

Slovenska akademija znanosti in umetnosti  
Academia scientiarum et artium Slovenica

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

# T R A D I T I O N E S

Zbornik

Inštituta za slovensko narodopisje  
in  
Glasbenonarodopisnega inštituta

Acta Instituti ethnographiae et Instituti ethnomusicologiae  
Slovenorum

30/2

---

Ob 50-letnici  
Inštituta za slovensko narodopisje ZRC SAZU

---



Ljubljana  
2001



ISSN 0352-0447

TRADITIONES 30/2, 2001

# T R A D I T I O N E S

REVISTA

Revista de la Asociación de Investigadores de la Historia del Arte de España

Publicada por el Departamento de Historia del Arte de la Universidad de Sevilla

Directora: Dra. María Jesús Martínez García

Directora adjunta: Dra. María José Martínez García

Directores: D. José María Martínez García

Directores adjuntos: D. José María Martínez García, D. María José Martínez García

Directores adjuntos: D. José María Martínez García, D. María José Martínez García

Directores adjuntos: D. José María Martínez García, D. María José Martínez García

Directores adjuntos: D. José María Martínez García, D. María José Martínez García

Directores adjuntos: D. José María Martínez García, D. María José Martínez García

Directores adjuntos: D. José María Martínez García, D. María José Martínez García

2001

Publicada por el Departamento de Historia del Arte de la Universidad de Sevilla

Directora: Dra. María Jesús Martínez García

Directora adjunta: Dra. María José Martínez García

Directores: D. José María Martínez García



2001

TRADITIONES

Zbornik Inštituta za slovensko narodopisje in Glasbenonarodopisnega inštituta  
pri Znanstvenoraziskovalnem centru  
Slovenske akademije znanosti in umetnosti  
Acta Instituti ethnographiae et Instituti ethnomusicologiae  
Slovenorum ab Academia scientiarum et artium  
Slovenica conditi

Izhaja enkrat letno - Quotannis semel editur

Uredniški odbor - Consilium commentariis edendis

dr. Angelos Baš, dr. Tone Cevc,

dr. Jurij Fikfak, dr. Naško Križnar, akademik dr. Milko Matičetov,  
dr. Monika Kropelj, mag. Helena Ložar-Podlogar (glavna urednica)

Mirko Ramovš (urednik), dr. Mojca Ravnik.

Lektorici slovenskih besedil: Marjeta Humar in Ingrid Slavec Gradišnik

Naročila in pojasnila na naslov - Titulus officii praenotationibus  
permutationibusque quaerendis:

Slovenska akademija znanosti in umetnosti - Biblioteka  
Novi trg 5/1 - SI-1000 Ljubljana

ali - seu

Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU  
SI-1000 Ljubljana, Gosposka 13, Slovenija

Oblikoval: Peter Skalar

Grafična priprava: OMAHEN s.p., Kamnik

Natisnila: Tiskarna VB & S, Ljubljana

Internet [www.sazu.si](http://www.sazu.si)

---

Slovenska akademija znanosti in umetnosti  
Academia scientiarum et artium Slovenica

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

---

T R A D I T I O N E S

---

Zbornik

Inštituta za slovensko narodopisje  
in  
Glasbenonarodopisnega inštituta

Acta Instituti ethnographiae et Instituti ethnomusicologiae  
Slovenorum

30/2

---

Ob 50-letnici  
Inštituta za slovensko narodopisje ZRC SAZU

---



Ljubljana  
2001

---

Uredila - redegit  
Helena Ložar - Podlogar

Traditiones 30/1 in 30/2  
sprejeta na sejah  
Razreda za filološke in literarne vede  
Slovenske akademije znanosti in umetnosti  
dne 10. novembra 2001 in  
na seji predsedstva 5. decembra 2001

Tiskano z denarno pomočjo Ministrstva za šolstvo, znanost in šport Republike  
Slovenije in Znanstvenoraziskovalnega centra SAZU

## RAZPRAVE / DISSERTATIONES

- 7 Zmago **Šmitek**: Mitološki in pravljичni čas
- 27 Gorazd **Makarovič**: Zmajske predstave in njihovi pomeni na Slovenskem
- 53 Irena **Rožman**: Sezona sklepanja zakonskih zvez v drugi polovici 19. stoletja na Slovenskem
- 65 Metka **Furlan**: O imenu *škoromát*
- 73 Janez **Keber**: Živali v izrazih s pomenom 'pijan, pijanost, (o)piti (se)'
- 89 Marija **Makarovič**: Ljudsko zdravilstvo z Dolenjskega in iz Bele krajine
- 113 Andrejka **Ščukovt**: Slikarske upodobitve »Priče iz pekla« na Tolminskem
- 119 Tatiana **Bajuk Senčar**: Prihodnost nacionalne identitete v dobi globalizacije
- 129 Andrej **Vovko**: Poročanje Slovenskega Branika o Beneških Slovencih v letih 1908–1914

## NAMESTO NEKROLOGA / IN MEMORIAM

- 141 Helena **Ložar - Podlogar**: Profesorju Dušanu Ludviku (1914–2001)
- 143 Dušan **Ludvik (†)**: »Anšuat« Ime za sprejemni obred v konto (fantovsko družbo) v Ziljski dolini

## RAZGLEDI / CIRCUMSPECTUS

- 145 Naško **Križnar**: Prisotnost in odsotnost oseb in predmetov. Razmislek ob knjigi *Podobe pokrajin 1956–1970*. Etnološka fototeka Vilka Novaka

## GRADIVO / MATERIALIA

- 151 Zmaga **Kumer**: Prgišče izrekov iz žive ljudske govornice
- 153 Irena **Rožman**: Pravlјica o dedu Vsevedu z zlatimi lasmi

## KRONIKA / CHRONICA

- 157 Marija **Klobčar**: Razpotja in stičišča v času velikih družbenih sprememb ali kongres Societ  Internationale d' Ethnologie et de Folklore (Budimpešta, 23. do 28. april 2001)

- 161 Naško **Križnar**: Vizualna antropologija v tranzicijskih državah. Diskusijski prispevek na mednarodni konferenci Origins of Visual Anthropology. (Göttingen 21. do 25. junij 2001)
- 162 Monika **Kropej**: Tradicije in prehajanja – ljudsko pripovedništvo v sodobnem svetu. Traditions and transitions – folk narrative in the contemporary world. Nekaj utrinkov ob 13. mednarodnem kongresu ISFNR (Melbourne, 16. do 20. julij 2001)

#### KNJIŽNA POROČILA IN RECENZIJE / DE NOVIS LIBRIS RELATIONES ET IUDICIA

- 171 Naško Križnar, *Vizualne raziskave v etnologiji*. (Darja Skrt)
- 175 Mirko Križnar, *Stražiški kmetje*. (Naško Križnar)
- 176 Jurij Fikfak, *Ljudstvo mora spoznati sebe. Podobe narodopisja v drugi polovici 19. stoletja*. (Ingrid Slavec Gradišnik)
- 186 Marija Stanonik, *Od setve do žetve. Interpretacija in konkordanca svetoepisemskih motivov v slovenski slovstveni folklori*. (Marija Klobčar)
- 187 Engelbert Logar, *Vsaka vas ima svoj glas. Slovenske ljudske in ponarodele iz Podjune 5*. (Marija Klobčar)
- 188 Peter Macuh idr., *Drava nekoč in danes. Zemljepisne, zgodovinske in etnološke značilnosti sveta ob Dravi; splavarstvo in energetika*. (Boža Grafenauer Bratož)
- 190 Rajko Muršič, *Trate vaše in naše mladosti. Zgodba o mladinskem in rock klubu 1-2*. (Mojca Ramšak)
- 192 Ingrid Slavec Gradišnik, *Etnologija na Slovenskem. Med čermi narodopisja in antropologije*. (Slavko Kremenšek)
- 195 Monika Kropej, *Karel Štrekelj. Iz vrelcev besedne ustvarjalnosti*. (Ingrid Slavec Gradišnik)
- 200 Zmaga Kumer, *Je ohcet vesela... Ljudske svatbene pesmi na Slovenskem*. (Marija Klobčar)
- 202 *Podobe pokrajin 1956-1970. Etnološka fototeka Vilka Novaka*. (Špela Ledinek)
- 203 Marija Stanonik, *Teoretični oris slovstvene folklore*. (Marjetka Golež Kaučič)
- 206 Borut Telban, *Andaypa. Eseji o smrti v novogvinejski skupnosti*. (Monika Kropej)
- 209 Reinhard Johler, Herbert Nikitsch in Bernhard Tschofen (ur.), *Schönes Österreich. Heimatschutz zwischen Ästhetik und Ideologie*. (Jurij Fikfak)
- 210 Reinhard Johler, Herbert Nikitsch in Bernhard Tschofen (ur.), *Ethnische Symbole und ästhetische Praxis in Europa. Tamás Hofer zum Geburtstag am 21. Dezember 1999*. (Jurij Fikfak)
- 212 *Alpen Archäologie Felsbildforschung. Studien und Dokumentationen. V: Mitteilungen der ANISA. Verein für alpine Felsbild- und Siedlungsforschung*. Ur. Franz Meindl. Heft 1, 2 (2000). (Tone Cevc)

#### BIBLIOGRAFIJA / BIBLIOGRAPHIA

- 215 Sinja **Zemljč - Golob**: Bibliografija prispevkov v Traditiones 21–30 (1992–2001)
- 243 Abecedno kazalo avtorjev
- 247 Sodelavci tega zbornika / Collaboratores huius voluminis



Zmago Šmitek  
**Mitološki in pravljичni čas**

---

*Čeprav mitologije ni mogoče vselej ostro ločiti od zgodovinopisja, je na splošno vendarle res, da je mitološki čas zaradi cele vrste značilnosti (cikličnost, reverzibilnost, sakralnost, vračanje na začetek stvarstva ...) različen od profanega linearnega časa. V pravljici so te mitološke značilnosti še bolj radikalizirane. Razprava načenja probleme odnosa mita in pravljice do preteklosti, sedanjosti in prihodnosti, govori pa tudi o povezanosti sferičnega svetega prostora in cikličnega časa, o antropomorfnih predstavah časa, o ideji človekovega prerojevanja, o časovnih preskokih in sinhronostih v ljudskem pripovedništvu, o časovnih inverzijah na relaciji zlata doba – konec sveta; use to na primerih iz slovenske kulture in kultur drugih (tudi neevropskih) ljudstev.*

*Despite the fact that in many cases mythology cannot be sharply distinguished from historiography, it is generally true that due to its numerous characteristics (cyclicality, reversibility, sacredness, return to the beginning of creation...) mythological time differs from the profane, linear time. These mythological characteristics are even more radicalized in fairy-tales. Based on examples from Slovene cultural heritage as well as from the cultures of other (also non-European) peoples, the paper examines the concepts of the past, the present and the future in myths and in fairy-tales, looks at the connection between the spherical sacred place and cyclic time, discusses anthropomorphical notions of time, the idea of man's rebirth, time lapses and synchrony in folk narratives, and temporal inversions in the relation between the Golden Era and the end of the world.*

Arhaičnemu in -naravnemu- človeku je bil kozmični kontekst narave blizu, saj se je z njim občasno srečeval ob pomembnih obredih letnega in življenjskega cikla. Njegova izkušnja povezanosti z najširšim stvarstvom je bila izvorna in globoka, vendar izpovedana v jeziku in obliki, ki nam danes nista več domača, zato se zdita zagonetna, ponarejena ali otročja (Eliade 1959: 94.) Ta izkušnja je (bila) ubesedena v različnih vrsteh ustnega slovstva, zlasti v (kozmogonskih) mitih in pravljicah, pa tudi v nekaterih razlagalnih povedkah, ljudskih pesmih, pregovorih, zagovorih proti boleznim, molitvenih obrazcih,

ugankah ipd. Kozmogonski miti kažejo, da je arhaičnega človeka zanimalo predvsem subtilno eksistencialno vprašanje o izviri *svetovnega reda* (nasproti kaosu) in s tem tudi *časa*. Manj pomembno ali težje mu je bilo najti razlago o nastanku *materije*: če je tak odgovor obstajal, je precej nerodno opisoval nastanek snovi iz same sebe (Dux 1992: 175–179; glej tudi Šmitek 1998: 16–19). S takšnim premislekom je svet dobil globinsko dimenzijo: v njem sta se izkustveni *tu* in *zdaj* kazala le kot del neke širše resničnosti (Dux 1992: 168).

Čas je temeljni »problem« mita, ker je čas tudi temeljno človeško vprašanje. Obvladovanje prostora ali geografska orientacija sta bili vselej mnogo bolj odvisni od praktičnega ukrepanja kot pa metafizična dimenzija obvladovanja človeške temporalnosti, ki je bila obvladljiva le z vzpostavitvijo nekakšnega razmerja med minljivostjo in večnostjo. Mit povezuje individualno človeško usodo s kolektivno in slednjo z usodo narave v svojevrstno »kozmično dramo« (Solar 1998: 184, 186).

Mit je niz arhetipskih in simboličnih slik, ki niso samozadostne v svoji notranji dinamiki in se v svoji zunanji razgibanosti povezujejo med seboj v obliki zgodbe (Durand 1991: 301). Za razliko od pravljice se mit pogosto sklicuje na dogodke ob »začetku svetá«; ko opisuje nastanek mikro- ali makrokozmosa, njegovi junaki pa niso ljudje, temveč bogovi ali »kulturni heroji«. Vsi miti seveda ne govorijo o izviri, če pa izvir razumemo v širšem smislu kot vprašanje o bistvu stvari, je mit vedno razlagalna zgodba o nekom ali nečem (Solar 1998: 28). Mit (in v manjši meri pravljica) sta predstavljala to, kar je sveto in s tem tudi resnično in veljavno; posvečala sta se dogodkom, ki si jih ni mogoče zamisliti v nobenem drugem kontekstu in ki pripadajo času, ko je bil svet videti povsem drugačen kakor danes. Zato sta tudi mitični in pravljici čas kvalitativno drugačna od profanega (kontinuiranega, ireverzibilnega, desakraliziranega) časa. Tako kakor v vsaki pripovedi je tudi v mitu in pravljici junak postavljen v časovno dimenzijo. Mit in pravljica ne ignorirata kronološkega toka dogodkov od preteklosti k prihodnosti, a sta vendarle predvsem zaposlena s periodičnostjo »živetega časa«. Tendenca periodičnosti in ponavljanja se kaže v tem, da je mit (za razliko od »zgodovinske« pripovedi) retrospektiven. Mitični čas stvarjenja imenuje M. Eliade *neuničljivi čas* ali *večna sedanost* (Eliade 1959: 88, 89). Ker mitično izročilo pojasnjuje in opravičuje sedanost, je s tem še vedno veljavno, živo in nekako sočasno: ves čas je hkrati tudi »pra-čas«. Mit se nadaljuje v neskončnost, ko poskuša obvladati in zaobseči nove pojave življenja, nove dogodke in novo resničnost, ki jo prinaša čas (Solar 1985: 156). Tako je npr. Ojdipova zgodba v mitu (za razliko od morebitne romansirane verzije Ojdipa) »odprta« proti predhodnim in poznejšim motivom, ki dopuščajo, da jo podaljšujemo in variramo v nedogled ... Celota mita se nam tako vselej izmika kot struktura, ki bi mogla prenesti neko sporočilo (Solar 1998: 134, 174–175).

Mitološki čas je torej nekaj svojevrstnega, čeprav med mitologijo in zgodovinopisjem ni ostre meje. Mitologija lahko nastopa v zgodovinski preobleki in narobe. Številne folklorne sestavine odkrijemo že v zgodnjem zgodovinopisju, npr. pri Herodotu. Tudi srednjeveške kronike so predstavljale ljudske pripovedi mitološkega značaja, kakor da so resnične. Vsako takšno rekonstruiranje ali prisvajanje je seveda pomenilo okleščanje izvirnega besedila, pogosto z jasnim namenom, npr. sledeč krščanski strategiji desakralizacije poganskih mitov (Profantová in Profant 2000: 33). V času romantike pa so skušali podatke iz starih letopisov (o mitičnem izviri posamičnih ljudstev ipd.) prikazati kot fragmente avtentičnega ustnega izročila (Bošković - Stulli 1999: 11).

Nekakšne geografske in časovne opredelitve ali meritve se pojavljajo že v kozmoloških izročilih, čeprav nimajo nikakršnega praktičnega pomena; podobno je tudi v mitičnih genealogijah. Zato je V. N. Toporov domneval, da se je kronološka metoda izoblikovala

iz kozmološkega pojmovanja časa: čim bolj je opis postajal »historičen« (t. j. kolikor bolj se je upiral kozmoškemu), tem strožja in stanovitejša je postajala časovna lestvica dejstev, ki jih je bilo treba opisati (Toporov 1979: 457–458). Zgodovinopisje je na svojih začetnih stopnjah podedovalo od kozmologije tudi idejo o začetni referenčni točki v zgodovinskem opisu, sistem zaporedja opisov od preteklosti proti sedanjosti, postavitev avtorja pripovedi v središče (glede na prostor, pa tudi glede na moralo in vrednote). Generativna shema, ki je izhajala iz ritma Kozmične igre, je bila torej prenesena na področje, ki je bilo dotlej pojmovano kot statično, brezoblično in nepregledno (N. d.: 461–462).

Ljudsko izročilo je ohranilo spomin na zgodovinske prelomnice, seveda le v omejenem pojmovnem in čustvenem obsegu. A tudi tedaj, ko se ni sklicevalo na velike in konkretne zgodovinske dogodke, je pričevalo o nekem preteklem družbenem redu, o družbeni strukturi, gospodarstvu in načinu življenja. Romunski zgodovinar Lucian Boia je poudaril, da mit ni enak običajni laži, niti v primeru, ko ni resničen, saj je »bolj resničen kot resničnost«. Po njegovem mnenju mitološke predstave »oživljajo zgodovino. Zgodovino zato lahko razumemo kot poskus opredmetenja mita, saj predstavlja dejansko primerjavo med idealnimi človeškimi projekcijami in predmetno nepremičnostjo« (Boia 2000: 15). Do podobnih sklepov je prišel tudi zgodovinar religij Ugo Bianchi, ki je zapisal, da se v mitih na določen način zrcalijo ideološke in eksistencialne izkušnje posamičnih družb. V mitoloških pripovedih je zajeta srž Človeka, človeškosti in kulture, zato ima pogostokrat svoj globlji pomen tudi tisto, kar se v mitih zdi čudežno, naključno ali samovoljno (Bianchi 1964: 95–96).

