlobo, ki jo sonce ustvari s svojo navzočnostjo nad horizontom. Vsi načini izražanja to potrjujejo. Analogija z izrazom *küyen* (luna, mesec), o katerem bomo govorili kasneje, pa to še podkrepi.

Če bi uskladili pojem dneva z našim, bi besedo prevedli kot dan, ki ni niti sonce niti njegova svetloba, ampak čas. Bolje rečeno, res je, da so vsi naši prevodi svobodni zaradi različnih jezikovnih struktur, večina araukanskih besed ne sovpaše z našimi, a se jim vseeno kar najbolje približajo. Včasih so razlike tako velike, da ne najdemo izraza, ki bi pojasnil araukanski pojem, in smo prisiljeni opisati pojem z več izrazi.

Dnevu *antü* ne sledi takoj noč *un*, ki pomeni samo ure teme, ko sonce ne daje niti najmanjše svetlobe, razen tiste, ki jo dajejo zvezde. Med obema pojmom je čas med sončnim zahodom in popolno temo večerni somrak *guv antü*: nevidno, pogrešano sonce ali samo *güvün*, ki se uporablja v povedih kot *dumin naw pay*: pada mrak, „*petu pelo liy*“: še se vidi, še je svetlo, in drugi pojmi, ki niso na noben način vključeni v besedi *antü* ali *pun*. Ko na obzorju zginejo zadnji sončni žarki, Araukancu pravi *chayi no punuy*: je že noč ali noč se je že naredila.

Zadnjemu delu noči, proti jutru, pravijo *epe wün*, torej skoraj zora, ki ima pomembno vlogo v araukanskih obredih. Zora je čas, ki daje delovnim ljudem moč in

zdravje. Araukancu se zdi sramotno prespati posvečene ure, ki jih velikokrat omenja v jutranjih molitvah: „*epe wün vücha, epe wün Kude, epe wün we che, epe wün üllcha*“.

Ko Araukancu opazi prve sončne žarke, pravi *liw pay*: svetloba prihaja, svetli se ali *wünuy*: je že zora (iz *wün*, torej zore, ki traja, dokler prvi sončni žarki ne prinesejo na zemljo nove življenjske moči), *küpay antü* pomeni, da „prihaja sonce“, „*Thipa pay antü*“ pa, da se je že prikazalo.

Mi delimo dan na dan in noč, Araukancu pa na štiri neenake dele: *wün*, *antü*, *güvün*, in *pun*. Ti štiri elementi pa niso dosegli ravni pojma dneva, ki bi pomenil naših 24 ur. Havestadt omenja med araukanskimi značilnostmi tudi to, da Araukanci štejejo noči namesto dnevov — *epu puni*: pred dvema nočema, po naše pred dvema dnevoma; *epu punay*: čez dve noči, namesto čez dva dni. Havestadt razlaga to značilnost s tem, da čilski Indijanec potuje ponoči in mu noči pomenijo toliko kot nam dnevi.

Araukanski način izražanja se približuje bibličnemu načinu: „preden bo petelin trikrat zapel, me boš dvakrat zatajil“, „ko boš slišal drugi živžg, boš pobegnil“, „petkrat je že noč pokrila zemljo s svojim plaščem, odkar se je to zgodilo“. *Antü* in *pun* sta podobna mejnikom, ki merijo cestne kilometre. Mi bi rekli, „Od tu do hiše je 3.400 metrov.“ Indijanci pa, „Ko boš šel mimo treh kamnov, boš prišel do hiše“. Gre za konkretne čutno zaznavne točke in ne za razdalje med njimi.



Pomenek Indijank Quechua iz poljedelske vasi Ollantaytambo (levo) in iz pastirskega naselja na visoki planoti (desno). Opazna je razlika med tradicionalno inkovsko nošo, ohranjeno med pastirskimi ljudstvi, in evropeizirano pri prebivalcih dostopnejših dolin. Fotografirano na praznik Sv. treh kraljev, 1980. Foto Mojca Terčelj

Dolžino dneva štejemo Araukanci po položaju sonca, dolžino noči pa po legi lune in zvezd. *Füchü lewü antü*: ostane malo sonca, „*külü ru pay antü*“: sonce se je nagnilo, „*venthe püra pay yepun*“: večernica je že visoka. Veliko je še podobnih izrazov, ki bi jih morali obravnavati v razpravi, vendar pa je v tako kratkem članku to nemogoče.

Vse te časovne določitve so grobe, približne, kar je v nasprotju z našimi natančnimi kronometri. Araukanci ne poznajo manjših časovnih enot, ustvarili niso nič podobnega naši uri ali še manjšim časovnim enotam, s katerimi mi drobimo čas. Včasih pa najdemo tudi pri njih kako časovno enoto, ki je naključna in izvirna.

Starka, ki je poslala hčer po opravkih in ki ni želela, da bi se ta po nepotrebnem zadržala, je rekla: „*Tookü künülaaymi, vey ni petu nürkünön aku tuaymi*“: „Pljunila bom na tla in preden se pljunek posuši, moraš biti nazaj“, in je pljunila na tla. Temu bi metaforično rekli „embrionalna ura“. Araukanci s senco merijo dolžino dneva, bodisi po velikosti sence njim znanih predmetov ali pa se obrnejo s hrbtom proti soncu in po dolžini lastne sence izračunajo čas.

Če je dan oblačen, spoznajo čas sončnega zahoda po svetlobi ognja. Čeprav obstaja velika razlika med našo sodobno opremo in njihovimi primitivnimi načini, le občudujemo njihovo iznajdljivost, ko tako odlično uporabljajo svoje bolj intuitivno kot racionalno znanje.

Letna pot sonca z juga na sever in s severa na jug je pogojevala časovne enote, toda ne neposredno zaradi svoje relativne lege, ampak zaradi pojavov vročine in mraza. Vročemu letnemu času rečejo *walüg*, mrzlemu *pukem* ali po Febresu tudi *kem*. Periodično ponavljanje obeh je povzročilo nastanek večje enote *thipantu*: leto.

Tako delijo leto vzhodni Araukanci, kajti *walüg* in *pukem* si sledita brez prehodne dobe. Nisem opazil, da bi Indijanci povezovali mrz ali vročino z večjo ali manjšo poševnostjo sončnih žarkov ali z navideznim približevanjem in oddaljevanjem sonca, čeprav opazujejo spremembe sončne lege in vedo, da je pot sonca krajša pozimi kot poleti in da se od vzhoda do zahoda spreminja. Zdi se, da se jim ni zdelo potrebno povezati teh pojavov. Meje med vročim in mrzlim letnim časom ne morem določiti, enostavno zato, ker je ni; *walüg* in *pukem* nista v zvezi s sončno potjo, ampak s temperaturo okolja, ki se zelo razlikuje iz leta v leto.

Kako so ti izrazi povezani s pojavoma mraza in vročine, bodo pokazale sledeče fraze: ko pade prva slana v aprilu ali maju, Indijanec pravi „*weda konüy pukem*“: zima je slabo vstopila. Ko v avgustu ali septembru postanejo sončni žarki močnejši, pravi „*chayi no walüg ma le tulu inchin*“: smo spet v poletju. Ko imajo proti koncu maja ali celo junija še prijetno temperaturo, pravijo „*petu kon lay pukem*“: zima se še ni začela. Če pa je mrz v septembru in oktobru še močan, rečejo „*ka pukem tuy ta ti*“: zopet je nastala zima. Ne samo da *walüg* in *pukem* mejita med seboj, ampak se lahko do določene mere tudi mešata.

Vseeno moramo priznati, da Araukanci s svojo gibko in prilagodljivo delitvijo časa in s številnimi drugimi izrazi v svojem mišljenju kažejo več logike kot Evropejci s svojimi strogo določenimi štirimi letnimi časi, s katerimi hočejo združiti za Araukance nezdržljive pojme. Tudi za nas je

zima mrzla doba ‚par excellence‘ in poletje vroče. Ker izenačujemo oba začetka z nasprotnimi sončnimi legami, vzamemo zimi manjše število mrzlih dni in ji dodamo spomladanske dneve.

Treba je opozoriti, da je etimologija izrazov *walüg* in *pukem* nejasna in da nimata nič skupnega z drugimi že znanimi izrazi, ki pomenijo vročino in mrz.

Havestadt in Febres menita, da pri zahodnih Araukancih prevladuje delitev na štiri letne čase. Oba raziskovalca skupaj z de Augusto imenujeta zimo *pukem*, Febres omenja tudi varianto *kem*, iz česar lahko sklepamo, da je *pukem* množinski izraz te variante. *Walüg* jim pomeni jesen, za de Augusto čas, ko dozorevajo sadeži. Ta pravi „*karü walüg*“: mesec, v katerem nabiramo bob in grah; *karü* pomeni zeleno in *walüg küyench* rumeni mesec, v katerem nabiramo prve sadeže, to je dogodek, ki kot prejšnji pripada poletju. *Walüg* je v zvezi z žetvijo; kot sinonim za jesen je *chomü gen* od *chomü*, kar pomeni posušeno in odpadajoče cvetje in listje. Havestadt in Febres imenujeta poletje *wükan* ali *wükan antü*, ki pomeni neprijazno sonce in ki ga de Augusta prevaja kot čas vročine, medtem ko imenuje poletje *antü thipantü*: sončno leto in *antü gen*: imeti sonce. Pomlad je za vse tri avtorje čas, ko vzbrstijo rastline, in ima naslednje variante: *pewün*, *pewül*, *pewün gen*, *pewün küyen*, *pewun tun kuyen*, od *pewu*: pognati, vzkliči. De Augusta dodaja temu še *we thipantu*: novo leto, *wünkun thi, pantu*: zora leta in *ellaka thipantu*: začetek leta. Omenjeni avtorji niso prišli do zaključka, ali časovne enote pomenijo sistematično delitev leta ali so samo izrazi, ki označujejo posamezna letna obdobja, ki so medseboj neodvisna. Da označi določen čas v letu, Indijanec uporablja njegovo najbolj specifično lastnost na splošno ali lastnost določene vrste rastlin, zrelost sadežev, odpadanje listov, kotenje živali, striženje ovc, poplavljanje rek itn., vendar s tem ne deli leta v enote v pravem pomenu.

Nesporazum med avtorji in velikim številom omenjenih izrazov še bolj potrjuje dvom, da je to pravzaprav samo poskus prilagoditve naši delitvi leta v štiri letne čase. Le s terenskimi raziskovalnim delom bi prišli do utemeljenih zaključkov.

Družbeno življenje Araukanca je primitivno. Točno merjenje časa s sistematičnimi enotami, ki imajo splošne vrednosti, je družbene narave. To dokazujejo že grške olimpijske igre, ki ne temeljijo na periodičnosti naravnih pojavov, ampak gre za igre same, ki so Grkom ogromno pomenile. To dokazuje poenotenje koledarjev v deželah s sredozemsko kulturno tradicijo. To dokazuje tudi sedanji sistem časovnih pasov za merjenje časa.

Ves ta razvoj teče vzporedno s stopnjevanjem in širjenjem družbenega življenja, ki označuje in zadovoljuje rastoče potrebe. Spontani razvoj indijanskega intelekta je bil moten s prihodom belcev in še bolj pred štiridesetimi leti (okoli 1880),* ko je bil Indijanec izpostavljen dilemi ali se prilagodi zahodni civilizaciji ali izgine.

Vsiljena sprememba družbenega okolja ga je prisilila sprejeti naš koledar v okviru njegovih potreb. Tako se beseda *küyen* uporablja tudi za naš sončni mesec, ker pa ga Indijanci niso razumeli, je ohranila star pomen.

*V zgodovini je to znano kot „kampanija v puščavo“ pod vodstvom generala Roca, ki je dosegel, da so Indijanci zapustili rodovitne pampas in se odselili na jug.

Iz povedanega lahko sklepamo, da Araukanec ni imel jasne ideje o časovni parcialnosti in zato tudi ni mogel narediti sinteze, ki pomeni abstraktni pojem časa. Njegov način izražanja je popolnoma konkreten, nanaša se na čutno dožemanje pojavov. Zdi se, da je edina izjema pojem leta *thipantu*, a če je tako tudi v resnici, bomo izvedeli, ko bomo razumeli skrivnostni pomen besede *thipantu*: odhod.

Zaenkrat se odpovejmo splošnim zaključkom, ki izhajajo iz te razprave. Da bi bili ti sklepi popolnoma pravilni, bi bila potrebna serija temeljitih študij, kakršna je ta. Namen takšnih študij je osvetliti prazgodovino človeškega mišljenja, ki ni ohranjena v knjigah ali pergamentih, ki pa jo lahko sestavimo, če preučujemo primitivna ljudstva. In Araukanci so med tistimi, ki zaslužijo to ime. Ta razprava nam kaže primitivno stopnjo razvoja, na kateri so bili pred prihodom belcev. Vendar te stopnje niso mogli opustiti, ker niso mogli naenkrat dojeti kompleksnosti mediteranske kulture.

Z načinom mišljenja teh ubogih Indijancev si lahko razlagamo to, kar smo bili sami nekoč, kako smo postopno mentalno napredovali, kar nam danes pokažejo različne stopnje razvoja med posameznimi narodi, razredi, posamezniki. Če bi te razlike natančno preučili, bi spoznali razvoj svojega intelekta.

Spoznanja takšnih dolgih raziskav bi dala rešitve številnih problemov, ki nas že tisočletja mučijo in ki jih po drugačnih poteh zaman iščemo.

IVAN BENIGAR

V DEŽELI MATERE ZEMLJE

Tik ob vzhodnem delu kolumbijske obale Karibskega morja leži gorovje Sierra Nevada de Santa Marta. Ime so mu dali španski konkvistadorji na dan, ko so s svojih ladij, približujočih se južnoameriški celini, zagledali visoke zasnežene gore. Ta, za tropske priobalne dežele kaj nenavaden pogled, se jim je lahko ponudil le v tem delu sveta. Sierra Nevada je namreč eno najstrmejših gorovij na svetu (od nadmorske višine 0 na obali se na razdalji 35 km dvigne do višine 5700 m, tolikšna je namreč višina najvišjih vrhov). Od takih gorovij paje Sierra Nevada edino na svetu, ki leži v tropskem področju in tako blizu obale. Zahodni del priobalnega pasu je še vedno bujno tropski. Ogromne vlažne oblačne gmote, ki jih proti obali ženejo pasatni vetrovi, namakajo severna, proti obali spuščajoča se pobočja Sierra Nevada, zato jih pokriva gosta džungla. Ruševine, ki so v njej skrite dokazujejo, da so ob prihodu Špancev tu živeli kulturno dokaj razviti Indijanci Tairona. Srečanje z belimi prišelki je bilo zanje kot za veliko večino drugih južnoameriških ljudstev usodno. Po neuspešnih bojih z osvajalci so izginili s seznama tamkajšnjih etničnih skupin. Drugi – Taironom jezikovno, rasno in kulturno sorodni Indijanci so imeli več sreče. To so bili tisti, ki niso živeli neposredno ob obali, temveč v boljše zaščitenih dolinah, kamor Španci niso prodrli. Pred osvajalci so se preživela plemena umaknila višje v že tako težko dostopne gore. To taktiko so Indijanci obdržali do nedavnega. Tudi mnogo pozneje, ko jim ni grozila neposredna fizična nevarnost, so se vsem poskusom akulturacije izognili v višje ležeče predele.

Le tako jim je uspelo v presenetljivi meri ohraniti predkolumbovsko kulturo.

Indijanci v Sierra Nevada se delijo na tri skupine: Kogi, Malayo in Arhuaco. Govorijo sorodne jezike iz jezikovne skupine čibča.

Odločil sem se, da bom Sierra Nevada obiskal z južne, to je od obale odmaknjene strani. Videti je namreč bilo, da se bom tako lahko izognil vsaj nekaterim nevarnostim, s katerimi so me strašili pred odhodom v hribe. V mestu Valledupar sem počakal na tovornjak, ki je bil namenjen v vas Atáñez. To je vas, kjer še živijo „civilizadosi“ – tako pravijo v Kolumbiji ljudem, ki v indijanskih predelih pripadajo latinskoameriški oziroma zahodni civilizaciji. Izraz „belci“ bi bil tu neprimeren, kajti na severu Kolumbije je bela barva kože najmanj pogosta.

Po nekaj urah čakanja sem dobil prevoz do naslednje vasi, ki je bila že prav na robu „civiliziranega“ ozemlja. Guatapurí – tako se imenuje vas, – sestavljajo redko posejane hiše okrog silno razdrapanega kolovoza, ki vodi iz Atáñqueza. Pred skromnimi kamnitimi hišami so tu in tam sedele ženske in neutrudno pletle *močile* – indijanske torbe, ki sem jih dan prej videl prodajati v Valleduparju. Ceste je bilo tu v višini dobrih tisoč metrov konec, odtlej sem smel računati le še na lastne noge. Na srečo sem imel vodiča. Možakar s temno kožo in že sivimi lasmi, ki pa je kljub svojim dvainsedemdesetim letom še presneto hitro in živahno hodil, klicali so ga Čon, me je že v Atanquezu povabil na svojo kmetijo – *finco* na indijanskem ozemlju.

Po dobrih dveh urah hoje sva prečkala reko, ki je do takrat ves čas šumela na najini levi. Most čez reko

Ivan (Janko) Benigar je bil rojen v Zagrebu 23. decembra 1883 kot sin slovenskih staršev, umrl pa je 14. januarja 1950 v Argentini, kjer je živel od leta 1908. Bil je dopisni član Akademije znanosti v Buenos Airesu. Njegovo globoko poznavanje argentinskih Indijancev Araukancev, med katerimi je živel, in trezen znanstveni pristop ga uvrščata med naše najboljše poznavalce Amerike. Napisal je arheološko-etnološko delo *El problema del hombre americano* (Bahía Blanca 1928) in objavil etnološke in jezikoslovne razprave *El concepto del tiempo entre los Araucanos*, *El concepto de causalidad entre los Araucanos*, *El concepto del espacio entre los Araucanos*, *Descripcion de la Patagonia* idr. Ob stoletnici njegovega rojstva objavljamo prvi (nekoliko skrajšan) slovenski in angleški prevod njegovega spisa o pojmovanju časa pri Araukancih. Prav bi bilo, če bi v slovenščini izšel tudi obširnejši izbor njegovih del.

Z. Š.

Guatapuro me je bolj kot Činovne besede prepričal, da sva že na indijanskem ozemlju. Kogijski mostovi so namreč eden redkih predkolumbovskih kulturnih ostankov. (Predkolumbovskih, inkovskih mostov južneje — v Peruju in Ekvadorju ni več. Poznam le eno izjemo — most čez reko Apurimac v Peruju.) Z visečimi inkovskimi mostovi nimajo vrvi v Sierr Nevada ničesar skupnega. Most je bil eno samo dolgo in čvrsto bruno, ki pa je bilo kljub svoji dolžini še vedno prekratko. Z obeh bregov sta zato proti vodi štrlela iz krajših brun narejena in z lesenimi oporniki podprta pomola in na teh pomolih je slonelo osrednje dolgo bruno. Zaradi precejšnje višine, v kateri je most prečkal reko (verjetno zaradi visoke vode med deževno dobo), bi bila hoja po mostu precej vrtoglavo početje, če Kogiji svojih mostov ne bi opremili tudi z ograjo.

Potem, ko sva prečkala reko, sem opazil, da sva na sotočju rečic, ki sta prihajali vsaka iz svoje doline.

Najina pot je vodila poprek čez dolino reke Guatapuri. „V tej smeri se pride v vas Čendukua,“ me je opozoril Čon in pokazal proti goram, od koder je prihajala Guatapuri. Sledila sva rečici Mamanguca, ki se je malo pod mostom zlivala v Guatapuri, in čez sto do dvesto metrov prišla v kogijsko vas Maruámake.

Bila je kot izumrla, nikjer ni bilo videti človeka. Očitno je šlo za vas, v kateri se prebivalci le od časa do časa zberejo, sicer pa živijo po hišah v bližnji ali bolj oddaljeni okolici. Tak način življenja je značilen za Kogije. Nekatere njihove družine imajo celo po več hiš, vedno seveda v neposredni bližini svojih polj. Življenje ob poljih, v raznih višje ali nižje ležečih predelih gorovja, pa je vsekakor za poljedelske Kogije pomembnejše kot življenje v vasi, ki ima le religiozno in socialno združujočo nalogo. Uganka je, kako je Kogijem uspelo ohraniti tak način življenja. Španski kolonizatorji so namreč prav dobro vedeli, da jim bo uspelo spremeniti avtohtono kulturo in prepričati vsak poskus odpora le, če bodo domačine lahko nadzorovali. Vseposod po Latinski Ameriki so zato preseljevali Indijance v španskim kolonialnim središčem bližja in laže dostopna naselja.

Kogiji so poleg pešiče Lakandoncev in pragozdovih na mehiško-gvatemalski meji edini dediči nekdanjih visokih ameriških kultur, ki jim je zaradi posebnih okoliščin uspelo ohraniti bistvene sestavine nekdanje materialne in duhovne kulture. Pri Lakandoncih je bil pragozd izolirajoči faktor, Kogije pa je akulturacij obravnavalo gorovje sredi džungle in pa taktika pasivnega odpora.

Tudi po oblikovni plati je bila kogijevska vas nekaj, kar skoraj ne spada več v sodobno Latinsko Ameriko. Vse hiše so imele okrogel tloris in stožčasto, koničasto streho. (Okrogle hišne temelje sem videl tudi v Pueblitu, med ruševinami mesta ob Karibskem morju, kjer so nekoč živeli Indijanci Tairona.)

Podrobneje sem si indijanske hišice ogledoval čez dva dni, ko sem se odpravil v Čendukuo. Pravzaprav nisem čisto natančno vedel, kako priti v tisto vas, zanesti sem se moral na Čonov opis. Sledeč njegovim besedam sem se vrnil v Maruámake, takoj za vasjo pa krenil navzgor po dolinici reke Guatapuri. Hiše, do katerih sem prišel hodeč po bolj ali manj opazni stezi, so bile vse prazne, le enkrat sem opazil troje majhnih otrok. Približal sem se jim, ti pa so ob pogledu na mene — čudnega Evropejca s fotoaparatom v roki, otrpnili od groze. Najstarejšega sem povprašal po starših in dobil odgovor *si* vprašal sem ga, kako mu je ime, in za odgovor spet slišal isto besedico, ki je očitno

predstavljala začetek in konec otrokovega znanja španščine. Ker je bilo moje znanje kogijskega jezika še manjše, seveda s pogovorom ni bilo nič.

Okrog poldneva sem prišel v Čendukuo, ki je eno od pomembnejših ceremonialnih središč v Sierr in za razloček od Maruámakeja stalneje naseljena vas. Tu je tudi središče lokalne oblasti in to dejstvo je botrovalo mojemu obisku.*

Sprejelo me je nekaj silno redkobesednih in neprijaznih Indijancev, za opis njihovega hladnega in odbijajočega obnašanja bi si mirne duše lahko sposodil kak odstavek iz Karla Maya. Razlogi za to so mi kmalu postali jasni.

Kogiji so me po svoji zunanosti presenetljivo spominjali na mehiške Lakandonce. Eni kot drugi imajo za glavni del svoje obleke nekako do kolen segajočo srjaco, stkano iz grobega nebarvanega bombaža. Ker nosijo poleg tega Kogiji še hlače iz enakega blaga (posledica vpliva kolonizatorjev), je srjaca zato pri njih krajša. Moški in ženske nosijo dolge, do ramen segajoče in nespletene lase. Večinoma hodijo bos ali obuti v zelo preproste sandale. Ženske nosijo v okras številne orglice iz rdečkastih steklenih biserov. Vsak moški že od deških let nosi po dve iz grobega bombaža spleteni torbi, ki ji pravijo močila. Torbi visita pod vsako pazduho, obešeni na nasprotni rami tako, da se ročaja na prsni križata. V eni močili nosi Kogi stvari, ki jih trenutno potrebuje, od hrane do orodja, v drugi pa ima pribor za žvečenje koke — to je majhna močila, v kateri so listi koke, in popor, ki mu Kogiji rečejo *sugui*, in vanj segajoča palčica — *succala*. Sugui je buča, velika do 15 centimetrov, v kateri je apno, potrebno za ekstrakcijo kokaina iz kokinih listov. Potem ko si da v usta ščepec koke, seže Kogi v usta še s palčko in doda koki nekaj apna. Vlažen ostanek apna na palčki obriše ob rob buče, ki zato po letih takega drgnjenja odebela.

Za svoje bivanje v Sierr Nevada sem si izbral drugo polovico meseca marca, čas pomladanskega ekvinoxija. Kogiji so sicer formalno pokristjanjeni in imajo krščanska — španska imena. To je pa tudi vse. Njihova družba je še vedno predkolumbovska teokratska, kajti glavno besedo v vasi ima duhovnik — *mama* (s to besedo pa označujejo tudi sonce). Njegova naloga je vseobsegajoča: razlaga nastanek sveta in njegovo funkcioniranje, v spominu ohranja zgodovino svojega ljudstva (baje so tako brez kakršnih koli zapisov ohranili pred pozabo dejansko ali mitično zgodovino do časa španske osvojitve), poučuje zapletene mitološke zgodbe in razlaga njihovo simboliko, vodi družbeno življenje v vasi, pokopava in poroča ljudi ter skrbi, da vsi obredi potekajo po starodanih predpisanih obrazcih, skratka svetuje in vodi v vsakem trenutku kogijskega življenja.

Naloga kogijskega duhovnika je med drugim tudi opazovati sonce, ki ima v religiji zelo pomembno vlogo. Skupaj z vedno navzočo in vseobsegajočo Materjo je sonce ena glavnih osebnosti v kozmogoniji in mitologiji.

Seveda se *mama* ne zadovolji le z opazovanjem, temveč si domišlja, da zmore gibanje nebesnega telesa tudi uravnavati in nadzirati, vse v skladu z zakoni magije. Njegovo magično orodje sta ples in pesem. Vplivati na včasih muhasto in nerazložljivo sončevo gibanje je celo dolžnost, od uspešnosti tega magičnega posega je odvisno vse, deževje, plodnost zemlje, življenje vsega ljudstva. Ta nujnost nastopi ob kritičnih trenutkih sončeve nebesne

poti, v času ekvinokcijev in solsticijev. Prav zaradi tega sem si izbral čas ekvinokcija, želel sem bolj spoznati obrede ob tem času. Iluzije o tem, kako bom kot „beli brat“ sedel med Indijanci, ti pa me bodo prijazno vpeljevali v svoje skrivnosti, mi je razbil že Čon. Povedal mi je, da kljub tridesetletnemu bivanju med Kogiji še nikoli ni smel biti navzoč pri izvajanju obrednih plesov. Zatrjeval mi je, da prav gotovo tega še nihče od „civiliziranih ni videl.