Tako tudi pravljичni čas ni nujno povsem fantazijski. V pravljicah lahko nastopajo konkretne zgodovinske osebe (npr. kralj Trajan, Aleksander Veliki, Salomon, kralj David, na Slovenskem Matija Korvin – kralj Matjaž). Posebno vprašanje je seveda, ali je to posledica aktualizacije starejših bajeslovnih junakov. Ker se pravljica giblje v svojih krajevnih in časovnih okvirih med resničnostjo in neresničnostjo, zna biti tudi zelo natančna: od enega do drugega dogodka npr. mine sedem mesecev ali dva tedna, cilj je oddaljen en dan potovanja ipd. (Röhricht 1956: 160).

V pravljici je vsaj do neke mere uporabljen postopek tipiziranja snovi, ki so ga poznali tudi sestavljalci hagiografij (svetniških življenjepisov) ali slikarji ikon: ti so se po M. Bahtinu

»izogibali presežnosti, ki omejuje in pretirano konkretizira, taka transgredientnost namreč vedno zmanjšuje avtoriteto upodobljenega. Tu je treba izključiti vse tipične poteze določene epohe, določene nacionalnosti (v ikonah, na primer, nacionalno tipičnost Kristusa), določenega socialnega položaja, določene starostne dobe, vse konkretne življenjske oblike, detajle in podrobnosti življenja, točno opredelitev časa in prostora dogajanja, torej vse, kar poudarja *opredeljenost v bitju* osebnosti (tako tipično kot značajsko in celo biografsko konkretnost) in zmanjšuje njeno avtoriteto (žitje svetnika kakor da prav od začetka poteka v večnosti).« (Bahtin 1999: 204).

Po isti logiki se tudi pravljice izmikajo podrobnejši geografski in časovni opredelitvi. Krajevno-časovna nedoločenosť prikaže vsebino pravljice kot nekaj splošno veljavnega. Pravljичni junak »nima doma« (v smislu, da ni navezan nanj in da pravljica ničesar ne pove o njegovem rojstnem kraju). Prizorišča pravljic so neoprijemljiva in ležijo na tako različnih mestih, kot »južno od Sonca, zahodno od Meseca, zahodno od vseh vetrov, zahodno od Babilonskega stolpa ipd. V teh imaginarnih pokrajinah stojijo Vzhodna palača svetá, stekleni ali diamantni grad, stekleni, zlati ali marmorni hribi, stekleno

mesto, zlati stolp na koncu sveta» (Beit 1952: 35). Za pravljice so značilne prav neuničljive kamnite, kristalne ali kovinske kulise, ki lahko večno kljubujejo času. Prostorske razdalje so v pravljici tudi edini način, kako prikazati to, kar je duševno drugačno. Tako mora pravljичni junak potovati na konec sveta, da pride do zaželene princese, medtem ko kmet iz povedke najde uboge duše, ki čakajo na odrešenje, kar v domači vasi. Pravljica se torej nagiba k temu, da bi med tostranstvom in onstranstvom vzpostavila krajevno (in ne duševno) razdaljo (Lüthi 1960: 11).

Medtem ko sta mit in junaški ep ustvarila osebni čustveni odnos človeka do božanskega panteona in bogove značajsko diferencirala, se pravljичni liki gibljejo v okolju, ki je sicer tudi čustveno obarvano, a na povsem drug način: so kot senčne lutke na platnenem zaslonu in plavajo v brezračnem prostoru. Smisel za tragično, ki ga najdemo v junaškem epu in tudi v mitu, v pravljici povsem manjka: ta se vedno konča srečno in vsi glavni junaki »živijo še danes, če niso umrli«. Pravljичnemu svetu ne vladajo (več) bogovi, vendar kljub temu v metafizičnem smislu ni »prazen«, le s to razliko, da se v pravljici človeško bitje ne zrcali le v numinoznem svetu, temveč prav tako tudi samo v sebi.

Poleg zamenjevanja mitičnih junakov z navadnimi ljudmi in slabitve vere v resničnost mitičnih »dogodkov« opazimo v pravljicah tudi izgubo obrednosti in desakralizacijo, izgubljanje etnografske konkretnosti, nadomeščanje mitičnega časa s pravljичno nedoločenim, ponehavanje etiološkosti, prenos pozornosti s kolektivnih usod na individualne in s kozmičnih na socialne, kar je določalo celo vrsto novih sižejev in narekovalo posamične strukturne omejitve (Meletinski 1983: 268). Medtem ko je mogoče mite vertikalno povezovati v sklope, pa se književne zgodbe lahko povezujejo v daljše ali krajše nize le horizontalno. Pravljice so strukturno bližje mitu, ker niso komponirane linearno in ker vsebujejo ciklična ponavljanja z variacijami (Solar 1998: 183, 196–197). Zaradi pomembnih razlik v strukturi in funkciji, izvedbi in recepciji je Max Lüthi označil pravljico za *končno pesniško obliko*, pri kateri je najbolj presenetljivo, da jo lahko (po svoje) razumejo tako odrasli kot tudi otroci. To je pojasnil s argumentom, da je pravljica nastala v »otročtvu« človeštva (Vries 1954: 170–171), česar pa ne smemo razumeti v evolucionističnem smislu razvoja vseh človeških družb iz neke »otroške faze«, temveč skladneje s Freudovo ugotovitvijo, da tudi v človekovi zreli dobi ostane otroštvo svojevrstna »upravljalna moč«, ki se je težko otresemo, če je to sploh mogoče (prim. Solar 1998: 79). Nekateri avtorji so skušali pokazati analogije med mitičnim in otroškim jezikom (Lotman in Uspenski 1979). Mita, tako kot pravljice, pa tudi ne ovirajo jezikovne meje, t. j. problemi prevedljivosti, kar spet po svoje kaže, da so temelji mita nekje v »globinski strukturi« jezika (Solar 1998: 146).

Da je v mitičnem in v pravljичnem kontekstu odnos do prihodnosti resnično »prazen in brezkrven«, kažejo tudi eshatološke prerokbe, ki zagotavljajo, da bo konec vsega obstoječega neizogiben. Zato tisti »delček prihodnosti, ki loči sedanost od dokončnega konca, nima nobene vrednosti, je brez pomena in nezanimiv; je nepotrebno nadaljevanje sedanosti, ki bo trajalo nedoločljivo dolgo« (Bahtin 1982: 274). A to še ni vse: v takšnih primerih pogostokrat nastopi časovni obrat (»zgodovinska inverzija«, po Bahtinu), ki

•prikazuje kot že minulo tisto, kar se bo ali kar se mora zares zgoditi šele v prihodnosti ... Da bi idealu pridali stvarnost, si ga zamišljajo že uresničenega v »naravnem stanju« nekoč v (davni) Zlati dobi ali udejanjenega v sedanosti, kje za devetimi gorami in desetimi dolinami, onstran morij, če že ne na zemlji, pa pod zemljo, in če ne pod zemljo, potem v nebesih. Prej so pripravljani nadzidavati stvarnost (sedanost) gor in dol po navpičnici, kakor pa stopati naprej po vodoravnici

časa. In četudi so navpične nadzidave razglašene za onstranske ideale, za večne in nečasovne – je to nečasovno in večno zamišljeno kot istočasno z danim trenutkom, s sedanostjo, se pravi kot sodobno, kot tisto, kar že je, to pa je boljše kot prihodnost, ki je še ni in ki je še nikdar ni bilo. Zgodovinski obrat v pravem pomenu besede ima z vidika stvarnosti raje preteklost kot prihodnost, saj ima preteklost večjo težo, je bolj telesna. Za navpične onstranske nadzidave pa sta namesto takšne preteklosti bolj cenjeni nečasnost in večnost kot že obstoječi in nekako sodobni.« (Bahtin 1982: 273–274)

Zanimivo je, da je takšna »nadzidana stvarnost« tudi izrazno dokazljiva z grafi linearnih in nelinearnih funkcij, kjer nastajajo premiki, izkrivljanja in ukrivljanja vedno le po vertikali. (Rižinašvili 1975)

Formula za linearno enačbo je torej lahko tudi formula motiva ali cele pravljice. Ta pa se izkrivi v nelinearno funkcijo tedaj, ko »pravljčni notranja resničnost ... pride v stik z vsakdanjo stvarnostjo in z naključnim naslovnikom« in ko se pokaže, ali je odnos pripovedovalca in naslovnika do povedanega pozitiven ali negativen (Žele 1994: 179). Med pojmom strukture imaginarnega in formalnimi procesi logike in matematike dejansko obstaja neka povezava. Imaginarno je tako dokazljivo v formalnih okvirih geometrije, vendar mu ta geometrija služi le kot okvir (podobno kot retorika in sintaksa), ne pa kot operativna struktura in ne kot vitalen, dinamičen in učinkovit model (Durand 1991: 303–304). Koristna pa je v tem smislu, da »posamezne sheme lahko nazorno prikažejo variiranje istih motivov, njihovo povezovanje na različne načine v najrazličnejše kombinacije« (Žele 1994: 179).

G. Durand je zapisal, da so se verjetno dramtizacija časa in ciklični procesi temporalne imaginacije izoblikovali šele potem, ko je bila izpeljana prostorska delitev med središčem in obrobjem. Sferičnost prostora okoli nekega svetega središča, s čimer je to središče zaživelo »polno zaokroženost«, ima v kulturah različnih ljudstev nešteto izpeljav (Durand 1991: 218; glej tudi Šmitek 1999). Tudi sveti prostor ima – tako kot sveti čas – moč neskončnega pomnoževanja in ponavljanja. Zgodovina religij po pravici vztraja na tej lahkotnosti množitve svetih »središč«, na absolutni vsenavzočnosti svetega, pa tudi na univerzalni ideji o ponavljanju tistega, kar je posvetilo določen prostor (Durand 1991: 218–219).

V mitu in pravljici so časovno-prostorske dimenzije (od)merjene od izhodiščnega dogodka: nastanka stvarstva. Ker številni miti o rojstvu svetá (vključno s slovenskimi različicami) pripovedujejo o tem, da je bila Zemlja sprva le drobec snovi v prostranstvu (motiv »kozmičnega jajca«, »peščene zrna« ipd.), je jasno, da je časovno-prostorski kontinuum izhajal iz ene same jasno določene točke, ki je predstavljala zarodek in središče sveta. Skozi to točko teče povezovalna os med nebom, zemljo in podzemljem, ki je v mitih in pravljicah prikazana kot nedosegljivo visok gorski vrh z bivališčem bogov in kot njen nasprotni pol – podzemno bivališče mrtvih, ali kot kozmično drevo, ki ima korenine globoko pod zemeljskim površjem, krošnjo pa v najvišjih nebesnih sferah. Okoli te točke in osi sta organizirana čas in prostor v obliki bolj ali manj cikličnih periferij (t. i. pravljčni / mitični *topos*). Časovna logika tega središča, ki ga je M. Eliade imenoval *axis mundi*, M. Bahtin pa *navpični svet*, pozna

»popolno istočasnost vsega« (ali pa »soobstajanje vsega v večnosti«). Vse, kar ločuje čas na zemlji, je združeno v čisti istočasnosti soobstajanja v večnosti ... Šele v čisti istočasnosti, ali pa v nečasnosti, kar je isto, se lahko pokaže resnični pomen tistega, kar je bilo, kar je in kar bo, zakaj tisto, kar je ločevalo – čas – je brez prave realnosti in opomenjajoče moči.« (Bahtin 1982: 282)

Zamisel o središču stvarstva, kjer sovpadeta trenutek in večnost, so poznale različne stare kulture. V mazdaizmu so takšen večni čas imenovali »čas brez obale in brez izvira«, poleg njega pa so poznali še omejeni čas ali »čas dolgega trajanja«, *eon* (Corbin 1983: 3). V klasičnem grškem obdobju se je dvojnost še jasneje diferencirala tako, da razlikujemo:

– *Mitični čas*, ki izvira iz arhaične tradicije in se vrača v trenutek nastanka stvarstva. Ljudje vseh časov in kultur so vedno znova obujali ta kozmogonski čas v svojih religioznih obredih in mu s tem na svoj način dajali ciklični značaj. Cikličnost mitološkega časa se kaže tudi stilistično, v ponavljanju refrenov, fraz in drugih delov besedila, k čemur se bomo vrnili še nekoliko pozneje (Krolick 1987: 76–78).

– *Kozmično-astronomski čas*, ki je ciklični, a racionalen, ponazorjen z gibanji nebesnih teles.

– *Metafizični čas*, ki je prav tako ciklični, a ni več opredeljen z naravnimi cikli. Delimo ga na kozmično-metafizični čas (čas dolgih obdobj – *eonov*) in na duševno-metafizični čas (čas v onstranskem potovanju duše) (Uršič 1994: 206–211). Po poznoantičnih filozofskih špekulacijah pitagorejcev, stoikov in platonistov se v vsakem *eonu* ponovijo v istem zaporedju vsi dogodki iz prejšnjega ciklusa. Takšno pojmovanje časa (ko je čas izraz reda v naravi) imenuje H. C. Puech »hierarhizirana vizija stvarstva« (Puech 1958: 41–43). Vizije neskončnih in ponavljajočih se ciklusov so bile lahko sredstvo osvoboditve, saj je bilo v takšnih razsežnostih človeško življenje in okolje videti negotovo in nepomembno (Eliade 1958: 181). Seveda pa so lahko podžigale tudi fatalizem (Puech 1958: 45).

Spoznanje o cikličnem ponavljanju časovnih obdobj je ljudsko pripovedništvo ubesedilo tako, da je v daljnih deželah dan, ko je »pri nas« noč, in da je »tam« poletje, ko je »tu« še zima (slovenski primer: Kelemina 1930: 98–99). V skrajnem primeru je to vodilo k predstavi, da so daljni svetovi nekakšni »narobe svetovi«. Tudi svet mrtvih je obrnjena podoba našega sveta, celó tako, da so po predstavah starih Egipčanov pokojniki hodili po nočnem nebu (ko je bil pri njih dan) z glavami navzdol in z nogami navzgor (Durand 1991: 194–195).

Koledarsko leto in njegove razdelke so si v antičnih kulturah predstavljali v človeški podobi – kot zakonski par, brate in sestre, otroke ipd. (Wünsche 1896: 425–456). Po tem vzoru so bili posebljeni letni časi ali meseci v rezijanski povedki o Godovčičacih (AaTh 480; Matičetov 1973: 309–320), slovenski ljudski prazniki pa so imeli antropomorfnó podobo popotnikov ali potujočih odsluženih vojakov (vajenih stražarske službe in s tem varovanja reda in časa), ki se v naših krajih ustavijo za en dan in se natanko čez leto dni spet vrnejo (Matičetov 1985: 29; Šmitek 1998: 110). Verjetno je s tem povezana skupna slovanska beseda za čas, \**vermē* (iz indoevropske osnove \**uert-men*, »vrtenje, obračanje, vračanje«), ki pomeni tudi »vozno pot« Sonca, planetov in vesolja (Jakobson 1985: 8).

Praslovanska beseda \**časъ* (iz indoevropskega \**keso* ali \**ke(i)*) pomeni bodisi hitro hojo, tek ali gibanje, pa tudi del časa, trenutek, uro (iz korena \**kes*) (Snoj 1997: 66–67). Latinska beseda *annus* (leto) je sorodna besedi *annulus* (prstan), kar potrjuje, da je bila tedanja prostorska projekcija časa krožna. Zelo stara je tudi pojmovna zveza med tekom časa in konjem, ki se pojavlja že v staroindijski mitologiji. V *Atharva vedi* (19.53) je čas predstavljen kot drveči konj: sedem koles njegovega voza so vsa bivanja, os pa neumrljivost (Iveković 1981: 99–100; 1989: 155). Zato je zanimiva ugotovitev M. Krojepej, da so tudi v slovenskem izročilu

»vsi štirje letni mejniki: zimski in poletni solsticij, ter začetek pomladi in jeseni ... zaznamovani z likom konja. Božič oz. rojstvo mladega boga, žrebička oznanja sv. Štefan, ki je v ljudskem izročilu in šegah privzel vlogo zaščitnika konj. Pust, ki mu

konjska maska ni tuja, napoveduje prihod pomladi, ko končno pomladni sv. Jurij, junak na beli kobili, premaga grozečega zmaja in izžene zimo iz dežele. Poletni kres oznanja Kresnik, ki je že od rojstva zaznamovan s konjskimi kopiti ... In končno, ko se poletje prevesi v jesen Jarnik, Jurij s pušo, ustrelji belega konja, kozla ali gamsa, Zlatoroga, toda le zato, da se ta lahko – kot mlado sonce, žrebiček – o božiču ponovno rodi.» (Kropej 1998: 98–99)

Antropomorfno razumevanje svetá je po G. Lukácsu prvotni vezni člen med magijo in (ustno) književnostjo, pa tudi glasbo, plesom in gledališčem (Lukács 1980: 145 sl.). V prid tej tezi naštejmo nekaj nam najbližjih etnografskih primerov: da so bili učlovečeni letni prazniki nekakšni varuhi časa, dokazujeta med drugim mitološka lika Torke in Petke, ki jima zunaj slovenskega ozemlja najdemo hrvaške, avstrijske, madžarske in romunske vzporednice (Pócs 1989: 26). Obe kaznjeta kršilce časovnih mejá, zlasti tiste, ki ne spoštujejo delopusta, in posebno ženske, ki predejo pozno v noč. To vlogo so pozneje prevzeli krščanski svetniki; tako npr. sveti Vincenc kaznuje kmete, ki gredo pripravljat drva na njegov praznik (Kelemina 1930: 142). Na slovensko-avstrijskem in južnonemškem območju so sorodni liki Perchta (koroška Pehtra), na srednje- in severnonemškem Holle / Holda in v Švici Strägele. Zanimivo je, da se sorodno demonsko bitje pojavlja celo pri Tadžikih in ob torkih nadzoruje predilsko delo (Bleichsteiner 1953: 58–75). Pehtra je pri Slovencih v Rožu skrbela za to, da se je delo zaključilo pred kvatrnim petkom. Ponekod na Slovenskem so namesto nje poznali Kvaternika, Kvaterno babo ali Kvaternico, ki je kaznoval(a) tiste predice, ki so delale v prepovedanem času. Mož, ki je na kvatni petek ponoči peljal gnoj na njivo, naj bi za kazen pristal s tovorom vred na Luni (Kühlar 1911: 150 (št. 59)). Po drugi strani pa je Pehtra (tudi na Slovenskem) nagrajevala ljudi z rodovitnostjo in obiljem, če so bila kmečka dela pravočasno in skrbno opravljena.