Neprijaznost in negostoljubnost Kogijev sta bili zato razumljivi. Peščica Indijancev, s katerimi sem se pogovarjal, me je zadržala že kar pri prvih hišah, razlog za to mi je bil v trenutku jasen, ko sem iz središča vasi zaslišal bobnanje in glasove. Kljub namrščenim obrazom so mi Kogiji dovolili, da ostanem v njihovem *resguardu* (rezervat).

Med okoliškim neindijanskim prebivalstvom je zakoreninjeno prepričanje, da skrivajo Kogiji v votlinah in drugih nepristopnih in skritih mestih zaklade iz predšpanske dobe. To je sicer čisto mogoče (obisk v Museo de oro v Bogoti bo vsakogar prepričal, da so bili Tairona eni najspretnejših zlatarjev predšpanske Amerike), res pa je, da Kogiji ne marajo obiskovalcev tudi iz čisto drugačnih razlogov. Bojijo se namreč za drugačne zaklade kot so tisti iz muzejskih vitrin. Eden teh zakladov je njihovo znanje. S to besedo mislim seveda na poznanje kozmogonije, mitologije in uporabo vsemogočnega magije. Če bi jim belci to znanje ukradli, bi bilo njihovega obladovanja vesoljnih pojavov konec. Seveda Kogiji skrbijo za vesoljno harmonijo v imenu vsega človeštva. Oni poznajo magične postopke, korist pa ima od tega ves svet. Po svoje so nam, Evropejcem, Kogiji celo podobni, saj se tudi oni imajo za najpametnejše in najvplivnejše. Njihova samozavest pri tem včasih res ne pozna meja. Za vsako stvar, ki je proizvod zahodne civilizacije, od reaktivnega letala pa do fotoaparata, trdijo, da so jim jo belci ukradli. Ta samozavest in precenjevanje sebe in svoje kulture sta jim brez dvoma pomagala, da so svojo kulturo ohranili v tolikšni meri. Znanje je pri Kogijih ena redkih stvari, za katere se je po njihovem mnenju vredno truditi. Kogijška kultura je zato izrazito poduhovljena. O družbenem položaju in o ugledu, ki ga uživa kogijevski moški, odloča največ njegovo znanje, zato si vsak mlajši moški prizadeva naučiti in zapomniti si čim več pesmi, zgodb in mitov. To duhovno kulturno blago jih tudi veže s preteklostjo, ker je nekoč to znanje pripadalo mitičnim prednikom. Ljudi, ki se ženejo samo za materialnimi dobrinami, Kogiji ne cenijo preveč. Če bi uporabljali naše izraze, bi take ljudi gotovo imenovali nevrotične. Človekovemu pravemu bistvu neprilagojena se jim zdi tudi vsa zahodna civilizacija. Ideal kogijskega moškega je sedeti cele noči v moški hiši (največja in centralno postavljena hiša v vasi) in si pripovedovati zgodbe, debatirati in filozofirati. Da imajo Kogiji zaradi tega pogoste težave s svojimi ženami, je razumljivo. K vzrokom za to moramo seveda dodati še stalno zvečenje koke, ki v začetku pospešuje spolno dejavnost, v poznejših letih pa je vzrok za zmanjševanje moške potence. Poleg tega je pri Kogijih moških več kot žensk, na 100 moških pride 85 žensk. Ženske zato često zapuščajo svoje može in ni jim težko dobiti novega moškega.

Seveda bi bilo zmotno to podobo razumeti kot način kogijskega življenja. Življenje v Sierrri je zelo trdo. Ko sem se bližal Čendukui, sem na drugi strani Guatapurí že od daleč zagledal strmo požgano pobočje. Ko sem se

približal, sem opazil, da je šlo za posekan in požgan gozd. Kogijski moški so po poti proti Čendukui nosili debela debela in kljub tej teži so me — bil sem popolnoma brez prtljage — počasi dohitevali. Tudi pozneje sem se večkrat prepričal, da so bili od mene manjši kogijski moški sposobni neprimerno večjih telesnih naporov (to je bilo brez dvoma tudi posledica stimulativnega delovanja kokaina).

Najbolj presenetljivo je, da je intenzivno duhovno življenje ideal te poljedelske, revne družbe, ki nima dovolj proizvodnih viškov, da bi redila posebno družbeno plast, posvečujočo se nabiranju znanja. Pri Kogijih je nabiranje znanja težnja vsakega moškega, vsi se zavedajo njegove pomembnosti za pravilno funkcioniranje vesolja.

Vsi seveda tudi vedo, da jim to pomembno znanje tujci lahko ukradejo. Zato toliko mrkih pogledov, ki so me spremljali, ko sem se bližal prvim hišam v Čendukui.

Potem, ko smo se dogovorili, da bi lahko ostal v njihovi deželi, so mi kar brez ovinkov rekli, da se lahko poberem. Zaprotil sem jih za vodo in na poti do studenca sem za trenutek ujel dogajanje pred templjem. Za hip ali dva sem videl plesalca z masko pred licem. Iz sredine hrbta mu je na vse strani izhajal šop palic. Brez dvoma je šlo za masko sonca, radialno izhajajoče palice so predstavljale njegove žarke. S plesom je preoblečeni mama ponazarjal gibanje sonca, omogočil mu je, da je svojo letno pot proti severu nadaljevalo in omogočilo začetek deževja. V Sierrri Nevadi je od zimskega solsticija do pomladanskega ekvinokcija suho, po ekvinokcijo se začne deževje, ki traja približno do poletnega solsticija, do jesenskega ekvinokcija traja spet sušna doba, od jesenskega ekvinokcija do zimskega solsticija pa zopet deževna doba. Indijancem, ki že stoletja in stoletja opazujejo gibanje sonca, ta odvisnost seveda ni ostala skrita. Nihče in nič pa jim ne zagotavlja, da bo ta zakonitost večna in nespremenljiva. Nasprotno! Včasih deževje zakasni in sončni žarki neusmiljeno žgejo na posušeno zemljo. Seveda ob takih dogodkih mama „odkrije“ nepravilnosti v gibanju nebesnega telesa. Sonce oziroma njegova pot od severa proti jugu in nazaj ni stalnica, s katero bi Kogiji lahko zanesljivo računali.

V kogijskih mitih je sonce predstavljeno z vsemi človeškimi slabostmi, posebej pa je poudarjena njegova nestanovitnost. Njegova prva žena je bila krastača. (To je bil pravzaprav incestni zakon, ker je krastača upodobitev Mater, sonce pa je njen sin.) Pozneje se je sonce poročilo s svojo sestro luno. Tretji incest je sonce zagrešilo s svojo hčerko Venero. Povrh vsega ima sonce mnoge priležnice — ozvezdja, ki jih večkrat obišče.

Očitno Kogiji tako neresnemu „bitju“, kot je sonce, ne zaupajo popolnoma. Ples, ki sem mu za hip bil priča, naj bi zato z magično močjo uredil to, česar neresni dajalec svetlobe in deževja ne zmora zagotoviti sam.

Ko so Kogiji ugotovili, da so ga polomili, ker so mi omogočili, da sem, čeprav le za hip, videl prepovedani ritual, so postali še bolj slabe volje in zato sem se poslovil in odhitel proti tri ure hoda oddaljeni vasi Maruámke.

Vrnil sem se čez nekaj dni, ko sem se ustavil na poti proti notranjosti gorovja. Tokrat so bili Indijanci mnogo gostoljubnejši. Za prenočevanje so mi dodelili prazno hišo na začetku vasi. Kot pri vseh drugih je bil tloris hiše okrogle oblike, tla iz zbite ilovice, stene pa iz v tla zabitih kolov, prepletenih s tanjšimi gibkimi vejami in ometanih



Indijanka iz plemena Kogi, Kolumbija; foto Borut Korun, 1982

z ilovico. Sredi kočje je bilo iz velikih kamnov narejeno ognjišče. Ob steni je ležalo nekaj razbitih loncev in močil. Na drugi strani so ob steni slonele preproste kogijske statve – iz lesa narejen štirikoten okvir. Seveda je bil v hiši en sam prostor. Dim, ki je uhajal na prosto skozi debelo plast travnate strehe, je vso notranjost na debelo počrnil s sajami.

Do svetih jezer, iz katerih priteče Guatapurí, sem hodil dan in pol. Ozka steza me je najprej še vodila skozi *Dobro deželo*, to je predel na nadomorski višini med tisoč in dva tisoč metri, potem pa sem prišel v *Deželo Matere*, ki se širi do višine štiri tisoč petsto metrov (še višje je *Dežela mrtvih*, ki bivajo v ledu in megli.) V *Deželi Matere* živijo le še posamični Indijanci, zato pa sem videl sorazmerno veliko templjev. Ti templji so prav tako s slamo pokrite kočje kot kogijska bivališča. Rumena trava sega do tal, tempeljska stavba nima stene ločene od strehe, pač pa sega streha do tal. To je stara oblika templja. V Čendukui sem videl templje, ki so bili kot vse ostale hiše s streho in steno, bili so le večji in skrbneje sezidani.

Templji v *Deželi Matere* so prav tako samevali kot redke kočje, ki sem jih videl ob poti, zato sem v enega vstopil. Tema v prostoru brez oken ni razodevala mnogo. Krog in krog notranjega dela strehe so potekale štiri druga vrh druge pritrjene police (če vzamemo vrh strehe za središče kroga, so te police potekale koncentrično). V zapletenem svetu kogijske simbolike je tempelj podoba vesolja, police nad mojo glavo so bile njegove štiri plasti. Peta in središčna plast so bila tla, na katerih sem stal. Štiri nadaljne plasti so bile v hipotetični, na glavo obrnjeni stavbi pod zemljo. Tla so plast, ki je skupna obema – resničnemu in zamišljenemu podzemskemu templju. Police s slamnati podobi vesoljstva odgovarjajo po svoji predstavnici posameznim stopnjam stopničastih azteških piramid. Tudi vsa ostala simbolika v zvezi s predstavo o kozmosu je v bistvu enaka. (Ob tem je zanimivo omeniti, da so se pri Kogijih ohranile zgodbe o tem, da so njihovi predniki prišli iz neke dežele na severu.)

Na ilovnatih tleh sredi templja je bilo nekaj zelo nizkih in iz enega kosa lesa stesanih klopi. Manjkale seveda niso statve, kajti tudi tkanje je pri Kogijih lahko predvsem le simbolično dogajanje. Tkati pomeni živeti. Tkati je tudi isto kot misliti (tudi mi svoje misli „razpredamo“).

Dva dni potem, ko sem odšel iz Maruamakeja, sem prispel do prvega jezera in si tam postavil šotor. Začel sem preiskovati okolico in kmalu ob vodi odkril mesti, ki sta Kogijem očitno služili za žrtvenik. To sta bili večji skali, ki sta imeli ploščat in na sredi nekoliko vbočen vrh. V to vboklino so polagali žrtvene predmete in vse skupaj pokrili z manjšim ploščatim kamnom. Seveda so bili ti predmeti zelo skromni, simbolični darovi. Zapisal sem si predmete in jih potem spravil nazaj pod ploščo.

I. Veliko belih bombažnih niti, ovitih okrog kosma volne. V enem takem kosmu je bilo nekaj las.

II. Posušeni listi (ki obdajajo koruzni storž), zviti in povezani z bombažnimi nitmi.

III. Za dve dlani velika strgana cunjica.

IV. Polževa lupina, zamašena z vato. Ko sem to odstranil, sem v lupini našel še veliko okroglo seme črne barve, rdeč steklen biser, trd, svetleč pokrov krila pri nekem hrošču.

V. Trije kovanci po eno pesu.

VI. Dvoje velikih rdečih semen.

VII. Pet manjših, praznih polžjih hišic.

VIII. Nekaj centimetrov velika močila.

IX. Hišica morskega polža iz rodu *conus*.

X. Dva rdeča steklena bisera.

Podobna je bila tudi vsebina, shranjena v drugem oltarčku. Poskušal bom razložiti pomen teh darov. Osnova kogijske religije je kult plodnosti. Konkretizacija te plodnosti sta ženska in zemlja. Oba pojma sta združena v pojmu Matere zemlje (mogoče to ime preveč spominja na grško mitologijo, zato omenjam še druge izraze za isti pojem – Univerzalna mati, Božja mati ali samo Mati).

Pojem Matere resnično ni omejen samo na naš planet. V predstavah Kogijev je Mati vsepovsodnja, predstavlja vse vesoljstvo. Ker je Mati prisposoda za vesoljno plodnost, si jo predstavljajo kot ogromno maternico, ki se ponavlja in pojavlja v vseh mogočih oblikah in velikostih. Vse vesolje je tako eno samo jajce ali maternica, ki se deli na devet plasti (devet mesecev nosečnosti!). Vsaka votlina, vsaka hiša, vsak predmet votle oblike je v bistvu maternica. Mati je personificirana tudi kot primordijalna voda, voda v vsej svoji celovitosti in v vseh oblikah, naj bo to morje, jezera, reke ali le droben potoček. Vsaka od teh pojavnih oblik Matere je zato sveta.

Ker so bila darila v neposredni bližini vode, je šlo gotovo za žrtvovanje Materi (lahko bi sicer bila namenjena tudi prednikom ali pa Materinim sinovom, to so razni kulturni heroji, gospodarji živali, Sonce). Darila so mišljena kot hrana in kot seme. Povečujejo torej vsesplošno plodnost. Ni si težko predstavljati, da so gotovo tudi polžve hišice droben simbol za maternico. Poleg tega so polžve hišice, zlasti seveda še tiste iz morja, simbol za vodo.

Niti, ki jih je bilo med žrtvovanimi predmeti največ, so pri Kogijih simbol za popkovino, ki nas povezuje z Materjo. Kogiji še dandanes pokopavajo ljudi zvite v fetalni legi in ovite v visečo mrežo, ki simbolizira placentu. Od glave mrtvega trupla vodi do površine groba vrv – popkovina. Tudi grob je torej maternica in pokop vrnitev v naročje Matere.

Tudi močila je simbol za placento, darovanju te je bila gotovo dodana prošnja za povečanje plodnosti. Po svoji obliki in konsistenci bi podobno vlogo lahko imela tudi drobna strgana cunjica.

Koruzer na svoji poti po Sierrri Nevadi sicer nisem nikoli videl, ker so jo očitno izpodrinile druge, od kolonizatorjev vpeljane rastline, kljub temu pa je, sodeč po koruznih listih med darovanimi predmeti, ohranila svoj nekdanjo vlogo v obredju.

Višje, ob drugem in tretjem jezeru, sem našel mnoge ploščate kamne podolgovate oblike, postavljene na skalo in zavarovane z drugimi kamni, ki so jih obdržali v pokončni legi. Najprej sem seveda pomislil na kažipote. To je mogoče veljalo vsaj za nekatere od njih, drugi pa so bili podobni približno pol metra visokim in podolgovatim kamnom, ki sem jih videl zapičene v zemljo pred templji. Ti služijo Kogijem kot pomagalo pri opazovanju sonca. Enako „pripravo“ za opazovanje sončevega gibanja sem videl v Pueblitu, sredi ruševin izumrlega mesta Taironov.

Naj omenim še to, da je sredi turistov polnega kompleksa ruševin Machu Picchu iz ogromne skale izklesan nizek steber, ki mu pravijo Intihuatana. Že ime (inti—sonce, huatana — privezati, pritriliti) nam pove, da je s svojo skalno podlago povezan kamen imel enako vlogo pri opazovanju sonca kot kamni v vaseh Kogijev.

Zdi se sicer neverjetno, da bi kogijski duhovniki šli opazovat sonce v oddaljeni in osamljeni predel ob jezerih, zato je mogoče, da imajo ti kamni neko drugo obredno funkcijo. Mogoče ni nepomemben podatek, da sem take kamne našel večinoma v bližini slapov (jezera ležijo na različnih višinah). Da ti kamni niso le kažipot, govori dejstvo, da smer, kamor naj bi kazali, ne vodi prav nikamor. Ko sem po nekaj urah hoje od prvega jezera prišel do tretjega in še naprej, so mi napredovanje preprečile visoke strme stene prek katerih je padala reka Guatapur. Četrto jezero je dosegljivo le dobro opremljenemu alpinistu. Po drugi strani pa so bili mnogi teh kažipotov na premalo od daleč vidnih mestih.

Še bolj skrivnosten je bil predmet, ki sem ga odkril na obrežju drugega jezera. To je bil rogovilasto raščen grm, ki so ga posekali, oklestili in postavili ob okrog meter visoko in ploščato skalo. Iz skale se je v rogovilo naslanjalo tanko deblo mladega drevesa in na njegovem vrhu sta visela dva predmeta: aluminijasta pokrovka in napol razbita buča. Tam, kjer se je deblo drevesca naslanjalo v rogovilo, je bilo oboje ovito z mrežo. Če bi našel sredi polja, bi seveda pomislil, da gre za pripravo, ki odganja škodljive živali, za nekako strašilo torej. Toda čemu strašilo sredi nerodovitne gorske pokrajine? Ker sta imela vsaj dva od najdenih predmetov meni poznan simboličen pomen (buča — maternica, mreža — placenta), sem moral misliti na obredno, versko funkcijo.

Naslednji dan sem moral bivanje ob jezerih prekiniti in se podati na dolgo vrnitev v Maruamake. Pregnalo me je prihajajoče deževje, ki so ga napovedovali temni oblaki, ki so se valili iz dolin. Čas ekvinokcija je bil že mimo in kogijski duhovniki so verjetno zadovoljno ugotovili, da to leto Sonce na svoji nebesni poti ne zamuja.

Literatura:

— Gerardo Reichel-Dolmatoff, Notas sobre el simbolismo religioso de los Indios de la Sierra Nevada de S. M., Razon y Fabula, Bogota 1967, Num. I, S. 55—72

— Isti., The Loom of Life : A Kogi Principle of Integration, Journal of Latin American Lore 1978, No. I, S. 5—27

— Ljudstva sveta, knjiga 2, Ljubljana 1979, str. 196—201

BORUT KORUN

UMBANDA V BRAZILIJU

Umbanda, ki je danes priznana kot uradna religija, je splet različnih verovanj. Združuje elemente zahodno-afriških religiozno-magičnih kultov¹, šamanizma južno-ameriških Indijancev, evropskega spiritizma, protestantizma, katolicizma in vraževerja.

23. april, 1980, Manaus, Brazilija:

Danes je praznik svetega Jurija. To je dan, ko ima umbanda obred v predmestni četrti São Jorge (sv. Jurij). Nanj so vabljeni tudi zunanji gostje.

Ceremonija se začne ob prvem mraku. Po blatnih ulicah favele se vije kača ljudi, ki prav po tiho, skoraj mrmraje prepevajo monotono pesem. Ženske in moški, ki hodijo spredaj, so oblečeni v bele hlače in bluže, prepasane z dolgimi škrlatnordečimi rutami. V rokah nosijo sveče, ki trepetajo v noč. Ob vsakem koraku se jim pridružijo nove postave, večinoma črnci, Indijanci in mešanci. Na čelu procesije ponosno stopa temnopolt, čokat mož. Iz nagubanega obraza mu štrli velik kljukast nos. Tudi usta ima velika in spačena. Oblečen je v oprijete bele hlače, ki jih krasijo srebrni našitki, in kratak bel jopič z resicami na rokavih. Njegove ovisle lase pokriva prav tako bel, s srebrnimi nitkami okrašen širokokrajni klobuk. V roki nosi velik srebrn meč sv. Jurija.

Procesija se ustavi pred pritličnim poslopjem, ki je takšno kot vse druge hiše, le da na njem piše *Cabana do Pretho—Velho* (Koča starega zamorca). To je kulturna stavba umbande. Ni velika, in ko vanjo vstopijo vsi udeleženci obreda, je napolnjena do zadnjega kotička. V primerjavi z zunanostjo je njena notranost prav nenavadna. Stene so popisane in porisane z različnimi formulami in simboli, med katerimi takoj opaziš kabalistične znake, Davidovo zvezdo, svastiko itd. Nasproti vhodnim vratom stoji nekakšen oltar, ki se kar šibi pod težo raznorodnih kipov, ki predstavljajo duhove in božanstva. Drug ob drugem stojijo afriški in indijanski maliki, med njimi pa tudi Kristus, Marija, različni krščanski svetniki in celo hudiči. Oltar z aglomeracijo božanstev vseh možnih živopisanih barv spominja bolj na mešetarsko stojnico kot na najsvetejšo točko prostora. Desno od oltarja stoji velik kip goloba z razprostrtimi peruti, ki predstavlja sv. duha. Kip je rdeče in zeleno osvetljen. S stropa visijo baloni vseh barv in velikosti.

Mediji v belih oblacilih se postavijo pred oltar. To so večinoma mlade ženske, moški so le trije, je pa tudi nekaj otrok. Njihov vodja *pai-do-santo* (oče svetnikov), mož z mečem sv. Jurija, jih nadzoruje in usmerja. Njegov nastop je dostojanstven in zbuja spoštovanje. Mediji hodijo v krogu ves čas v isto smer in pojejo. Spremlja jih enakomeren ritem bobnov. Drugi udeleženci stojijo tik za njimi in začnejo kasneje tudi sami prepevati.

Pai-do-santo, na kratko *pai*, je prvi, ki stopi v stik z duhovi. Z izredno koncentracijo začne prenašati svojo moč na medije. V nasprotni smeri plesa hodi v krogu in se pri vsakem zadrži nekaj minut. Ples se takrat ustavi, bobni in petje pa postanejo glasnejši. Prav počasi potegne *pai* z mečem trikrat nad medijevo glavo, medtem pa nepremično zre vanj s predirljivimi črnimi očmi. Ko tretjič potegne z mečem čez glavo, poljubi vsakega na levo in desno lice in ga pri tem treplja po rami. Napetost v prostoru se stopnjuje. Nenadoma in prav sunkovito pade v trans najstarejša ženska, indijanskih potez. Opetekajoč se vpije in že je na tleh. Njeno telo se zvija v močnih krčih. Hitro pristopijo drugi, ji odvežejo rdečo ruto, ki jo nosi okoli pasu, in jo z njo pokrijejo. V trenutku se umiri in tako leži še nekaj časa. Ko vstane, ji posadijo na glavo veliko indijansko perjanico, okoli vratu pa ji obesijo številne ogrlice iz naravnih plodov. Ponudijo ji leseno skodelico z močno alkoholno pijačo, ki jo

počasi sreblje, in ob tem kadi cigaro. Njen pogled je zamaknjen. Obraz se ji koplje v kapljah potu. Čez čas pride k sebi, dobi ostre poteze in predirljiv pogled. Vanjo je stopil duh Indijanca — *caboclo (ogum São Jorge)*. Tudi ona začne nato objemati, poljublja in treplja druge medije. Kasneje pade naslednji, ki ga prav tako zgrabijo krči. Tudi njega pokrijejo z rdečo ruto, da se umiri. Postopek se ponavlja. *Pai* kmalu doseže, da je že več kot polovica medijev v transu.

Naelektrenost v prostoru je vedno večja. Nekateri ne zdržijo več in gredo ven. Takrat pa se zgodi, da tudi ena od opazovalk obreda pade v trans tik za tem, ko jo *pai* prešine s pogledom. Naslednji trenutek leži na tleh. Sunkovito brca z nogami, maha z rokami na vse strani in vpije. Takoj pristopi starka, ji sezuje čevlje, jo obrne na bok in jo pusti, da se pomiri. Potem ji ponudi vodo in limono. Čez kake četrte ure pride dekle k zavesti in vsa zgubljena gleda naokrog. Prav nič ne ve, kaj se je z njo dogajalo, pa čeprav je med opazovalci povzročila pravi preplah.

Sedaj začno obiskovalci hoditi k oltarju, da bi se posvetovali z duhovi. Različne prošnje imajo. Vsak hoče rešiti svoje probleme. Mediji, posredniki med svetom duhov in svetom zemljanov, jim odgovarjajo.

Ko zapuščamo kulturni prostor, nas spremlja domačin srednjih let, po poklicu šofer. Mož nam zaupa, da je prišel k obredu, ker ima resne težave v službi. Sam jih ne zna rešiti. Zato je stopil po pomoč k duhovom umbande, saj ga niso še nikoli razočarali. Popolnoma jim zaupa. Ta možak pa ni nobena izjema. Danes se k umbandi zateka že večina Brazilcev.

Opisani obred je eden izmed mnogih obsedenskih religiozno-magičnih kultov Brazilije. Ni čudno, da so uradni cerkveni in državni krogi umbando dolgo časa razglašali za hudo krivoverstvo. Šele leta 1966 so jo z zakonom priznali za religijo, ki je popolnoma enakopravna z drugimi.

Ob prvem srečanju z umbando bi verjetno vsakdo zatrdil, da je to tipični sinkretizem. Če pa vsaj malo spoznamo njeno zgodovinsko in družbeno ozadje, ugotovimo, da to le ni preprosta verska mešanica, ampak produkt kulturne in etnične integracije, značilen prav za brazilске razmere. Umbanda tudi ni eden od t. i. afro-brazilskih kultov, kamor jo nekateri prištevajo, čeprav v veliki meri temelji na afriškem izročilu.²

Umbanda je prav gotovo najlepši zgled spajanja kulturnih sestavin najrazličnejših etničnih skupin. Zanimivo pa je, da je prišlo do tako močnega prepletanja šele v 20. stoletju in da je razširjena skoraj izključno med mestnim prebivalstvom.³ Razlog za to je ekonomsko in družbeno preoblikovanje brazilске družbe, ki ga je povzročil proces industrializacije in urbanizacije.

Leta 1888 so v Braziliji odpravili suženjstvo.⁴ Posledica je bilo množično preseljevanje črnih sužnjev s plantaž v mesta, ki so takrat dobivala vedno večjo ekonomsko moč. Črnci se v novem okolju ni najbolje znašel, kajti njegova predstava o življenju v mestu je bila idealizirana. Zanj je pomenila nova svoboda pač to, da dela, kjer hoče in kadar hoče, medtem ko je nov kapitalistični sistem zahteval od njega vse kaj drugega. Ni bil več pravi, ampak mezni suženj, ki je prodajal delovno moč v novih oblikah proizvodnje. Večina črnci se ni zmogla prilagoditi hitri in koreniti življenjski spremembi, zato so mnogi zapadli v obup, brezposelnost, alkoholizem in celo kriminal in s tem na družbeni rob. Poleg tega so začeli izgubljati kontinuiteto kulturne dediščine, ki se je ohranjala v stoletjih življenja na plantažah.

V 19. stoletju je izbruhnila v Braziliji kavina mrzlica, ki je povzročila veliko ekonomsko migracijo Evropejcev, predvsem po letu 1850.⁵ Evropski priseljenci so v glavnem poselili urbana področja vzhodne in jugovzhodne Brazilije in začeli razvijati industrijo. Tako sta se ob koncu 19. stoletja srečala v mestih dva prišleka: brazilski črnci s svojimi afro-brazilskimi kulturi in evropski priseljenci, ki je v Brazilijo zanesel spiritizem, predvsem prakso „okrogle mize“.

Mnogi evropski priseljenci nižjih in srednjih slojev so se počutili v novem okolju ogroženi. Popolnoma so izgubili stik z izvorno kulturo in so se zato začeli vse bolj zatekati k spiritizmu. Ta je v drugi polovici 19. stoletja v Braziliji kar cvetel. Višji sloji so gojili spiritizem evropskega tipa, ki ga je razvil Allan Kardec. Nekatera spiritistična združenja pa so razvila terapevtski spiritizem in s tem prodrla v nižje sloje brazilске družbe.⁶ To pa je že omogočilo srečanje z ostalimi magičnimi praktikami, ki so jih začela vključevati v svoje seanse. Te praktike so bile obsedenski obredi magično-religioznih afro-brazilskih kultov.

Benjamin Figueiredo, potomec Francozov in spiritist tipa Allan Kardec je bil prvi, ki je v spiritistične seanse vključil indijanske duhove (*caboclo*). Spiritistično združenje ga je izločilo, ker je imelo duhove rdečkožcev za najbolj nečiste in zaostale. Tako je Figueiredo opustil prakticiranje „mize“ in je leta 1924 ustanovil v Rio de Janeiru *A Tenda Espírita Mirim*.⁷ Zatem je v Rio, São Paulu in drugih mestih jugovzhodne Brazilije vzniknilo še veliko podobnih spiritistično-terapevtskih centrov, ki so se precej približali brazilskemu malemu človeku. V magično-religiozne obrede so vključevali afriške, indijanske in krščanske sestavine. Tako so počasi začele rasti različne sekte s podobnimi značilnostmi. Leta 1939 so se prvič uradno združile v Zvezo umbande (*Federação Espírita de Umbanda*) s centrom v Rio de Janeiru. Sledili so prvi kongresi umbandistov (leta 1941), na katerih so začeli njihovi voditelji oblikovati koncepte nove religije. To pa je pomenilo racionalizacijo religiozno-magičnih kultov.⁸

Kozmologija umbande ne pozna mesijanskega sporočila. Prav tako ne temelji na mitologiji, kakršno poznajo druge religije. V umbandi pride tudi do precejšnje transformacije afriškega in krščanskega panteona. Vsa afriška božanstva postanejo le duhovi, ki se jim pridružijo še duhovi indijanskih verovanj. Tudi krščanski svetniki in sam Kristus dobijo to vlogo. Kozmos je torej razdeljen na svet duhov in zemeljski svet. Vrhovni in edini bog *Olorum* je ustvaril celoten univerzum, vendar je tako vzvišen, da se v posvetne stvari ne vtika. Zato ga tudi ne častijo. Podrejena mu je cela vojska duhov, ki se deli v sedem linij ali čet, te pa spet v sedem podčet itd. Vsaka linija ali četa ima svojega poglavarja ali vodjo, ki ga imenujejo *orixa*. Poglavarji linij (*orixas*) z ljudmi ne kontaktirajo neposredno, ampak to delajo njihovi podrejeni. Hierarhija duhov je precej izrazita.⁹

Po funkciji so duhovi umbande dveh vrst: duhovi svetlobe (*caboclos, prethos-velhos in crianças*) in duhovi teme (*exus*). Dihotomija dobrega in zla izvira iz krščanstva. Afriške religije v glavnem ne poznajo te ostre delitve. Medtem ko delajo duhovi svetlobe le dobro, delajo duhovi teme tako dobro kot zlo (ambivalenca).

Caboclos so duhovi mrtvih Indijancev.¹⁰ Predstavljajo prednike Brazilcev, saj je Indijanec simbol današnjega brazilstva in svobode. *Caboclos* pomenijo energijo, vitalnost, pogum in upornišvo. Zato obsedejo medije z močnimi in ostrimi udarci.

Prethos-velhos (stari zamorci) so duhovi umrlih starih afriških sužnjev. Predstavljajo ponižnost, poslušnost in familijarnost. Med seanso obsedejo medija tako, da se ta togo prelomi in onemogel zgrudi. V takem položaju lahko

miruje dolge ure. Nato sede na klopi, kadi in se pogovarja z mehkim glasom, polnim sočutja.

Crianças (otroci) so duhovi otrok, ki so umrli, še preden so shodili in spregovorili. So simbol čistosti in nedolžnosti. Na seansah se mediji zato valjajo po tleh, smejijo in jočejo — kratka, vedejo se otročje. Udeleženci obreda jim prinašajo darila in igračke. Teh duhov ne kličejo pogosto; navadno le, če so dan prej klicali zle duhove.

Vsi duhovi so popolnoma abstrahirani, depersonalizirani in predstavljajo zgolj neko anonimno množico.

Afro—brazilski kulturni obredi prikazujejo mitološke dogodke. Bogovi in božanstva se spustijo na zemljo in po medijih sporočajo različne legende. Mediji so torej vezani na določeno igro. V ritualu umbande pa je nastop medijev svobodnejši. *Orixás* z vibracijami vplivajo na svojo linijo ali četo podrejenih duhov, ki „zajašejo“ medije.¹¹ Ti s svojim vedenjem izražajo lastnosti duhov in ne prikazujejo nobenih zgodb ali dogodkov. Vzpon redno z depersonalizacijo afro—brazilskega religioznega kozmosa se v umbandi prikaže personalizacija transa.

Trans je osrednji dogodek vsakega obreda. Takrat se v mediju utelesi duh, ki komunicira z ljudmi. Ti ga prosijo za usluge, sprašujejo, kako bi rešili svoje probleme ipd. Duh jim odgovarja z nasveti, jih usmerja, telesno bolne pa zdravi.

Obrede spremlja ritem bobnov, monotono petje, izgovarjanje čarobnih formul in zagovorov, prižgane sveče, pitje alkohola in kajenje cigar — kar omogoča mediju hitrejšo zamaknjenost. Zaradi stimulativnega značaja so vsa ta dejanja obvezna pri vsakem obredu. Bela oblačila in darovi (npr. palmovo listje, razni sadeži ipd.) pa so obvezni le pri določenih obredih.

Umbanda pozna v glavnem belo magijo. Tisto vejo umbande, ki se posveča črni magiji, imenujejo quimbanda. Quimbandisti komunicirajo z duhovi teme, ki so tesno povezani s smrtjo. Kličejo jih navadno ob torkih ali petkih.

S tem v zvezi je mlado dekle iz Manausa pripovedovala, kako ji je umrl ded. Zameril se je namreč nekemu, ki je zato šel k vraču in ga prosil, naj prikličje zle duhove. Priredili so obred, klicali duha teme in ga prosili za dedovo smrt. Nato je šel nekdo izmed njih k starcu in mu rekel: „V soboto popoldne boš umrl, klicali smo *exu*.“ Starček je tisto soboto res izdihnil.

Veliko privrženecv umbande se preživlja s prodajo magičnih predmetov. Prodajajo amulete, talismane, različne kipe in podobe Indijancev, črncev, svetnikov in hudičev, praške, kadila in dišave — kratka, pripomočke vseh vrst in za vsakršno priložnost. Umbandisti posvečajo posebno pozornost urejenosti in privlačnosti. Zato so njihove trgovine skrbno založene z močno dišečimi mili, kopelmi in parfumi. Na ovitkih mila navadno piše *Vedno privlačna* ali kaj podobnega. Lahko kupiš parfüm *Ulovi moškega* ali prašek, ki *Odganja zlo* ali je *Protiv zlemu pogledu*. Trgovine z magičnimi pripomočki so vedno dobro obiskane. Nekateri (predvsem mediji) imajo poleg trgovine še kulturni prostor, kjer sprejemajo stranke. Tu prerokujejo, bodisi z dlani, kart ali kozarca z vodo in školjkami. Najpogosteje pa prerokujejo s pomočjo sveč. V kulturnem prostoru so različni maliki, katerim stranke prižigajo sveče. Več grehov ima oseba, več sveč mora prižgati. Ko sveče dogorijo, medij prerokuje iz voska in svetuje.

V začetku so bili umbandisti le iz nižjih slojev brazilske družbe. Kmalu so se jim pridružili še srednji. Danes privablja umbanda s svojo množično reklamo, s terapevtsko dejavnostjo in prakso bele magije vedno širši krog ljudi. Odstotek pripadnikov te religije je v primerjavi s katoliško vero res skromnejši, vendar iz leta v leto

narašča.¹² Pa ne le to. Ljudje, ki so sicer kristjani in se redno udeležujejo obreda svoje uradne cerkve, se pogosto zatekajo tudi k umbandi. Zakaj? Krščanstvo je za povprečnega človeka preveč abstraktno in imaginarno. Obljubljaja mu odrešitev na „onem svetu“. Pri reševanju vsakdanjih problemov mu ponuja le etični nauk. Umbanda pa mu kot magična religija nudi takojšnjo, konkretno pomoč v vseh težavah in v vsakem trenutku.¹³

Veliko sociologov, etnologov in veroslovcev zagovarja tezo, da vraževerje in magija z industrializacijo in urbanizacijo izginjata in sta vezana samo še na ruralno okolje. Večinoma to drži, predvsem v Evropi. Če pa pogledamo v Brazilijo, ti teoretični zaključki na lepem ne veljajo več. Treba je namreč upoštevati dejstvo, da so na različne družbe vplivale različne zgodovinske okoliščine.

Umbanda je ena najbolj specifičnih značilnosti današnje brazilske družbe. Razširila se je že na skoraj vse sloje mestnega prebivalstva in bi zato lahko mirno zatrdili, da je tipičen zgled množične kulture v pravem pomenu besede. Hkrati ohranja tradicionalno ljudsko kulturo in jo z vnašanjem novih kulturnih elementov spreminja.

Po eni strani je vzrok, po drugi pa posledica integrativnega etničnega in kulturnega procesa. Prav zato jo vlada priznava za religijo, enakopravno vsem drugim, in ji omogoča nadaljnji razvoj. V interesu vlade je namreč, da se različne brazilske etnične skupine čimprej integrirajo v enotni kompleks.

OPOMBE:

- 1 To so predvsem religiozno—magični kultu ljudstva Joruba, ki živi na današnjem ozemlju Nigerije, Toga in Dahomeja, in pa različnih etničnih skupin današnje Angole.
- 2 Za afro—brazilske kulte je značilno, da so ohranili afriško mitologijo in obredje v svoji izvorni obliki in ju od prihoda iz Afrike v glavnem niso spreminjali. Najbolj tipična zgleđa sta *candomblé* in *macumba*. Umbanda sicer izhaja iz afro—brazilskega kultov, a jih je preoblikovala že do tolikšne mere, da je ne moremo več prištevati mednje. Poleg določenih sestavin samega obreda je ohranila veliko imen afriškega izvora. Tako tudi beseda *umbanda* izvira iz jezika kimbundo (Angola). *Kimbanda* je v tem jeziku vrač, *umbanda* pa vsa njegova spretnost in umetnost: zdravljenje, sposobnost komuniciranja z duhovi mrtvih ipd. Tudi poglavarji umbandinih duhov so ohranili imena afriških bogov ljudstva Joruba: Oxalá (bog sonca), Iemanjá (boginja vode), Xango (bog groma) itd.
- 3 Leta 1970 je bilo 84,9 % vseh pripadnikov te religije mestnega prebivalstva. To nam lepo ponazarja tudi podatek iz istega leta, da so zvezne države Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais in Rio Grande do Sul, ki so najbolj urbana in industrijska področja, zajele skupaj kar 85 % vseh pripadnikov umbande.
- 4 To se je zgodilo še v času imperija, ko je vladal Don Pedro II., ki je imel zelo liberalne in demokratične ideje. Ker je ukinil suženjstvo, so se mu lastniki plantaž uprli, ga leta 1889 vrgli s prestola in razglasili republiko, ki je trajala do leta 1930. V tem času se je izoblikovala kapitalistična delitev družbe na razrede, ki jih pozna današnja Brazilija. Leta 1930 je izbruhnila revolucija pod vodstvom Getulia Vargasa (oče revnih), ki je ustanovil novo republiko in vpeljal veliko novih socialnih ukrepov. Šele takrat se je začela industrija hitreje razvijati. Hitri industrializaciji je sledila tudi hitra urbanizacija dežele (predvsem vzhodnega in južnega predela).
- 5 V drugi polovici 19. stoletja se je v Brazilijo priselilo čez pet milijonov Evropejcev. Med njimi jih je bilo največ romanskega izvora: Italijanov (32 %), Portugalcev (30 %) in Špancev (14 %). Preostali prišleki so bili večinoma Nemci, Poljaki in Rusi.
- 6 Prvi spiritistični krogi so v Braziliji nastali leta 1853. Prakticirali so predvsem spiritizem Allana Kardeca, ki temelji na povsem racionalni ideologiji in je ezoteričnega značaja. Poznejši spiritistični krogi so začeli dobivati vedno bolj religiozni karakter. Ti krogi se se odprli svetu, v svoje seanse so vključevali terapevtske dejavnosti. Ljudem so obetali duševno in telesno zdravljenje. Leta 1873 s v Riu de Janeiru ustanovili društvo (Sociedade de Estudos Espiritas do Grupo

Confucio), katerega načelo je bilo: „Brez usmiljenja ni pravih spiritistov!“.

- 7 *Tenda* pomeni dobesedno šotor, stojnica. V našem primeru je mišljena kot center, sekta, cerkev.
- 8 Voditelji umbande so ljudje višjih srednjih slojev in inteligence: advokati, profesorji, politiki, militarji itd. Ideologijo nove religije so izoblikovali s tem, da so dobro preštudirali najrazličnejšo literaturo (dela etnologov, spiritistov, kabalistov, veroslovcev itd.) in obenem spremljali verske obrede novih sekt. Začeli so se truditi, da bi vse te sekte združili v enotno religijo — umbando.
- 9 Sedem glavnih linij ali čet duhov umbandističnega kozmosa je:
- linija Oxala
 - linija Iemanjá
 - linija Xango
 - linija Ogum
 - linija Oxossi
 - linija Crianças
 - linija Prethos—velhos
- V religiji Jorubov so to bogovi. Vsak bog ima moč nad točno določenim področjem zemeljskih pojavov. Druge pa svoje moči ne more uveljavljati. V umbandi so to duhovi, ki so samo rahlo povezani z naravnimi fenomeni. Njihova moč pa se lahko manifestira na vseh področjih. Primer: Xango je v religiji Jorubov bog groma in tudi grom sam. V umbandi pa imajo duhovi, ki so podrejeni voditelju Xangu, le nekakšno zvezo z gromom, vendar niso z njim izenačeni in imajo moč tudi drugje. Ime in funkcija vrhovnega boga pa je ostala v umbandi ista kakor je pri Jorubih.
- 10 *Caboclo* je sicer mešanec med Indijancem in prvem evropskim priseljencem, vendar ohrani indijansko kulturo.
- 11 Umbandisti pravijo, da duh „zajaše direktno na glavo“, tako kot bi zajahal konja.
- 12 Razmerje med pripadniki različnih veroizpovedi v mestu São Paulu leta 1975: katoliki — 81,5 %, umbandisti — 6,6 %, spiritisti — 3 %, protestantje 1 %, brez religije 3,2 %.
- 13 Mož, ki se je udeležil obreda *oguma São Jorge* v Manausu, je lep primer za to. Podoben primer je tudi tridesetletna služkinja iz São Paula, ki v pogovoru o veri pove: „Mi smo katoliki. Hodim v cerkev, ampak grem nekajkrat na leto tudi k umbandi — kadar imam probleme.“

MOJCA TERČELJ

LITERATURA

- ORTIZ Renato, *A Morte Branca do Feiticeiro Negro*. Umbanda : Integracao de uma religiao numa sociedade de classes. Petropolis, Editora Vozes 1978.
- LODY Raul Giovanni, *Samba de Caboclo*. Cadernos de Folclore 17. Rio de Janeiro 1977, Fundacao Nacional de Arte — FUNARTE.
- COLIN Henfrey, *Makumba in afriškobrazilski kulturi*. Ljudstva sveta. Ljubljana, MK 1979.
- BURT Ben, *The Yoruba and their Gods*. British Museum Publications 1977.

ODNOS SLOVENCEV DO BUDIZMA PRED DRUGO SVETOVNO VOJNO

Zanimanje za vzhodnoazijske religije, posebno za budizem in hinduizem, se je pri nas, podobno kot drugod v zahodni Evropi, začelo porajati že v prvi polovici 19. stoletja. Še posebno pa je naraslo v prvih desetletjih 20. stoletja. Vzrok zanj je bila po eni strani vse boljša informiranost o azijskih kulturah (znanstvene raziskave, prevodi klasičnih verskih in literarnih del), po drugi strani pa omajano zaupanje v zahodno kulturo in krščanstvo, posebno pri delu inteligence. Tako je že leta 1901 dr. Karel Glaser lahko zapisal, da se je „pred nedavnim časom . . . zlasti na Angleškem in v Ameriki mnogo izobražencev, katerih nazori so se bili ločili od krščanstva, udalo buddhizmu“.¹ Skušal je tudi pojasniti, zakaj je bilo takrat zanimanje še najmočnejše v protestantskih deželah: „Protestantizem ne zadovoljuje niti duha niti srca človekovega . . . Ti, katerim ne ugaja niti krščanska vera niti novodobna vednost, iščejo zadoščenja v nekem nauku brez dogem in oblik, v soglasju z naravo in z njenimi zakoni, imeti hočejo preprost nauk, ki bi hkrati imel globoko modroslovno in znanstveno vrednost. Tak nauk je baje buddhizem“.² Vendar Glaserjev sklep, da se je „navdušenje za buddhizem . . . že sedaj jako ohladilo,“ ni bil povsem pravičen. Širjenju zanimanja za budizem so v naslednjih letih dala novo spodbudo teozofska društva, ki so tiskala in razpošiljala budistično literaturo, čutiti je bilo že tudi neposredno propagando budizma z Japonske (posebno po budističnem kongresu v Tokiu leta 1925), ko so v Evropo prišli budistični učitelji iz vzhodne Azije. V evropskih znanstvenih krogih pa so imela vpliv tudi društva Pali Text Society (ustanovljeno v Londonu 1881. leta), Buddhistische Gesellschaft (ustanovljeno v Leipzigu 1903. leta) itd. Vpliv budizma v Evropi je postajal vse močnejši in bilo je le še vprašanje časa, kdaj se bo pokazal tudi v Sloveniji.

Čeprav so nekateri naši avtorji pravilno ugotavljali, da je med Slovence prišel budizem iz nemško govorečih dežel, so verjetno precenjevali vpliv budistično orientiranega filozofa Arthurja Schopenhauerja na naše širše družbeno okolje.³ Prva izdaja Schopenhauerjevega najpomembnejšega dela *Die Welt als Wille und Vorstellung* je izšla leta 1819, druga izdaja 1844 in tretja 1859, v Nemčiji in zunaj nje pa je zaslovel šele po letu 1850.⁴ Pri nas sta o Schopenhauerju pisala pred koncem 19. stoletja Fran Lampe in Anton Mahnič, slednji v polemikah proti Stritarju in Tavčarju. Poznavalca Schopenhauerjeve filozofije naj bi bila tudi Simon Jenko in Simon Gregorčič,⁵ omenil pa ga je še Janez Mencinger v Abadonu. Novejša raziskovanja so pokazala, da celo pri Stritarju, našem najizrazitejšem predstavniku svetobolja, ne gre za izključno in zares globoko prevzemanje Schopenhauerjevih idej.⁶ Tako lahko o močnejšem Schopenhauerjevem vplivu na nekatere slovenske inteligente govorimo šele v prvem desetletju 20. stoletja (npr. pri Gradniku).⁷ Dokaj pozno, po prvi svetovni vojni, je bilo prevedenih in objavljenih v naših revijah več odlomkov Schopenhauerjevih del.

Ob tem so bile vse do konca 19. stoletja informacije o budizmu v našem dnevnem časopisju in revijah še zelo skromne in nezanesljive. Tako je npr. Vedež 1850. leta omenil Indijce „budiške (po naše modrijanske) vere“, leta 1878 pa je nepodpisani avtor sestavka o azijskih verstvih še zmotno pripisoval budistom, da po božje časte kravo

in da budizem priznava preseljevanje človeških duš po smrti.⁸

Janez Jesenko je v svoji Občni zgodovini leta 1883 vedel o Budovem nauku povedati, da „je zavrzel vero v bramanske bogove ter je učil popolno enakost vseh ljudi. Največjo, celo edino veljavo po njem ima čednostno življenje; to se pa nahaja le pri taistem, ki se vsakega dejanja vzdržuje in v samotni živi“.⁹ Deset let pozneje je o Budi, njegovemu nauku in o kitajskem budizmu kratko pisal tudi Josip Stare v knjigi Kitajci in Japonci (str. 61–62). Nekoliko dlje se je zadržal pri opisih kitajskih budističnih svetišč, menihov in verskih navad (str. 62–64).

Omenjeni zgledi tudi brez nadaljnega naštevanja dovolj dobro kažejo splošni nivo informiranosti slovenskega izobraženstva o budizmu v drugi polovici 19. stoletja. Seveda s tem ni rečeno, da pri nas že tedaj ni bilo izjemnih posameznikov, ki so to raven močno presegle (npr. dr. Karol Glaser, dr. Pavel Turner, Anton Aškerc, verjetno tudi Davorin Trstenjak in drugi), vendar so se do obsežnejšega znanja dokopali izključno s študijem tuje literature, ki je bila v tistih časih še sorazmerno redka in težko dosegljiva.

Z naraščajočo popularnostjo budizma v zahodni in srednji Evropi pa se je v začetku 20. stoletja tudi pri nas začelo marsikaj spreminjati. Oglasili so se predvsem kritiki iz vrst katoliške Cerkve z namenom, da bi opozorili javnost, da je širjenje budizma povezano z razširjanjem „protikrščanskega svobodomiselnosti“. Takšno svarilo vsebuje že omenjena Glaserjeva razprava o budizmu iz leta 1901, še bolj pa pet obsežnih študij Franca Terseglava, ki so izšle v reviji Čas leta 1911 in jim je treba priznati precejšnjo izčrpnost in znanstveno poglobljenost.¹⁰ Omeniti je treba še spis dr. Vilka Fajdige o vrednosti versko-moralnih načel krščanstva in budizma in najboljše delo te vrste – doktorsko disertacijo istega avtorja z naslovom *Le problème moral*

et sa solution d'après le Bouddha et d'après Jesus-Christ, ki pa je ostala v tipkopisu.¹¹ Omenjenim delom je skupno to, da so budizem ocenjevala negativno in v večji ali manjši meri vsebovala občutek ogroženosti ob širjenju budističnih idej.

Zato ni naključje, da je leta 1919 tedanji profesor celovškega bogoslovnega vseučilišča in poznejši profesor primerjalnega veroslovja na teološki fakulteti ljubljanske univerze dr. Lambert Ehrlich med velikimi azijskimi religijami, ki jih je označil v svoji knjigi, najsrdečje napadel prav budizem:

„Budizem je navdušil samo sanjaya vzhodno-azijska plemena. Ta vera nudi molitvene mline kot nadomestila za osebno molitev. V tempelj stavi tolste, otopele, spakaste, nagnusne, smešne malike, ki jih zmerjajo za bogove. Njihovi menihi pa, bonci po imenu, ki naj bi ljudstvo učili veronauka, se vestno izogibajo vsake jasne misli, vsakega resnega dela, ter buljijo neprestano v Nirvano, to je v večni nič“.¹²

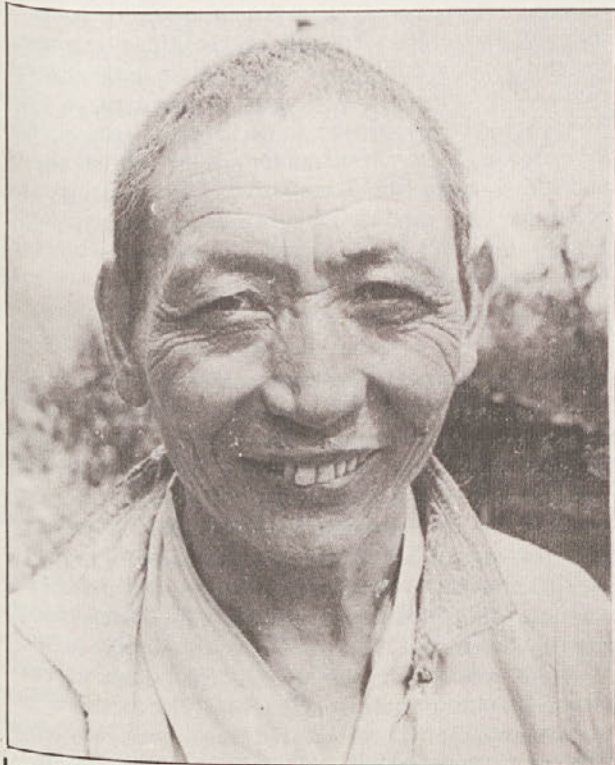
Na očitek družbene nekoristnosti, „nesposobnosti za velika kulturna podjetja“ in „nesposobnosti storiti kaj posebnega za povzdigo javne morale“ naletimo v spisih naših avtorjev o budizmu še večkrat.¹³ Če sploh, potem so določeno pozitivno vlogo priznavali kvečjemu japonskemu budizmu, vendar s pripombo, da je njegova družbena aktivnost nasprotna duhu pravega budizma, da uspeva le zato, ker posnema misijonske metode krščanstva, da pa kot verska sila vseeno propada.¹⁴ Vse to so bili dobro znani argumenti zahodne meščanske ekonomike, zgodovine in sociologije, ki sta jih katoliška in protestantska cerkev prevzeli in izkoriščali v boju proti budizmu. Budizem je bil vsekakor označen za najbolj nazadnjaško od vseh velikih azijskih religij.