V delovnih prepovedih srednjeevropskega območja je imel poseben položaj četrtek, ki je bil ostanek predkrščanskega praznovanja in je bil poleg krščanske nedelje v veljavi še vsaj do 9. stoletja. Odmev te tradicije se je, kot kaže, ohranil vse do nedavnega v ustnem izročilu koroških Slovencev (Kelemina 1930: 152–153 (št. 101)). Sreda ali petek sta bila postna dneva in s tem tudi neprimerna za določena opravila. Vsa takšna dela so se morala končati na predvečer praznika. Pri južnih Slovanih je Srijeda nadzorovala prenehanje del pred posvečenim četrtkom. Srbi so poleg nje poznali še Petko / Petkovicu, Suboto, Nedeljko, tako kot Slovenci sveto Soboto in sveto Nedeljo (Rumpf 1976: 226 sl., Kretzenbacher 1982, 106–130). Nedelja je bila dan Kristusovega vstajenja in leta 321 razglašena za rimski državni praznik. Kršitev nedelje, »svetega« sobotnega večera in posta je navedena med grehi že v spovedi Brižinskih spomenikov: *Ker nisem spoštoval nedelje, niti svetega večera, niti mojega posta ...*(1. 8–9). Naša najpomembnejša likovna ponazoritev te ideje je freska Sveta Nedelja na pročelju cerkve v Crngrobu iz druge polovice 15. stoletja (Stele 1944; Cevc 1951).

Ponekod na Avstrijskem Pehtra / Perchta nosi v rokah srp, ki je žetveno, a tudi morilsko orodje, in ponazarja setev / žetev in življenje / smrt, z obliko pa tudi lunin krajec in mesečeve mene. Na nemškem govornem ozemlju Perchta suče nit človeške usode in nadzira prejo in druga ženska dela. Med Slovenci isto počnejo Pehtra ali rojenice in sojenice. Ne skrbijo pa toliko za *produktivnost* dela kot za *spoštovanje naravnega in družbenega reda*. Red v hiši je le zrcalna podoba ciklične ureditve, ki vlada v življenju in naravi, ... v katerem smrt ne more obstajati brez življenja in ne življenje brez smrti (Herzog 1966: 122, 126). Orodja in izdelki predenja in tkanja so simboli časovnega toka. Zato ni nenavadno, da sta vreteno in preslica atribut lunarnih

Velikih boginj. Krožno in ritmično gibanje preslice ali kolovrata ponazarja cikličnost časa, rezultat pa je nit, človekova usoda in simbol kontinuitete (Durand 1991: 276–277).

Če se bralcu te ugotovitve zdijo preveč hipotetične, jih lahko takoj utemeljimo s slovenskimi primeri: bajno bitje Časa iz Rezije je posvarilo žensko, ki je predla, pletla ali šivala dolgo v noč, z besedami: »Beži spat, ker tvoj je dan in moja noč!« Zanimivo je, da ponekod v Reziji namesto Časa nastopa v enakih okoliščinah Huda ura, kar je prav tako časovna označba (Matičeto 1977(1975): 221–226). Druga rezijanska zgodba pripoveduje o ženski, ki ni pravočasno odgnala živine v dolino. Na planini jo je med prejo volne najprej opozoril neznan glas, nato pa je zapadel tako debel sneg, da so jo sinovi komaj uspeli rešiti (Dapit in Kropelj 1999: 10 (št. 3)). Neki materi, ki je predla na miklavževu, naj bi se zato utopilo dete (Pajek 1884: 104). Predenje ob praznikih je bilo po neugodnih posledicah primerljivo z mletjem zrnja v mlinu: *Če se (na) pustni dan melje, rado nad tisto hišo grmi, če se pa prede, kače krog hiše lazijo* (n. d.: 196). Če bi kdo na dan svete Marjete vozil ali prekladal seno, bi mu v skedenj treščila strela (n. d.: 95). Strele, toče ali kakšne druge nesreče se je morala bati tudi mlada mati, če je prekmalu po porodu skušala prestopiti hišni prag (n. d.: 208).

Pojmovanje cikličnosti v makrokozmičnem smislu je moralo biti povezano tudi z mislijo o preroditvi človeka (mikrokozmosa). Smrt posameznika je pomenila vrnitev k Večnemu izviru (absolutnemu duhu, bogu ipd.) in s tem nadaljnje posmrtno življenje. V cikličnem času se življenja ne porajajo na novo, temveč se le obnavljajo (Dux 1992: 228). Nekateri folklorni drobci dokazujejo, da je bila ideja o reinkarnaciji znana tudi našim slovenskim prednikom. Preroditev v novo človeško obliko pa je bila lahko tudi posredna. V študiji o sežganem in prerojenem človeku je M. Matičeto navedel dve varianti pravljice o »Treh oranžah« iz Bele krajine in Prekmurja (AaTh 408). V obeh primerih se dekleta po smrti spremenijo v ribo, iz te v naslednjem življenju v drevo in potem, ko drevo posekajo, nazaj v človeško podobo (Matičeto 1961: 85). Razširjene so tudi pripovedi o človeku, ki se po smrti spremenijo v drevo; iz lesa tega drevesa napravijo inštrument, ki zazveni z glasom pokojnika. Vstajenje junaka se lahko pokaže še tako, da iz telesa mrtvega Ozirisa požene žito, iz Atisovega vijolice in iz Adonisovega vrtnice (glej tudi podobne primere v besedilih slovenskih ljudskih pesmi). Na ciklično koncepcijo časa in večno regeneracijo življenja naposled kažejo še mitološki liki človeških bitij z nadnaravnimi sposobnostmi, ki so bili rojeni v »srajčici« (kakor bi imeli dve koži; npr. slovenski in hrvaški vedomci in kr(e)sniki) ter pravljčni motivi »dvojne kože« (kače levitve in nasprotja med kačo in ptico ali kačo / zmajem in volkom / volkodlakom) (Vaz da Silva 2000: 19–20).

Takšno ciklično sosledje je bilo nepovratno (ireverzibilno), saj so tudi Slovenci (tako kakor pravzaprav vse etnične skupine) poznali vrsto magičnih postopkov, ki so branili umrlim, da bi se vračali nazaj na »ta svet«. Krščanstvo je prav na tem področju napravilo odločilno cezuro in uveljavilo idejo raja, pekla in vic, kjer naj bi človeške duše čakale na končno božjo sodbo. Cikličnega prerajejanja torej krščanstvo ne priznava. V brižinskih spomenikih je zapisano: ... *da mi je, ko sem na tem svetu bil, iti na oni svet, pa spet vstati na sodni dan* (1. 8–9).

S cikličnim prerajejanjem je soglašalo tudi slovensko in širše evropsko ljudsko (in po izviru predkrščansko) prepričanje, da novorojenčki prihajajo na naš svet pri vodnjakih, tolmunih in močvirjih, torej prav tam, kjer duše umrlih zapuščajo tostranstvo. Zgovorno simboliko so imeli tudi praksa pokopavanja umrlih v skrčenem položaju zarodka in nekateri postopki ljudske medicine, ki so ponazarjali »novo rojstvo« obolelega s prehodom skozi odprtino ali razpoko v skali, drevesu ipd. Kozmični in etični red (sanskrtško: *rita*) je bil ponazorjen in ponovljen v obredjih (latinsko: *ritus*).



Iniciacijski obredi so pogostokrat obsegali več zaporednih stopenj in (tako kot mitraistični ritual) sledili agrarno-lunarni shemi: žrtvovanje, smrt, grob, vstajenje (Durand 1991: 265). Želja po prevladi nad časom je po Durandu tudi osnovni smisel žrtvovanja: žrtvena zamenjava omogoča »trgovanje« preteklosti za bodočnost. Zato številni miti povezujejo žrtvovanje s prerokovanjem. Z žrtvenim obredom človek pridobi »pravico« nad usodo, s tem pa dobi moč, da se usodi upre in spremeni vesoljni red v korist človeštva. Obredi iniciacije in žrtvovanja se po neki logiki povezujejo tudi z orgiastičnimi kultmi, saj ti obnavljajo mitični čas kaosa ali potopa, s tem pa tudi začetka sveta ali njegove prenovitve (n. d.: 268–269).

Po M. Eliadeju je prav ideja o neskončnem cikličnem ponavljanju istih situacij pripeljala do izoblikovanja arhetipov (Eliade 1992: 124). Ciklična in arhetipska struktura pa sta značilni tudi za mit in pravljico. Mit in čas, arhetip in cikličnost so medsebojno povezani. Mit ustvarja čas in mu daje »vsebinsko in obliko«. Čas je bil določen s prvotnim začetkom, ne zunanjim, temveč arhetipskim (Leeuw 1958: 333). Zapisano je bilo, da vloga mita ni toliko v tem, da pripoveduje, temveč v tem, da ponavlja in s tem ustvarja občutje »velikega časa« (Durand 1991: 305). Pravljica dograjuje podobo časa sledeč isti logiki: vse, kar je bilo res pomembno, se je že zgodilo, zato je mogoče le še nenehno bolj ali manj monotono ponavljanje. Pravljичni motivi so tipizirani in številčno omejeni: G. van der Leeuw je menil, da »tisti, ki pozna dvajset (motivno različnih) pravljic, pozna vse« (Leeuw 1950: 287). V. J. Propp je celo skušal dokazati, da vse pravljice izvirajo iz enega samega osnovnega motiva: junakove zmage nad zmajem. Glede na vsebinsko kompozicijo pa je razdelil »čarobne pravljice« na osem zaporednih sklopov: zaplet, skrivnostni gozd, velika hiša, čarobni darovi, prehod, ob ognjeni reki, za hribi in dolinami, nevesta. Vsak od teh osnovnih tematskih sklopov seveda vsebuje še celo vrsto pravljичnih motivov, vendar ti izčrpajo skoraj ves pravljичni inventar in se prej ali slej začnejo ponavljati (Prop 1990). K temu dodajmo še, da v pravljici ni individualizacije nastopajočih oseb, temveč le čisti (stereo)tipi: kralj, princesa, vojak, mlinar ... in še med temi ni nobene prave družbene razmejitev, niti po statusu in ne po poklicu. Zato sta si kraljeva hči in vrtnarček lahko enaka, kraljevič pa se lahko poroči s Pepelko (Vries 1954: 170). V ostrem nasprotju so si le predstavniki dobrega in zla. Posamični motivi ali vsebinski sklopi pravljice so s tem postali čisto formalni elementi. M. Bloch je povezal takšen razvojen čas in takšne razosebljene posameznike z mehaniko semantičnega sistema formalizirane obredne komunikacije (Bloch 1977: 287). Če bi želeli natančneje grafično ponazoriti sestavljeno celoto pravljice, bi jo lahko primerjali z arabesko. Njena dinamika je v tem, da se vzorec ponavlja kot neskončen, večni in se lahko nenehno dograjuje. Isto seveda velja tudi za druge repetitivne obrazce v (ustni) književnosti, pa tudi pogostokrat za obredno prakso, glasbo in ples, ki jo spremljata, vendar pravljico družijo z arabesko še to, da je vse vidno le v obrisu, nič pa ni prepuščeno naključju. Vsak delček ima svoj določeni prostor, kar daje celoti svojevrstno harmonijo.

Razlikovanje med kronotopi se pojavi šele, ko »človek med sebe in reč, med sebe in celoto dogajanja vrine diaforo kot zavestno zarezo, ki ga kot opazovalca, kot pasivnega motritelja postavlja v neko drugo dimenzijo« (Ošljaj 1998: 83). Drugače povedano: dokler človeška zavest ne spozna (ali ne prizna) diahronega časa, tudi ne more artikulirati linearnega prostora. Ko pa je to preseženo, je mogoča tudi »hiperbolizacija časa« (Bakhtin 1981: 154). To pomeni, da je »normalni« tok časa podaljšan ali skrajšan. Tako kakor v mitu si tudi v pravljici dogodki, ki jih ločijo dolga časovna obdobja, lahko sledijo neposredno drug za drugim.

«Elastičnost» časa pa se kaže še drugače. V različnih delih Evrope je znana ljudska pripoved o človeku, ki je bil tako očaran nad pesmijo rajske ptice, da je pozabil na čas. Najstarejša verzija je izpričana v pridigah pariškega škofa Mauricea de Sullyja, umrlega leta 1190, in je našla močan odmev v delih poznejših srednjeveških avtorjev (Tubach 1969: 64 (št. 780); 263 (št. 3378); o slovanskih variantah sta pisala Ilešič (1915: 161–176) in Strohal (1917: 239–272, 1918: 64–124)). Je bila to le izpeljava iz Biblije: »Zakaj v tvojih očeh je tisoč let kakor včerajšnji dan, ki je minil, kakor nočna straža« (Ps. 90(89).4) ali: »Pred Gospodom je en dan kakor tisoč let in tisoč let kakor en dan« (2 Pt 3.8)? Da je omenjeni motiv verjetno mnogo starejši in univerzalnejši, kaže sorodna evropska pravljica »o prijateljih v življenju in smrti« (AaTh 470). Pripoveduje o človeku, ki ga pokojni prijatelj ali naključni znanec popelje v podzemski svet mrtvih. Tam se na prijetni gostiji zadrži le bežno. V svoje zemeljsko okolje se vrne po opominu, da je za to že skrajni čas, in po prihodu domov ugotovi, da je vmes minilo že sto ali tristo let (Petschel 1971: 111–167). Nekatero južnoslovansko variante je objavila in komentirala Maja Bošković - Stulli (1999a: 144–147). Paralelo najdemo še v indijski zgodbi o princu Raiwatu, ki je odšel v Brahmova nebesa, da bi ga povprašal za neki nasvet. Ko je vstopil v božjo sprejemnico, so nebeški pevci pravkar peli. Počakal je do konca pesmi, nato pa mu je Brahma pojasnil, da je vmes potekel čas dvajsetih človeških generacij (Grambo 1973: 98).

V nasprotju s tem je po evropskem srednjeveškem ljudskem verovanju grešnikom v vicah čas pokore tekkel mnogo počasneje kot ljudem na našem svetu: tako naj bi bil npr. en sam dan v vicah enakovreden celemu letu našega življenja. Da bi se čas grešnikovega kesanja skrajšal, so sorodniki umrlega prispevali za molitve, miloščino in maše, posamičnim trpečim dušam pa je lahko poklonil odpuščanje tudi papež (Le Goff 1993: 105–107). Takšne evropske vizije potovanja v onstranstvo so sledile izročilom antike, judovsko-krščanske apokaliptike in »poganskim« rustikalnim predstavam, torej mešanici med takratno samostansko učenostjo in ljudskim izročilom ali med pisnim in ustnim, elitnim in pritlehnim, razumnim in kaotičnim (n. d.: 117–125). Tudi indijska tradicija je soglašala s takšnim pojmovanjem zagrobnega časa, povezanim z idejo preorojevanja:

Tistim, ki umrejo do 25. leta starosti, so (v onstranstvu) dani dnevi in noči kot svet, ki jim pripada. Starejšim, do 40. leta, je poklonjenega pol meseca; tistim do 60. leta več mesecev; do 80. leta obdobje cele sezone in tistim, ki živijo do sto let, pripada celo leto. Tisti pa, ki živijo sto in več let, pridejo v svetu pokojnikov do nesmrtnosti. (*Śatapatha brahmana* 10.2.6.8; cit. po Levi 1966: 94; Hulin 1989: 320–321)

Časovno trajanje je torej odvisno od opazovalca: za »notranjega« opazovalca lahko dogodek traja le trenutek, za »zunanjega« pa stoletja – ali pa narobe. Mitološki in/ali pravljичni čas je tu analogen sanjskemu času, pa tudi času, ki ga človek lahko skusi med meditacijo, v fantazijah ali sanjarjenjih, pod vplivom narkotičnih substanc, v hipnozi, v senzorni izolaciji, ali v ekstatičnem ali patološkem stanju. Nekateri pacienti, ki so jih zdravniki uspeli obuditi iz klinične smrti, se spominjajo intenzivne svetlobe in občutja skrajne vznesečnosti, v kateri tudi čas poteka drugače od običajnega ali pa se sploh »ustavi« (Moody: 1983). Ko naša zavest preseže »vsakdanji« nivo eksistence, ne veljajo več običajna pravila časa in prostora. Tedaj se spremeni kvaliteta naših zaznav in s tem tudi način mišljenja in čutenja (Heinze 1993: 169–178). Dogodki so sami po sebi brezčasni, saj se vedno zgodijo »zdaj«. Čas dojemamo le, ko primerjamo spomine iz preteklosti s pričakovanji v prihodnosti. Torej lahko trdimo, da tedaj, ko je pozornost človeka usmerjena v »nečasovni« proces, tudi ni zaznave poteka časa (Tart 1969: 341–342). Če so zakonitosti naše percepcije res takšne, tudi bolj razumemo ekstatična »potovanja« sibirskih šamanov skozi različna območja stvarstva, bodisi v »zgornji« ali v »spodnji« svet, pri čemer šaman

izgubi »normalni« občutek za čas in prostor: svojo pot doživlja tako, kakor da leti po zraku prek morij in gorá. Topografije šamanskih »potovanj« so v izročilih različnih ljudstev bolj ali manj ustaljene in so našle svoje mesto tudi v mitih in pravljičah (Christiansen 1959: 64, 66, 70). Tudi sanjajoči človek je bil tesno povezan s svetom onstranstva: po grško-rimskih razlagah (nekako do 2. stoletja) z duhovi in bogovi, po krščanski starozavezni tradiciji pa z Bogom, ki mu je neposredno ali prek angelov in demonov pošiljal bolj ali manj razumljive in uresničljive sanje. Te so v zgodnjem krščanstvu lahko pomenile pot k Bogu, spodbudo za spreobrnitev ali še kakšno drugačno napoved bodočnosti (npr. mučeništvo). O tem je nastala obsežna književnost, ki pa se nam žal povečini ni ohranila (Le Goff 1993: 263–267). Zato je včasih težko opredeliti, ali je bila napoved »prihodnosti« navzoča že v samih vizijah, kar se je verjetno tudi dogajalo, ali je bila le plod poznejših interpretacij.

Potovanje prek mejá človeškega časa in prostora se po ljudskih razlagah maščuje celó srečnim povratnikom tako, da izčrpani, bolni ali prehitro ostareli kmalu umrejo. Mitološki prostor in čas sta podobna kolažu: prekinjena na mejah, a sestavljena. Tako lahko objekt, premeščen iz enega kraja v drugega, zgubi zvezo s svojim predhodnim stanjem (Lotman in Uspenski 1979: 368). Beli konj z Vršaca je iskalca zakladov, ki sta vdrla v njegovo gorsko kraljestvo, zagrnil v mego, tako da sta tavela med stenami in prepadi in komaj našla pot do doma (Kelemina 1930: 127–128 (št. 76)). Enako se zgodi ljudem, ki jih »vzamejo k sebi« pokojniki, vedomci, Čatež, Orko, čarovnice in podobna demonska bitja. Eno številnih takšnih pripovedi je nedavno zapisal tudi B. Brumen v slovenski Istri: nevidni *rs* se je pritihotapil k človeku, ga odnesel stran, potem pa ga pustil v neznanem kraju nepoškodovanega, a povsem oslabelega (Brumen 2000: 118). Preskok v času se tako kaže tudi kot prostorska diskontinuiteta. Balkanski Slovani so verjeli, da zli duhovi lahko ponoči prestrežejo človeka na poti domov in ga pustijo na strmi skali, na drevesu, nad reko, torej tam, kjer je njegovo življenje ogroženo (Radenković 1996: 64).

Kakor kaže, deformacije v časovnem toku nastajajo le ob stiku zemeljskega z božjim ali demonskim onstranstvom, s »središčem časa«, saj je svet sicer harmonično usklajen. Zaradi občutja človekove povezanosti s celoto svetá so v mitih in pravljičah pogosti opisi časovne sinhronosti. Sinhronost je po C. G. Jungu koincidenca objektivnih dogodkov ali subjektivnih psihičnih stanj v času in prostoru, ki pomeni več kot zgolj naključje. Predstavlja znanje, povezano z instinktom, intuicijo, sposobnostjo jasnovidnosti in prerokovanj, ekstrazenzorno percepcijo, torej ne s stopnjo razuma ali zavesti, pač pa predvsem s področjem nezavednega. Jung je dokazoval, da v teh primerih ni mogoče govoriti o načelu vzročnosti, pa tudi ne o postopku opazovanja v običajnem pomenu besede, pač pa o »arhetipu čudežnega ali magičnega učinka«, ki izvira iz najbolj temeljne plasti človeške duševnosti (Progoff 1973: 103–108). Pravo bogastvo primerov časovne sinhronosti lahko odkrijemo v pravljičah: čarobno zrcalce pokaže to, kar se v istem hipu dogaja na drugem koncu svetá, prerezano jabolko ali kaplja krvi naznanjajo, da je pravljčni junak nekje v daljavi pravkar v hudi nevarnosti ipd.

Zanimiv je tudi odnos pripovedovalca pravljice do teksta. Očitno je, da je gledišče pravljčarja postavljeno v drugačen časovno-prostorski okvir, in prav ta okvir je v pravljici odsoten. Čas pripovedovalca je bil v tradicionalnih družbah pretežno vezan na naravni krog menjajočih se dnevnih in letnih časov. Po Bahtinu je takšen »folklorni« čas generativen (v njem je poudarjen pridelek, naraščaj, zorenje, žetev ...), zato je usmerjen v prihodnost, v prizadevanje k napredovanju. Ta težnja je jasno prepoznavna, ni pa radikalna, saj je pravljčni čas ujet v že omenjeno ciklično formo (Bakhtin 1981: 207).

Pomembna so tudi opažanja nekaterih etnologov, da je bilo na mnogih krajih sveta pripovedovanje pravljič vezano le na določene letne čase (npr. na čas žetve) ali na določene (večerne) ure, kršilce pa je čakalo maščevanje iz onstranstva. Tudi to kaže, da je bila pravljica povezana z mitom in da je imela določene religiozno-magične funkcije (Vries 1954: 169–170; Prop 1990: 544).

Za našo razpravo pa je najpomembnejše, da se odrešitev duše in/ali duha vselej dogaja v zmeraj navzoči večnosti (Uršič 1994: 117). Kozmogonsko središče stvarstva je hkrati tudi začetek časa in s tem Čas sam. Ta povezanost je lahko tudi razčlenjena, tako kot v tradiciji hermetizma: *Bog ustvari večnost, večnost svet, svet čas in čas nastajanje* (*Corpus Hermeticum* 11.2; prim. Lipovec Čebrown 1999: 478). V nekaterih religijah in mitologijah je večni Čas postal božanstvo ali božanski stvarnik (npr. Cronus, Zurvan, Kala ...) in uničevalec:

*Če delovati nehal bi,  
svetovi bi podrli se,  
povzročil samo zmedo bi,  
uničil bi vse te ljudi.* (Bhagavadgita 3.24)

Zato se tudi Krišna predstavi Ardžunu z besedami:

*Stvaritev vseh začetek sem,  
sreda in konec, Ardžuna,  
sem tudi neminljivi čas,  
kot Stvarnik zrem na vse strani.* (Bhagavadgita 10.32–33)

Vrnitev k temu »neminljivemu času« je bila srž vsega človeškega religioznega delovanja in razmišljanja. Vzoren vernik se po smrti poisti s substancno brezčasovne večnosti (*Bhagavadgita* 8.8). V takšnem primeru ni več smrti in ne prerojevanja (n. d., 8.16, 8.21). Po Chandogya upanišad (3.11.1–3) razsvetljenemu modrecu Sonce (simbol časa) obstane na zenitu in se ne premika več. Tudi zgodnjebudistični priročniki so pojasnjevali, da je naše običajno dožemanje sedanosti, preteklosti in prihodnosti obarvano z nevednostjo (*Milindapanha / Vprašanja kralja Milinde* 2.26). Dokler živimo v nevednosti (t. j., dokler ne spoznamo vzročne povezanosti), se po budistični doktrini nenehno ciklično prerojevamo, takšna nestalnost (*anicca*) pa je značilna tudi za vse druge procese v naravi (glej npr. Šmitek 1991: 159–162). V preteklosti je bilo resnično le preteklo bivanje (torej bivanje v takratni sočasnosti, op. Z. Š.), v prihodnosti bo resnično le prihodnje bivanje, v sedanosti pa je resnično le sedanje bivanje (*Digha nikaya* 9). Vztrajanje v večni sedanosti, ko ni več ne preteklosti in ne prihodnosti, je bilo ideal različnih budističnih izročil, npr. zen budizma, kjer pa je jasno povedano, da se ta nova »sedanjost« razlikuje od naše profane vsakdanosti, saj je povezana s kozmičnim središčem stvarstva. »Zaustavitev časa ali vrnitev k njegovemu izviru sta bila v vseh teh primerih kreativno dejanje in ne ujetost v neko brezizhodno življenjsko situacijo (prim. Adam 1990: 136).

Pravljica pa je mimo teh izkustvenih pristopov spet ubrala svojo lastno pot: človek lahko doseže onstranstvo (drugačen prostor in čas), če ima ob sebi magični predmet, ki simbolizira »drugo stran«. Najpomembnejši pravljlični objekti, ki imajo konotacijo »svetega«, so, po Evi Pócs, hiša, ognjišče, cerkev in križišče poti, kar vse predstavlja »sveto središče«. Takšen simbolični center je mogoče ustvariti tudi s tem, da nekdo zariše okoli določene

točke krog ali kako drugače ogradi prostor. Hiša kot mikrokozmos je model makrokozmosa in ima lahko zemeljski ali onstranski pomen; lahko je npr. model »našega sveta« v nasprotju z obdajajočim »tujim svetom« ali onstranstvom. V prvem primeru je »sveti center« tudi središče stvarstva in se je v njem mogoče srečati z onstranstvom. Človek lahko doseže to središče s simboličnim ali šamanističnim potovanjem (če je središče na stičišču »našega« in »tujega«) ali prek iniciacije (zlasti v primeru, če je mikrokozmos podoba makrokozmosa). Doseg svetega središča je hkrati tudi ustvarjenje »svetega časa«. Eva Pócs razločuje »sveti čas« od »intervalov časa«, ki nastopajo v primerih potovanj iz našega sveta v onstranstvo. »Sveti čas« ukine ali zaustavi posvetni čas in ponovno vzpostavi mitični čas. Vpeljanec postane v tem »svetem času« gospodar svetá: lahko vidi vse, kar se dogaja na svetu, tudi duše pokojnikov in skrite zaklade; lahko prerokuje prihodnost ... (Pócs 1983: 177–206; Hastrup 1981: 63–78).

Zanimivo je, da je bila tudi za afriško-tradicionalno mišljenje zapisana ugotovitev, da je le »dvodimenzionalno«, sestavljeno iz »dolge preteklosti«, minevajoče sedanjosti in skoraj nikakršne prihodnosti. Kolektivni čas je za plemenskega Afričana še vedno usmerjen bolj v preteklost kakor pa v prihodnost. Bodočnost, ki jo pričakuje v obliki že poznanih naravnih sezonskih ciklov, je zožena na tisto, kar bi lahko imenovali »neizogibna ali potencialna prihodnost«. Takšen sklep potrjuje tudi besednjak nekaterih afriških jezikov, ki ne pozna oblik prihodnjika (Mbiti 1969: 17–18). Čas naj bi v teh primerih pomenil niz konkretnih doživljenih ali doživljanjih dogodkov. Le v majhni meri pa upošteva prihodnost, saj se ne giblje linearno, marveč ciklično, sledeč vsakoletnim obrednim potrebam. Ciklična »pričakovana prihodnost« ni mehanično ponavljanje dogodkov, pač pa je vsak začetek novega ciklusa identičen s prapočelom. Vsak nov cikel je tako obnovev mitičnega nastanka in trajanja stvarstva. Iz nekaterih zunajevropskih mitologij (npr. severnoameriških Indijancev) bi lahko sklepali, da je za nekatera ljudstva vsak letni krog pomenil ponovno stvarjenje sveta in s tem tudi časa (Dux 1992: 223–224). V takšnem časovnem ciklu niso bili pomembni *intervali* med posamičnimi dogodki, pač pa vsebinska (kontekstualna) in družbena povezanost. Dojemanje časa, ki si za merilo jemlje družbeno strukturo (npr. čas rojstva, poroke, smrti, število generacij ...) pa je že po svoji naravi spet zazrto v preteklost (Parratt 1977: 118–120). Z življenjskimi mejniki in sorodstvenimi odnosi je povezan tudi dobršen del časovnih opredelitev v slovenskem ustnem slovstvu, vendar je zanimivo, da to »niso (samo) zgodovinske povedke, ampak (so) prej bajčne narave, saj govorijo o videnjih, 'spominih', prikaznih ipd.« (Stanonik 2000: 223).

Ena od vzorčnih raziskav o percepciji časa v Afriki je bila izpeljana med alžirskimi Kabili. Pokazalo se je, da kabilski kmet živi po ritmu obrednega koledarja, ki zaobjame ves mitološki sistem. Ta mitološko-obredni sistem je bil po vsem sodeč zgrajen okoli nasprotij med nekaterimi komplementarnimi principi, kot so: setev in žetev, pomlad in jesen, poletje in zima, deževna doba in sušno obdobje, dan in noč, sončni vzhod in zahod, nasprotni strani neba itn. Uklonitev naravi in solidarnost z njo sta pri Kabilih razlog svojevrstne ravnodušnosti do prihodnosti, saj si časa nihče ne prizadeva upravljati, izkoriščati ali »prihraniti« (Bourdieu 1990: 219–221). Doživljanje časa je nepovezano, kot niz heterogenih »otočkov« različno dolgega trajanja. Pričakovana (potencialna) bodočnost je razumljena kot prava sedanjost, s katero je organsko povezana. Kljub vsemu pa je treba razlikovati med bodočim in prihajajočim časom ter med mogočim in potencialnim (n. d.: 225–226).

S tem pa še niso do konca izčrpane vse kulturne variacije doživljanja časa. Na Baliju je npr. dojemanje časa odvisno od razporeditve praznikov. V skladu s tem se dnevi

delijo na »polne« in »prazne« (Geertz 1975: 394). Takšno razlikovanje je bilo najbrž univerzalno, saj je tudi v slovanskih kulturah beseda *praznik* pomenila dan, ki je bil prazen, a ne le zato, ker je bilo tedaj prepovedano opravljati vsakdanja dela (Snoj 1997: 485), temveč tudi zato, ker so prazniki predstavljali nekakšno vrzel v poteku vsakodnevnega zemeljskega (cikličnega) časa in prestop v večni sakralni čas (Tolstaja 1995: 37). Tudi za islamskega teologa čas ni kontinuirano »trajanje«, temveč konstelacija (»galaksija«) trenutkov (Massignon 1958: 108). E. Leach je bil mnenja, da se je poleg linearnega in cikličnega časa ponekod uveljavilo pojmovanje časa kot serije *oscilacij* med polarnimi nasprotji (npr. noč – dan, poletje – zima ipd.). Leach je skušal hipotezo podpreti z grškim mitom o Cronusu, kralju titanov. Opozoril pa je še na *tretji* element, ki je mobilni in oscilira med obema poloma. Za ljudi, ki so razmišljali na tak način, naj bi bil torej »začetek« nastal s stvarjenjem nasprotij. Intervali potemtakem niso le označbe na lestvici časa, pač pa ponavljajoče se opozicije. Te ugotovitve do neke mere podpira tudi dejstvo, da so se v slovenskem besedišču »ohranile sledi, ki kažejo predvsem dve temeljni (sezonski) obdobji: toplo obdobje, ki je vključevalo poletje in tudi (pozno) pomlad, in hladno obdobje, ki je vključevalo zimo in tudi (pozno) jesen« (Šivic - Dular 2000: 64).

»Diskontinuiteta ponavljajočih se kontrastov« v naravi, človeku in družbi je po Leachu verjetno najbolj prvinski način dojemanja časa. Tako npr. potek leta zaznamujejo občasni prazniki in slovesnosti, ki predstavljajo premik iz normalnega / profanega načina bivanja v izjemnega / svetega in narobe (Leach 1972: 113–115). Podobno je ugotovil tudi E. E. Evans-Pritchard, da Nueri pri časovnem določanju dogodkov le redko rabijo imena mesecev, temveč se sklicujejo na pomembne *letne aktivnosti* (Evans-Pritchard 1940: 100). Antropolog R. Barnes pa je med pripadniki vzhodno-indonezijskega ljudstva Kédang ugotovil, da imajo holistično vizijo časa, ki je »ciklična« (ne v geometričnem, pač pa v repetitivnem smislu) in jasno orientiran (ireverzibilen). Zato je izrazil dvom o ustreznosti Leachovega modela »cikcakastega časa« (Gell 1996: 33). Leach si je močno prizadeval razmejiti takšen »preskakujoči čas« od »cikličnega časa«, medtem ko je A. Gell dokazoval, da sta obe obliki logično povezani, bodisi v geometričnem ali v metaforičnem smislu (n. d.: 34). Vprašanje je tudi, ali je izraz »ciklični čas« sploh ustrezno poimenovanje za ponavljajoče se dogajanje, ki se v percepciji domačinov kaže kot linearno-progresivno (n. d.: 36).

Vso to zmešnjavo je skušal razrešiti M. Bloch, ki se je uprl tezi kulturnih relativistov, da so koncepti časa tesno povezani z modeli družbene organizacije in da se zato v različnih družbah razlikujejo (Bloch 1977: 282). Namesto tega je ponudil razlago, da imajo vsa ljudstva in vse kulture občutek za profani, »racionalni«, linearni čas, kar se kaže tudi v semantiki in sintaksi njihovih jezikov, pa tudi v naši sposobnosti, da se s temi kulturami nekako sporazumevamo (n. d.: 283). Kadar in kolikor obstajajo še drugačna pojmovanja časa, so po Blochu vezana le na obredno prakso (n. d.: 285). Tako obstaja premo sorazmerje med stopnjo družbene razslojenosti posamičnih etničnih skupin, med izpopolnjenostjo njihove obredne komunikacije in med njihovo sposobnostjo ohranjanja »preteklosti v sedanjosti«. Ves ta sistem pa naj bi služil le mistificiranju dejanskega sveta in prikrivanju izkoriščanja v hierarhično urejenih družbah. Tako Balijci v svojih obrednih stikih živijo v brezčasovni sedanjosti, t. j. v fenomenološki predstavitvi časa, kjer sta sedanjost in preteklost tako tesno povezani, da je sedanjost le manifestacija preteklosti. Drugo skrajnost predstavljajo nekateri afriški lovci in nabiralci, ki v svojih pogovorih povsem izključujejo pojem preteklosti (in prihodnosti) in kažejo enak odnos do vsega, kar je odmaknjeno od sedanjosti tudi v minimalni obredni praksi (Bloch 1977: 288; Dux 1992:

185–186). Blochova delitev na »brezčasovno« in temporalno dojetanje časa je bila med drugim potrjena tudi na primeru pastirskega ljudstva Himba v Namibiji. Brezčasnost je pri njih povezana s svetom prednikov, prehodni čas pa z individualnim človeškim življenjem in smrtjo (Crandall 1998: 102). »Preteklost v sedanjosti« pa je mogoče dokazati še povsod tam, kjer so miti in legende sestavljali vsakdanjo življenjsko realnost. Pri tem je pomembno, da se v takšnem sistemu preteklost »prilagaja« sedanjosti: tako npr. tihomorski otočani še danes »ustvarjajo« svojo mitološko in legendarno preteklost, ki lahko služi kot močan politični simbol (Telban 1999: 93).

Miti torej nastajajo tudi v današnjem času in lahko vključujejo sestavine znanosti, književnosti in politike, seveda pa le tedaj in toliko, kolikor celota še vedno velja za absolutno resnico (Solar 1998: 155). Po drugi strani je kode mitičnih zgodb mogoče uporabiti v sodobni množični kulturi, v politične, ekonomske in druge namene, prav zato, ker so tako učinkoviti, ker segajo v najglobljo zavest človeka in ker se širijo ustno (kot nekdanji »pravi« miti) in slikovno prek radija in televizije, delno tudi prek stripa (glej npr. Šmitek 1977: 17–19). Sekvence slik, ki jih uporablja današnji strip in ki pripovedujejo neko zgodbo, so bile v nekaterih kulturah tipične posredovalke mitoloških in religioznih vsebin (Šmitek 2000: 135–150). V teh primerih seveda ne moremo govoriti o nastajanju novih mitov, pač pa le o oponašanju mitološke govorice.