Pomisleki so bili izraženi tudi glede npravnega življenja budističnih menihov. Njihova skromnost in vpludnost se je zdela našim opazovalcem le navidezna in narejena.¹⁵ Le redki avtorji so priznali, da bi med budističnimi menihi mogli biti tudi „možje res čistega življenja“ z resnim stremenjem k cilju.¹⁶ Po mnenju krščanske Cerkve je šlo pri budizmu, hinduizmu in drugih religijah za degeneracijo in zaton prvotnega monoteizma. Nauk prazgodetja naj bi se bil izrodil pri preprostemu ljudstvu v mnogoboštvo, praznoverje in pregrehe, pri izobražencih pa v panteizem.¹⁷

Kritičen članek o siamskem budizmu je leta 1928 objavila misijonarka Rafaela Vurnik, ki je delovala v Bangkoku.¹⁸

Najbolj degenerirana oblika budizma pa naj bi bil tibetanski lamaizem, v katerem so nekateri naši poročevalci videli „tako zverženo in popačeno verstvo kot le malokatero drugo v človeški zgodovini“.¹⁹ Zanimanje za lamaizem je pri nas zbudila v tridesetih letih smrt Dalaj Lame, že prej pa so slovenski bralci prihajali v stik z različnimi potopisi, podlistki in članki, ki so govorili o Tibetu kot o skrivnostni in nedostopni deželi.²⁰ Najobširnejši slovenski prikaz lamaizma je objavil leta 1933–34 dr. Vilko Fajdiga, opirajoč se na dela J. B. Aufhauserja, A. Grünwedela, Svena Hedina, Fr. Köppena in drugih tujih avtorjev. Pisal je o geografski razširjenosti lamaizma, ustanoviteljih in reformatorjih posameznih sekt, lamaističnih bogovih, zunanjih znakov religioznosti in pomenu tibetanskega meništva.²¹

Po svojem priporočanju ljubezni do soljudi in idealu meništva in uboštva naj bi se bil budizem sicer približeval krščanstvu, vendar naj bi bila ta podobnost bodisi



Lamaistični menih, Kalimpong (Indija) Foto: Zmago Šmitek, 26. 6. 1980

1. dediščina skupnih religioznih predstav vsega človeštva,

2. posledica podobnih razmer, v katerih sta se obe verstvi (krščanstvo in budizem) razvijali,

3. zgolj navidezna, brez notranje vzročne zveze.²²

Prav pri lamaizmu so nekateri naši avtorji opazili zanimiv paradoks: kljub že omenjeni „degeneriranosti“ naj bi se bil lamaizem zaradi svojih versko-organizacijskih posebnosti močno razločeval od drugih azijskih religij in se še najbolj približeval verski organizaciji krščanstva v katoliški Cerkvi. Tu naj bi bilo torej šlo za primer zgolj formalne zunanje podobnosti, ki ne sega na področje verskih nauk ali moralnih zapovedi. Institucija menišstva v obeh religijah naj bi bila izvirala iz človekove religioznosti, ne da bi bila od kod prevzeta.²³ Pri nas je vladalo prepričanje, da je pri lamaizmu zunanja forma primarnega pomena. To pa naj bi bilo lamaizem vodilo v „otrpnjenje duhovnih vrednot, v zlorabo verske oblasti in v mehaniziranje religioznosti, ki je doživelo gotovo svoj svetovni višek“.²⁴

Naši katoliški kritiki budizma si niso bili povsem edini o njegovem bistvu in so ga označevali dokaj različno. Nekateri so menili, da je golo brezboštvo, dinamizem, ker ne priznava osebnega boga, stvarjenja in stvarnika niti duše in posmrtni blaženosti.²⁵ V obsežni razpravi o budizmu je Franc Terseglav napisal, da je bilo „budovstvo . . . spočetka etičen nauk na podlagi starega brahmanstva, razloček je bil ta, da se je Buddha nagibal k neke vrste ateizmu . . . Kmalu pa se je budovstvo v obliki mahajanske teorije povrnilo v prvotni brahmanski panteizem . . . Tak je bil veliki asimilacijski proces budovstva na daljnem vzhodu. Postal je prava mešanica filozofičnega ateizma, brahmanskega panteizma, vseh vrst monizma in čisto navadne idolatrije, zraven pa je ohranil v najvišjem Buddhi tudi nekaj monoteističnega, oziroma je še bolj poudaril monoteistiški element, ki je živel na dnu poganskih verstev“.²⁶ Na drugem mestu je isti avtor zapisal, da je budizem v svojem bistvu pesimistični ateizem in se v tem tudi loči od idealističnega brahmanizma,²⁷ in ponovno, da je „tendanca Buddhovih nauk naravnost zoper vsako vero v boga naperjena“, pri čemer je očital budizmu tudi agnosticizem.²⁸ Drugi naši kritiki so šli še dlje. Ne samo da budizmu niso priznali, da je religija v pravem pomenu besede (ker ne govori o religioznih elementih, bogu, kultu, milosti ipd.), marveč so dokazovali, da tudi ni filozofija (ker prepoveduje metafiziko), ampak le moralno stališče ali terapevtika volje in razuma.²⁹ Budizem naj bi bil tako „zbirka naravnih predpisov, kateri služijo za zgodovinsko ozadje legendarična Buddhova oseba“.³⁰ Po takšnih naziranjih Buda ni bil filozof, ki bi vsako posamezno tezo znanstveno utemeljil, njegov nauk pa naj bi bil „abstruzna špekulacija, ki se kreta v paradoksnih kontradikcijah, ki so vsem evropskim modroslovcem nerešena uganka“.³¹ Končno se je pri nas prikazalo tudi mnenje, da je budizem v resnici nihilizem.³² Takšne, pogosto neutemeljene in nasprotujoče si kritike budizma so preglasile, vsako pozitivno oceno, kakršna je bila npr. Aškerčeva, da je budizem „najglobokoumnejša filozofija na Vzhodu“ (a še ta je bila izražena le v pismu Karlu Glaserju).³³ Razen enajstih Aškerčevih pesmi, ki kažejo avtorjevo naklonjenost budističnim idejam in večinoma tudi pravilno razumevanje budizma, nismo Slovenci do konca 1. svetovne vojne premogli ničesar, kar bi omililo omenjeno enostransko oceno budizma. Po letu 1921 pa se srečamo

z deli zanimivega avtorja Josipa Suchyja, ki zasluži večjo pozornost:

Josip Suchy je bil rojen 5. avgusta 1869 v Kamniku in je tam obiskoval tudi ljudsko šolo. Gimnazijska leta je preživel v Ljubljani in Gorici, nato pa študiral pravo na Dunaju in leta 1907 absolviral. Že leta 1903 pa je sprejel službo pri eksportnem oddelku dunajske zbornice za trgovino, industrijo in obrt in zaradi znanja slovanskih, romanskih in orientalskih jezikov (turščine, arabščine, hebrejščine, sanskerta) hitro napredoval. Zanimanje za še druge orientalske jezike mu je odprlo pot v konzularno službo. Kot konzularni ataše je služboval v Aleksandriji, Carigradu in Teheranu, več let je preživel tudi v Bombayu in Kairu. Leta 1910 se je šest mesecev mudil na Cejlonu in se v Kandyju seznanil z budističnim menihom nemške narodnosti Nyanatiloko in z znanim prevajalcem palijskih tekstov in profesorjem dunajske univerze Karlom Eugenom Neumannom. Tedaj se je tudi Suchy začel intenzivneje zanimati za budizem. Med letoma 1913 in 1919 je bil zaposlen pri korespondenčnem uradu v Trstu, vmes pa se je mudil tudi na Dunaju in Brucku. Leta 1922 se je zaposlil pri Trboveljski premogokopni družbi v Ljubljani, leta 1939 je odšel v pokoj in 20. januarja 1941 umrl v Ljubljani.³⁴

Plod Suchyjevega zanimanja za budizem sta bili knjižica Uvod v buddhizem (Ljubljana 1921) in knjiga Staroindijske basni, bajke in pravljice (Ljubljana 1921, 1932²). V predgovoru Uvoda v buddhizem je Suchy poudaril, da se je „v zadnjem času . . . zanimanje za buddhizem tako povzdignilo, da je skromen oris brezdvomno postal potreben — tudi za nas Slovence“, in dalje, da „ne bi bilo napačno, če bi se z bistvom buddhizma seznanila tudi naša javnost, vsaj pa naša inteligenca“.³⁵ V predgovoru je dal tudi napotke za pravilno izgovorjavo sanskrtskih besed. Knjižico je razdelil na dve poglavji: v prvem je opisal geografske značilnosti indijske podceline, potek naseljevanja Arijev, njihove verske predstave, grške in perzijske vplive na indijsko filozofijo, družbene in politične razmere v severni Indiji v času Bude in na kratko popisal verska naziranja brahmanov. V drugem poglavju pa je opisal Budovo življenje (opirajoč se na Lalita — Vistaro, Maha Parinibbana Sutto in kanonični tekst Abhidhamme), budistične nauke (štiri svete resnice, osemstopenjsko pot očiščenja, pet zapovedi, budistično predstavo zgradbe sveta, karmo itd.) in razvoj budizma pa Budovi smrti do časa vladarja Aške in razširjenja budizma prek meja Indije. Na zadnji, to je 31. strani, je dodal še časovno tabelo.

V knjigi Staroindijske basni, bajke in pravljice pa je Suchy od približno 550 zgodb o prejšnjih Budovih življenjih, iz zbirke Jataka, izbral deset „najbolj značilnih, da spozna tudi širša javnost naravna pojmovanja sorodnih nam arijskih Indijcev“. Pri prevodu in priredbi se je opiral na Fausböllovo izdajo Jatake v palijskem jeziku, 7 vols., London 1877–97; na angleški prevod T. W. Rhys Davidsa Buddhist Birth Stories or Jataka Tales, London 1880 in na nemško delo A. Grünwedela Buddhistische Studien I., Berlin 1897. Uvodu v knjigo je Suchy dodal besede, ki jih pripisuje Budi: „Ljudje so kakor otroci in radi poslušajo pripovedke. Hočem jim zato pripovedovati pravljice, da jim lažje razložim lepoto Dharme (resnica, nauk). Če resnice ne morejo umeti s

(Nadaljevanje na 121. strani)

ACHIEVEMENTS AND PROBLEMS OF STUDIES OF NON-EUROPEAN CULTURES IN SLOVENIA

(On the Occasion of the Publication of the First non-European Issue of the Bulletin)

The Bulletin of the Slovene Ethnological Society (SED) is the first among Slovene ethnological magazines to dedicate an entire issue to articles about non-European cultures by native authors. Hereby it has called attention to the sphere of ethnological activity which has a long tradition in our country, yet it was not until after the Second World War that it achieved its proper social and professional authority.

Although the beginnings of Slovene scientific interest in non-European cultures date back at last to the 12th century when a Slovene monk called Herman (Hermanus de Carinthia) was active in the then still Moorish Spain where he wrote about Islam and translated Arabian and Hebraic texts into Latin, it was only the 16th century with its period of Humanism that brought Slovenes into contact with the non-European world. In Slovene provinces this period is characterized by an increased interest in education and an increasing number of Slovene students at foreign universities. In science, rationalism and inductive method were widely asserted. It was, therefore, not by coincidence that at this time, in 1549, appeared Žiga (Sigismund) Herberstein's „Notes from Moscow“, our first extensive work on a foreign people.

In the 17th the 18th century, intellectual approach to non-European cultures can be found chiefly in reports of Slovene missionaries (cf. Bulletin 1981, Vol. 4). At the end of the 18th century already first travellers from the ranks of the nobility can be found, who were leaving for non-European countries, driven by their own scientific interest. In the limelight of this interest lay cultural and natural „curiosities“. Thus, for instance, Janez Vajkard Valvasor set out to Tunis in 1669, and Sebastijan Gottfried Wiederkehr – Wiederspach travelled through parts of Asia, Africa and America at the turn of the century. Although both travellers were known to have kept records of their observations and conclusions from these journeys, none of them have been preserved.

In the 19th century an increasing number of secular intelligentsia contributed, together with a rapid development of traffic and communications, to a new qualitative improvement of knowledge about non-European cultures. The frequency of scientific travels increased and at the same time the first monographs on non-European peoples were published in Slovene language (until then only in German and Latin), e.g. Baraga's book on North American Indians, Stare's book on the Chinese and the Japanese, and Vrhovec's book on Australians and aborigines of Oceania. Some of the texts already demonstrate a tendency toward a higher degree of theoretical thoroughness. The second half of the 19th century witnesses the beginnings of Slovene Indology and Egyptology, and in the middle of the century the Provincial Museum in Ljubljana acquired its first non-European ethnological collections from the area of the North American Great Lakes and Sudan.

After the First World War the number of professional writings on non-European countries increased still more. A special place among them is occupied by two books – „The Origin of Australian Beliefs“ by Lambert Ehrlich and „El Problema del hombre americano“ by Ivan Benigar. The former was published in Modling near Vienna in 1922, the latter in Bahía Blanca in 1928. Slovenes met with ideas of diffusionism, Marxian interpretation of evolutionism, Spenglerianism, and the Viennese cultural-historical school. In 1926 the first museum exhibiting exclusively items of non-European cultures (Slovene Missionary Museum) was founded in Ljubljana and the first travelling ethnological exhibitions were organized (1931), which was connected with a vigorous development of missionary activity and propaganda.

The principal characteristic of the period after the Second World War was that studies of non-European cultures began to be dealt with by professionally trained ethnologists and that these activities are now taking place systematically, organized by ethnological institutions (Ethnology Department of the Faculty of Philosophy and the Slovene Ethnographical Museum). This period marked the appearance of the first extensive Slovenian survey of non-European cultures (Božo Škerlj: „Peoples without Metals“, Ljubljana, 1962) and a translation of an extensive modern manual „Peoples of the World“ (Ljubljana, 1979–80; based upon the English original „Peoples of the Earth“, ed. Edward Evans-Pritchard). In 1964, within the Ethnographical Museum in Ljubljana, a museum of non-European cultures was founded in the Goričane castle near Medvode. Minor non-European ethnological collections are on display in museums in Celje, Ptuj and Velenje, and a number of them are privately owned.

In spite of a great progress achieved in the sphere of our studies of non-European cultures, there are numerous organizational and theoretical problems still to be solved. First and foremost, there is the need of a larger number of experts, which is in obvious opposition to the possibilities of their employment. While the interest in non-European ethnology among students is increasing there have been, for a number of years, no changes regarding adequate job opportunities, which is chiefly due to the lack of funds and maybe also to the lack of systematic efforts.

A more efficient study of non-European cultures is further hindered by comparatively modest possibilities for a longer personal touch with these cultures. Individual students are still largely dependent on their own finances, and in comparison with representatives of other professions, either in the field of science or art, ethnologists are in an unequal position as far as scholarships are concerned. This was especially evident during the last scholarship administration. Without a stationary method and personal experience, the study of non-European cultures is practically impossible, and critical evaluation of sources and bibliography is rendered more difficult. Consequently, from lectures, visits to museums, etc., we cannot expect more than what they can offer: only basic information and a general theoretical orientation.

In connection with theoretical intensity of Slovenian ethnological studies of non-European cultures it should be noted that it is still at a comparatively low level, this being evident from descriptions, enumerations and classification, without adequate generalizations, problem solving and ethoretical conclusions. So far professional work has most frequently been linked with the needs of museum and has been directed according to provenance, quality and quantity of individual museum collections. Attention was thus generally paid to material culture and less to the social and spiritual background. Therefore, the study of non-European cultures was fragmentary not only in geographical aspect (which is even not so important) but also from the point of view of its contents because it was neglecting the integrity of individual cultures. Furthermore, isolation within narrow professional spheres hinders interdisciplinary cooperation among sciences.

For a successful stationary research of individual non-European areas it is especially important to master the languages of local ethnic groups. In this respect too, no progress has been made, for ethnologists in Slovenia are still bound solely to the use of English, French, German, Spanish or Russian. This also means a limitation to a (more or less obsolete) bibliography in these languages. The study of non-European languages would of course make sense only in the case of long-term specialization of individual students in certain cultures. And, so far, such specializations have been very few.

Taking into account the above-mentioned circumstances, articles published in this issue of the Bulletin should be reviewed positively, especially those which are the result of personal field work. In these articles the authors, who are mostly representatives of the younger generation of Slovene ethnologists, treat an extensive theme: from ethnic to linguistic structure of certain areas to descriptions of individual ethnic groups (especially of their mode of thinking, mythology and religion), from problems of museology to keeping track of ethnological publications and achievements outside Europe.

„The Relation of Slovenes toward Buddhism before the Second World War“, written by Zmago Šmitek, is a part of an extensive study of the geographical knowledge of Slovenes about non-European cultures and is the first text to deal with this theme. The text entitled „The Way of Life in an Indian Ashram Shree Rajneesh“ was written by Mihaela Hudelja about her own experience after having spent a month at Poona (it is, in fact, an abridged version of her seminary work). In his analysis * Silvo Torkar, a slavist by profession, made use of numerous and comparatively difficult-to-obtain data from Soviet bibliography. Mojca Terčelj and Borut Korun raised the question of the so-called extatic and cosmic religions of Latin America in their respective articles „Umbanda in Brazil“ and „In the Country of Mother Earth“. Ivan Benigar (1883–1950), a Slovene emigrant who has lived in Argentina since 1908, is the author of a tractate „The Notion of Time among the Araucanians“. It was translated from Spanish in a somewhat abridged version by Irena Mislej and Mojca Terčelj. This is at the same time the first Slovene and English translation of a Benigar's scientific text. With it we are marking the centennial of the birth of this little known Slovene Americanist.

On the occasion of the exhibition *El Dorado – the Gold from Columbia* in the Goričane museum, Marko Meglič, one of the guides through the exhibition, wrote an article „The Encounter of Two Cultures“. And Ingrid Slavec contributed a report on the development of Japanese ethnology until 1968, summarized from the book „Ethnology in Japan“.

ZMAGO ŠMITEK

* of small ethnic groups in the north of the Soviet Union

THE NOTION OF TIME AMONG ARAUCANIANS

For a long time I have been looking for the Araucanian equivalent of the word „time“. I asked the Indians for translations of all possible combinations, however without success. An Indian namely always finds an appropriate expression by which he eludes the exact notion of time. He expresses it without saying it explicitly, for he can choose from a series of different expressions for it, quite to the envy of us Arians. I could write pages full of interesting examples that I collected. Furthermore it can be completed by variants offered by Araucanians in the West. A few examples are enough to explain how Araucanians manage without the expression of „time“. The same case appears also in a number of other words which at first sight appear to be irreplaceable.

It is time to go to bed: „Chayi no puy umaw tuam“. Puy means „it is time“ and has its origin in the word pu which is very frequent in Araucanian language and has also several different meanings. If I choose one of them – to come to the end – it can explain the meaning of the phrase in the above example.

It has always been so: „Turpurumel ve le ply“. The phrase „always, at all times“ is the contents of the turpurumel which is a compound word made up of six elements. It would take a long explanation which is not the purpose of this paper for we are not concerned with the study of the language.

The notion of time is often substituted by the noun antu denoting „sun“ or „day“, or by the word kuyen, meaning the „moon“. When they want to determine the number of months or years, i.e. the quantity of partial periods of time, or, to put it in another words, the quantity of events contained in a part of time, Araucanians substitute the notion of time by shipantu.

The Araucanian language abounds with expressions connected with time. It has a surprising multitude of adverbs of time. It also has prefixes which denote grammatical tenses and make up syntactic units which can be called nouns. Nouns which denote time! It is true. Among many forms by which Araucanians substitute our noun „dwelling“, there is an expression muleam which means „future dwelling“, mule peyem is the „present dwelling“, and mule pervum(-em) is the „former dwelling“. Amon, the expressions denoting meal, iyal (from i or ya: „to eat“) can be mentioned. It can be literally translated as „what is going to be eaten“. The term ipeel means „what has been eaten“, „what is being eaten“.

These are only a few examples illustrating the general rule indicating the gap between our and Araucanian linguistic structure. The latter, with its extremely flexible word elements, allows a series of different combinations and creates miracles of expression inaccessible to Indo-European languages no matter how flexible they may be. They confuse us before we can penetrate into their secret.

Similarly as we do, Araucanians determine any point of time to be associated with events and situations which are typical of it. They have also learned to measure the quantity of time. For this purpose they use undetermined and elastic measures like alhun ma for „plenty of time“ and puchun ma for „a short time“ which acquire their exact value only in connection with special circumstances in a particular case. They have also reached some more accurate units of time

which are based on the succession of phenomena that man had encountered at the beginning of his intellectual reasoning. Araucanians have intuitively identified time with succession without any prior exact notion of them both. This intuitive identification has, to the present time, remained typical of all who are not Indians nor primitive but intellectuals belonging to the Mediterranean culture.

Celestial bodies with their periodical succession of phenomena, periodical appearance and other changes that we can feel or perceive, are the instrument by which Araucanians mark their primitive time units. The term „primitive“ is here used deliberately because, as it will be later demonstrated, these units are inaccurate, indefinite and unfamiliar to our accurate units that could be substituted for them in a superficial analysis.

Antu and pun – „day“ and „night“. There seems to be nothing more natural that could function as automatically as this division of time between sunrise and sunset. Araucanians teach us that this notion is the result of a long process of human intellect. Excluding all known definitions and synonyms of this word, day is the time when the sun is above the horizon. This is how people understand the notion of day. If the day has broken, we say that it is day. Everything that is not day is night. The day for Araucanians begins with sunrise and ends with sunset. In Araucanian, antu means sun and daylight produced by the presence of sun above the horizon. This is confirmed by all means of expression and analogy with the term kuyen (moon), which will be dealt with later, only further corroborates it.

If we tried to coordinate this notion of day with ours, we would translate it as „day“ which is neither sun nor its light, but time. Better still: it is true that all our translations are optional because of different language structures, as the majority of Araucanian words do not coincide with ours, but are nevertheless rather approximate in meaning. Sometimes the differences are so great that it is impossible to find an appropriate term for an Araucanian word, and it has to be paraphrased.

The day antu is not immediately followed by night pun, which means only the hours of darkness where there is no light except the one reflected by stars. Between these two notions there is the time between sunset and complete darkness, the dusk or guv antu: „the invisible, missing sun“ or only guvun which is used in various locutions like dumin naw pay: „it is growing dark“, petu pelo liy: „it is still light“ and other terms that are by no means related to the words antu and pun. When the last sunbeam disappears from the horizon, Araucanians say „chayi no punuy“: it is night or the night has come on.

The last of the night, toward morning, Araucanians call epe wun – almost dawn, and it plays an important role in their rituals. Dawn is the time which bestows strength and health on the working people. For an Araucanian it is a shame to sleep away the sacred hours which are so many times mentioned in his morning prayers: open wun vucha, epe wun Kude, epe wun we che, epe wun ullcha“.

When Araucanians spot the first sunbeams, they say liw pay: „the light is coming, it is getting light“, or wunuy: „it is already dawn“ (from wun, i.e. „dawn“ which lasts until the first sunbeams bring new life forces to earth); kupay antu means that the sun is rising, and „Thipa pay antu“ that the sun has already risen on the horizon.

We divide a day into day and night, while Araucanians divide in into four equal parts: wun, antu, guvun, and pun. These four elements, however, do not equal our notion of a twenty-four-hour day. Among other Araucanian peculiarities Havestad mentions also the fact that Araucanians count nights instead of days – epu puni: „two nights ago“ (instead of „two days ago“); epu punay: „in two nights“ instead of „in two days“. Havestad explains this peculiarity by the fact that Indians travel by night and thus nights have the same time importance for them as days have for us.

Araucanian mode of expression is close to the biblical one: „Before the cock crows thrice, you will twice deny me“, „When you hear the second whistle, you will run away“, „The night has covered the earth with its cloak five times since it happened“. Antu and pun are similar to milestones. We would say „The distance from here to the house is 3.400 meters“, while Indians would put it this way: „When you have passed by three stones, you will reach the house“. It is the question of actual points of perception and not of the distance between them.

Araucanians measure the length of the day by the position of the sun, and the length of the night by the position of moon and stars. Fuchu lewuy antu: „there is little sunshine left“, kulu ru pay antu: „the sun is tilted“, venthe pura pay yepun: „the evening star is already high“. There are plenty of similar expressions, but it is impossible to include them all in this paper.

All these time definitions are rough, approximate, which is in direct opposition to the accuracy of our chronometers. Araucanians have no smaller time units, they have created nothing like an hour or smaller time units with which we divide time. One can, however, sometimes run across an accidental and authentic Araucanian time unit. An old woman who sent her daughter out on business and did not want her to stay away unnecessarily long, told her: „Tooku kunulaaymi, vey ni petu nurkunon aku tuaymi“: „I shall spit on the ground and you must be home before the spittle dries up“, and spat on the ground. Metaphorically this would be called an „embryonal hour“. Araucanians measure the day's length either by the size of the shadow of familiar objects or by turning their back to the sun and determining the time of the day according to the length of their own shadow.

If the day is cloudy, they determine the time of sunset by the colour of fire. Although there is a great difference between our modern equipment and their primitive ways, we cannot but admire their inventiveness at using their intuitive rather than rational knowledge.

The annual path of the sun from north to south and from south to north conditioned the creation of time units, however not because of its relative position but because of the phenomena of heat and cold. The hot season is called walug, the cold one pukem and, according to Febres, also kem. Periodical repetition of both has caused the creation of a larger unit thipantu – „year“. This mode of division is common with East Araucanians, for walug and pukem follow each other without transitional periods between them. I have not noticed that Indians associated cold or heat with a larger or smaller degree of obliquity of sunbeams or with apparent approaching and distancing of the sun although they observe changes of position of the sun and know that its path is shorter in winter than in the summer, and that it changes from the east toward the west. It seems that they did not find it necessary to discover mutual associations of these phenomena. I cannot determine the limit between the cold and the hot season simply because it does not exist; walug and pukem are not associated with the path of the sun but with the temperature of the environment which differs greatly from year to year.

How these expressions are associated with the phenomena of cold and heat is shown by the following phrases: with the first frost in April or May, Indians say: „weda konuy pukem“: „winter has feebly entered“. When the heat from the sun grows stronger in August and September, they say: „chayi no walug ma le tulu inchin“: „We are in the summer again“. Toward the end of May or even June, when temperatures are still mild, they say: „petu kon lay pukem“: „the winter has not yet begun“. And if it is still rather cold in September or October, they say: „ka pukem tuy ta ti“: winter has developed again“. Walug and pukem do not only immediately follow each other but they can also intermingle to a certain extent.

Nevertheless, we must acknowledge that there is more logic in this flexible and adaptable Araucanian time division and numerous other expressions than in the strict European division of the year into four seasons by which we are trying to establish ideas incompatible with Araucanian ones. Winter is a cold period and summer a hot one par excellence also for Europeans. But as we level both beginnings with opposite sun positions, winter is given a smaller number of cold days and in turn spring days are added to it.

It should be noted that walug and pukem are ethymologically unclear and have nothing in common with other familiar expressions denoting heat and cold.

Havestad and Febres share the opinion that in Western Araucania a time division into four seasons is prevalent. Both scientists together with De Augusta call winter pukem. Febres mentions also the variant kem, „wherefrom we can conclude that pukem is the plural form of this variant. Walug according to them means autumn. For De Augusta this is the time of ripening of fruits. He says that Karu Walug is the month in which beans and peas are picked; karu means „green“ and walug kuyench means the month in which the first fruits are picked, and this is the event that also takes place in summer. Walug is associated with the harvest. The synonym for autumn is chomu gen —from chomu meaning dry flowers and leaves which are falling off the trees. Havestad and Febres call summer wukan or wukan antu, which means „unkind sun“ and De Augusta translates it as the time of heat, while he calls summer antu thipantu: the „sunny year“ and antu gen: „to have sunshine“. For all three authors spring is the time of budding plants and appears in the following variants: pewun, pewul, pewun gen, pewun kuyen, pewun tun kuyen from pewu: „to sprout“, „to germinate“. De Augusta adds also we thipantu: „the new year“, wunkun thi, pantu: „the dawn of the year“ and ellaka thipantu: „the beginning of the year“. The above-mentioned authors did not reach the conclusion whether the time units mean a systematical division of the year or they are merely expressions denoting individual mutually independent seasons. To denote a particular time of the year Indians generally use its most characteristic features or characteristics: of a certain kind of flowers, maturity of fruits, falling off of leaves, births of animals, shearing of sheep, flooding of rivers, etc., but thus do not divide a year in the proper sense of the word.