Nekaterim Blochovim sklepom pa je oporekal M. F. C. Bourdillon. Po njegovem mnenju so nekoliko preveč »marksistični« in posplošeni, saj družbena struktura in obredje lahko prispevata tudi k nadzorovanju (pretirane) neenakosti in ne le k njenemu razraščanju. V zvezi s predstavami o času pa je vprašal, ali je linearno pojmovanje časa res tako univerzalno, kakor je menil Bloch, in ali so drugačna dojetanja časa res povezana le z obredi in samo zaradi tega različna od kulture do kulture (Bourdillon 1978: 592). V nasprotju z Blochom je zagovarjal stališče, da so različni koncepti časa lahko tudi znamenja ustvarjalnosti, ne pa (le) bežanja iz realnosti (n. d.: 594).

Olje je prilil na ogenj še A. Gell, ki je pokazal, da so »ciklične« koncepcije časa med seboj lahko izrazito različne in da je zato tudi Blochova delitev med obrednim / cikličnim in vsakdanjim / linearnim časom še premalo prefinjena (Gell 1996: 92).

## Literatura:

- Adam, Barbara, 1990, *Time and Social Theory*. Philadelphia.
- Bahtin, Mihail M., 1982, 'Oblike časa in kronotopa v romanu'. V: *Teorija romana: Izbrane razprave*. Ljubljana.
- 1999, *Eстетika in humanistične vede*. M. Juvan in A. Skaza, ur. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Bakhtin, M. M., 1981, *The Dialogic Imagination*. M. Holquist, ur. University of Texas Press Slavic Series, No. 1. Austin.
- Beit, Hedwig von, 1952, *Symbolik des Märchens*. Bern.
- Bhagavadgita, 1990, *Bhagavadgita: Gospodova pesem*. Prev. V. Pacheiner - Klander.
2. pred. in dop. izd. Zbirka Misel stare Indije. Ljubljana.
- Bianchi, Ugo, 1964, *Probleme der Religionsgeschichte*. Göttingen.
- Bleichsteiner, Robert, 1952, 'Perchtengestalten in Mittelasien'. *Archiv für Völkerkunde* 8: 58–75.
- Bloch, Maurice, 1977, 'The Past and the Present in the Present'. *Man* (N. S.) 12: 278–292.

- Boia, Lucian, 2000, 'Tudi racionalizem je le mit'. (Intervju Viljem Gogala in Maria Barnoiu), Delo, 22. 6. 2000: 15.
- Bošković - Stulli, Maja, 1999, O usmenoj tradiciji i o životu. Zagreb.
- 1999 a, 'Priča o ocu mladem od sina ili o neusklađenu vremenu'. *Republika* 5-6: 141-148.
- Bourdieu, Pierre, 'Time Perspectives of the Kabyle'. V: *The Sociology of Time*. J. Hassard, ur. Basingstoke, Hampshire in London.
- Bourdillon, M. F. C., 1978, 'Knowing the World Or Hiding it: A Response to Maurice Bloch'. *Man* 31: 591-599.
- Brižinski spomeniki, 1992, *Brižinski spomeniki: Znanstvenokritična izdaja*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Inštitut za slovensko literaturo in literarne vede.
- Brumen, Borut, 2000, Sv. Peter in njegovi časi: Socialni spomini, časi in identitete v istrski vasi sv. Peter. Ljubljana.
- Cevc, Emilijan, 1951, 'Etnografski problemi ob freski «Sv. Nedelje» v Crngrobu'. *Slovenski etnograf* 3-4: 180-183.
- Christiansen, Reidar Th., 1959, 'Ecstasy and Arctic Religion'. *Studia septentrionalia* 4.
- Corbin, Henry, 1983, *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*. London.
- Crandall, D. P., 1998, 'The Role of Time in Himba Valuations of Cattle'. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4: 101-114.
- Dapit, Roberto in Monika Kropelj, 1999, Visoko v gorah, globoko v vodah: Velikani, vile in povodni možje. Radovljica.
- Durand, Gilbert, 1991, Antropološke strukture imaginarnog: Uvod u opću arhetipologiju. Prev. J. Milinković in M. Cvitan. Zagreb.
- Dux, Günter, 1992, *Die Zeit in der Geschichte: Ihre Entwicklungslogik vom Mythos zur Weltzeit*. Taschenbuch Wissenschaft 1025. Frankfurt am Main.
- Eliade, Mircea, 1958, 'Time and Eternity in Indian Thought'. V: *Man and Time: Papers from the Eranos Yearbooks*. London.
- 1959, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. New York in London.
- 1992, *Kozmos in zgodovina: Mit o večnem vračanju*. Prev. I. Bratož. Zbirka Hieron. Ljubljana.
- Evans-Pritchard, E. E., 1940, *The Nuer*. London.
- Geertz, Clifford, 1975, 'Person, Time and Conduct in Bali'. V: *The Interpretation of Cultures*. London.
- Gell, Alfred, 1996, *The Anthropology of Time: Cultural Constructions of Temporal Maps and Images*. 2 izd. Oxford in Washington D. C.
- Grambo, Ronald, 1973, 'Cosmogonic Concepts in Norwegian Folktales'. *Fabula* 14: 91-101.
- Hastrup, Kirsten, 1981, 'Cosmology and Society in Medieval Iceland'. *Ethnologia Scandinavica* 11: 63-78.
- Heinze, Ruth-Inge, 1993, 'Shamanic States of Consciousness: Access to Different Realities'. V: *Shamans and Cultures*. M. Hoppál in K. D. Howard, ur. Budapest in Los Angeles.
- Herzog, Edgar, 1966, *Psyche and Death: Archaic Myths and Modern Dreams in Analytical Psychology*. Hodder and Stoughton.
- Hulin, Michel, 1989, *Skriveno lice vremena*. Prev. K. Čurović. Zagreb.
- Ilešič, Fran, 1915, 'Rajska ptica'. Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena 20: 161-176.
- Iveković, Rada, 1981, *Počeci indijske misli*. R. Iveković, ur. Beograd.



- 1989, Indija - fragmenti osamdesetih: Filozofija i srodne discipline. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.
- Jakobson, Roman, 1985, 'Linguistic Evidence in Comparative Mythology'. V: *Selected Writings*, Vol. 7., S. Rudy ur., Berlin, New York in Amsterdam.
- Kelemina, Jakob, 1930, Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva. Celje.
- Kretzenbacher, Leopold, 1982, Sveta Nedelja - Santa Domenica - Die hl. Frau Sonntag. Südslawische Bild- und Wortüberlieferungen zur Allegorie - Personifikation der Sonntagsheiligung mit Arbeitstau. Georg R. Schroubek/München zum 60. Geburtstag, v: *Die Welt der Slawen* 27 (N. F. 6), München.
- Krolick, Sanford, 1987, *Recollective Resolve: A Phenomenological Understanding of Time and Myth*. Mercer University Press.
- Kropej, Monika, 1998, 'Konj kot kozmološko bitje v slovenskem mitopoetičnem izročilu'. *Traditiones* 27: 97-110.
- Kühlar, Števan, 1911, 'Narodno blago vogrskij Sloväncof'. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 8: 47-76.
- Leach, Edmund R., 1972, 'Two Essays Concerning the Symbolic Representation of Time'. V: *Reader in Comparative Religion*. W. A. Lessa in E. Z. Vogt, ur. 3. izd. New York, Evanston, San Francisco in London.
- Leeuw, Gerardus van der, 1950, 'Die Bedeutung der Mythen'. V: *Festschrift Alfred Bertholet*. Tübingen.
- 1958, 'Primordial Time and Final Time'. V: *Man and Time: Papers from the Eranos Yearbooks*. London.
- Le Goff, Jacques, 1993, *Srednjovjekovni imaginarij*. Zagreb.
- Levi, Sylvain, 1966, *La Doctrine du sacrifice dans les Brahmana*. 2. izd. Paris.
- Lipovec Čebren, Uršula, 1999, 'Globoko zgoraj - v znamenju hermetizma'. *Sodobnost* 18: 471-484.
- Lotman, Jurij M., in Boris A. Uspenski, 1979, 'Mit, ime, kultura'. V: *Treći program: Radio Beograd* 3(42): 361-382.
- Lüthi, Max, 1960, *Das europäische Volksmärchen: Form und Wesen*. Zweite Aufl. DALP Taschenbücher, Bd. 351. Bern in München.
- Lukács, György (derd Lukač), 1980, *Osobenost estetskog*. Izbor in predgovor K. Prohić, prev. O. Kostrešević. Beograd.
- Massignon, Louis, 1958, 'Time in Islamic Thought'. V: *Man and Time: Papers from the Eranos Yearbooks*. London.
- Matičev, Milko, 1961, *Sežgani in prerojeni človek*. Razred za filološke in literarne vede, Dela 15; Inštitut za slovensko narodopisje, zv. 4. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- 1973, 'Godovčičaci: Zur Deutung slowenischer Varianten vom Typ AT 480'. V: *Dona Ethnologica*. München, str. 309-320.
- 1977, 'Čas, un essere mitico della Val Resia'. *Ethnologia Slavica* 7(1975): 221-226.
- 1985, 'O bajnih bitjih Slovencev s prstavkom o Kurentu'. *Traditiones* 14: 23-32.
- Mbiti, John S., 1969, *African Religions and Philosophy*. London.
- Meletinski, E. M., [1983], *Poetika mita*. Beograd.
- Moody, Raymond, 1983, *Življenje po življenju*. Prev. M. Saje. Zagreb.
- Ošljaj, Borut, 1998, 'Mit, sinhronost, odgovornost'. *Anthropos* 30(4-6): 79-90.
- Pajek, Josip, 1884, *Črtice iz duševnega žitka štajerskih Slovencev*. V Ljubljani: Matica slovenska.
- Parratt, John, 1977, 'Time in traditional African thought'. *Religion* 7.

- Petschel, Günter, 1971, 'Freunde in Leben und Tod'. *Fabula* 12: 111–167.
- Pócs, Eva, 1983, 'Tér és idő a néphitben (Time and Space in Folk Beliefs)'. *Ethnographia* (Budapest) 44(2): 177–206.
- 1989, Fairies and Witches at the Boundary of South-Eastern and Central Europe. FF Communications No. 243. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Profantová, Nada in Martin Profant, 2000, Encyklopedie slovanských bohů a mýtů. Praha.
- Progoff, Ira, 1973, Jung, Synchronicity, and Human Destiny: Noncausal Dimensions of Human Experience. New York.
- Prop (Propp), Vladimir J., 1990, *Historijski korijeni bajke*. Prev. V. Flaker. Biblioteka Raskršća. Sarajevo.
- Puech, Henri-Charles, 1958, 'Gnosis and Time'. V: Man and Time: Papers from the Eranos Yearbooks. London.
- Radenković, Ljubinko, 1996, 'Mitološka bića vezana za godišnje praznike'. *Etnokulturološki zbornik*, knj. 2, Svrlijig, 61-65.
- Rižinašvili, Ušangi I., 1975, Estetičeskaja informacija: Opyt primenenija idej semiotiki i teorii informacii k analizu nekotoryh problem estetiki. Tbilisi.
- Röhrich, Lutz, 1956, Märchen und Wirklichkeit. Wiesbaden.
- Rumpf, Marianne, 1976, 'Spinnstubefrauen, Kinderschreckgestalten und Frau Perchta'. *Fabula* 17(3-4): 215-242.
- Snoj, Marko, 1997, Slovenski etimološki slovar. Ljubljana.
- Solar, Milivoj, 1985, Eseji o fragmentima. Beograd.
- 1998, Edipova braća i sinovi: Predavanja o mitu, mitskoj svijesti i mitskom jeziku. Zagreb.
- Stanonik, Marija, 2000, 'Kategorija časa v slovenski slovstveni folklori'. V: 36. seminar slovenskega jezika, literature in kulture: Zbornik predavanj. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, str. 191–224.
- Stele, France, 1944, 'Ikonografski kompleks slike »Svete Nedelje« v Crngrobu'. V: *Razprave filozofsko-filološko-historičnega razreda Slovenske akademije znanosti in umetnosti v Ljubljani* 2. Ljubljana: SAZU, str. 401–434 (sl. 27–41).
- Strohal, Rudolf, 1917, 1918, 'Prilike iz stare hrvatske glagolske knjige'. *Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena* 21: 239–272; 23: 64–124.
- Šivic - Dular, Alenka, 2000, 'Letni časi po slovensko'. V: 36. seminar slovenskega jezika, literature in kulture: Zbornik predavanj. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, str. 63–84.
- Šmitek, Zmago, 1977, 'Mitologija industrijske družbe'. *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 17(2): 17–19.
- 1991, 'Drugačen pogled na zgodovino: Intervju s XIV. dalajlamo'. *Nova revija* 105–106: 159–162.
- 1998, Kristalna gora: Mitološko izročilo Slovencev. Ljubljana.
- 1999, 'Antropološke interpretacije kozmogramov (na primeru indo-tibetanskih mandal)'. V: *Raziskovanje kulturne ustvarjalnosti na Slovenskem (Šumijev zbornik)*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, str. 95–106.
- 2000, 'Akulturacija in percepcija: vloga in pomen slikovnih predlog v Baragovi misijonski metodi'. V: *Kolesar s Filozofske: Zbornik v počastitev 90 letnice prof. dr. Vilka Novaka*. Županičeva knjižnica 4. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, str. 135–150.
- Tart, Charles T., ur., 1969, *Altered States of Consciousness*. New York etc.

Telban, Borut, 1999, 'Time, Death and Cosmos'. V: *MESS: Mediterranean Ethnological Summer School, Vol. 3.*, Z. Šmitek in R. Muršič ur., Ljubljana.

Tolstaja, Svetlana, 1995, 'Mythologie et axiologie du Temps dans le culture populaire slave'. V: *La revue russe*, Institut d'études slaves 8: 27–42.

Toporov, Vladimir N., 1979, 'Kosmološki izvori prvih istorijskih opisa'. V: *Treći program: Radio Beograd* 3(42): 429–475.

Tubach, Frederic C., 1969, *Index Exemplorum: A Handbook of Medieval Religious Tales*. FF Communications, No. 204. Helsinki: Akademia Scientiarum Fennica.

Uršič, Marko, 1994, *Gnostični eseji*. Ljubljana.

Vaz da Silva, Francisco, 2000, 'Extraordinary Children, Werewolves and Witches in Portuguese Folk-Tradition'. (Tipkopis za zbornik mednarodnega simpozija *Demons, Spirits, Witches*, 25 str.)

Vprašanja kralja Milinde, 1990, *Vprašanja kralja Milinde: O Buddhovem nauku*. Prev. P. Pečenko. Zbirka Misel stare Indije. Ljubljana.

Vries, Jan de, 1954, *Betrachtungen zum Märchen*. FF Communications, Vol. 150. Helsinki.

Wünsche, August, 1896, 'Das Rätsel vom Jahr und seinen Zeitabschnitten in der Weltliteratur'. *Zeitschrift für vergleichende Literaturgeschichte* N. F. 9: 425–456.

Žele, Andreja, 'Poskus strukturalne obravnave slovenske prozne folklore, s poudarkom na pravljici'. *Traditiones* 23: 177–186.

## Summary

### Mythological and Fairy-Tale Time

Mythological time and fairy-tale time are two notions of temporality which on one hand may be quite similar, but which in principle are very different from the profane, linear, historical time. Since one of the myth's characteristics is a cyclical, reversible temporal structure, time and again it returns to the beginning of creation, and yet tries to encompass the whole present from there as well. As the "final poetic form" (Lüthi), fairy-tale reaches even further in that it tries to minimize definitions of time and place. Its contents thus remain constantly "valid" and current. A fairy-tale can be renewed or repeated at any time, and due to its internal structure events in it may be multiplied ad infinitum.

One of the expressions of temporal cyclicity in myths and fairy-tales, for instance, is the calendar year and its seasons, which in many cultures were anthropomorphized; Slovene folk heritage abounds in them as well (Torka, Petka, Peltra, Kvaternica, Sveta sobota, Sveta nedelja, etc.). The same notion is contained in man's cycles of rebirth on the level of microcosmos (comp. Matičetov, the heritage on the burned and reborn man) and in initiation and sacrifice rites. Since everything that had been important (=cosmogonic, mythological) has already passed, the only thing possible is repetition. In such circumstances archetypes were created (Eliade). In myths and fairy-tales, time may pass in a very unusual manner, especially when connected in any manner to the "sacred center", or the afterworld. In such instances time may pass very quickly or very slowly ("hyperbolizing of time", Bahtin), synchronic events may occur in different places (Jung), and temporal sequences may be inversed (thus the "Golden Era" was usually transferred from the future to the past).



Moja Ravnik, predstojnica ISN, in akademik Milko Matičetov na slovesnosti ob 50-letnici ISN ZRC SAZU (Fototeka ISN)

Gorazd Makarovič  
**Zmajске predstave in njihovi pomeni na Slovenskem**

---

*Na podlagi ikonografije in stilov zmajskih upodobitev ter besednih virov so orisane zgodovinske spremembe pojmovanj in odnosov do zmajev.*

*Based on iconography and different styles of depicting dragons, and on written sources, the author examines how notions of and attitude toward dragons changed throughout history.*

Medsebojno podobne predstave o zmaju obstajajo v zavesti prebivalstva na Slovenskem neprekinjeno od poznega srednjega veka do danes; kakor tedaj – tako tudi danes na upodobitvah vsak zlahka prepozna zmaja. Pri dejansko obstoječih bitjih je trajni obstoj védenja o njih razumljiv; spreminjajo se samo pogledi nanje. Pri predstavah o namišljenih, mitičnih ali pravljličnih bitjih, ki preživijo zgodovinske menjave mentalitet različnih družb, pa morajo delovati še drugi dejavniki; pričujoči spis je poskus razlage trdoživosti precej enovitih predstav o zmajih na Slovenskem.

### **Pojem**

Zmaj je fantazijsko, mitično in pravljlično hibridno bitje v podobi velikega kuščarja, ki ima dostikrat krila; ali velike kače z zverskim gobcem, ki ima dostikrat noge; ali v kombinirani podobi iz teh in sorodnih predstav; največkrat ima še prvine drugih živali, kot so kremplji, luske, greben in podobno.

### **Slovenska imena**

Današnje slovensko ime **zmaj** je prevzeto iz hrvaščine in izvira iz praslovanskega imena za kačo moškega spola *zmij* (Snoj 1997: 750), ki je v slovenščini vsaj v 16. stoletju še pomenilo gada (Megiser 1603: 232). Prevzem imena sodi v 19. stoletje (gl. Pleteršnik 1895: 928), bilo pa je seveda v Beli krajini uporabljano že prej (gl. npr. Štrekelj 1895–1898: 591, 592); zdi se, da je bilo novo ime vsaj še sredi tega stoletja uporabljano le med izobraženstvom. Josip Pajek, ki je leta 1884 izdal svoje črtice, je

tako npr. skupino zapisov o zmajih naslovlj *Lintvert*, *Pozoj*, *zmaj*; v samih zapisih pa imena *zmaj* sploh ni.

Starejša slovenska imena in njihove različice so:

**Drakon** (Bohorič 1584: 48 /71,72/, 53 /76, 77/; Dalmatin 1584: 5. neoštevilčena stran) in **drakun** (Dalmatin 1584: 5. neoštevilčena stran), v 19. stoletju tudi **drak** (Kelemina 1997: 199). Ime je lahko nastalo iz latinskega imena *draco*, lahko pa je kar prevzeto starogrško ime  $\delta\rho\alpha\kappa\omega\nu$  (prim. Schrader 1917–1923: 410).

Naslednje ime je znano v številnih različicah: **lentuorn** (Grafenauer 1956: 316), **lintuorn** (Svetokriški 1691 b: 112; Svetokriški 1707: 91); **lintvar** (Pajek 1884: 91); **lintver** (Pajek 1884: 90; Pleteršnik 1894: 519); **lintvern** (Pleteršnik 1894: 519; Štrekelj 1895–1898: 589); **lintvert** (Pajek 1884: 89–91); **lintvor** (Dalmatin 1584: 5. neoštevilčena stran; Megiser 1603: 77); **lintvoren** (Stabej 1997: 165); **lintvorn** (Svetokriški 1691 a: 62); **lintvrn** (Pleteršnik 1894: 519); **lintvrt** (Pleteršnik 1894: 519). Vse variante kajpak izvirajo iz nemškega imena **Lindwurm** (gl. npr. Pleteršnik 1894: 519), ki je bilo v rabi tudi na Slovenskem (gl. npr. Valvasor 1689: IV. knjiga, str. 596, 597). To ime je prvotno dobesedno pomenilo kačasto fantastično kompozitno žival; v starovisoki nemščini je beseda *lint* pomenila kačo (Loewe 1930: 90), beseda *wurm* pa insekta, tudi letečega, ali gada (Lexer 1986: 329). Sicer sta v srednjem veku imeni *lintrache* in *lintwurm* pomenili pravljico ali mitično žival, ki je bila polzmaj in polkača (Lexer 1986: 128). Po drugi razlagi gre za tautološko sestavljeno ime iz germanskih osnov *lindi*, *mehko*, *upogljivo*, in *wurm*, *črv*, *kača* (Simek 1984–1986: 1342; Jontes 2000: 137). Najbrž je starovisokonemško ime *trahho*, ki je nastalo iz latinske besede *draco* (Loewe 1930: 27; Simek 1984–1986: 1342), pomenilo splošnejši rod oziroma drugo vrsto zmaja; v srednjeveški rabi so bile oblike *trache*, *tracke* in *drache*, *dracke* (Lexer 1986: 229; prim. Schrader 1917–1929: 410); so pa poznali ime *traccho* že v času preseljevanja narodov (Jontes 2000: 140).

**Pozoj** (Dalmatin 1584: 5. neoštevilčena stran; Megiser 1603: 142; Pajek 1884: 89, 90; Kūhar 1911: 58, 59; Pleteršnik 1895: 205). Ime je izpeljano iz *pozijati*, široko odpreti in pomeni bitje z velikim odprtim gobcem (Snoj 1997: 481).

**Premog** (Megiser 1603: 147; Valvasor 1689: II. knjiga, str. 143, III. knjiga, str. 428; Pleteršnik 1895: 255). Valvasor navaja ime v pridevniku; najprej poroča, da se najde po Jablanškem vrhu (jugozahodno nad Kisovcem) *das schwartze Drachen=Blut fo man / auf Crainerisch Promogova Kri nennt*; potem pa natančneje pove, da so najdišča blizu vasi Strahovlje in da je to črna snov *wie Stein=Kohlen*, ki jo kmetje imenujejo *Premogouakry*, lekarnarji pa *Sanguis Draconis*. V Valvasorjevem poročilu je to ime pomenilo antracitni zdrob (Faninger 1990: 162). V Pleteršnikovem slovarju je razvidno, da je bilo to ime za nafto znano tudi v Bohinju (ime za neko podobno tvarino so poznali tudi na Koroškem, Kelemina 1997: 199; sicer pa je bilo ime *zmajeve kri* uporabljano za različne snovi, gl. npr. Hazlitt 1995: 188; Jontes 2000: 153; Mollet 1996: 117) in da ime *premog* pomeni pač pre-mogočneža. V 19. stoletju se je to ime prav zaradi Valvasorjevega poročila postopoma preneslo na gorljivo kamnino, fosilni les (gl. Stone 1990: 235) in vsaj v zadnjih desetletjih stoletja ni več pomenilo mitičnega ali pravljicega bitja.

**Ses**. Po lokalni pripovedi, zapisani leta 1870, je bilo to ime kačastega krilatega zmaja, ki je objemal grad Vurberk tako, da se je zagrizel v svoj rep (Kelemina 1997: 275).

**Smok** (Pleteršnik 1895: 520). Ime je izvedeno iz glagola *smukati* v pomenu *švigati*, *polzeti*, *smukniti* (gl. Pleteršnik 1895: 524; Snoj 1997: 587; prim. Mažuranič 1975: 1336; prim. Schrader 1917–1923: 410) in je bržčas pomensko v zvezi s kačjim gibanjem.

**Vož.** Pričanje o rabi tega imena za zmaja, ki biva v črnih meglah, sodi v sredo 19. stoletja (Kelemina 1997: 199). Sicer je to ime za razne kače, že v praslovanščini (Bezljaj 1976: 167), v 17. stoletju je bila to *ena vodna kazha, vosh, ali gosh* (Stabej 1997: 488), pozneje pa je bil *vož* gad, tudi Eskulapova kača, *ož* pa belouška (Pleteršnik 1894: 242, 881; Pleteršnik 1895: 788). Podobne pomene za kače je imelo v hrvaščini ime *už* (Mažuranič 1975: 1531).

**Zmij** (Štrekelj 1895–1898: 589); tu gre podobno kot pri naslednjem imenu za tvorbo moške samostalniške oblike, ki je od besede *zmijet* ali starejša ali pa precej mlajša. Ime *zmij* je znano tudi v hrvaščini (Mažuranič 1975: 1688).

**Zmijet**, zapisano *smiet* in *smiēt* (Bohorič 1584: 48 /71,72/, 53 /76, 77/). Po pomenu in obliki besede je verjetno, da gre za slovensko tvorjeno moško obliko iz praslovske besede *zmija*.

### Geneza in razvoj zmajskih predstav

Zvrstna imena in predstavne podobe različnih bitij, ki jih imenujemo s krovnim imenom zmaji, so seveda dostikrat v močnih razhajanjih; **isto ime dostikrat pomeni različne vrste** teh fantazijskih bitij in **isto vrsto označujejo različna imena**.

Nekoliko širše veljavno **standardizacijo** predstavljajo le evropske heraldične opredelitve zmajskih upodobitev od visokega srednjega veka naprej. V grboslovju, v katerem so se uveljavila heraldična pravila v drugi polovici 12. stoletja (Čirič 1983: 9), ima **zmaj** veliko koničasto glavo in bruha ogenj iz nozdrvi (Oswald 1984: 103), ima štiri noge in netopirjasta krila (Mollet 1996: 117); lahko pa ima tudi še druge značilnosti (Jontes 2000: 151), **lintvern** je kačasto bitje, ki ima levje zadnje noge, ali splošno zmaj, ki nima kril in je dostikrat upodobljen skupaj z lipo (Oswald 1984: 257), ali celo vsako štirinožno zmajsko bitje, medtem ko naj bi bili zmaji dvonožna bitja (Otošec 1988: 95), **bazilisk** ima zmajsko telo in petelinjo glavo, razvije se iz jajca, ki ga znese devetletni petelin (Čirič 1983: 72; Oswald 1984: 55), ali ima petelinje telo, bronaste kremplje in kljun, njegov enojni rep pa se končuje v zmajsko glavo (Mollet 1996: 37), na grbovnihi upodobitvah ima **hidra** lahko kačasto ali levje telo, vendar le devet glav (Mollet 1996: 173).

Seveda so **mitološke predstave o vrstah zmajskih bitij** zelo neenotne; razlikujejo se tako glede na različne poglede sodobnikov, glede na različne kulture, prostore in čase, v katerih so nastajale, se širile in kombinirale po svojstvenih logikah verovanj, vizualnih, pisnih in ustnih izročil in njihovih prepletanj. Tako naj bi si npr. **baziliska** biblijski pisci v prevodu v vulgati predstavljali kot gada (Izaija 11: 89) ali neko drugo strupeno kačo (*Super aspidem et basiliscum ambulabis*; psalm 91: 13), v antični kulturi kot ogromno strupeno kačo z diademsko belo liso (Sammer 1999: 192), pozneje v drugih kulturah kot bitje s ptičjo glavo, kremplji in kačjim telesom (Cooper 1986: 107), v srednjeveški kulturi največkrat kot kombinacijo petelina in kače, ki ubija s pogledom in dihom (Ferguson 1961: 11, 12; Seibert 1989: 51, 52), ki lahko ubija s svojim smradom in zažge vse s svojim dihom (Metford 1983: 44), ki ima lahko tudi netopirjeva krila (Bellinger 1997: 66), lahko ima štiri pare petelinjih nog in je brez kril (Biedermann 1989: 48), lahko ima celo telo vidre in kronano človeško glavo (Biedermann 1989: 49), lahko ima eno, dve ali tri glave (Dal Lago Veneri 1999: 108, 109) itd. Po antičnih predstavah naj bi bazilisk legel jajca, po visokosrednjeveških predstavah se bazilisk izleže iz jajca krote, po poznosrednjeveških pa (pač glede na petelinjo glavo) iz jajca, ki ga znese star petelin (Sammer 1999: 192; Biedermann 1989: 48; Biedermann 1989 a: 54; Oswald 1984: 55;

Metford 1983: 44). Te predstave kajpak niso bile splošno uveljavljene. Zdi se, da so se mitološka pojmovanja dostikrat mešala z naravoslovnimi. Z naravoslovno tendenco kombiniran plastičen opis iz slovenske soseščine iz 17. stoletja se glasi: *Bafilisk kacha, 12. përfzto, ili laket duga, kruto chemerna koia vigyenyem szamem, puhnyenyem, ali dehnyenyem ofztalefztovari ofztvariti, y umoriti more. ima glavu ofstru, yfpichafzto, ochi chërlene, truplo ofztalo pricherno. Zmay gledotvorni, t. j. koi pogledom truže* (Belostenec 1740: 174; Belostenec 1973: 7). To je oprto na Plinijev opis (prim. citat v: Jontes 2000: 145). Še bolj različni so bili pomeni, ki so jih imele različne predstave o bazilisku v različnih kulturnih okoljih. V okviru krščanskih predstav so bili skoraj vedno negativni (gl. npr. Sammer 1999). O predstavah o **lintvernu** najbolj pričajo že omenjena srednjeveška nemška imena. Seveda pa je tudi na Slovenskem to ime pomenilo kaj različne zmaje. To je npr. v 17. stoletju lahko bila suhozemna zverina, *ena forta eniga zherva, kateri doli s'drevja skozhi nad ludy, ali shivino* (Stabej 1997: 49), ali pa jezerska pošast v pesmi ustnega slovstva iz 19. stoletja, kjer je lintvern opisan kot *neguden červ* (Štrekelj 1895–1898: 589, 590), torej kot gnusno, grdo kačasto bitje. Imeni bazilisk in lintvern sta kajpak samo v nekaterih časih in nekaterih okoljih pomenili podvrsti zmajev, ki sta zbuvali večjo pozornost. Sicer zajema ob omenjenih podobah **pojmem zmaj** (draco) zelo različne predstave. Vsaj od rimske antične kulture do 19. stoletja se je v Evropi mitični odnos do teh bitij mešal z naravoslovnim in takšnim kombinacijam so največkrat ustrezale tudi predstave o oddaljenih krajih, kjer živijo, njihovih videzih in celo vrstah (gl. npr. Jontes 2000: 153–154).

**Glede na temeljno obliko** je mogoče predstave o zmajih deliti na kačaste zmaje z zverskim gobcem; na polkačaste in kuščarske zmaje z zverskim gobcem, ki imajo krila ali so brez njih.

**Glede na pojmovanja in odnos** je mogoče zmaje deliti na mitična in na fantazijska bitja. Prva sodijo v verovanja in njihov dejanski obstoj za vernike ni vprašljiv; druga sodijo v domišljijski svet, največ v svet pripovedk in pravljic, ali so v dejanskem svetu samo simbolni znak; predznanstvena naravoslovna vedenja o zmajih so na meji med prvimi in drugimi. Seveda lahko različna pojmovanja obstajajo sočasno in se spreminjajo: isti zmaj je za sodobnike lahko mitični ali fantazijski; največkrat je zmaj najprej mitično bitje, pozneje pa postane domišljijsko pojmovano bitje.

**Nastanek pojma zmaj** je silno star. Razvoj zmajskih predstav je pester. Najbrž se je pojmovna predstava o tem fantazijskem bitju prvič pojavila v Mezopotamiji. V mitu o genezi sveta, opisanem v babilonskem epu *Kad na hribu*, ki sodi v zgodnja stoletja drugega tisočletja pred Kristusom, je ohranjena predstava o grozljivem kačastem bitju z imenom *Tiamat*, ki pred nastankom sveta obstaja v vodnem kaosu. To predstavo, ki je mnogo starejša in sodi vsaj v začetek tretjega tisočletja pred Kristusom, so v Babilonu podedovali iz najstarejše visoke kulture, iz kulture Sumercev; dodali so ji junaka Marduka, babilonskega mestnega boga, ki razseka Tiamat na dvoje in iz ene polovice napravi zemljo, iz druge pa nebo (gl. Đurić 1951: 3–5, 10, 11; Mythology 1979: 49, 51, 53, 54). Mit kaže tudi na prvo vidno predstavo o zmaju. Zaradi poljedelskega namakanja in bojazni pred nepravilnimi ritmi suš in poplav je v Mezopotamiji v okviru astralnega kulta vsaj v drugem tisočletju pred Kristusom (gl. npr. Hinnells 1987: 52, 53) nastala astrologija, ki naj napoveduje negotovo bodočnost; naslonjena je na navidezno absoluten ritem gibanja nebesnih teles. Znanje te večšine je zajemalo tudi sozvezdje, katerega ime se je s posredovanjem kaldejskega in nato klasičnega grškega in rimskega astronomskega vedenja ohranilo do danes kot *Zmaj (Draco)*. Prvotno je šlo za konstelacijsko podobo Tiamat v osrednjem delu severnega neba: prepoznana oblika in ime ozvezdja sta



naslonjena na predstavo o dolgem kačastem bitju z ogromno glavo, katerega rep se konča med *Velikim* in *Malim vozom*. To je bilo najimenitnejše ozvezdje zaradi središča neba in orientacije; še pred 4600 leti je bila zaradi precesije zemeljske osi zvezda Delta v upogibu Zmajevega vratu najbližja pravemu severnemu tečaju. Tudi v akadski kulturi, naslednici sumerske, je na upodobitvi Marduka, ki ubija Tiamat, slednja upodobljena kot ogromna kača z zversko glavo (gl. Bellinger 1997: 447).

Takšna zmajska predstava se je ohranjala v poznejših mezopotamskih kulturah in je močno vplivala na mitične predstave starogrške kulture od zadnjih stoletij drugega tisočletja pred Kristusom naprej in starojudovske kulture vsaj od preloma drugega in prvega tisočletja pred Kristusom naprej; ti kulturi pa sta bili poglavitni nosilki izročila o zmajih zahodno od Mezopotamije.

V **starogrških mitih** je več kačastih zmajev. Bog Apolon kot dojenec ubije kačastega zmaja *Pitona*, ki straži preročišče v Delfih (Kun 1990: 18, 19; Bellinger 1997: 39, 366). *Tifon* je orjaška pošast v podzemlju, ki ima kače namesto nog, lahko ima sto glav, lahko ima krila (Bellinger 1997: 448). V pripovedih o Heraklejevih junaštvih nastopajo *Hidra*, ogromno sedmero- ali devetglavo kačasto vodno bitje, ki živi pri mestu Lerni (Hall 1991: 110; Bellinger 1997: 178; Kun 1990: 92, 93; gl. Wollmer 1977: 238, sl. 146), veliko kačasto stoglavo bitje *Ladon*, ki nikoli ne spi in čuva zlata jabolka nimf Hesperid na pobočju Atlasa (Wollmer 1977: 241, 247; Hall 1991: 112; Bellinger 1997: 177, 257), in Pozejdonova morska pošast z ogromnim gobcem, ki ji je bila namenjena prikovana Heziona (Kun 1990: 100; Hall 1991: 113). V mitu o Perzeju nastopa podobna morska pošast *Keto*, ki straži prikovano Andromedo (Bellinger 1997: 241, 363; Hall 1991: 248). Preden zgradi mesto Tebe, Kadmos ubije zmaja in poseje njegove zobe, iz katerih zrastejo vojaki (Bellinger 1997: 231; Kun 1990: 81–84). Spet drug kačast zmaj čuva zlato runo, po katerega pride Jazon v Kolhido (Kun 1990: 153–158; gl. Cooper 1986, sl. na str. 193; Hall 1991: 138) itd (gl. npr. Wollmer 1977: 172).