Misunderstanding between the authors and a large number of expressions mentioned above stresses still more the doubt that this is only an attempt to adapt it to our division of years into four seasons. Argued conclusions can be reached only by research field work.

The social life of Araucanians is a primitive one. Accurate measuring of time with systematical units of general value is social by nature. This had already been proved by the Olympic games in ancient Greece that were not based on the periodicity of natural phenomena, but on the importance of the games themselves and their enormous importance for Greeks. This can also be proved by the uniformity of calendars in countries with Mediterranean culture, as well as by the present system of time zones.

This entire development is parallel to the intensification and development of social life which marks and satisfies the increasing needs. The spontaneous development of Indian intellect was disturbed only by the arrival of white man, and even more some forty years ago (around 1880)* when Indians were forced to choose between adjustment to Western civilization or extinction.

The imposed change of social environment forced the Indians to adopt our calendar according to their own needs. Thus the word kuyen is used also for our „month“ but as the Indians could not understand it, it has preserved its original meaning. We can therefore conclude that Araucanians had no clear idea about time partiality and could also not synthesize the abstract notion of time. Their mode of expression is entirely concrete and refers only to sensual understanding of phenomena. It seems, however, that the term thipantu makes the only exception. But we shall learn if it is really true when we have understood the secret meaning of the word thipantu: „departure“.

From this we can conclude that Araucanians did not have a clear idea about partiality of time and therefore could not make a synthesis denoting the abstract notion of time. Their way of expressing is completely concrete and refers to the sensual perception of phenomena. It seems that the sole exception is the notion denoting „year“, thipantu. We will know if this is correct when we properly understand the mysterious meaning of the word thipantu: „leaving“.

For the time being, let us relinquish general conclusions deriving from this paper. In order to make them wholly correct, a series of studies like this one would be necessary. The purpose of such studies is to clarify the history of human thinking which is not preserved in old books and parchment scrolls, but which we can draw up by studying primitive peoples. And Araucanians deserve this name. This paper shows us the primitive stage of their development before the arrival of white man. They were not able, however, to give up this stage because they were not capable of immediate comprehension of the complexity of Mediterranean culture.

The mode of thinking of these poor Indians can serve us to explain the way we used to be ourselves, and how we gradually advanced, which can today be observed through different stages of civilization between peoples, classes, and individuals. If we subjected these differences to a careful scrutiny, we would be able to understand the development of our own intellect.

Results of such long researches would offer us solutions to a number of problems that have been dealt with for centuries and for the solution for which we have been looking in vain through different methods.

IVAN BENIGAR

* In history it is known as the „campaign into the desert“ under general Roca's leadership; he succeeded in forcing Indians to leave their fertile pampas and head for the south.

Glaenik SED 22 (1982) 4

(Nadaljevanje s 116. strani)

pojmovnimi dokazovanji, s katerimi sem jo jaz dosegel, tedaj naj se ji priuče, če sem jo razložil s prisposodobami".³⁶ Na koncu knjige so v opombah razloženi nekateri indijski izrazi in kratka navodila za izgovorjavo indijskih imen.

Potopisnega značaja je Suchyjeva knjiga Bežne slike iz Indije, objavljena v Ljubljani 1934. leta. Opisuje plovbo iz Trsta skozi Sueški prekop v Bombay in potovanja po Indiji in Cejlonu. A tudi tu je avtorja očitno najbolj zanimala religija, saj npr. opisuje vero Parsov in njihove obrede ob smrti, hinduistična in budistična svetišča na otoku Elefanti, krščanske cerkve v Goi, procesijo v čast bogu Višnuju v Maduraju, budistične templje v Kerali, muslimane v Hyderabadu, kojanje hindujskih romarjev v Benaresu in Kalkuti, obrede hinduistične sekte Šaktijev, Zlati tempelj v Amritsarju in vero Sikhov. Čeprav je objavil tudi svoj pogovor z nekim brahmanom o *advaita vedanti*, pa Suchy hinduizma ni razumel. V njem je videl eksotično, včasih grozljivo, a vedno groteskno poganstvo. Tudi sicer je v njegovih opisih precej pretiravanja.

Odlomki Suchyjevoga potopisa so izhajali v reviji Odmevi leta 1929,³⁷ posamezne Staroindijske pripovedke pa so bile objavljene v Kresu 1921. leta.³⁸ Poleg tega je napisal tudi članek Na obisku pri budistih, kjer je poročal o kalmiškem buističnem svetišču – pagodi pri Starem Djeremu v Beogradu.³⁹

Suchyjevi deli Uvod v buddhizem in Staroindijske basni, bajke in pravljice sta bili v slovenski javnosti, posebno v kulturniških in verskih krogih, sprejeti z veliko pozornostjo, dvignili pa sta tudi precej prahu in sodbe ocenjevalcev so si bile skrajno nasprotne. Katoliški kritiki so Suchyja obdolžili, da „hoče moderni zapad in krščene Slovence snubiti za temeljni nauk staroindijskega miselca Buddha“,⁴⁰ očitali pa so mu tudi nesistematičnost in diletantizem pri prikazu Budovih nauk, to, da ne navaja nobenih virov, posebno pa še, da bralcev vnaprej ne opozarja, da je „nujna posledica Budovih premis odrevenelost in abstruzna, življenju sovražna, neplodna kontemplacija“. Končen sklep je bil, da je Uvod v buddhizem brez vsake znanstvene vrednosti, Staroindijske basni, bajke in pravljice pa neokusne tako po vsebini kot tudi po opremljenosti.⁴¹

Po drugi strani pa je leta 1921 socialistično orientirana revija Kres Uvod v buddhizem pohvalila, omenila, da je knjižica izšla že v drugi izdaji, in opozorila nanjo predvsem naše delavstvo, češ da „je potrebno, da se tudi mi slovenski proletarci malo pobavimo z vprašanji, ki si jih je proletarijat po drugih deželah že davno osvojil“.⁴²

V istem letniku Kresa je Suchy objavil pod naslovom Misleci socializma članek o Budi, v katerem je podčrtal, da je Buda postavil v središče svojega nauka moralno in čisto življenje, ki je „temelj socializmu“. Med Budovimi moralnimi načeli omenja zavračanje sistema kast, nauk o socialni enakosti vsega človeštva, ki je bil uresničen v skupnosti budističnih menihov (*sangha*), in Budovo nesebično ljubezen do vseh bitij.⁴³

Na to, da je Suchy nameraval svoje pisteljsko delo še nadaljevati, kaže že omenjeno poročilo ob izidu njegovega Uvoda v buddhizem v Kresu 1921. Tam je omenjeno, da bodo knjižici „sledile še druge knjige o naravnih temeljih buddhističnega svetovnega nazora, o modroslovju in verah, ki jim je tekla v Indiji zibelka“. Vendar so ta dela, če se jih je res lotil, ostala v rokopisu.

Nekaj let po izidu Uvoda v buddhizem in Indijskih basni smo Slovenci dobili tretjo knjigo, ki razpravlja o budizmu z odkrito simpatijo. To je bila Knjiga o Japonski (izbrane črtice iz knjig Kokoro in Kvajdan) Lafcadia Hearn, ki jo je poslovenil Jan Baukart.⁴⁴

V našem dnevnem tisku in revijah je bila v času porusko-japonski vojni objavljena cela vrsta člankov in razprav o japonski umetnosti, v katerih je bila bolj ali manj obširno nakazana zveza te umetnosti z zenom. Tako je npr. France Stele v študiji Troje uresničenj mysticizma v umetnosti, opirajoč se na nemško in angleško literaturo, nakazal zvezo zena in taoizma s tradicionalnim japonskim in kitajskim slikarstvom.⁴⁵ Razmeroma veliko je bilo napisanega tudi o japonski haiku poeziji, v kateri je prav tako vseskozi navzoč duh zena.

OPOMBE:

- 1 – Karol Glaser, *Buddhizem*, DiS 1901, str. 344
- 2 – *Ibid.*
- 3 – Franc Terseglav, *Budovstvo in krščanstvo*, Čas 1911, str. 25
- 4 – Brockhaus Enzyklopädie, Bd. XVI., Wiesbaden 1973, str. 816–817
- 5 – Jože Pogačnik, *Stritarjev literarni nazor*, Ljubljana 1963, str. 14 (navaja mnenje Janka Kersnika v oceni Aškerčevih Balad in romanc)
- 6 – Jože Pogačnik, *op. cit.*, str. 147–152
- 7 – Marja Boršnik, *Pogovori s pesnikom Gradnikom*, Maribor 1954, str. 75–78
- 8 – Najbolj razširjene vere v Aziji, *Besednik* 1878, str. 42–46; *Vedež* 1850, str. 136
- 9 – Janez Jesenko, *Občna zgodovina*, Prvi del: stari vek, drugi popravljeni natis. V Ljubljani 1883, str. 25. Prva izdaja knjige z naslovom *Občna zgodovina za nižje razrede srednjih šol*, Prvi del: stari vek, V Terstu 1871, vsebuje poleg tega še podatke o Budovem življenju.
- 10 – Franc Terseglav, *Budovstvo in krščanstvo*, čas 1911, str. 17–25; *Metafiziški razvoj budizma*, Čas 1911, str. 97–111; *Budizem in vzhodnoazijska nacionalna verstva*, Čas 1911, str. 145–161; *Propad budizma*, Čas 1911, str. 289–300; *Buddha in Kristus*, Čas 1911, str. 385–395
- 11 – Vilko Fajdiga, *Krščanstvo in budizem*, v Zborniku VII. Congressus Internationalis Academicorum pro missionibus, Ljubljana 6. – 10. septembra 1930, Unio Cleri missionaria pro Jugoslavia 1931, str. 259–267; Abbé Guillaume Fajdiga, *Le probleme moral et sa solution d'apres le Bouddha et d'apres Jesus-Christ*, (Essai d'Apologetique par l'Etude comparée), These de doctorat en theologie, 1929, Institut catholique de Paris. Tipkopis, 289 strani.
- 12 – Lambert Ehrlich, *Katoliška cerkev, kraljestvo božje na zemlji I*, Družba sv. Mohorja v Celovcu, Celovec 1919, str. 24
- 13 – Takšno negativno mnenje je zastopal v začetku 20. stoletja celo dr. Karol Glaser v spisu „*Buddhizem*“, DiS 1901, str. 344–350
- 14 – Vilko Fajdiga, *Krščanstvo in budizem*, str. 263, 265–267
- 15 – Veselko Kovač, V kitajski malikovalnici, DiS 1904, str. 76–83, 149–153; Engelhard Avbelj, *Bonci*, Misijonski koledar za leto 1926, str. 102
- 16 – Franc Terseglav, *Metafiziški razvoj budizma*, str. 105
- 17 – Svetozar Ritig, *Obisk v Indiji*, Indijska knjižnica zv. 1, Ljubljana 1936, str. 12
- 18 – Rafaela Vurnik, *Stolnica angelov*, Misijonski koledar za leto 1929, str. 65–73
- 19 – Franc Terseglav, *Propad budizma*, str. 298
- 20 – O lamaizmu glej tudi: Janez Udovč, *Izlet na Himalajo*, Indijska knjižnica, zv. 5, Ljubljana 1937; Juš Kozak, *Boj za Mount Everest*, „*Prosveti in zabavi*“, zv. 18, Ljubljana 1927; Josip Lavtižar, *V petih letih okoli sveta*, Rateče–Planica 1924
- 21 – Vilko Fajdiga, *Lamaizem in katolicizem*, Čas 1933/34, str. 303–311
- 22 – Franc Terseglav, *Buddha in Kristus*, str. 385
- 23 – Vilko Fajdiga, *Lamaizem in katolicizem*, str. 304, 308.,
- 24 – *ibid.*, str. 310

- 25 — I. Jeretina, Kaj misli Buda o Bogu, duši in nje blaženosti?, Mentor 1921/22, str. 61–62
- 26 — Franc Terseglav, Budizem in vzhodnoazijska nacionalna verstva, str. 158–161
- 27 — Isti, Metafiziški razvoj budizma, str. 103
- 28 — Isti, Buddha in Kristus, str. 386
- 29 — Vilko Fajdiga, Krščanstvo in budizem, str. 261
- 30 — Karol Glaser, op. cit.
31. — Lambert Ehrlich, Uvod v buddhizem (ocena), Čas 1922, str. 299; I. Pregelj, Staroindijske basni, bajke in pravljice (ocena), Čas 1922, str. 296–297
- 32 — Svetozar Ritig, Obisk v Indiji, str. 15. Avtor si je takšno sliko o budizmu ustvaril po pogovoru z luksemburškim jezuitom Johannsom na kalkutski univerzi.
- 33 — Marja Boršnik, Anton Aškerc, Ljubljana 1981, str. 69.
- 34 — SBL XI., str. 541–542; nekrolog s fotografijo, Slovenski narod št. 16 (21. 1. 1941), str. 6; Slovenski narod, št. 175 (3. 8. 1929), str. 3
- 35 — Josip Suchy, Uvod v buddhizem, Ljubljana 1921, str. 5
- 36 — Josip Suchy, Staroindijske basni, bajke in pravljice (Jataka), v Ljubljani 1921, str. 4
- 37 — Odmevi 1929, str. 70–73; 1930, knj. II., str. 89–93; 1932, knj. I., str. 87–90; knj. III., 58–64
- 38 — Tri indijske pripovedke, Kres 1921, št. I, str. 13–14; Dve indski pripovedki, št. 3–4, str. 50; Puščavnik Valmika in kraljična, št. 3–4, str. 50–52; Kača v vreči, št. 7, str. 120–121; Sveti krog, št. 7, str. 121–122; Kaznovana pohotnost, št. 8, str. 133–135; Ubogljivi slon, št. 12, str. 199–200
- 39 — Josip Suchy, Na obisku pri budistih; Jutro št. 171, (24. 7. 1932), str. 5
- 40 — I. Pregelj, op. cit.
- 41 — Lambert Ehrlich, Uvod v buddhizem str. 298–299
- 42 — Kres 1921, št. 3–4, str. 68
- 43 — Josip Suchy, Misleci socializma, Kres 1921, št. 3–4, str. 62–63
- 44 — Lafcadio Hearn, Knjiga o Japonski. Izbrane črtice knjig „Kokoro“ in „Kvajdan“. Poslovenil Jan Baukart, Ljubljana 1925
- 45 — France Stele, Troje uresničenj mističizma v umetnosti, DiS 1925, str. 40–74

ZMAGO ŠMITEK

NAČIN ŽIVLJENJA V INDIJSKEM AŠRAMU „SHREE RAJNEESH“

Uvod

Raziskava je nastala na osnovi gradiva, ki sem ga lahko dobila v ašramu, in lastnih opažanj, ki sem jih beležila v času enomesečnega bivanja 1979. leta v ašramu v Pooni.

Za bolj analitičen prikaz dnevnega gibanja v Rajneesh ašramu bi bilo potrebno daljše bivanje in za boljše razumevanje strukture gibanja in osebnosti bi bilo potrebno širše, interdisciplinarno raziskovanje s socialnimi psihologi, sociologi ipd. Potreben bi bil tudi pregled statističnih in drugih podatkov, ki jih beležijo v administrativnem oddelku ašrama, vendar mi niso bili dostopni.

Vzhodne filozofije, kot so budizem, zen budizem, hinduizem in razne oblike meditacij, so na Zahodu zadnjih 15 let vse bolj popularne. Različne sekte, ki jih vodijo indijski guruji, imajo že milijone privrženecv po celem svetu, njihovi vodje pa ogromne materialne dobičke, ker so znali prodati svoj „edino pravilni“ nauk oziroma religijo ob pravem času. Istočasno gre za določene oblike srečevanja zahodne in vzhodne kulture, ki se dogaja tudi kot nasledek dokaj širokega interesa mladine z Zahoda za „indijsko drugačnost“. Pri tem gre tudi za iskanje drugačne oblike načina življenja, pri čemer gre upoštevati značaj same usmerjenosti v iskanje inspiracij pri povsem drugi kulturi.

Vloga svetih mož je postala v hinduizmu izredno pomembna. V preteklosti so sveti možje samo prinašali žrtve, peli himne, opravljali obrede in drug drugega učili Ved; z ljudskimi množicami niso imeli stikov. V novejšem času pa so sveti možje postali učitelji množic, voditelji njihovega načina življenja. Kult guruja je stopil v ospredje. Guru ni več le posrednik med človekom in bogovi, ampak je sam skoraj utelešeno božanstvo.¹ To velja tudi za guruja Rajneेशa, ki se je sam oklical za *Bhagwan*, kar pomeni Gospod oziroma Bog.

Vsaka gurujeva beseda je sveti zakon za vse njegove učence.² Guru je predstavnik ustanove, ki teži k moči, ovekovečenju samega sebe in zato ne dopušča nobenega dvoma o sebi. „Vzgojni smoter“ gurujeve koncepcije vzgoje je stanje enosti s kozmosom, stanje univerzalne ljubezni, nekaj, kar je visoko nad pojmovnim mišljenjem. Pot, ki vodi do tega, je znana, saj gre pri tem za zatiranje intelektualnih sposobnosti, za potlačanje vsakega racionalnega dvoma o avtoriteti guruja.³

Guru Rajneेश, po izobrazbi profesor filozofije, je doživel razsvetlitev 1953. leta, pri čemer je ta razsvetlitev ostala za okolico neopažena, drugače pa je na univerzi veljal za ekscentrika. Na nekajletnem neprekinjenem potovanju po Indiji je često prirejal najbolj pretirane in sporne govore, s čimer si je pridobil sloves duhovnega upornika. Njegova stališča do politike in religije so bila v nasprotju z vladnimi avtoritetami in s tradicijo religioznih argumentov. Še zlasti je razvnel starejše člane džainistične skupnosti, v kateri je bil rojen, s svojim odklonilnim stališčem, da bi bil „sveti džainist“.

Prvi učenci z Zahoda so pričeli prihajati v poznih 60. letih. Takrat je opustil naziv *ačarija* (učitelj) in si nadel novo ime Bhagwan Shree Rajneेश. Dobesedno Bhagwan pomeni Blagoslovljeni oz. tisti, ki se je prepoznal za boga.

Zaradi vse večjega naraščanja njegovih učencev se je 1974. leta preselil v Poono, kjer je ustanovil ašram. V tem času je začel učence uvajati v *neo-sannyas*, pri čemer je zavrgel tradicionalno obliko *hindi sannyasa*. Njegov nauk je predstavljal nekakšno mešanico budizma, hinduizma, krščanstva, sodobne psihoterapije, čeprav v raznih letakih in brošurah, ki jih je sam izdajal, piše, da njegove metode temeljijo na potrebah posameznika in ne na raznih doktrinah ali filozofijah.

Bivališče

Ašrami so postavljeni običajno v mirnem okolju, kajti za učenje v ašramu sta potrebna mir in stroga disciplina, ki se kažeta v samem načinu življenja v ašramu. V ašram je dovoljeno priti vsakemu obiskovalcu, ki namerava postati gurujev učenec.

Kompleks ašrama v Pooni je sestavljen iz več poslopij; vsako poslopje služi strogo samo svojemu namenu. V nekaterih stavbah se je dovoljeno gibati samo v času, ko tam opravljate določene tehnike vaj; tako npr. Vipassana meditation temple služi samo meditiranju vipassana tehnike. Celoten gospodarski kompleks je sestavljen iz naslednjih poslopij: Budda avditorium, Radha meditation hall, Krishna house, Chaitanya Therapy chambers, Lao Tzu house, Jesus house, Vipassana meditation temple, Chuang Tzu avditorium, Francis house, Eckart house, knjižnica, obrtne delavnice, kuhinja, stranišča in kopalnice, pisarne; sprejemnica, telefonska centrala . . .

V ašramu se je možno gibati samo čez dan od 6. ure zjutraj do 9. ure zvečer.

Bodoči učenec Rajneeshevega gibanja dobi vse informacije v glavni recepciji, pri čemer mu osebje tudi svetuje mesto bivanja. S posredovanjem ašrama je mogoče dobiti sobo za dlje časa v zasebnih hišah. Sicer pa je večina pripadnikov nastanjenih v hotelih ali v naselju, kjer so enoprostorne koče narejene iz bambusovega trsa.

Oprema prostorov v posameznih stavbah je prilagojena aktivnostim, ki v njih potekajo. Tako predstavljajo ponekod celotno opremo prostora samo blazine, ki služijo meditantu za boljši položaj sedenja. Pred vhomom v vsako poslopje so omare za čevlje, kajti v prostoru ne smeš biti obut, pa čeprav so ponekod betonska ali kamnita tla.

Noša

Skoraj v vseh indijskih mestih sem srečevala ljudi v dolgih oranžnih oblačilih z ogrlico, kjer je v medaljonu fotografija Rajneesha. Z oranžno barvo oblačil izkazujejo svojo privrženost guruju Rajneeshu. Znači so tudi pod imenom *orange people*. Ko se nov član priključi življenju v ašramu, mora zamenjati svoja oblačila za tista, ki so predpisana za vse pripadnike, pri čemer mora biti oblačilo obvezno oranžne barve.

Moški običajno nosijo dolge tunike do gležnjev ali pa kombinacije — krajša tunika, hlače navadnega kroja in bombažne majice.

Ženska oblačila so ohlapna in najrazličnejših krojev. Poleg oblek, kril in majic nosijo hlače, ki so na koncu nabrane in se zapnejo okoli gležnja.

Vseh ostalih sestavnih delov indijske noše kot so *sari* — žensko oblačilo, *dhoti* — moški oblačilo ali raznih dodatkov, kot je npr. *tilak* — znamenje na čelu, ni moč zaslediti. Nosijo pa razne šale, torbice, okrasni nakit.

Za urejanje pričesk, dolžino las in nošenje brade ne obstajajo nobeni predpisi. Zato pa je toliko pomembnejša osebna higiena. Za vstop v ašram mora biti pripadnik umit in oblečen v čista oblačila. Ne sme uporabljati močnih dišav, dišečih mil, kreme za obraz ali brivske vodice. Ne sme nositi volnenih oblačil ali kakršnih koli stvari, v katerih se nabira prah. Blazine za sedenje so lahko samo iz gume.

Pred vhomom v ašram stojita paznika (moški in ženska), ki skrbita za higieno. Pregledata, če je obleka čista, če so lasje umiti, nato se približata obrazu in vonjata, ali je obiskovalec nadišavljen.

Tuši in kopalnice so na razpolago vsem obiskovalcem samo ob določenih urah.

Stranišča so na počep; na desni strani je postavljena posoda, ki jo vsak napolni s toplo ali mrzlo vodo in si umije genitalije. Na notranji strani straniščnih vrat visi opozorilo, kako si je treba umiti genitalije (v štirih jezikih — angleščini, nemščini, italijanščini in japonščini). Za čiščenje genitalij je treba uporabljati levo roko, nikakor pa ne desne; kajti z desnico odpirate vrata in na kljuki lahko pustite bakterije. Zunaj pred straniščem si je treba obvezno obe roki umiti z milom.

Prehrana

Rišiji stare Indije so natančno določili pravila jogijske diete in odločili, katero hrano mora jogi izbrati.⁴ Tako kot način življenja mora biti tudi prehrana usklajena z zakoni narave.

Teoretične osnove vegetarijanske prehrane daje že stara vzhodnjaška filozofija. Razlike v podnebjju, načinu življenja in prehrani pa so že tolikšne, da je nemogoče dobesedno slediti njihovim predpisom.

V ašramu je sodobno opremljena kuhinja z vsemi potrebnimi gospodinjskimi stroji in pripomočki. Hrano pripravljajo pripadniki gibanja. Kuhinja deluje kot „pol-samopostrežna“. Jedilnik se vsak dan spreminja, na način pripravljanja jedi vpliva tudi zahodna kuhinja. Vendar pa se ni obvezno hraniti v ašramski kuhinji. Veliko pripadnikov se hrani v različnih indijskih restavracijah v mestu, kar je tudi precej ceneje kot v ašramu.

Komunikacijska sredstva

Z uporabo raznih komunikacijskih sredstev je delovanje v ašramu povezano z ostalimi centri po svetu, prav tako pa omogoča podrobno in sprotno obveščanje svojih pripadnikov z novostmi. Rajneesheva predavanja redno snemajo in dobiti jih je mogoče že dan po predavanju. Založba Rajneesh je izdajala tednik *Newsletter* in mesečnik *Sannyas*, številne knjige in publikacije tiska v več jezikih.

Socialna kultura

Zanimivo bi bilo preučiti socialno pripadnost posameznikov, ki so vključeni v gibanje. Nekatere osnovne poteze se da ugotoviti že iz samega okolja, v katerem se pripadniki trenutno najahajo, in iz njihove izbire posameznih aktivnosti. V ašramu je moč najti pripadnike z vseh kontinentov; številčno prevladujejo Američani, Japonci, Avstralci, od Evropejcev pa Nemci, Angleži, Italijani. Prevladuje generacija starosti 20 do 30 let, precej je tudi starejših, ki imajo običajno visoko družboslovno ali umetnostno izobrazbo. Tako sem se npr. seznanila s 63-letno Avstralko, ki je doma že nekaj let vodila jogo. Sem je prišla zato, da se seznanji še z ostalimi metodami dela.

Med člani gibanja so bili tudi otroci v starosti od 2 do 6 let. Bili so vključeni v učenje meditativnih tehnik, ki so prilagojene njihovi stopnji dožemanja in sposobnostim vključevanja v program.

Ko pripadnik obvlada osnovne tehnike meditacij oziroma ko misli, da je odkril svoj jaz, odvrge iz sebe vse doktrine, predsodke, je pripravljen na iniciacijo ali sprejem med sannyasine. Ob sprejemu dobi novoposvečeni sannyasin ogrlico z medaljonom — fotografijo Rajneesha. Pripadnik dobi tudi novo ime, ki se navezuje na neko njegovo lastnost in ima še neki drugi pomen, ki je vzet iz indijske religiozne filozofije.

Pomen sannyasina, kakor ga najdemo v klasični indijski literaturi, se bistveno razlikuje od pomena, ki mu ga daje Rajneesh. V klasičnem smislu je to red odpovedi življenju na zemlji, na tem svetu, kjer se je potrebno odreči vsemu materialnemu ugodju in užitek. Njegov način življenja je v siromaštvu, celibatu in predanosti duhovnemu vodji. Rajneesh pa je ovrge tradicionalno obliko klasičnega sannyasina in začel uvajati med svoje učence neo-sannyas, ki trdi, da se je treba posvetiti življenju na zemlji, sprejemati ljudi okrog sebe.

Po nekaterih virih naj bi obstajalo nad 120 metod meditacij. Posameznik si izbere tisto, ki je zanj najprimernejša. Z meditacijo se odpira notranji svet, ki je večji, obširnejši in intenzivnejši.