V **judovskih mitičnih predstavah** so zmaji velika kačasta bitja, ki živijo v morju, vendar so bila za monoteistično, do drugih bogov in božanstev nestrpno religijo zmajska bitja pač nosilci zla, ki ga je treba uničiti. Ta odnos je npr. jasno izražen v bibliji v prerokbi: *Tisti dan kaznuje Gospod s svojim trdim velikim in močnim mečem leviatana, hitro bežečo kačo, leviatana, zvito kačo in ubije zmaja, ki je v morju* (Izaija 27: 1) in v hvali Boga: *Ti si razklal morje s svojo močjo, razbil si zmajem v vodah glave* (Psalm 74: 13). Sicer pa sta takšno pojmovanje in odnos do zmajskih bitij v starozavezni bibliji večkrat izpričana (gl. npr. Seibert 1989: 81). Ta odnos se je podedoval v krščanstvo, ki je bilo prvotno judovska sekta in pozneje nadetnična tvorba poznega helenizma, ki je tudi pri oblikovanju pojma o zmajih ohranila značilno eklektično mešanico grške antične in judovske tradicije, vzhodnjaških in drugih rimsko provincialnih mitičnih predstav.

V evropskih zavestih o zmajih se je ohranilo tudi nekaj odtenkov **tevtonskih** oziroma **germanskih** predstav. Ogromna kača *Midgardsormr* ima strupen dih, je krožno zvita v morju okrog zemlje, grize sama sebe v rep in povzroča potrese in nevihte. Na zgodnj srednjeveških upodobitvah ima lahko zverski gobec in štiri plavuti ali noge (Simek 1984–1986: 1342; Mythology 1979: 263, 265; Bellinger 1997: 297). Zmaj *Fafnir*, ki ga ubije junak Sigurd (v pesmi o Nibelungih Siegfried), je na zgodnj srednjeveških upodobitvah zelo dolgo kačasto bitje, plazilec, ki ima par nog (Mythology 1979: 259, 263; Simek 1984–1986: 1342; Cavendish 1982: 185). Na drugih zgodnj srednjeveških upodobitvah ima lahko zmajsko bitje tri pare okončin, precej splošno pa zverski gobec (Mythology 1979: 251, 257). Ime *Lindwurm*, ki je prilagojeno prevzeto v slovenščino, je podedovano iz časa germanskih predstav o kačasti obliki zmajskih bitij.

Precej drugačni so bili nastanek pojma, razvoj oblik in pomenov zmajev v vzhodnoazijskih kulturah (gl. npr. Kaminski 2000: 9–134). Z veseljem lahko zapišem, da se o tem tudi na Slovenskem ustvarja znanje. Špela Pogačar, absolventka etnologije in kulturne antropologije ter sinologije na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani, je napisala diplomsko nalogo z naslovom **Motiv zmaja v slovenskem ljudskem slovstvu (Primerjava z zmajem v kitajskem ljudskem izročilu)**, ki bo predvidoma branjena septembra leta 2001.

### Zmajske predstave na Slovenskem

Vsaj nekaj klasičnih antičnih predstav o zmajih je zelo verjetno obstajalo na Slovenskem v rimskem obdobju. Ime *draco* je sicer pomenilo tako kačo kot zmaja, vendar je bilo v rimski provincialni mitološki zavesti razširjenega vsaj nekaj védenja o zmajih. Na rimskih kamnitih reliefih, ohranjenih na Slovenskem, je večkrat upodobljen Herkul, npr. na nagrobniku v Šempetru v Savinjski dolini, na Orfejevem spomeniku na Ptuj, Pokrajinski muzej na Ptuj hrani bronast Herkulov kipec, v parkovnem lapidariju Deželnega muzeja v Celovcu je rimski kamen z napisom, posvečenim Herkulu, pri Celju so celo ostanki Herkulovega svetišča; bilo bi zelo nenavadno, če prebivalstvo ne bi bilo vedelo za zmaje iz pripovedi o njegovih junaštvih. Neko kačasto zmajsko bitje je upodobljeno na fragmentu nagrobnika v lapidariju Pokrajinskega muzeja na Ptuj, drugo kačasto vodno zmajsko bitje je na nagrobniku, vzdanim v katoliško cerkev v Murski Soboti; vojaki so poznali bojni znak v zmajski obliki, ki so ga Rimljani za Trajana prevzeli od Partov in je postal znak kohort, medtem ko je bil znak legij orel (gl. Müller 1950: 766, 767; Musić 1942: 136; Mollet 1996: 117; Lamer s. a.; 213) in bržčas jim tudi druge azijske zmajske predstave niso bile neznane. Toda ta predstavni svet se najbrž ni prenesel v zavest zgodnj srednjeveških slovanskih naseljencev; vsaj v doslej znanih virih o alpskih Slovanih o tem ni sledu. Predstave o zmaju, ki so razširjene pri vseh slovanskih narodih, z gotovostjo kažejo le naslonitev na krščanske predstave, predvsem na legendo o sv. Juriju (misel o slovanskem bogu Velesu v podobi velike kače je nastala v zelo problematični kombinaciji določene metode z neustrezno vrsto gradiva; s takšno kombinacijo je mogoče konstruirati karkoli; gl. Mikhailov 1995: 130–154, posebej še 132, 177, 196; prim. Bezljaj 1951: 342–352, posebej še 346) in tudi praslovanska beseda *zmij* more z gotovostjo kazati le na poznavanje kač pred slovansko razselitvijo.

**Prve izpričane vidne predstave o zmajih** na Slovenskem so upodobitve v inicialkah **rokopisov**, ki so nastali v zadnji tretjini 12. stoletja v cistercijskem samostanu v Stični. Standardna predstava je bila zmaj, ki ima eno glavo, ptičja krila, dve nogi in dolg, navadno zvit rep (gl. Golob 1994: sl. 105, sl. 107, sl. 151, sl. 155, sl. 159, sl. 186, sl. 208). Variante tega zmajskega tipa so nastajale zaradi oblikovnih funkcij zmajskih upodobitev v celotnih kompozicijah inicialk. Tako ima zmaj npr. na repu lahko še eno glavo (Golob 1994: sl. 152, sl. 157), lahko je brez kril (Golob 1994: sl. 187, sl. 189), lahko je brez nog (Golob 1994: sl. 193). Zato mislim, da te variante niso imele posebej določenega pomena (tudi pri upodobitvah, kjer imata zmaja še po eno glavo na koncih repov, po vsej verjetnosti ne gre za podvrsto, imenovano amfispna) in da so tako kot druga groteskna fantazijska bitja predstavljala splošno pričujočnost zlih duhov ob dobrih duhovih na svetu, ki je božje delo; satanski duhovi se sicer Bogu brezuspešno upirajo, vendar skušajo ljudi celo pri pisanju in branju svetih besedil. Bistvene sestavine te osnovne zmajske ikonografske predstave pomenijo prisotnost v zraku (krila), v vodi (kačast rep), na suhem (nogi), če pa zmaj bruha še ogenj, gre hkrati še za predstavitev elementov:

zrak, voda, zemlja, ogenj (prim. Röhrich 2000: 190). Zviti repi so navadno znak, da so zmaji premagani, če pa kdaj zaradi oblike črkovne kompozicije njihov rep ni zvit, to kajpak ne pomeni, da zmagujejo. Te zmajске upodobitve niso ilustracije; tako je npr. v stiškem rokopisu komentarja k biblijski Apokalipsi v inicialki A upodobljen enoglavi zmaj, ki pač ne ustreza opisu sedmeroglavega zmaja v tem biblijskem besedilu (gl. Golob 1994: str. 183, sl. 193). Seveda gre za predstave o zmajih, ki jih moremo pripisati le maloštevilni izobrazbeni eliti; ali se je tedaj kaj od teh idej tako ali drugače vendarle pojavilo med prebivalstvom, ne vemo.

Druga, za namen tega besedila bolj povedna pričevanja o zmajskih predstavah so **plastične upodobitve**. Te niso podrejene ornamentalnemu sistemu in zelo določno pričajo o predstavah upodabljalcev: pri rezljanju in klesanju nejasne podobe niso mogoče, kipar mora imeti zelo določne vizije. V parkovnem lapidariju Deželnega muzeja v Celovcu je kamen s klesano pleteninasto ornamentiko iz druge polovice 12. ali iz prve polovice 13. stoletja in upodobitvijo vodnega zmajskega bitja. Na portalu iz preloma 12. in 13. stoletja župne cerkve na Ledini (Lieding) pri Krki na Koroškem je ob sv. Marjeti izklesan zmaj, ki ima luskinasto telo, ptičja krila, dve nogi, zverski gobec in dolg, zavozlan rep. Po dva kačasta krilata zmaja z zverskima gobcema sta upodobljena na kapitelih portala iz srede 13. stoletja v cerkvi v Domanjševcih; le v malo poznejši čas sodijo podobni zmaji, ki so izklesani na kapitelu, shranjenem v lapidariju v Gornjem Gradu in pod znamenito Krakovsko Marijo, ki jo hrani Narodna galerija v Ljubljani. Ti zmaji imajo netopirjasta krila, nimajo pa upodobljenih nog in takšen je tudi zmaj na rezbariji sv. Jurija iz zadnje tretjine 14. stoletja, ki jo hrani Pokrajinski muzej v Ptujju. Na začetek 15. stoletja sodi relief na Ptujski gori; upodobljena sta angela čuvaja ščitov, ki držita šlem, vrh katerega je nastavek v obliki dvonovega zmaja, ki ima razprti netopirjasti krili. Drugačen tip teh fantastičnih živali je večkrat izpričan na poznejših plastičnih upodobitvah. Na slavoločnih kapitelih cerkve sv. Barbare nad Slovenskimi Konjicami iz tretje četrtine 15. stoletja sta izklesana zmaja, ki imata netopirjasta krila, vendar po štiri noge; podoben zmajski tip je upodobljen na podokenskem reliefu iz srede 15. stoletja v Kamniku (gl. Cevc 1999: 201–203). Pod lesenim kipom sv. Jurija iz srede 15. stoletja z Gabrske Gore, ki ga hrani Narodna galerija v Ljubljani, je vznak ležeči brezkrilni zmaj s štirimi nogami. Enako zasnovana sta zmaja na rezljanjih kipih sv. Jurija iz zgodnjega 16. stoletja; prvega, iz Srednje vasi, hrani Narodna galerija v Ljubljani, drugi stoji ob desnem krilu znamenitega oltarja v cerkvi v Kojskem. Štirinožni bitji sta tudi reliefno upodobljena zmajčka, atributa sv. Marjete in sv. Jurija na obočnem sklepniku iz leta 1530 v cerkvi v Srednji vasi pri Šenčurju.

Tretje, za razširjenost med prebivalstvo daleč najpomembnejše izpričane vidne predstave o zmajih so **freskantske upodobitve**. Med najstarejše sodi slikarija iz druge četrtine 14. stoletja na stropu križnega hodnika v samostanu v Stični; naslikan je dvonožni zmaj z netopirjastima kriloma, dolgim repom in zverskim gobcem. Ta upodobitev zavzema eno polje na štiripoljni kompoziciji, na kateri sta upodobljeni še dve fantastični hibridni bitji, motiv četrtega polja pa ni več razločen (Zadnikar 1988: 88, 89). Na negativen pomen zmaja kaže kombinacija z drugima zloveščima bitjema; najbrž gre za nasprotje drugi štiripoljni kompoziciji na stropu istega hodnika, na kateri so upodobljene štiri kreposti. Sicer pa morejo kazati na pomen tudi enaki zmaji, naslikani v začetku 14. stoletja na upodobitvi *Drevesa zla* v Hoxneu; iz zmajev prihaja sedem personifikacij smrtnih grehov (Baltrušaitis 1991: 114, 115).

Druge cerkvene freskantske upodobitve zmaja so povezane z upodobitvijo njegovega premagovalca sv. Jurija, včasih pa tudi s sv. Marjeto, pri kateri zmaj tudi ni imel sreče.

Upodobitev zmaja ob sv. Juriju je cela vrsta. Začnejo se že v prvi polovici 14. stoletja (gl. Stele 1969: 90). Ostanke prvih takšnih slikarij sodijo še v prvo polovico 14. stoletja (na severni steni notranjščine cerkve sv. Janeza ob Bohinjskem jezeru, v Trnovcu pri Sevnici, v Vrzdencu), sicer pa so se predstave o zmaju v tem stoletju utrdile, kot moremo sklepati na podlagi ustreznih fresk v Knežji Njivi iz srede stoletja in v Martjancih iz leta 1392. Številne so upodobitve iz 15. stoletja (Breg pri Preddvoru, Zanigrad, Famlje pri Divači, na slavoloku cerkve sv. Janeza ob Bohinjskem jezeru, Selo pri Žirovnici, Visoko pod Kureščkom, Bodešče, Krška vas). Samo na fotografiji je ohranjena slikarija iz cerkve sv. Jurija nad Igom (gl. Stele 1969 sl. 91). Že v čas odmiranja gotskega cerkvenega freskantstva, v zgodnje 16. stoletje sodijo upodobitve v cerkvah v Pečah pri Podkloštru, v Volčah pri Poljanah in Vrbi.

Freskantske upodobitve predvsem kažejo na **predstavo o zmaju, ki je bila najbolj razširjena med generacijami prebivalstva v poznem srednjem veku in zgodnjem novem veku**, ki je v cerkvah prisostvovalo bogoslužnim obredom, hkrati pa je splošna, nevprašljiva veljavnost cerkvenih upodobitev utrjevala verovanje v zmaje. To je bilo repato bitje, ki ima vedno velik zverski gobec, netopirjasti krili, največkrat ima dve (Knežja Njiva, Martjanci, Zanigrad, Breg, Bodešče, Famlje, Sv. Jurij nad Igom), včasih pa štiri noge (Selo, Visoko, na slavoloku v cerkvi sv. Janeza ob Bohinjskem jezeru, Šentjurski hrib pri Tržišču), lahko pa je to tudi štirinožno bitje z zverskim gobcem in brez kril (Peče).

Podoba o veliki razširjenosti starejših upodobitev sv. Jurija in sv. Marjete, ki **so oblikovale tudi predstave prebivalstva o zmajih**, kažejo številne, njima posvečene cerkve. V seznamu župnij in cerkva leta 1689 samo na tedanjem Kranjskem naštejemo kar 56 cerkva z Jurijevim patrocinijem (Valvasor 1689: VIII. knjiga, str. 721, 722, 724–727, 729, 733, 737, 738, 747, 749, 750, 752, 756, 758, 762, 765, 767, 768, 778, 781, 783, 784, 787, 789–791, 793, 796, 797, 803, 809, 813, 814, 816–818, 822, 824, 827, 830–832; XI. knjiga, str. 688); seveda pa je bilo javno razstavljenih podob in oltarjev temu svetniku še precej več. V istem seznamu naštejemo 39 cerkva, posvečenih sv. Marjeti (Valvasor 1689: VIII. knjiga, str. 716, 717, 719, 722, 725, 739, 751, 758, 763, 765, 766, 773, 775, 778, 779, 781, 787, 789, 792, 796, 797, 799, 803, 806, 809, 812, 813, 816, 721, 824–826, 828, 830).

Velik vpliv na verovanje prebivalstva v zmaje je imela cerkvena avtoriteta; v srednjem veku je bilo vse, kar je bilo povedano in videno v cerkvi, izven dvoma, pozneje pa so dvome večinoma odpravljali z različnimi interpretacijami. Znano je, da upodobitve **boja sv. Jurija z zmajem** temeljijo na Slovenskem (podobno kot drugod) na visokosrednjeveški svetniški zgodbi, prvič zapisani v Zlati legendi (Stele 1969: 84) okoli leta 1260. Zgodba je pač nastala ob prenosu antičnih in tudi starejših krščanskih (Deanović 1966: 640; prim. Wimmer 1990: 25; prim. Jontes 2000: 147) pripovedi o zmagovalcu zmaja na tega svetnika; prenos je nastal na podlagi naivne etimologije svetnikovega imena, ki naj bi pomenilo svetega bojevalca. Vojaški tribun Jurij pride v libijsko mesto Silena, pri katerem je jezero, v katerem biva zmaj, ki strahuje meščane: vsakogar, ki mu pride blizu, ubije kar s strupeno sapo. Da ne napade mesta, mu vsak dan dajo ovci; ko teh zmanjkuje, sklenejo dajati ovco in izžrebanega mladeniča ali mladenko. Ko pade žreb na kraljevo hčer (njenegega imena legenda še ne pozna) in se ta odpravi proti jezeru, jo sreča Jurij in ji obljubi pomoč v Kristusovem imenu, se pokriža, spodbode konja in bližajočega se zmaja prebode s sulico. Nato veli kraljični, naj svoj pas ovije krog zmajevega vratu in zmaj ji pokorno sledi v mesto, kjer nastane med meščani preplah. Jurij jim postavi pogoj: če začno vsi verovati v Kristusa in se krstijo, bo ubil zmaja. Tako se zgodi; Jurij ubije zmaja z mečem; zmajevo truplo je tako težko, da ga morajo iz mesta od vleči štirje pari volov (gl. Jacobus de Voragine 1995/1: 238–240).

Od številnih drugih nabožnih upodobitev, ki vključujejo zmaja (gl. npr. Hall 1991: 369; Röhrich 2000: 188; Wimmer 1990: 25, 26; Hulme 1976: 110, 111), so na Slovenskem razširjene le podobe sv. Marjete. Tudi legende o tej svetnici so tipičen proizvod ustvarjalnosti ustnega slovstva, procesa precej poljubnega izbora in mešanice ustnih, pisnih in likovnih tradicij, novosti, svobodnih prevzemov oziroma kombinacij različnih motivov, zamenjav oseb, nerazumevanj slišanege in fantazijskih tolmačenj. V Zlati legendi je zapisana pripoved o **sv. Marjeti Antiohijski**, vrženi v ječo zaradi njenega krščanstva; tja je prišel hudič v podobi zmaja in jo požrl, ko pa se je svetnica prekrizala, se je zmaj razpočil in Marjeta je prišla ven nepoškodovana. Celo piscu Jakobu se je zdela zgodba neverjetna in je pripisal, da je apokrifna (Jacobus de Voragine 1995/1: 368, 369), kar pa seveda ni preprečilo verovanja v pripoved, njenega dopolnjevanja in nastanka zmaja kot svetničinega atributa. V Zlati legendi je še zgodba o sv. Marjeti Pelagij, ne pa tudi o drugih svetnicah z istim imenom. V poznem srednjem veku so tudi na Slovenskem sv. Marjeto Antiohijsko upodabljali s krono in zmajčkom; krona je postala njen atribut kot rezultat zamenjave s sv. Marjeto Škotsko, ki je bila kraljica. Mnogo pozneje so sv. Marjeto Antiohijsko identificirali s kraljično iz Jurijeve legende. V Zlati legendi je to dekle še brez imena, pozneje postane Kleodolinda in šele v protireformacijskem rekatolizacijskem procesu nastajanja novih verovanj postane sv. Marjeta. Srednjeveške in zgodnjenovoveške upodobitve Jurijeve legende na Slovenskem zanesljivo pričajo, da rešene kraljične tedaj niso imeli za svetnico in še manj za sv. Marjeto: Jurij ima dostikrat svetniški obstret okrog glave, kraljična nikoli (npr. na cerkvenih freskah na Bregu pri Preddvoru, na Visokem nad Kureščkom, na Šentjurskem hribu pri Tržišču itd). Kdaj se je predstava sv. Marjete kot kraljične v Jurijevi legendi (zaradi njenega atributa – zmaja) razširila med slovensko prebivalstvo, ne vemo. Vsekakor ima na oltarni sliki iz leta 1771 v cerkvi v Gotovljah pri Žalcu, ki prikazuje Jurijev boj z zmajem, rešeno dekle svetniški sij okrog glave in je torej že pojmovana kot svetnica, sv. Marjeta. Tudi na kmečki oljni podobi z istim motivom, datirani z letnico 1782, ki jo hrani Slovenski etnografski muzej, je dekle podobno opremljeno s svetniškim obstretom; pesmi ustnega slovstva, ki govorijo o Jurijevi legendi in je v njih izrecno omenjena Marjeta, sodijo šele v 19. stoletje (gl. Štrekelj 1895–1898: 589–592).