Guru Rajneesh je svoje pripadnike uvajal predvsem v meditacije *kundalini*, *nadabrahma*, *vipassana*, *zazen meditacija*, ki imajo že tisočletno tradicijo v Tibetu. Za kundalini meditacijo imajo v Tibetu še izraz „goreči ogenj v človeku“, ki se lahko dvigne samo s pomočjo ponavljanja mantr in molitev v tibetanskem jeziku in s strogo askezo in odpovedovanjem. Vipassana in zazen meditacija vključujeta dolge ure sedenja in premišljevanja. Ko se duh umiri, lahko vsako misel gledamo z zavedanjem. Nekatero meditacijske tehnike, npr. nataraj in sufi, uporabljajo tudi ples.

Poleg tega obstajajo še številne skupinske in individualne terapije. Skupinske terapije so kombinacija različnih metod, ki so bile razvite nedavno na Zahodu, in klasičnih vzhodnih disciplin.

Skupine vodijo profesionalci, ki so svoje znanje prinesli iz različnih delov sveta, kjer so delali na raznih inštitutih ali centrih, npr. Associates for Human Resources v Bostonu, Quaesitor v Londonu. Ob prihodu v ašram udeležencem predlagajo, da se najprej vključijo v eno od uvodnih skupin, kot so npr. *osredotočujoče skupine*, kjer gre za igralne, čustvene igre, telesne vaje, *anatta skupina*, *geštalt* in *osnovna terapija*, ki temeljita na delu psihoterapevtov Perlsa in Janova.

Verovanja

V Rajneeshevo gibanje so vključeni pripadniki z različno religiozno opredelitvijo. Iz celotnega načina življenja v ašramu se da ugotoviti, da tu ni nobenih religioznih obredov, prav tako ne praznujejo religioznih praznikov.

Znanje

V sklopu ašrama je tudi *Rajneesh International University*. Rajneesh pravi,⁵ da je to izobraževalna ustanova, ki nima primere v svetu, kajti njegova univerza nudi vse znane metode za osebnostno rast. Poleg tega vsi kolidži in

univerze prisiljujejo posameznika v nekaj, kar pa je ravno nasprotno resničnemu procesu izobrazbe.

Rajneesheva univerza predstavlja po programu sintezo Vzhoda in Zahoda. Posebnost njegove univerze je tudi v tem, da se izpiti ne opravljajo. Izbor študijskih skupin je naslednji: na oddelku za meditacijo so možne tri sekcije jnana, karma in bhakti meditacije; študij psihologije je namenjen predvsem seznanjanju s teorijami Freuda, Junga, Adlerja, Horneya in ostalih teoretikov psihologije; študij parapsihologije; študij različnih stanj zavesti; nadalje je možno študirati še religijo, filozofijo, umetnost, medicino, kmetijstvo itn.

Vendar pa študij na tej univerzi nikakor ni poceni. Leta 1979 je bilo treba npr. za dvoletni študij plačati 3000 do 4400 dolarjev.

Zaključek

Razni guruji in njihovi mistični kult, ki so se pojavili kot alternativna religija na Vzhodu, ponujajo najrazličnejše prakse in tehnike za dosego Popolnosti, Najvišjega ... Pristaši Krišnove zavesti,⁶ imenovani tudi Hare Rama, Hare Krišna gibanje, ki se je bliskovito razširilo po svetu v nekaj letih, ponavljajo samo mantra *Hare Rama, Hare Krišna, Krišna, Krišna* ... in pri tem tolčejo na bobne in cimbale, udarjajo z rokami in poplesujejo.

Privrženci gibanja Maharishi, imenovanega tudi transcendentalna meditacija, pa samo ponavljajo mantra, ki jo ob iniciaciji dobijo od svojega guruja ali njegovega namestnika.

Klasične tehnike joge in meditacij so za dosego stanj, kot so Popolnost, Najvišje, Blaženost, zahtevale leta in leta odrekanja, napornih telesnih vaj in obvladovanje telesa, dieto v prehrani, skratka askezo.

Sodobni guruji pa so uganili, da človek na Zahodu nima več toliko časa in potrpljenja in se tudi ne more popolnoma odreči svetu. Zato so tehnike prilagodili zahtevam časa. Tako so iznašli tehnike, ki napravijo vse to, za kar je bilo prej potrebno skoraj celo življenje, zdaj v nekaj mesecih. Posebno Shree Rajneesh je znal rešiti zahteve današnjega človeka in pomanjkanje časa. Spretno je znal združiti vzhodno filozofijo z zahodno psihologijo in sociologijo.

Za razna gibanja, ki so se začela pojavljati v 70. letih na Zahodu in je zanje značilna usmerjenost k vzhodnim religijam, filozofijam, tudi določenemu načinu življenja, lahko rečemo, da so našla odmevnost in pripadnike tudi na Slovenskem.

Tako imajo npr. pripadniki gibanja Divine Light Mission, katerega vodja je guru Maharaj Ji, svoj center v Ljubljani.⁷

O Rajneeshevem gibanju zasledimo nekaj večjih ali krajših zapisov v slovenskih časopisih. Milan Štante,⁸ ki je nekaj časa preživel v Rajneeshevem ašramu v Indiji, opisuje svoja doživetja in srečanja z ljudmi v ašramu.

1980. leta je Nedeljski dnevnik objavil članek *Mračno cesarstvo verskega šarlatana*, kjer neznan avtor precej kritično spregovori o Rajneeshevem gibanju, njegovem učenju in pripadnikih.⁹

Teleski je objavil leta 1981 prav tako nepodpisan članek *Guruja ni, nekam je moral iti*, kjer zveemo, da se je vloga ašrama spremenila v zabavo z disco glasbo, točenjem alkohola. Rajneesh je razpustil terapevtske skupine,

terapevte pa poslal v svoje centre v Evropi in Severni Ameriki, kamor je tudi sam odšel na zdravljenje.¹⁰

OPOMBE

- 1 S. A. Tokarev, Vera v zgodovini narodov sveta, Ljubljana 1974, str. 220–221.
- 2 Prav tam.
- 3 Bojan Baskar, Kažipotni nirvanizma, Časopis za kritiko znanosti in domišljije & novo antropologijo, št. 13–14 (1976), str. 355.
- 4 Andre van Lysebeth, Učim se joga, Ljubljana 1975, str. 222.
- 5 Rajneesh International University, str. 1.
- 6 Glej, Ralf Čeplak, Način življenja v gibanju ISKCON (mednarodne družbe Krišnovne zavesti), Problemi št. 4 (1980) str. 89–112.
- 7 N. d., str. 89.
- 8 Milan Štante, Med hipiji in guruji, Mladina, št. 26–39 (1976).
- 9 Mračno cesarstvo verskega šarlatana, Nedeljski dnevnik, 8. junij 1980, str. 25.
- 10 Guruja ni, nekam je moral iti, Teleks, 18. junija 1981, str. 38–39.

MIHAELA HUDELJA

O MALIH NARODIH SOVJETSKEGA SEVERA

Sovjetska zveza je ena od najbolj mnogonacionalnih držav sveta. Naseljuje jo nad sto velikih in malih narodov, ki se razlikujejo po izvoru, jeziku, kulturi in življenjskih navadah. 22 narodov (všeti so tudi Židje, Nemci in Poljaki), od katerih vsak šteje čez milijon ljudi, predstavlja 96,3 % prebivalstva države. Še 30 narodov z od 100 tisoč do milijon pripadnikov tvori 3,4 % vsega prebivalstva. Desetine ostalih narodov predstavljajo torej komaj 0,4 % od 262,4 milijona državljanov te prostrane dežele.¹

Etnična sestava prebivalstva se je v zadnjih sto letih spreminjala, o čemer pričajo podatki podpisov iz let 1897 (prvi in edini popis prebivalstva v carski Rusiji), 1926, 1939, 1959, 1970 in 1979. Leta 1897 so sicer spraševali po materinem jeziku in ne po narodnosti, našli pa so 146 jezikov.² L. 1926 so popisali kar 194 etničnih enot,³ l. 1939 samo 99,⁴ l. 1959 spet več – 109, l. 1970 še 104 in 1979 – 101.⁵ Zmanjšanje števila etničnih enot je po mnenju sovjetskih etnologov posledica procesov etnične konsolidacije, vendar pri tem seveda ni mogoče prezreti, da so različne številke v določeni meri tudi izraz politične volje oblasti, hkrati pa tudi objektivnih težav metodološke narave.

Velika večina sovjetskih narodov oziroma njihovih jezikov pripada štirim jezikovnim družinam: indoevropski (80,2 % prebivalstva), altajski (15,4 %), kavkaški (2,5 %) in uralski (1,7 %).⁶ Tu nas seveda zanimata predvsem altajska in uralska. Altajsko družino delimo na turkotatarsko (tjurksko), mongolsko in tunguško–mandžursko skupino jezikov, uralsko pa na ugrofinsko (ogrsko in finsko) in samodijsko skupino. Poleg njih živijo v Sibiriji še paleoazijski narodi, ki jih običajno umetno združujejo v nekakšno družino, ker ne pripadajo nobeni od poznanih jezikovnih grupacij. Vsi spadajo med t. i. „narode Severa“ in so za nas torej še posebej zanimivi.

Najpopolnejši znanstveni oris jezikov, ki jih govorijo na ozemlju ZSSR, je v petih obsežnih zvezkih monografije

„Jeziki narodov ZSSR“.⁷ Predstavljenih je 127 jezikov, in sicer 24 indoevropskih, 25 turkotatarskih, 20 ugrofinskih in samodijskih, 36 kavkaških in 22 mongolskih, tunguško–mandžurskih in paleoazijskih jezikov. Med njimi ni jezikov tistih narodov, katerih večina živi zunaj meja Sovjetske zveze (nemški, korejski, poljski, madžarski itd.).

Oktohrska revolucija je korenito posegla v nacionalno–jezikovno problematiko in omogočila mnogim neruskim narodom izredno nagel napredek tudi pri razvoju njihovih jezikov in kultur. V carski Rusiji so izdali knjige skupno v 26 jezikih narodov Rusije, v letu 1913 pa v devetnajstih,⁸ medtem ko so jih v sovjetskem obdobju izdali kar v 89 jezikih.⁹ Dvajseta in tudi še trideseta leta so leta sunkovitega kulturnega vzpona številnih prej malo znanih ali celo neznanih narodov, leta široke demokracije v reševanju nacionalno–jezikovnega vprašanja. Hkrati se že sredi tridesetih let pojavljajo znamenja zašuka k velikodržavni, stalinistični politiki (med drugim tudi vsilitev cirilske pisave za več deset jezikov). Toda v dobi t. i. jezikovne graditve so jezikoslovci prvič ustvarili pisavo 52 narodom s skupaj 12 milijoni pripadnikov, čeprav se je v povojnem obdobju obdržalo le 36 od teh pisav. Glede na številčno stanje v l. 1970 je število pripadnikov tistih narodnosti, v jezikih katerih so postopno prenehali tiskati knjige in brošure, znašalo okrog 555 tisoč.¹⁰ V letu 1980 so natisnili knjige v 62 jezikih narodov ZSSR¹¹, l. 1971 v 65, l. 1972 pa le v 57 jezikih. Zastopanost jezikov je vsako leto rahlo drugačna. Če upoštevamo npr. 20-letno obdobje, se število „pismenih“ jezikov povzpne na 70 do 76¹², medtem ko so bili abecedniki izdani v 90 jezikih.¹³ Zmanjšanje števila „pismenih“ jezikov oziroma nihanje tega števila v zadnjih desetletjih gre v nemajhni meri prav na račun jezikov malih narodov Sibirije in Daljnega vzhoda. O upravičenosti in „prostovoljnosti“ teh gibanj so redki pogumni sovjetski jezikoslovci sprožili polemično razpravo, ki pa je, kot kaže, s smrtjo pomembnega jezikoslovca V. A. Avrorina skorajda zamrla.¹⁴

Sibirijo in Daljni vzhod so Rusi začeli naseljevati že v začetku 17. st., večji pritok priseljencev se je začel po zemljiški reformi l. 1861 in ob graditvi transsibirske železnice (1891–1905). Danes živi na tem velikanskem prostoru, ki obsega 12,8 mil. km², okrog 28 mil. ljudi; Rusov je kar 24 mil., Ukrajincev 1 mil. in staroselskega prebivalstva okrog 1,25 mil. Mongolom sorodnih Burjatov je po zadnjem popisu 353 tisoč; v turkotatarsko skupino spadajo Jakuti (328 tisoč), Tuvinci (166 tisoč), ki predstavljajo nekoliko izoliran jezikovni otok, Hakasi (71 tisoč), Altajci (60 tisoč), Šorci (16 tisoč), sibirski Tatari (Čulimski, Barabinski in Kamasinski – okrog 100 tisoč), Tuvincem sorodni maloštevilni Tofalari (800).

Poleg tega je v brošuri z rezultati popisa l. 1979 poimensko naštetih še 22 „narodnosti Severa, Sibirije in Daljnega vzhoda“, od katerih smo Dolgani (5100) spadajo v turkotatarsko skupino (živijo visoko na severu, v porečju reke Hatange), medtem ko vse ostale uvrščamo v tunguško–mandžursko, ugrofinsko, samodijsko in paleoazijsko jezikovno skupino. Teh 22 narodov šteje komaj 158 tisoč ljudi, medtem ko jih je l. 1970 bilo 153 tisoč.

V razpredelnici si oglejmo tudi, kolikšen odstotek pripadnikov posameznih narodov je ohranil svoj materin jezik in koliko ljudi aktivno obvlada ruščino kot drugi jezik.

Narodnost	Število leta 1970 (v tisočih)	Število leta 1979 (v tisočih)	Ohranilo materin jezik (v %)		Obvlada ruščino kot drugi jezik (v %)
			1970	1979	1979
Nenci	29	30	83,4	80,4	64,2
Evenki	25	28	51,3	43,1	54,4
Hanti	21	21	68,9	67,8	52,8
Čukči	14	14	82,6	78,3	61,3
Eveni	12	12	56,0	56,7	52,0
Nanajci	10	10,5	69,1	55,8	49,4
Korjaki	7,5	7,9	81,1	69,1	60,8
Mansi	7,7	7,6	52,4	49,5	40,7
Dolgani	4,9	5,1	89,8	90,0	72,9
Nivhi	4,4	4,4	49,5	30,6	26,9
Selkupi	4,3	3,6	51,1	56,6	46,6
Ulči	2,4	2,6	60,8	38,8	33,2
Saami	1,9	1,9	56,2	53,0	49,7
Udegejci	1,5	1,6	55,1	31,0	26,5
Eskimi	1,3	1,5	60,0	60,7	53,7
Itelmeni	1,3	1,4	35,7	24,4	20,7
Oročči	1,1	1,2	48,6	40,6	20,4
Keti	1,2	1,1	74,9	61,0	53,5
Nganasani	1,0	0,9	75,4	90,2	71,3
Jukagiri	0,6	0,8	46,8	37,5	34,3
Aleuti	0,4	0,5	21,8	17,7	15,0
Negidalci	0,5	0,5	53,3	44,4	37,7

V posameznih pregledih so omenjeni še Oroki, Enci, Kereki in Aljutorci (v starejših tudi Čuvanci, ki so se zlili s Čukči), ki jih navadno obravnavajo le kot etnične skupine in njihovega števila običajno posebej ne navajajo.

Oglejmo si, kako so ti mali narodi razvrščeni v jezikovnem pogledu in kje živijo.

Kar osem jezikov spada v **tunguško-mandžursko skupino**: evenski, evenkovski, nanajski, negidalski, ulški, udegejski in jezika Oročev in Orokov. Samo prvi trije so „pismeni“. **Evenki** (staro ime – Tunguzi) živijo na prostranem ozemlju, ki sega od desnih pritokov Zgornjega Oba na zahodu do Ohotskega morja na vzhodu, od Pribajkalja na jugu do Ledenege oceana na severu. Zanimivo je, da jih tretjina (nad 9 tisoč) priznava za materin jezik jakutščino, ker pač že dolgo živijo med Jakuti. L. 1930 je bilo formirano Evenkovsko nacionalno (po ustavi 1977.l.: avtonomno) okrožje.

Evenkom sorodni so **Eveni** (staro ime – Lamuti), ki živijo vzhodno od Jakutov, predvsem v magadanski pokrajini. Več kot tisoč Evenov ima za materin jezik jakutščino.

Negidalci (lastno poimenovanje – Elkan Beienin) živijo ob rekah Amgun in Amur. Po izvoru so to Evenki, ki so se pomešali z Nivhi, Nanajci in Ulči.

Nanajci (staro ime – Goldi) živijo ob spodnjem toku Amura in ob desnih pritokih Ussurija. Sami se imenujejo Nanaj–Nani, kar pomeni „tukajšnji človek“. ¹⁵

Ulči so naseljeni ob spodnjem toku Amura, sami si pravijo Nani.

Oročči (pravijo si Napi) in **Udegejci** živijo v ussurijski in habarovski pokrajini. **Oroki** so doma na vzhodni obali severnega Sahalina in jih je okrog 400. ¹⁶

V zahodni Sibiriji so se že zelo zgodaj oblikovale etnične skupnosti uralke jezikovne družine. Vanjo spadajo ugrofinski in **samodijski jeziki**. Od prvih sestavljata

posebno skupino jezika **Hantov in Mansov** (pred revolucijo Ostjakov in Vogulov), precej sorodnih narodov, ki ju imenujejo tudi obski Ogri (Ugri). Od svojih daljnjih sorodnikov Madžarov so se menda ločili že v 1. tisočletju pred našim štetjem. ¹⁷ Hanti živijo ob Obu, Irlišu in njihovih pritokih v Jamalsko-nenškem in Hantsko-manaškem avtonomnem okrožju tjumenske pokrajine, pa tudi v tomski pokrajini. Mansi so naseljeni v porečju Oba, predvsem ob njegovih levih pritokih Kondi, Sosvi in v okolici mesta Berezova. Hanti se delijo na tri ločene etnične skupine, ki se med sabo razlikujejo tudi po jeziku. Številna so narečja, ki se še naprej členijo na posamezne govore, kar je predstavljalo resno težavo pri formiranju knjižnega jezika. „Pismeni“ so zato postali kar štirje dialekti hantskega jezika. ¹⁸ Po revoluciji je tudi jezik Mansov postal knjižni jezik.

Saami (Laponci, tudi Loparji) so potomci najstarejšega prebivalstva severne Evrope. Njihov jezik predstavlja med ugrofinskimi jeziki posebno skupino. Saami živijo razpršeni med Rusi na polotoku Kola, kar skupaj z narečno razčlenjenostjo pospešuje asimilacijske procese. V letih 1933–35 so jezikoslovci ustvarili pisavo tudi zanje, izdali so abecednike in druge učbenike, vendar so že po nekaj letih vse to opustili, češ da so Laponci večinoma dvojezični in jim sploh ni do literature v lastnem jeziku.

Za štiri **samodijske narode** so do l. 1938 uporabljali ime **Samojedi**. To so Nenci (staro ime – Juraki), Enci (Jenisejski Samojedi), Nganasani (Tavgijski Samojedi) in Selkupi (Ostjaški Samojedi). Ozemlje, ki ga naseljujejo, se razteza od Kolskega polotoka na zahodu do reke Hatange na vzhodu. Najštevilnejši **Nenci** so nastali pri zlitju samodijskih jelenorejcev, ki so prišli z juga, in staroselcev s severa, sorodnih Saamom. Etnonim Neneč pomeni „človek“. Od leta 1932 imajo Nenci tudi svojo pisavo, v svojem jeziku izdajajo učbenike, slovarje, izvorno in prevodno literaturo, celo časopis. So najštevilnejši med vsemi severnimi narodi.

Med najmanjšimi pa so Nencem sorodni **Enci**, ki živijo blizu Dudinke v Tajmirskem avtonomnem okrožju (sami se imenujejo Mandu), in gozdni Enci (Pe–Baj). Skupaj jih je menda okrog 300. ¹⁹ V povojnih popisih niso omenjeni.

Selkupi poseljujejo obširno ozemlje med rekama Ob in Jenisej. Najbolj strnjena skupina Selkupov – jelenorejcev živi v Jamalsko-nenškem avtonomnem okrožju. Selkupsk jezik sodi sicer med „pismene“, vendar so v njem izdali samo abecednike, ki jih že več kot deset let ne ponatkujejo več. ²⁰

Nganasani (sami se imenujejo Nja) so najsevernejši narod Evrazije in so naseljeni v Tajmirskem (Dolgansko-nenškem) avtonomnem okrožju med rekama Pjasino in Hatango. Do nedavnega so živeli dokaj izolirano. Njihov jezik je med najslabše raziskanimi v Sibiriji. ²¹

Paleoazijske jezike delijo na dve skupini. V prvo, čukotsko-kamčadalsko, združujejo jezikoslovci čukotski, korjaški, itelmenski, aljutorski in kereški jezik.

Čukči živijo večinoma v Čukotskem avtonomnem okrožju na skrajnem severovzhodu Azije. Sami sebi pravijo Luoravet Lani („pravi ljudje“), medtem ko beseda Čukči izvira iz „Čauču“, kot so se imenovali nomadski Čukči, ki so živeli predvsem od jelenov (za razliko od lovcev na kite in druge morske živali). Od l. 1931 se njihov jezik uveljavlja tudi v literaturi, v njem izdajajo časopis, uporabljajo ga v prvih treh letih šolanja (pri pouku predmeta čukotski jezik).

Korjaki (Nymyllani) poseljujejo severozahodni del Kamčatke v Korjaškem avtonomnem okrožju, kjer predstavljajo 16,3% prebivalstva. Podobno kakor Čukči se tudi oni delijo na nomadske in primorske. Korjaški jezik je v 30-ih letih sicer dobil svojo pisno podobo, vendar v njem le poredkoma izide kakšna knjiga.

Itelmeni (nekdanj Kamčadali) živijo na zahodni obali Kamčatke. Danes so med najbolj asimiliranimi severnimi narodi. Njihova pisava je bila ustvarjena l. 1932 in je doživela podobno usodo kot pri Saamih.

Aljutorski jezik imenujejo včasih tudi dialekt korjaščine.²² Aljutorci so namreč korjaški sosedje. V popisu l. 1926 jih je bilo okrog 2.000.

Kerekov je okrog 500 in so sorodni Korjakom in Čukčem. Z zadnjimi živijo pomešano in se z njimi stapljajo.

V drugo skupino paleoazijskih jezikov uvrščajo eskimščino in aleutščino. Sovjetski Eskimi živijo v nekaterih naseljih na jugovzhodni obali Čukotke in na otoku Vrangla. L. 1932 so zanje ustvarili posebno pisavo v latinici, ki so jo l. 1937 zamenjali s cirilico. Eskimski knjižni jezik igra relativno pomembno vlogo v razvoju kulture in prosvete te male narodnosti.

Aleuti (sami se imenujejo Unangan) živijo na dveh Komandorskih otokih ob vzhodni obali Kamčatke, kamor so jih preselili z Aleutskih otokov v začetku 19. stol., ko je bilo to otočje še ruska posest.

Na sovjetskem Severu prebivajo še trije mali narodi, katerih jeziki se izrazito ločijo od vseh ostalih: Nivhi, Jukagiri in Ketj.

Nivhi (staro ime — Giljaki) so staroselci severnega Sahalina in ustja Amura. Imajo svojo pisavo (od l. 1932) in v njihovem jeziku občasno izhajajo knjige domačih književnikov.

Jukagiri spadajo med najmanjše narode Severa. Živijo v spodnjem toku reke Kolime in v tundri v porečju Alazeje (v Jakutski ASSR in v magadanski pokrajini). Znanstveniki menijo, da so najstarejši prebivalci severovzhodne Sibirije. Njihovi predniki so bili vse do 13. st. neolitski lovci in ribiči, živeli so na precej večjem ozemlju zahodno od Kolime, vendar so jih naprednejši Tunguzi (Evenki) deloma potisnili na severovzhod, deloma pa iztrebili ali asimilirali. Nekateri so se stopili tudi z Rusi, Jakuti in Čukči, nemalo so jih že v 17. st. iztrebili ruski kolonizatorji. Ime Jukagir je tunguškega izvora, sami se namreč imenujejo Oduli in Vaduli.²³

V srednjem toku Jeniseja, v porečju Podkamenne Tunguske, živijo **Ketj**, katerih jezik je za lingviste še posebno zanimiv zaradi arhaičnosti in določenih podobnosti z jeziki ameriških Indijancev. Podobnost z Indijanci potrjujejo tudi rezultati antropoloških raziskav. Pred revolucijo so jih imenovali Jenisejski Ostjaki, ime Ket pa v njihovim jeziku pomeni „človek“. V 30-ih letih so jezikoslovci tudi zanje ustvarili pisavo, vendar je doživela isto usodo kot pri Saamih, Itelmenih, Udegejcih in Aleutih.

Do druge polovice 19. st. so obstajala še Ketom sorodna plemena (Arini, Assani, Kotti), ki pa so izumrla.²⁴

Bogato ljudsko izročilo in mite narodov Severa so nekateri popotniki, predvsem pa politični izgnanci zapisovali in raziskovali že pred Oktobrsko revolucijo. Takšni izgnanci, ki so pozneje postali veliki znanstveniki, so bili zlasti V. G. Bogoraz (Tan), V. I. Johelson, L. Ja. Šternberg, ki so priobčili mite, šamanske, obredne in

lirične pesmi in pravljice Čukčev, Jukagirov, Giljakov (Nivhov), Korjakov, Aleutov in Lamutov (Evenov), sestavili prve slovarje in slovnice njihovih jezikov.

V 20-ih letih je sovjetska vlada vsestransko podprla sibirske narode pri dvigu njihovega gospodarstva in kulture. Na leningraskih visokih šolah so začeli pripravljati učiteljske kadre za večino severnih jezikov, največ seveda iz vrst severnjakov samih. L. 1930 so v Leningradu ustanovili Inštitut narodov Severa, ki je v nekaj letih ustvaril pisave za 14 jezikov: saamskega, nenškega, manškega, hantskega, selkupskega, ketskega, evenkovskega, evenskega, nanajskega, udegejskega, čukotskega, korjaškega, nivškega in eskimskega. V 30-ih letih bi omenjeni jeziki tako morali postati učni jeziki v prvih dveh razredih osnovnih šol, medtem ko naj bi jih kot posebne predmete poučevali v vseh razredih. Saamski, ketski in udegejski jezik so opustili že po kratkotrajnih poskusih, prav tako tudi jezike Selkupov, Korjakov in Nivhov, medtem ko so drugih osem uporabljali še do začetka 60-ih let, ko se je začel nov val izrivanja sibirskih jezikov iz šol. Po podatkih, ki jih je l. 1972 objavila revija „Narodnoe obrazovanie“ (štev. 12)²⁵, je položaj sibirskih jezikov v šolah naslednji:

JEZIK	UPORABLJA SE KOT UČNI JEZIK V PRIPRAVLJALNEM RAZREDU	POUČUJE SE GA KOT PREDMET
Manški	ne	od 0 do 1. raz.
Nenški	da	od 0 do 3. raz.
Hantski (v treh dialektih)	ne	od 0 do 1. raz.
Čukotski	ne	od 0 do 3. raz.
Evenski	ne	od 0 do 1. raz.
Evenkovski	ne	od 0 do 3. raz.
Eskimski	ne	samo 0 (= pripravljalni razred)

Omenjen ni jezik Nanajcev, ki ga drugi viri sicer uvrščajo v „privilegirano“ skupino.

Niti najmanjšega dvoma ni, da je v ozadju ukrepov v zvezi s krčenjem vloge jezikov malih (in tudi nekoliko večjih) sibirskih narodov velikodržavna politika, ki iz desetletja v desetletje čedalje bolj ruši demokratično stavbo leninske nacionalne politike, ki je nekoč zatiranim in izumirajočim ljudstvom in narodom začrtala tako spodbudno perspektivo. Že 15 do 20 let v Sovjetski zvezi izvajajo politično in ideološko akcijo prepričevanja zlasti neruskega dela prebivalstva (l. 1979 ga je bilo 47,6%), da brez temeljitega znanja ruščine ne more več shajati noben izobražen sovjetski državljani, če hoče enakopravno sodelovati v komunistični izgradnji. Posledica takšne usmeritve je ukinjanje nacionalnih jezikov avtonomnih (le deloma tudi zveznih) republik, pokrajin in okrožij v šolah in uvajanje ruskega učnega jezika, prav tako pa tudi zmanjševanje knjižne in časopisno-revijalne produkcije v teh jezikih.²⁶ Trdijo namreč, da so mali narodi že prevzeli jezike svojih številnejših sosedov (v večini primerov gre za ruščino) ali pa so na pragu takšnega prehoda, saj se menda prostovoljno odpovedujejo svojemu materinemu jeziku.

Skupina jezikoslovcev in etnologov iz inštituta za zgodovino, filologijo in filozofijo sibirskega oddelka akademije znanosti ZSSR je zato že l. 1964 pomislila, da

bi začeli načrtno zbirati objektivne in reprezentativne podatke o realnem sorazmerju med neruskimi jeziki in ruščino na vseh področjih sodobnega življenja vseh neruskih narodov v državi. Po natančnih pripravah so v letih 1967–69 izvedli obširno anketiranje sibirskih staroselcev. Narode z manj kot tisoč pripadniki so anketirali v celoti, dva najštevilčnejša naroda – Burjate in Jakute (vsak od njih je šteje nad 200 tisoč članov) samo 2,5 odstotno, ostale pa v obratnem sorazmerju z njihovim številom. Skupno število anketirancev je znašalo 58 tisoč ali 7 % vaškega prebivalstva 31 sibirskih narodov. Anketne liste (na vsakem je bilo 38 vprašanj) naj bi obdelali računalniško, vendar jih niti do leta 1975 niso.²⁷ Zakaj ne – uradnega odgovora na to nisem našel. Toda V. A. Avrorin, eden od vodij in pobudnikov anketiranja, pravi, „da je že samo dejstvo, da se izvaja sociolingvistična raziskava, ko še niso bili znani niti predhodni rezultati, odigralo določeno vlogo v tekoči jezikovni politiki do vrste malih narodov skrajnega Severa naše države. . . . Na pobudo funkcionarjev vrste sibirskih nacionalnih okrožij so vladni organi Ruske federacije rešili vprašanje razširitve funkcij materinščine v življenju narodov Severa, med drugim so v šole Evenkov, Evenov, Čukčev, Nencev, Hantov in Mansov ponovno uvedli poučevanje v materinščini pri predmetu materin jezik.“²⁸

Ker so jih računalniški strokovnjaki pustili na cedilu, so avtorji ankete ročno opravili izračune za manjše število narodov, in sicer so obdelali dva vprašanja: kateri učni jezik želijo in ali želijo, da se materin jezik poučuje samo kot predmet. Rezultati so bili naslednji:

Narod	Materin jezik kot učni jezik			Materin jezik kot predmet		
	za	proti	ni odgovora	za	proti	ni odgovora
Hanti	28,0	52,0	20,0	50,5	29,0	20,5
Mansi	22,0	54,0	24,0	34,5	37,5	28,0
Nenci	16,0	49,5	34,5	32,5	31,0	36,5
Dolgani	49,0	47,0	4,0	87,5	9,5	3,0
Evenki	46,0	39,0	15,0	77,0	6,0	17,0
Selkupi	18,5	65,0	16,5	33,0	40,0	27,0
Keti	39,5	58,0	2,5	55,0	25,0	20,0
Nganasani	12,5	66,5	21,0	59,0	15,0	25,5

Treba je upoštevati, da pri sibirskih Nencih, pri večini skupin Hantov, pri Dolganih, Selkupih, Ketih in Nganasanih materin jezik iz različnih razlogov nikoli ni bil niti učni jezik niti predmet učenja. Samo Evenki, Mansi in del Hantov so imeli možnost primerjati učenje v materinem jeziku z učenjem brez njega.

Pozornost priteguje posebno dejstvo, da se je velik del anketirancev vzdiral pri odgovorih na vprašanja, sklicujoč se na svojo nepoučenost. Pogosto so popisovalci dobili odgovor: „Učeni ljudje ste, vi bolje veste. Če vi ne veste, kako je boljše, kako naj potem vemo mi!“ Na vprašanje, zakaj si želijo pouka materinega jezika, so skoraj vsi odgovorili, da ne bi radi, da bi njihovi otroci pozabili jezik svojih prednikov.

Danes je bera literarnega in drugega ustvarjanja pri malih narodih Severa že dokaj bogata. Čukotskega pisatelja Jurija Rytueva, ki piše čukotsko in rusko, prevajajo po vsem svetu. Zaslaveli so tudi Nivh Vladimir

Sangi, Jukagira Tekki Odulok in Semjon Kurilov, Nenca Tyko Vylka in Leonid Lapcuj, Korjak Kecaj Kekketyn, Mans Juvan Šestalov, Nanajec Grigorij Hodžer, Evenk Alitet Nemtuškin, Udegejec Džansi Kimonko in še marsikateri. Nekateri med njimi pišejo v ruščini, drugi v svojih jezikih. L. 1973 je tako izšla prva pesniška zbirka v dolganskem jeziku avtorice Ogdo Aksjonove. Iz vrst pripadnikov severnih narodov je prišlo tudi lepo število znanstvenikov. Znani so: Evenk Vasilij Uvačan, prvi doktor znanosti med Severjani, Gavriil Kurilov, jukagirski jezikoslovec, ki sestavlja jukagirsko-ruski slovar, Nivh Čuner Taksami, ugleden sovjetski etnolog, in še več drugih doktorjev in kandidatov znanosti, zdravnikov, profesorjev in drugih intelektualcev. Večinoma je to generacija, ki je svojo zgodnjo mladost preživela v dobi, ko je civilizacija šele začenjala svoj nagli pohod med severne narode in so domači jeziki igrali še dokaj pomembno vlogo pri prosvetljevanju sibirskih staroselcev – lovcev, ribičev, jelenorejcev ipd. V zadnjih desetletjih, ko pospešeno odkrivajo in začenjajo izkoriščati sibirsko naravno bogastvo, predvsem nafto in plin, se vpliv ruskega jezika in kulture na domače prebivalstvo skokovito povečuje, asimilacija je čedalje hujša in ogroža obstoj malih jezikov. Posebno hitro prodira ruščina med Nivhe, Udegejce, Ulče, Kete in celo med številčnejše Evenke, Nanajce in Korjake, medtem ko so Aleuti in Itelmeni prevzeli ruščino že skoraj v celoti. Relativno dobro ohranjajo svoj jezik Čukči, Nenci, Dolgani, Hanti in Nganasani, dokajšnjo žilavost pa izkazujejo tudi Eveni, Eskimi, Mansi in Saami. Obstoj domačih jezikov in s tem v bistvu tudi staroselskih narodov je v nemajhni meri odvisen tudi od nacionalno-jezikovne politike države, ta pa v danem primeru ni naklonjena trajnejšemu ohranjanju jezikovne razdrobljenosti.

Znano je, da so zlasti v zadnjem desetletju sovjetski teoretiki nacionalnega vprašanja posvetili izjemno pozornost „formiranju nove zgodovinske skupnosti ljudi – sovjetskega ljudstva“. Trdijo sicer, da ta skupnost ni niti nacionalna niti etnična, temveč internacionalna, socialno-politična, pogojujejo pa jo enotno gospodarstvo in socialna sestava, enotna mnogonacionalna država in marksistično-leninistična ideologija. Naj so te teoretične formulacije videti še tako nedolžne in demokratične, praksa vendarle kaže, da pojem internacionalizma sovjetska oblast najtesneje povezuje s silovitim širjenjem vloge ruskega jezika na vseh področjih življenja neruskih, posebno še manjših in mlajših narodov. V politični propagandi je izredna pozornost namenjena potrebi po boju s t. i. buržoaznim nacionalizmom (izključno med neruskimi narodi), skoraj neogibno pa je tudi poudarjanje posebnega mesta in vloge ruskega jezika, ruskega naroda in celo ruskega značaja.

Prav zato vzbujajo pozornost besede, ki jih je Jurij Andropov izrekel na seji prezidija Vrhovnega sovjeta 12. januarja 1983. Opozoril je, da „morajo sovjeti (kot organi oblasti v SZ – op. S. T.), pri reševanju vprašanj državne in socialno-kulturne izgradnje konkretnije in globlje upoštevati nacionalno specifično, bolj skrbeti za vsestranski razvoj vseh narodov in narodnosti, zlasti še malih narodov.“ Poudaril je, da „je treba v praksi neomajno odstraniti sleherne odklone od leninske nacionalne politike, dosledno zagotavljati popolno enakost sovjetskih ljudi vseh narodnosti.“

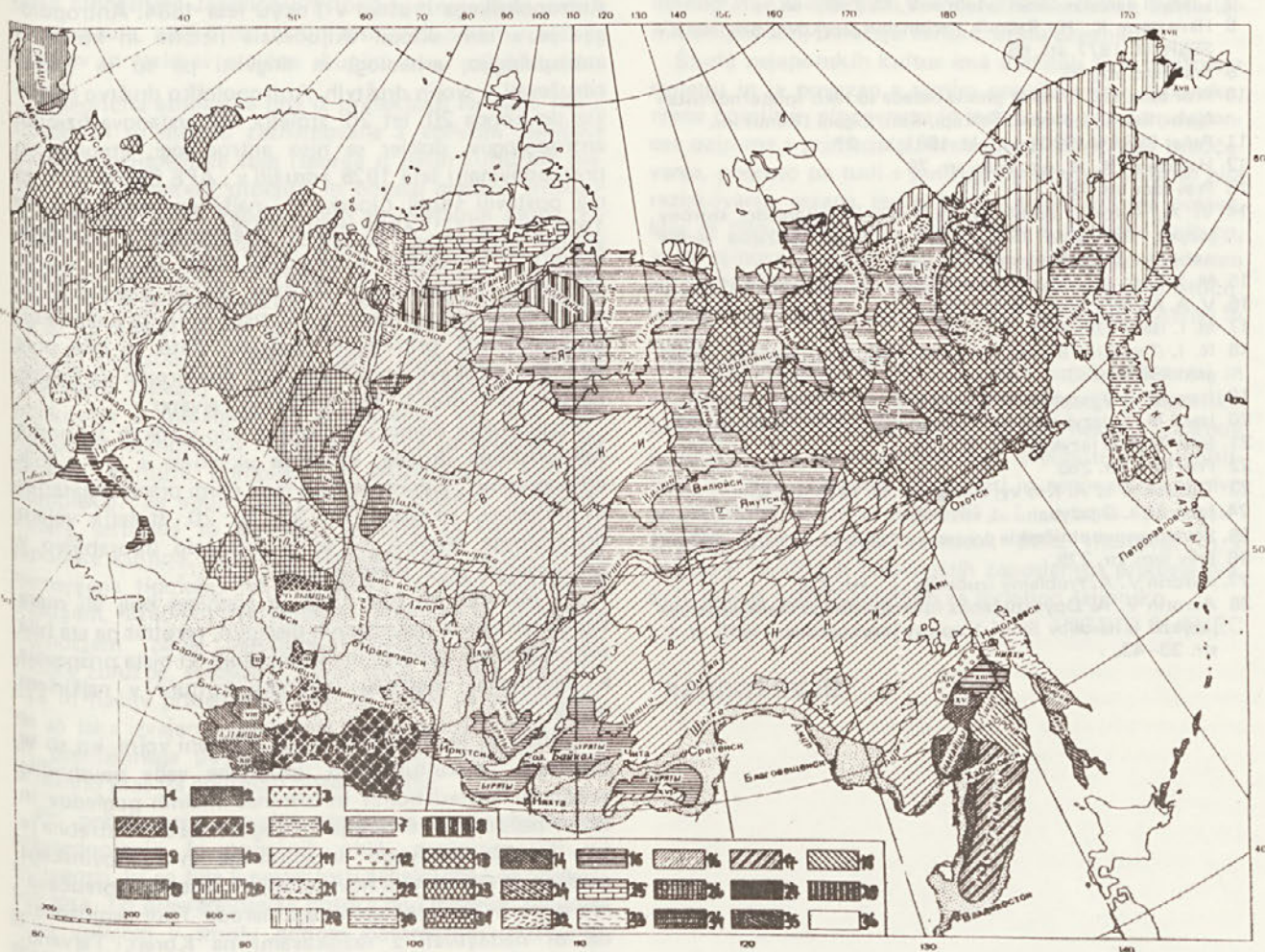
Prezidij Vrhovnega sovjeta je sprejel s tem v zvezi tudi sklep, ki med drugim naroča sovjetom, naj „posvečajo

stalno pozornost povečevanju blagostanja in kulture delovnih ljudi ob skrbnem upoštevanju posebnosti vsake od zveznih republik, interesov vseh narodov in narodnosti države." Sovjeti naj tudi namenijo „več pozornosti razvoju ljudske umetne delavnosti in obrti... . . . vztrajno naj razvijajo sodobne oblike in metode dela pri bogatitvi nacionalnih kultur in izkoriščanju najboljšega, kar nudijo duhovna dediščina in tradicije vsakega od

narodov naše države." Sklep poudarja tudi, da je nujno potrebno sprejeti ukrepe, ki naj bi omogočili, „da bodo v razmerah mnogonacionalne sestave zveznih in avtonomnih republik vse narodnosti ustrezno zastopane v sovjetskih telesih“.

Besede Andropova in sklepi najvišjega predstavniškega telesa države resda ne pomenijo preobrata v nacionalni politiki, vsebujejo pa nove poudarke. To pa ob dejstvu, da so nekatere standardne formulacije o odnosu do nacionalnega tokrat izostale, morda le naznanja določen premik v sovjetskih pogledih na občutljivo področje družbeno-politične stvarnosti v državi.

Etnična karta Sibirije; iz knjige Istorija Sibiri, Moskva 1966



Opomba: 1. Danes so etnične skupine, na karti označene s številkami III – VII, znane pod skupnim imenom Hakasi, tiste pod številkami VIII – XII – pa kot Altajci. 2. Karta je sestavljena na podlagi karte iz začetka XX. stol., kjer so se ohranila stara imena mest.

- | | |
|-----------------|-----------------|
| I – Ta'ari | X – Čelkanci |
| II Teleuti | XI – Telesi |
| III Kizilci | XII – Telengiti |
| IV Kačinci | XIII – Ulči |
| V Kojbali | XIV – Negidalci |
| VI Sagajci | XV – Samagiri |
| VII Beltiri | XVI – Evenki |
| VIII – Tubalari | XVII – Eskimi |
| IX – Kumandinci | |

OPOMBE:

- 1 V sestavku uporabljam rezultate popisa prebivalstva ZSSR 17. januarja 1979, objavljene v brošuri *Naselenie SSSR*, Moskva 1980.
- 2 V. I. Kozlov. *Nacionalnosti SSSR*, M. 1975, str. 32.
- 3 To številko omenja S. I. Bruk v spodaj omenjeni knjigi, drugi avtorji navajajo nižje številke. V brošuri *Spisok narodnostej SSSR* (Leningrad, AN SSSR 1927) je naštetih 169 enot.
- 4 *Sovremennye etničeskie processy v SSSR*, M. 1977, str. 485
- 5 S. I. Bruk. *Naselenie mira. Etno-demografičeskij spravočnik*, M. 1981, str. 218. Pri zadnjih treh popisih niso poimensko naštetih prav vsi narodi, kajti nekateri so zajeti pod oznako „ostale narodnosti“.
- 6 Prav tam, str. 218
- 7 „Jazyki narodov SSSR“, tom I–V, M. 1966–68.
- 8 Hanazarov K. H., *Rešenie nacionalno-jazykovoje problemy v SSSR*, M. 1977, str. 65.
- 9 Prav tam, str. 76.
- 10 Prav tam, str. 77. Brez pisane besede so tako (pretežno) ostali Nivhi, Saami, Itelmeni, Selkupi, Ketj, Cigani (Romi) idr.
- 11 Pečat SSSR v 1980 godu. M. 1981, str. 27
- 12 Hanazarov K. H., om. delo, str. 79.
- 13 Prav tam, str. 79.
- 14 V. A. Avrorin. *Problemy izučeniya funkcionalnoj storony jazyka*, Leningrad 1975, zlasti poglavje „Bližajšie sudby nacionalnyh jazykov“, str. 210–242.
- 15 M. I. Isaev. *O jazykah narodov SSSR*, M. 1978, str. 150.
- 16 V. A. Avrorin, om. delo, str. 254
- 17 M. I. Isaev. Om. delo, str. 171.
- 18 N. I. Tereškin. *Slovar vostočno-hantyjskih dialektov*, Leningrad 1981, str. 3.
- 19 Isaev M. I. *O jazykah narodov SSSR*, str. 178.
- 20 Isaev M. I. *Jazykovoje stroitelstvo v SSSR*, M. 1979, str. 226.
- 21 Isaev M. I. *O jazykah . . .*, str. 178.
- 22 Prav tam, str. 265
- 23 Tugolukov V. A. *Kto vy, Jukagiry?* M. 1979, str. 5.
- 24 Isaev M. I. *O jazykah . . .*, str. 208.
- 25 *Sovremennye etničeskie processy v SSSR*, M. 1977, str. 272.
- 26 Prav tam, str. 279.
- 27 Avrorin V. A. *Problemy izučeniya . . .*, str. 232.
- 28 Avrorin V. A. *Opyt izučeniya funkcionalnogo vzaimodejstvija jazykov u narodov Sibiri. Voprosy jazykoznanija*, 1970, št. 1, str. 33–43.

SILVOTORKAR

KNJIŽNA POROČILA

JAPONSKA ETNOLOGIJA

(„Ethnology in Japan, Historical Review 1967 by the Japanese Society of Ethnology.“ K. Shibusawa Memorial Foundation for Ethnology, Tokyo, 1968.)

Delo je drugi pregled razvoja japonske etnologije, prvi je izšel leta 1966, in je za nepoznavalce tujih manjših nacionalnih etnologij prav gotovo dragoceno branje informativnega značaja. Japonske etnologe sicer kdaj pa kdaj

srečamo udeležene predvsem pri nekaterih raziskavah ameriških kulturnih antropologov in britanskih socialnih antropologov, manj pa vemo, kaj se dogaja v japonski nacionalni etnologiji, katera področja spodbujajo največje zanimanje preučevanja in zakaj.

Japonsko etnološko društvo je kot ena osrednjih etnoloških ustanov skušalo z zgodovinskim pregledom razvoja stroke in predstavitvijo tematskih področij vsaj bežno približati položaj etnologije in sorodnih ved. Sorodnih ved zato, ker se je japonska etnologija že v svojih začetkih v 80. letih 19. stoletja povezovala z nekaterimi drugimi vedami in v določenih obdobjih z njimi tesneje sodelovala. Prvič je javno nastopila v okvirih Antropološkega društva v Tokyu leta 1884. Antropologija je v tem sklopu vključevala fizično in kulturno antropologijo, arheologijo in lingvistiko pa so se tokrat združevali v svojih društvih. Antropološko društvo je bilo vse do konca 20. let 20. stoletja bolj ustanova fizičnih antropologov, dokler se niso antropologi, etnologi in prazgodovinarji leta 1928 združili v „APE Circle“ in si za cilj postavili študij človeka v „najširšem smislu“, leta 1934 pa se je „APE Circle“ preimenoval v Japanese Society of Ethnology, ki je postal center za preučevanje Japonske in Japoncev. Društvu so se priključili še sociologi in zgodovinarji in vsi tisti, ki jih je kakor koli zanimal študij primitivnih ljudstev. Zato so bile prve terenske raziskave opravljene med domorodci na Sahalinu, Kurilskih otokih, Mikroneziji in Tajvanu.

Preučevanje domače kulture je bilo v rokah Japonske folkloristične družbe, ki se je ukvarjala s t. i. „folk ethnography“. Čeprav je bilo med njimi precej amaterjev in učiteljev, so zbrali od 30. let 20. stoletja veliko dragocenega gradiva, ki se je pokazalo uporabljivo v preučevanjih po 2. svetovni vojni.

Za obdobje do leta 1945 je značilen bolj ali manj neodvisen razvoj posameznih disciplin, rezultat pa sta bila drobnjakarsko zbiranje in raziskovanje, ki nista prispevala k celotnemu pregledu japonske kulture v najširšem smislu.

Položaj se je spremenil po 2. svetovni vojni, ko so se družbene in kulturološko usmerjene vede osvobodile prejšnjih militarističnih in ultranacionalnih pogledov in vere v božanski izvir cesarja in njegove dežele. Potrebna je bila revizija predvsem arheološkega in zgodovinskega gradiva, hkrati pa tudi novi temelji in izhodišča preučevanja izvira in razvoja japonskega naroda. Tudi nemožnost, da bi nadaljevali z raziskavami na Koreji, Tajvanu, Sahalinu in v Južnem morju, je pomenila vrnitev na domača tla.

Spodbuda pa ni prišla samo iz spremenjenih političnih razmer in načelno revidiranih nazorov, temveč tudi s strani ameriških antropologov (v okviru Civil Information and Education Section of the Occupying Forces, 1946), ki so začeli z raziskavami v japonskih ruralnih skupnostih. Tako so prišli Japonci v stik z usmeritvami ameriških kulturnih antropologov, ki so zaznamovale nadaljnji razvoj japonske etnologije, ki pa je sčasoma postala kritična do ameriških izsledkov. To se je najbolj jasno pokazalo ob izidu dela R. Benedict „The Crisantemum and the Sword“. Kljub temu je prav to delo spodbudilo javno zanimanje za etnološka spoznanja, ki presegajo zbiranje črepinj in opisovanje eksotičnih običajev.

Začela je prevladovati težnja po samorazkrivanju kompleksnosti svojega ljudstva in prav želja za celovito

podoba je sprožila celo vrsto interdisciplinarnih raziskav, pri katerih so sodelovali antropologi, etnologi, folkloristi, sociologi, psihologi, geografi, lingvisti in arheologi, združeni v „League for the Study of Human Affairs.“ Ta ustanova še obstaja in vsako leto izdaja monografije o različnih pokrajinah in krajih Japonske. Etnologi se takim projektom pridružujejo tudi iz finančnih in jezikovnih razlogov.

V povojnem obdobju pa japonska etnologija ne nastopa le v interdisciplinarnih raziskavah, temveč se v svojih okvirih posveča predvsem „japonskim študijam“, pa tudi preučevanju nejaponskih kultur in ljudstev.

V okviru „japonskih študij“ izstopa predvsem preučevanje etnogeneze Japoncev (historična etnologija), socialne strukture, veliko pa je tudi psihološko-kulturoloških raziskav in raziskav etnične skupine Ainu na Hokkaidu.

Historična etnologija ima iz preteklosti na voljo nekaj študij, ki so močno zaznamovane z vplivom dunajske kulturnozgodovinske šole (teorija o petih kulturnih plasteh na japonskem otočju), in bogato gradivo arheoloških, lingvističnih, zgodovinskih primerjalnih študij, pa tudi obilico etnografskega gradiva (primerjalne študije običajev, verovanja, mitologije pri sosednjih ljudstvih). Osnovni cilj je sistematizirati, kritično oceniti te prispevke in na njihovi osnovi rekonstruirati etnogenezo Japoncev, ki predstavlja središčno temo japonske historične etnologije. Izsledki so pokazali, da se je japonska kultura oblikovala z mešanjem in akumulacijo več kot dveh kulturnih kompleksov različnega izvira (prepoznana sta celinski kulturni kompleks in avstronezijski kulturni kompleks). Še vedno pa ostaja nerazrešeno vprašanje, katere sestavine so dejansko temeljne za kontinuiteto japonske kulture. Zato je v zadnjem času vsa pozornost namenjena tipološki rekonstrukciji, se pravi tematskim študijam, različnim pokrajinskim variantam in „posebnim območjem“ zunaj Japonske. Tematsko so v ospredju območje združbe, sorodstvo, krvni tabu, socialna organizacija in načini pridelovanja riža. Še vedno pa ugotavljajo, da so taka izvajanja nepopolna zaradi pomanjkanja virov in premajhnega povezovanja z drugimi vedami, ki je skromno prav na področju historiografije.

Pri preučevanju socialne strukture gre predvsem za prevrednotenje že poznanih oblik organiziranosti in aktivnosti, ki so bile v preteklosti zabeležene kot običaji, folklor. To prevrednotenje poteka pod močnim sociološkim vplivom v smislu odnosa posameznih družbenih pojavov do socialne strukture. Osrednje teme so institucija le, družina, dozoku kot sorodstvena in teritorialna skupnost, zakon—poroka in strukturalni vzorci podeželskih skupnosti. Rezultat preučevanj je potrjevanje dveh osnovnih struktur, ki kažeta hkrati na zgodovinski razvoj, dva različna načina proizvodnje materialnih dobrin.

Pod močnimi tujimi vplivi so psihološko-kulturološke raziskave. V predvojnem času je bil to predvsem germanski vpliv (Gestalt teorija, . . .), po vojni pa ameriška socialna psihologija, klinična psihologija, neofreudizem, množične komunikacije. Spoznavanje japonskega nacionalnega značaja je cilj takih preučevanj, metode pa so zelo različne, od psihoanalitskega pristopa do uporabe različnih psiholoških testov, anket o odzivanju in udeležnosti posameznikov v množični in tradicionalni kulturi, analiz mnenj, opazovanja. Ena med zanimivimi ugotovitvami je, da je za Japonce značilna „odvisnost“ oziroma „potreba po odvisnosti“ (dependency need) in da je ena izmed takih odvisnosti — odvisnost od staršev—ukoreninjena in institu-

cionalizirana v družbeni sistem. Psihološko—kulturološka preučevanja izstopajo še po eni sestavi, in sicer vključevanju mestnega prebivalstva v svoje raziskave, kar se šele v zadnjem času kaže tudi v preučevanju problemov akulturacije in urbanizacije.

Preučevanje Ainujev ima že 90 letno tradicijo, vendar so Japonce pri tem prehiteli evropski misijonarji (John Batchelor). Ainuje so nato preučili s fizično antropološkega, lingvističnega, etnografskega in religioznega vidika. Zbralo se je izredno veliko število tematskih študij in šele v 50. letih je izšla prva celotna podoba Ainujev in obliki monografij „The Ainu“ in „Joint Research on the Saru Ainu of Hokkaido“. Še vedno pa prevladujejo tematske monografije o njihovem sorodstvenem sistemu, teritorialnih skupnostih, položaju ženske, kultu prednikov, . . .

Študij nejaponskih kultur ima tradicijo že v prejšnjem stoletju in je povezan s samim preučevanjem Japonske, njene poselitve, etnogeneze in kulturnim razvojem Japoncev oziroma s primerjalno sestavino historičnega preučevanja, pogosto pa tudi s političnimi interesi. Zato so bila raziskovanja vezana tematsko na tiste kulturne pojave, kjer je bilo pričakovati vzporednice z japonsko kulturo, in na njihovo povezanost in odvisnost. To velja predvsem za področje sosednjih azijskih celinskih dežel in otočij. Glede na možnosti so potekale tudi raziskave v Afriki in Ameriki.

Iz tega pregleda so torej razvidni osrednji interesi in naravnost japonskih etnologov. Zanimanje je tematsko usmerjeno na tista področja, ki so nekako „najbolj japonska“, ki hkrati predstavljajo vrednoto in samobitnost, ki jo je potrebno spoznavati in negovati. Zanimivo je predvsem to, da so prispevki t. i. „urbane etnologije“ izredno majhni glede na visok delež mestnega in v industriji in drugih dejavnostih zaposlenega prebivalstva, ki je morda najbolj značilno za sodobno Japonsko.

INGRID SLAVEC

RAZSTAVE

SREČANJE DVEH KULTUR

Razmišljanje ob razstavi „El Dorado“ — zlato iz Kolumbije, v muzeju Goričane, spomladi 1981. leta.

Slovenski etnografski muzej je v Goričanah pripravil razstavo zlatih in keramičnih izdelkov predšpanske

Kolumbije in predstavil še danes premalo znane indijanske kulture tega območja Južne Amerike. Razstavljeni predmeti predstavljajo neprecenljivo vrednost, ne spričo plemenite kovine, temveč zaradi enkratnosti etnografskega kakor tudi umetniškega sporočila. Prikazana je bila kultura, ki se je tekom stoletij razvijala na povsem svoj način in ki je bila v 16. st. zaradi španskega pohlepa po zlatu obsojena na propad. Nosilci te kulture so zaradi nemoči pred zavojevalci zapuščali svoje domove. Umikali so se na višje in manj dostopne andske planote. Danes živeti Indijanci, povsem izolirani od ostalega sveta so ohranili prvotne oblike verovanja, izgubili pa so stik z magično kovino, s katero so najlaže in najpogosteje izražali svoje versko čustvanje. Predstavo o teh ljudeh in njihovih bivališčih je obiskovalec lahko dobil iz razstavljenih fotografij in prikazanih filmov.

Muzej je s svojimi razstavami vedno privlačen in si je pridobil krog stalnih obiskovalcev. Toda tolikšne množice kot ob omejeni razstavi se vanj običajno niso zgrinjale. Že prve dni je bilo videti, da bo obisk nenavadno velik, saj si je razstavo često ogledalo tudi čez tisoč ljudi dnevno. Med tednom so jo obiskovale številne osnovne in srednje šole iz cele Slovenije, razne mladinske in kulturno-prosvetne organizacije in nekateri delovni kolektivi. Individualnih gostov je bilo največ ob sobotah in nedeljah, pravi tako iz cele Slovenije. Lahko bi rekli, da so bile Goričane prav zaradi izrednega obiska priča nenavadnemu srečanju dveh kultur. Razstavljeni predmeti so našemu kulturnemu povprečju nemo govorili o posebni kulturi. To nenavadno in zanimivo razmerje na razstavi sem imel priložnost spremljati kot eden izmed vodičev, in menim, da mu je v prihodnosti potrebno posvetiti več pozornosti.

Če skušamo spremljati omenjeno srečanje kultur, moramo najprej odgovoriti na vprašanje, kaj pravzaprav je privabilo obiskovalce na to razstavo, kajti množičen obisk je najbolj živo pokazal naš odnos do predstavljene kulture.

Razstava je oživljala legendo o El Doradu, ki je vznemirjala Evropo in pokazala, da je pojem o pravljicnih zakladih še vedno živ. Kadar govorimo o Južni Ameriki, se spomnimo na bajeslovna bogastva, ki so burila duhove Evrope že takoj po odkritju te celine. Spomnimo se na Špance in na njihov pohlep po zlatu, ki jih je stoletja gnal, da so odkrivali nove predele neznanih dežel. Toda Indijanci so kovino cenili čisto po svoje. Zanje je imela magično-religiozni pomen, ker so z njeno pomočjo — z raznimi oblikami in figurami — najlaže izražali čustva in kontaktirali z bogovi. To vrednotenje je takratna evropska kultura prezrla.

Razstava v Goričanah je pokazala, da se po tolikih stoletjih tudi pri nas odnos do zlate kovine ni bistveno spremenil in da je tudi med nami pohlep po zlatu še kako navzoč. S policijo močno zastražen grad, z varnostnimi napravami opremljeni razstavnih prostori, radovednost in morda občutek intelektualne ali kulturne avanture — vse to je zanimanje za razstavo še povečalo.

Morda je taka sodba preveč kritična, pa vendar... Zaradi množičnega obiska je pogosto prihajalo do težav, kako vse ljudi naenkrat popeljati skozi tesne razstavne prostore. Obiskovalcev, ki so si prišli ogledat „zlate zaklade“ je bilo večkrat toliko, da je v razstavnih prostorih nastala prevelika gneča. Zato je bilo potrebno

del obiskovalcev usmerjati v prostore stalne zbirke iz Kitajske. Čeprav jih je po tej zbirki popeljal vodič in so si jo lahko ogledali ob razlagi, jih večinoma ni pritegnila. Takoj so hoteli videti razstavo, zaradi katere so prišli: „Kje so ti zakladi? !“ „Kje imate zlato? !“ „Vstopnino smo plačali za El Dorado, stalno zbirko si lahko ogledamo kasneje.“ Opravičila organizatorjev in pojasnjevanje neprijetnega položaja, v katerem so se znašli tako oni kakor obiskovalci, so pri mnogih naletela na nerazumevanje. Nekateri so celo pričakovali, da bo lesk zlata zažarel takoj, ko bodo prestopili vhodni prag. „Kje imate tiste zlate stvari?“, so vprašali in odhiteli po hodniku, da sami odkrijejo dragocenosti. Toda v svoji vnemi so prezrli fotografije, ki so kot uvod v razstavo prikazovale današnje Indijance, potomcev predstavljenih kultur. Ko pa so našli pričakovani „zaklad“, so bili nemalo razočarani, ker razstavljen kovina ni zadostila njihovu pričakovanju in okusu. Fantazijska predstava o zlatu jih je vodila v prepričanje, da je cenjena in žlahtna kovina mnogo lepša od prikazane, da ima bolj presunljiv in mnogo močnejši lesk kakor ta. Zato nas tihi in polglasni vzkliki razočaranja niti niso presenečali. „Saj to je navadna pločevina.“ „Saj se sploh nič ne sveti.“ „Te stvari nimajo nikakršne vrednosti.“ Nekateri obiskovalci so bili o tem tako prepričani, da so skušali z glasnimi pripombami in opazkami posredovati svoje „trdno znanje“ drugim, po njihovem mnenju manj razgledanim. Med njimi se je celo našel nekdo, ki je za primerjavo ponujal na ogled svoj prstan. „Čemu tolikšno zanimanje za ta pleh, ko se jasno vidi, da je moj prstan lepši in se bolje sveti“, se je čudil. Razočaranje se je pri mnogih nadaljevalo, ko so odkrili, da je čiste kovine na razstavi pravzaprav malo in da je mnogo več zlitin z drugimi kovinami. Množica takih oboževalcev zakladov se je brez posluha za izročilo, ki so ga predmeti posredovali, sprehajala po razstavnih prostorih. Več zanimanja so na razstavi pokazale ženske. Večinoma so uživale ob mojstrsko izoblikovanih okraskih in raznih obeskih in se pred najlepšimi primerki kar dolgo zadržale. Predstavljale so si, kako čudovito bi se podali njihovim oblekam, in se čudile izrednemu umetniškemu daru kolumbijskih staroselcev, ker so obeski še danes, po toliko stoletjih, videti moderni. Vprašanja, koliko karatno je zlato, kolikšno težo ima predstavljeno zlato v celoti in koliko „milijonov“ je ta material vreden, so bila številna. Odgovor, da imajo razstavljeni predmeti neprecenljivo simbolično vrednost, jih ni zadovoljil.

Omenili smo že fotografije, ki so kot uvod v razstavo prikazovale današnje potomce takratnih Indijancev. Tudi tu sta se srečali omenjeni kulturi. Slike so prikazovale značilne indijanske obraze, njihova domača opravila, stanovanjsko kulturo in najbližje življenjsko okolje. Nekateri obiskovalce so presenetile. Zdelo se jim je čudno in skoraj nedopustno, da na koncu dvajsetega stoletja ljudje še vedno živijo na tako primitiven način. Pred fotografijami so se zadržali iz sočutja do njihovega težkega življenja. Kritika se je nanašala na Kolumbijo, ki tem ljudem še vedno ni omogočila „lepšega življenja“. Nekateri so Indijance opazovali bolj „kritično“. Motila so jih njihova raztrgana oblačila in neuhigijena: „Kako zanikrni so!“ Bili so po tudi taki, ki so svoj pozdrav tuji kulturi izrazili z jedrnato opazko: „Ciganarija!“ Seveda so s to opazko jasno izrazili tudi svojo kulturo.

Obiskovalcev, ki so nerazumevanje predstavljene kulture izražali z glasnimi pripombami, je bilo pravzaprav

malo. To je bila peščica tistih, ki so nanjo gledali zvišeno, jo zaničevali, niti malo pa se niso potrudili, da bi jo razumeli. Iz nevednosti so bili toliko prepričani o svoji pravilni presoji, da razstave niti niso mogli pravilno razumeti. Vsaka razlaga jim je bila odveč. Predstavljena kultura je kultura primitivcev, o primitivcih pa ni vredno zgubljati besed. Nič ni čudno, da so jih v muzejskih prostorih bolj zanimale varnostne naprave kot razstavljeni predmeti. Tak odnos za našo javnost pravzaprav ni nenavaden. Z zaničljivimi in zbadljivimi dovtipi, ki so bili namenjeni gostujoči kulturi, so obiskovalci izražali tudi nepravilen odnos do svojega kulturnega okolja in do etnične skupine Romov.

Tistim, ki so bili razočarani nad „slabo kovino“, so se pridružili še nekateri, ki novih, ne povsem jasnih vtisov z razstave niso mogli prilagoditi svojemu znanju o „Indijancih“. To znanje je večinoma prevzeto iz predstave o severnoameriških staroselcih, morda iz romanov Karla Maya, stripov in raznih filmov. Izrazi presenečenja in začudenja so to potrjevali. Da je bilo znanje o Indijancih podobno tudi pri osnovnošolcih in celo srednješolcih, ki so na razstavo prihajali organizirano, s svojimi mentorji, vsekakor ni pohvalno.

Razumljivo je, da si mnogi s takim znanjem na razstavi niso mogli pomagati in da jo je tak obiskovalec, ki ni sledil razlagi, zapustil razočaran. Toda za razložek od takih „poznavalcev“, je večina tujo kulturo želela spoznati in jo razumeti. Na različne načine so se trudili, da bi jo razumeli. Prav zaradi njih in zaradi želje po tovrstnem znanju moramo to znanje tudi posredovati. Če bi sledili njihovim željam, bi lahko govorili o uspešnosti razstave.

El Dorado je pokazal na tiste napake, ki so za tovrstne prireditve pravzaprav značilne. Kot način posredovanja kulturnega izročila so razstave bolj ali manj pomanjkljive. Slabosti pa se od prireditve do prireditve ponavljajo in so si podobne. Razstavljeni predmeti, simboli neke kulture, so v vitrinah postavljeni pred obiskovalca, ki naj si jih razlaga po svoje, kakor pač ve in zna. Pojasnitve ob posameznih predmetih so skope ali pa jih sploh ni. Često se dogaja, da so ob eksponatih samo številke, pojasnila pa mora obiskovalec poiskati v katalogu. Tako so mnogi prisiljeni, da se potem, ko so že v razstavnih prostorih, vrnejo k blagajni in si kupijo katalog — „navodilo za uporabo razstave“. Ker je običajno tudi v „navodilih“ pod ustrezno številko pripisano suhoparno ime predmeta, včasih samo znanstveni izraz, jim katalog prikazanih predmetov ne more dovolj dobro predstaviti. Zato so lahko razlage željni obiskovalci upravičeno nezadovoljni.

Katalog na naši razstavi je bil reprezentančen in opremljen z barvnimi fotografijami nekaterih razstavljenih predmetov. Na nekaj straneh je bila opisana zgodovina Kolumbije in zgodovina španskih osvajanj te dežele. Dokaj natančno so bile razložene tudi tehnike obdelave zlate kovine in njenih zlitin. Toda obiskovalcem vseeno ni mogel predstaviti razstavljenih predmetov. Ni jim mogel posredovati bistva — njihove vsebine. Zastekljeni simboli kulture so molčali. Zanimive in čudne oblike, dragocen material — toda kaj vse to predstavlja, kdo, zakaj in kako je te predmete uporabljal, na to si obiskovalci sami niso znali odgovoriti. Tudi katalog jim ni dal pravega odgovora.

Pomanjkljivosti so organizatorji delno odpravili tako, da so organizirali vodstvo po razstavi. Pokazalo se je, da je taka oblika posredovanja kulturnega izročila še najbolj učinkovita, zelo potrebna in pri obiskovalcih precej

zaželena. Za vodstvo po razstavi je bilo izredno zanimanje. Večinoma so ljudje spraševali, čemu so služili razstavljeni predmeti, zanimali so jih običaji, ki so bili s temi predmeti povezani. Pritegnile so jih zgodbe o španskih osvajanjih te dežele in o njihovem lovu na zlato. Razne legende in anekdote o bogovih in božanstvih so predstavljeno kulturo še najbolj približale.

Zaslugo, da so ljudje bolje spoznali staro kulturo Kolumbije, gre pripisati tudi filmom in seveda razlagi, ki je filme spremljala. Bili so prijetna popestritev in za mnoge bolj zanimivi kot razstava sama. Nekateri so na razstavo prišli predvsem zaradi njih.

Teri so na razstavo prišli predvsem zaradi njih.

Toda vsem, ki so si želeli razlage, le ni bilo moč ustreči. Največkrat je bila v razstavnih prostorih taka gneča, da razlage niso mogli vsi slišati. Zaradi številnega odziva si nekateri tudi filmov niso mogli ogledati, kljub temu, da so bili na sporedu večkrat zapored. Torej so si morali kljub vsemu sodbo o tej kulturi ustvariti sami.

Tako je bilo na opisani razstavi. Kako pa je z drugimi? V tem muzeju organizirana vodstva po razstavah niso stalna praksa. Zato se pojavlja vprašanje: ali si druge kulture ne zaslužijo take pozornosti in ali je bilo na tej razstavi organizirano vodstvo samo zaradi lažje tehnične izvedbe prireditve? Druge kulture tudi niso deležne tolikšne reklame. Številni plakati so opozarjali na velik kulturni dogodek. Stalna obvestila po radiu in v časopisu so vabila obiskovalce, časopisni članki o razstavi so zanimanje še povečali. Zakaj za druge razstave zadošča samo skromno obvestilo? Ali ni s tem storjena krivica drugim kulturam, katerih simboli niso izdelani iz tako dragocene kovine?

Organizatorji so za to razstavo predvidevali množičen obisk in predvidevanja so se tudi uresničila. Ko je El Dorado za obiskovalce poslednjič zaklenil vrata, so si organizatorji po resnično napornem delu oddahnili in se sprostili ob misli, da je „reprezentna razstava starih zlatih izdelkov iz Kolumbije“ presegla vsa pričakovanja. Katalogi, plakati, značke — skoraj vse je bilo razprodano, sešteli so denarni dobiček in se še enkrat z zadovoljstvom zamislili nad številom obiskovalcev, ki je nedvomno potrdilo pomembnost te prireditve. Muzejski delavci svoje delo običajno ovrednotijo s tem, da ugotovijo, koliko takih in podobnih razstav so organizirali. Ker je razstava najvidnejši kazalec njihovega dela, se zdi, da je organiziranje takih prireditev samo sebi namen in je glavnega dela konec že z otvoritvijo. Kako si ljudje razstavo ogledajo, kako jo razumejo, kakšen je njihov odnos do tuje kulture, ki jim jo razstava posreduje, na to se običajno ne pomisli. Pomembno je, da si razstavo ogleda čim več ljudi, da je podatek o številu obiskovalcev čim večji, drugo pa ni več važno.

Pomen razstave je večstranski, muzejski delavec pa je tisti, ki oblikuje in obenem širi obzorje obiskovalca in ne nazadnje naše kulture v celoti. Le s spremljanjem obiskovalčevega zanimanja bo strokovnjak vedel, kaj mora v tej smeri še storiti. S spremljanjem dialoga med predstavljeno kulturo in kulturo obiskovalca je moč poiskati pravi pomen razstave in ga tako tudi ovrednotiti. Tudi število obiskovalcev je lahko merilo za uspešnost prireditve, toda prav omenjena razstava je pokazala, da stvari vendarle ne gre jemati tako preprosto.

Večkrat je bilo slišati, da je treba izreči dobrodoščilo vsakemu znanju in napredovanju izobrazbe. O naši neuvrščeni politiki in o pomembnosti sodelovanja in

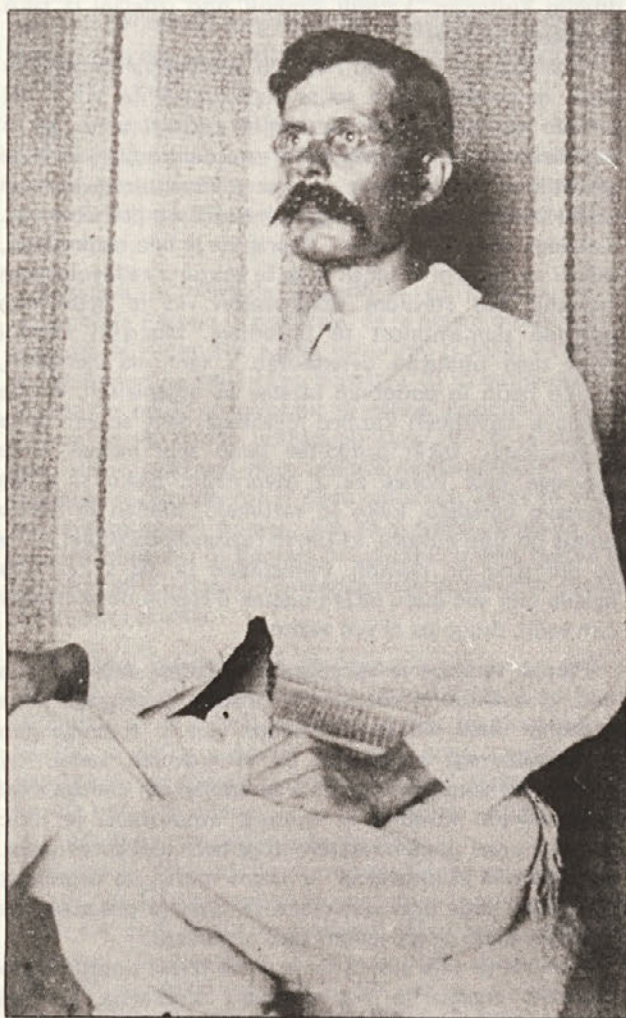
zbliževanja z državami v razvoju je bilo doslej že veliko povedanega in napisanega. Pridružili smo se tudi ideji Unesca, ki se uspešno zavzema za skupno naravno in kulturno dediščino vsega človeštva. S svojimi kulturnimi in zgodovinskimi spomeniki, ki so pod zaščito omenjene organizacije, želimo, da bi bila tudi naša kultura in zgodovina poznana svetu, da bi jo cenili, spoštovali in sprejeli kot del svetovne kulturne dediščine. Toda kje se končajo prizadevanja, da bi tudi naš človek spoznal in razumel tuje kulture? V času, ko svet postaja vse manjši in kulture, ki so nekdaj veljale za oddaljene, postajajo vse bližje, za našo družbo ni častno, da je na tem področju tako malo storjenega. V šolah za tako izobraževanje verjetno primanjkuje časa, prizadevanja nekaterih organizacij in posameznikov pa so okrnjena zaradi denarnih težav.

Kaj nam je povedal dialog med predstavljeno kulturo in kulturo obiskovalca, smo že povedali. Ljudje so z odnosom do razstave pokazali svoje obzorje, ki je rezultat okolja, v katerem živijo. Zato je razumljivo, da večinoma niso mogli dojemati izvirne kulture. Treba pa je povedati, da nerazgledanosti našega občinstva niso krivi samo ljudje, ki se ukvarjajo z muzejsko dejavnostjo, niti tisti, ki se kakor koli trudijo, da bi nam približali kulture drugih dežel. Mnogi si prizadevajo, da bi bilo stanje boljše. Torej je treba vzroke poiskati drugje.

Razstave, ki jih v Goričanih prireja Slovenski etnografski muzej, so zato še kako pomembne. Te skromne možnosti, ki so nam na voljo, pa bi se morda vendarle dalo nekoliko bolje izkoristiti.

MARKO MEGLIČ

ZGODOVINA ETNOLOGIJE V SLIKAH



IVAN BENIGAR, fotografiran 26. 12. 1924 v Argentini. V ozadju je verjetno ena od njegovih tkanin, ki jih je izdeloval na doma narejenih statvah. Lastnik doslej še ne objavljene fotografije je inž. Tihoraj Jelušič iz Opatije, kopija pa je v lasti Svetozara Gučka iz Ljubljane, ki se mu zahvaljujemo za prijazno sodelovanje.

*

*Ivan (Janko) Benigar was born in Zagreb on December 23, 1883 to Slovene parents. He died on January 14, 1950 in Argentina where he has lived since 1908. He has been a corresponding member of the Academy of Science in Buenos Aires. Because of his profound knowledge about the Araucanian Indians of Argentina among which he has lived, and because of his sober scientific approach he is one of our best experts on America. He wrote an archeological and ethnological work entitled *El problema del hombre americano* (Bahia Blanca, 1928) and published ethnological and linguistic papers entitled *El concepto del tiempo entre los Araucanos*, *El concepto de causalidad entre los Araucanos*, *El concepto del espacio entre los Araucanos*, *Descripción de la Patagonia*, etc. On the occasion of the hundredth anniversary of his birth we publish the first (condensed) Slovene and English translation of his essay on the concept of time of the Araucanian Indians. It would be only right if a more extensive selection of his works were published in Slovene.*

New Books:

Ingrid Slavec, *Slovinci v Mannheimu* (about Slovenes in Mannheim, Germany).

To be Published Shortly (next book from the Slovene Emigration Series);

Nives Sulič, *Thank God I'm Slovenian*.

Orders from abroad should be sent to: Mladinska knjiga, TOZD Koprodukcija, Izvozni oddelek, 61000 Ljubljana, Prešernova 7.

Price: DM 10 or D 5 (C.O.D. payment)

Izšla je knjiga Ingrid Slavec, *Slovinci v Mannheimu*.

V tisku je tudi naslednja knjiga iz serija o slovenskem izseljenstvu — Nives Sulič, *Thank God I'm Slovenian* (etnološka raziskava med ameriškimi Slovenci).

Knjigi lahko naročite na naslov: Slovensko etnološko društvo, Filozofska fakulteta, Aškerčeva 12, 61000 Ljubljana, po ceni 200,00 din.

Naročila iz inozemstva pošljite na naslov: Mladinska knjiga, TOZD Koprodukcija, Izvozni oddelek, 61000 Ljubljana, Prešernova 7.

Cena za tujino je DM 10 ali 5 dolarjev, plačilo po prejemu.

OBVESTILO UREDNIŠTVA

Ker je ta številka Glasnika tematsko uglašena, je bil uredniški odbor mnenja, da zaradi celovitosti in enotnosti tokrat ne objavi nekaterih društvenih obvestil in stalnih Glasnikovih rubrik. Te bomo spet objavili v prvi številki Glasnika za leto 1983.

Še enkrat prosimo vse naročnike, da **poravnajo svojo naročnino** za leto 1981 in 1982. Društvo in uredništvo nimata posebnega človeka, ki bi lahko napisal položnice in Vam jih razposlal, denar pa nujno potrebujemo za izdajo prve številke Glasnika za leto 1983. Zato Vas prosimo, da sami nakažete znesek 240 din na naš žiro račun (50100-678-44338 SED, naročnina za Glasnik 1981/82) Hvala! S tem nam prihranite nekaj denarja in časa ter razbremenite našo prostovoljno, a velikansko administracijo.

GLASNIK SLOVENSKEGA ETNOLOŠKEGA DRUŠTVA

Glasilo slovenskega etnološkega društva: zanj odgovoren Marko Terseglav, predsednik

Izhaja štirikrat letno, naklada 700 izvodov

Grafična priprava in tisk: DITC Novo mesto

Glavni in odgovorni urednik: Marko Terseglav

Člani uredništva:

Naško Križnar (film)

Boris Mravlje (tehnični urednik, rotografija)

Damjan Ovsec (Bulletin of Slovene ethnological society)

Mojca Ravnik (Kronika, jugoslovanska etnologija)

Ingrid Slavec (knjižna poročila, lektorica)

Nives Sulič (prevodi v angleščino)

Zmago Šmitek (neevropska kultura)

Izdajateljski svet:

Angelos Baš (ZRC pri SAZU)

Slavko Kremenšek (PZE za etnologijo, FF)

Boris Kuhar (SEM)

Inga Miklavčič (ZSV, Nova Gorica)

Julijan Strajnar (ZRC pri SAZU)

Naslov uredništva: Filozofska fakulteta, Aškerčeva 12, Ljubljana, telef.: 224-011, int. 335, glavni urednik 216-322

Posamezna številka stane 30 din

Celotna naročnina 120 din

Tekoči račun 50100-678-44338

Fotografije in risbe po želji vračamo, rokopisov ne vračamo!

Za vsebino prispevkov odgovarjajo avtorji

Po mnenju Republiškega komiteja za kulturo (št. 4210-27/78) je Glasnik oproščen temeljnega davka od prometa proizvodov.

Številko sta sofinancirali Raziskovalna in Kulturna skupnost Slovenija.

NARODNA IN UNIVERZITETNA KNJIŽNICA

č 121

II 131 829 1982



998342624,4

COBISS



ZGODOVINA ETNOGRAFIJA

1982