Seveda so vidne predstave o zmajih tudi v naše kraje v 15. stoletju in pozneje širile tudi druge vrste upodobitev, ki pa so bile večinskemu prebivalstvu manj dostopne. Pomembne so bile **grafike**; podobe zmajev so bile številne predvsem na upodobitvah sv. Jurija. Na lesorezih vidimo kačaste zmaje, ki imajo po dve nogi in nimajo kril (npr. Hind 1963: 476), kačaste zmaje, ki imajo netopirjasta krila in nimajo nog (npr. Hind 1963: 487), pogosteje kačaste zmaje, ki imajo netopirjasta krila in po dve nogi (npr. Hind 1963: 73–75, 151, 166, 683); navadni so bili tudi krokodilasti zmaji, ki imajo po štiri noge in so brez kril (gl. Hind 1963: 229, 256) in po štiri noge in netopirjasti krili (gl. Hind 1963: 187, 188, 617); v cerkvenem freskantstvu na Slovenskem sta bili splošno uveljavljeni le predstavi o krilatemu zmaju, ki ima dve ali štiri noge.

Predvsem med meščani in plemstvom so zasnove o videzu zmajev utrjevale **upodobitve na srednjeveških grbih in pečatih** zlasti Ljubljane, Loža, Ptuja in Celovca (gl. Otorepec 1988: 78 ss, 96 ss, 167 ss, 203 ss). S pečati so overavljali pravne posle, z grbi pa zlasti označevali lastništvo in pripadnost (prim. Otorepec 1977: 65). Na teh upodobitvah je zmaj lahko kačast in brez kril (na pečatniku Ptuja iz 13. stoletja; na pečatu loškega župnika iz leta 1398, Otorepec 1977: str. 68, sl. na str. 65), lahko je krokodilskega tipa s štirimi nogami in brez kril (na pečatniku Ljubljane iz sredine 15. stoletja in na drugem ljubljanskem pečatniku iz leta 1454; na pečatniku Loža z začetka

16. stoletja, gl. Otorepec 1977: 66, 67), ali dvonogo krilato bitje (pečatnik Celovca iz 13. stoletja), ali štirinožna žival z netopirskimi krili (pečatnik Ptuja iz 15. stoletja). V istem socialnem okolju so videvali tudi upodobitve zmaja na **pečnicah**; na Starem gradu v Celju so izkopali pečnico iz prve polovice 15. stoletja, na kateri je relief zmaja, ki ima dve nogi in netopirjasta krila (Bregant 1984: kat. št. 5).

Predstave o zmaju so se širile tudi z upodobitvami njegovega boja s sv. Jurijem na številnih srednjeveških in novoveških **kovancih**, največ iz italijanskih, nemških in madžarskih dežel; nekatere so si obešali okrog vratu kot amulete (Fengler 1988: 114; Beitzl 1955: 253); tip zmajev na teh kovancih je največkrat takšen kot na slovenskih freskah. Seveda pa so upodobljeni zmaji tudi na denarjih drugih držav (gl. npr. Price 1980: sl. 702, 887, 938, 1450, 1452–1454, 1473, 1474), ki pa na zmajske predstave na Slovenskem niso vplivali.

V srednjeveških in zgodnjenovoveških upodobitvah zmajev se je njihova tipologija že izoblikovala. V novem veku so tipe teh bitij samo ponavljali in stilizirali; le v akademskih pravljicnih ilustracijah iz 20. stoletja se je iz razumljivih vzrokov pojavilo kaj novega. Kajpak se je vedenje o zmajih od srednjega veka širilo z upodobitvami neprekinjeno vse do danes, vendar nikakor **ne samo s sodobnimi, ampak še bolj s starejšimi upodobitvami, dokler so bile ali so še na ogled.**

### Pomeni zmajskih predstav na Slovenskem

Ko se je na Slovenskem s cerkvenimi upodobitvami sv. Jurija začelo vsaj v 14. stoletju širiti vedenje o zmajih, se je vzporedno širilo tudi krščansko pojmovanje teh bitij kot nasprotnikov Boga, kot hudiča (gl. npr. Seibert 1989: 81, 82).

V zavesti klerikov so bile predstave o zmajih kajpak precej starejše. Temeljile so na Bibliji, deloma na Stari zavezi, največ in odločilno pa na novozaveznem spisu, v katerem sta izrecno določena videz in odnos do zmaja. Opisan je ognjeno rdeč zmaj, ki ima deset rogov in sedem kronanih glav, prikaže se na nebu in z repom skladi tretjino vseh zvezd; to bitje, *veliki zmaj*, je izenačeno s *staro kačo*, ki se imenuje *hudič in satan* (Apokalipsa 12: 3–4, 9). Veljavnost tega opisa je oprta na biblijsko avtoriteto, vendar je le redko rodila ustrezne vidne predstave; verovanjske logike pogostoma delujejo mimo racionalnih postopkov, kar vernikov seveda ne moti: verovanje je trdno prepričanje, ki ne potrebuje dokazov. Ob tem je to biblijsko besedilo nastalo kot tolažilna verska propaganda, ki naj vzbuja upanje skupinam kristjanov v zahodni Mali Aziji; je zmes vizij, sanjskih podob, simbolov, prerokb, sramotilnih namigov na Rim in podobnega; opisi zmajev imajo tu kajpak predvsem metaforične pomeni in upodobljenci zmajskih predstav so upravičeno menili, da to besedilo ni ikonografsko navodilo. Na pojmovanje bistva zmaja in njegove pojavnosti v visokosrednjeveški krščanski zavesti nazorno kaže predvsem reliefna upodobitev izvirnega greha na bronastih vratih iz leta 1015 katedrale v Hildesheimu (Mende 1994: 135, gl. sl. 15). Desno ob Evi in Adamu je upodobljena kača s sadežem z drevesa spoznanja; levo pa je v zraku leteč zmaj, ki ima zversko glavo, ptičja krila, nogi in daljši kačast zadnji del telesa. Mesto v upodobitvi kaže njegov pomen: zmaj je razlaga dogodka; je posebljen Satan, ki je dejanski povzročitelj greha in ne kača, ki je v bibliji samo najbolj prekanjena žival (gl. Genesis 3: 1–6). Druga nazorna razlaga tedanjega pojmovanja tega zmajskega tipa je upodobitev biblijske Jonove zgodbe na prižnici iz prve polovice 12. stoletja v stolnici v Ravelli (Mende 1994: 50, gl. sl. 33). Zmaj z zverskim zobatim gobcem, ptičjimi krili, dvema nogama in kačastim zadnjim delom telesa je upodobljen dvakrat: ko požre golega Jono in ko ga izvrže iz gobca. Biblija

govori o ribi (Jona 2: 1); zmaj je seveda upodobljen v okviru krščanske interpretacije tega biblijskega teksta, po kateri je prihod Jone iz ribe prefiguracija Kristusovega vstajenja in zmage nad Zlom. To sta tudi **prvotni pomen in nastanek fantastičnega prikaza pošasti** (zmaja, kače), **ki ima v gobcu človeško telo**, in je bil znan tudi na Slovenskem; sekundarni pomeni tega motiva so bili kajpak različni. Naj omenim nekaj upodobitev tega motiva: kamnit relief iz srede 12. stoletja, vzdian v veži gradu Cmurek; relief iz zgodnjega 17. stoletja v samostanski cerkvi v Stični, ki je znamenje (impresa) milanske plemiške družine Visconti in je bilo tudi emblema pri nas živeče vojvodinje Viride, »gospa s Pristave«, hčere Barnaba Viscontija (gl. Gregorič 1980: 56, 57); in ročaja dveh rezljanih palic iz 18. in 19. stoletja, ki ju hrani Slovenski etnografski muzej v Ljubljani; prvi je v obliki ženske, ki jo požira zmajska glava, drugi je v obliki zmajske glave, ki požira moža. Ta motiv je vsaj deloma sodeloval pri oblikovanju kač in kronanih kač v heraldiki (na Slovenskem npr. v grbu Stubenbergov z Wurmberga / Vurberka kača bljuje ogenj in predstavlja pravzaprav zmaja; kronana kača je npr. v grbu Khislov s Kaltenbrunn / Fužin); odtod je prišel v ustne povedke in pravljice, kjer zaradi človeškega lika v gobcu večkrat nastopa kot v kačo uklet človek ali zaradi krone kot kačja kraljica (gl. npr. Kelemina 1997: 113–116, 276–282); po doslej znanih virih na Slovenskem teh kač niso imeli za zmaje, čeprav bi formalno gledano bila meja med vrstama pač precej nedoločena.

Vendar celo v visokosrednjeveškem, simbolično raznovrstnem in pestrem metaforičnem duhovnem svetu tudi med izobraženci ni bila jasna **razlika med kačo in zmajem**: na hildesheimskih vratih je pomensko diferenciacijo obeh bitij izsilila zahteva po razlagi upodobljenega dogodka. Podoba te nejasnosti ponazarja spet primer iz stolnice v Ravelli: na bronastih vratih iz leta 1179 je tudi upodobitev sv. Jurija v boju z zmajem: slednje bitje je tu v obliki kače brez nog in kril, na pogled ločimo od navadnih kač le po velikih pokončnih ušesih (gl. Mende 1994: sl. 151). Šele po tem času se je v upodobitvah sv. Jurija splošno uveljavil tip zmaja, ki ima vsaj noge ali vsaj krila; na Jurijevih upodobitvah na Slovenskem zmaja v pojavnih oblikah kače ni.

V zavesti izobražencev je bil **krožno zvit zmaj, ki grize svoj rep**, prisposoba cikličnega značaja vesolja in simbol kaosa, iz katerega nastane kozmos. Ta predstava je nastala v srednjeveški alkimiji; utrdila se je v baročnih in poznejših okultističnih znamenjih, tudi v hoteni enigmatični simboliki skrivnega krščanskega izobraženskega mističnega društva Rožnih križarjev (Klossovski, 1973: T. 1; Nataf 1996: 87). Na Slovenskem je ta prisposoba izpričana kot emblema viteškega *Reda premaganega zmaja na Ogrskem*, ki sta ga po letu 1418 ustanovila ogrski kralj Sigismund in njegova žena, v alkimiji izvedena Barbara Celjska (gl. Oswald 1984: 104; prim. Jontes 2000: 152; prim. Bilderatlas s. a.: 668, sl. 203 a). Izklesan je v cerkvi na Ptujski gori na oltarju sv. Sigismunda iz 20. let 15. stoletja pod svetnikovim kipom (gl. Stele 1966: 36, 37). Upodobljen je krožno zvit zmaj, ki je ovil rep okrog vratu, ima štiri noge in netopirjasta krila.

Posebnost v doslej znanih starejših upodobitvah na Slovenskem je **amfisbena** (prilagojeno tudi *anfesibena*; Dal Lago Veneri 1999: 55), zmajsko bitje, ki ima na sprednji in na zadnji strani telesa po eno zversko glavo. Na stropu cerkvice v Slanici na Koroškem iz leta 1498 je naslikana vrsta teh zmajev in skupina baziliskov in tragop, fantastičnih ptic s kozlovskimi rogovi; ugotovljeno je, da mesto teh bitij v celotni kompoziciji stropa kaže na njihov pomen: manifestacije demonskih pogubnih sil (Golob 1988: 47). Tedanji in poznejši opazovalci stropa so najbrž pojmovali to dvoglavo zmajsko bitje različno. Tako je npr. že čez slabo poldrugo stoletje zelo učen klerik iz slovenske sosesčine gledal na amfisbena samo še kot na naravoslovno opredeljivo bitje: *Amphesibena, kacha z –dvema glavami, iz kojeh gláv jedna je na repu, da ide fzim y tím* (Belostenec 1740: 84).

Na uveljavljanje meščanske samozavesti, cenjenja empirije in pragmatičnega verovanja, da je svet okrog nas takšen, kot ga čutno dojemamo, kaže **tip kuščarskega ali krokodilskega zmaja brez kril**, vrsta živali, kakršna bi lahko obstajala in je tedaj njen simbolični mitični pomen Satana, ki je povsod, v zraku, vodi in na suhem, zelo razvrednoten. Ta tip se pojavi v sredini 15. stoletja na dveh ljubljanskih pečatnikih in na Jurijevi plastiki z Gabrske Gore, pogostejši postane v zgodnjem 16. stoletju, v času, v katerega sodita Jurijeva kipa iz Srednje vasi in na Kojsem ter freskantska upodobitev v cerkvi v Pečah pri Podkloštru. Ta tip se v novem veku pojavlja tu in tam; dostikrat je oprt na informacije o krokodilih in ne pomeni mitičnega bitja, ampak simbol ali ilustracijo pripovedke.

Na kamnitem reliefu na oltarnem antependiju iz sredine 18. stoletja v cerkvi v Komnu je zmaj pod sv. Jurijem komajda kaj drugačen kot krokodil. Na dveh panjskih končnicah v zbirki Slovenskega etnografskega muzeja je upodobljen zmaj krokodilskega tipa; na prvi ga s palicama premaguje preprosto oblečen možak, na drugi nas le koničasto oblikovana glava prepriča, da ni upodobljen krokodil. Končno je tudi na končnici iz leta 1932, ki je v isti zbirki in kaže boj sv. Jurija, naslikan brezkrilni zmaj, ki ima štiri krempljaste noge in krokodilu podoben gobec. Podobno kažejo na negotovost o zčaju kot mitičnem bitju tudi nekateri drugi znaki, npr. rezbarska upodobitev iz prve polovice 18. stoletja v cerkvi na Lokah v Tuhinjski dolini, na kateri je pod sv. Jurijem zmaj, ki ima štiri noge in košato levjo grivo, kar bi bilo za srednjeveške predstave nemogoče.

O spremembi pojmovanj zmajskih bitij priča tudi njihova **relativna velikost na upodobitvah**; velikostna razmerja upodobljenih objektov v likovni umetnosti, ki ustrezajo ali pomenu objektov ali čutnemu izkustvu, so kajpak izraz različnih odnosov do sveta. Na poznosrednjeveških freskantskih upodobitvah bojujočega se jezdečega Jurija je zmaj največkrat velik skoraj kot konj ali celo večji (npr. Martjanci, Breg pri Preddvoru, Sv. Janez ob Bohinjskem jezeru, Bodešče, Visoko pod Kureščkom, Šentjurski hrib pri Tržišču), kar posredno kaže na ustrezno veliko moč zlega duha. Nekoliko drugače je pri plastičnih upodobitvah, kjer narava gradiva otežuje izdelavo velikega zmaja in Jurija iz istega kosa. Toda pojmovanju ustrezno je sedaj svetnik največkrat upodobljen stoječ na premaganem zčaju, kar spreminja pomen upodobitve v zmagoslavje nad zlom; premagano zlo je upravičeno postalo manjše in veličina viteškega dejanja se meri tudi s škodljivostjo in zlobnostjo nasprotnika (npr. na kipu sv. Jurija iz zadnje tretjine 14. stoletja v Pokrajinskem muzeju na Ptujju in na kipu sv. Jurija iz Srednje vasi v Narodni galeriji v Ljubljani). Za uveljavljajoči se pragmatično dejavni meščanski odnos do sveta, za katerega je simbolni pomen manjši od izkustvenega, se takšno proporcioniranje ni zdelo primerno niti prepričevalno, češ, zčaga nad zverinico ne more biti zelo pomembna. Zato je nastala težnja po drugačnem razmerju. Zelo značilen izraz tega je kiparska upodobitev iz 17. stoletja v piranski župni cerkvi. Zmaj pod jezdečim svetnikom je premagan in vržen na hrbet, vendar je tako velik, da bi stoječ bil komaj kaj nižji od konja, ima mogočni krempljasti prednji nogi in kot konjska glava velik grozljiv zverski gobec. Podobni zahtevi po čutno prepričljivi upodobitvi ustreza velikost zmaja na sliki sv. Marjete iz leta 1752 v cerkvi na Veseli Gori nad Šentrupertom. Svetnica kleči na zčaju z netopirjastimi krili, ki je precej večji od nje; tudi veriga, s katero drži zčaga privezanega okrog vratu, je zelo masivna. Še mogočnejša je podoba zmaja na sliki iz leta 1763 v cerkvi v Mozirju; v upodobitvi Jurijeve legende je zmaj večji od konja, silno grozljiv, velik in težak. Podobno je na sliki z istim motivom iz leta 1771 v cerkvi v Gotovljah pri Žalcu; zmaj je mnogo večji od konja, ima silne štiri krempljaste noge, pošasten zverski gobec in netopirjasta krila.



Seveda pa **velikostna razmerja niso pričevalna**, kadar je zmaj očitno upodobljen samo kot atribut ali simbol. Tako je pri večini upodobitev sv. Marjete. Že na freski s preloma 14. in 15. stoletja v cerkvi na Selu je zmajčkova glava manjša od svetničine dlani, na freskantski dopasni upodobitvi te svetnice iz srede 15. stoletja v cerkvi na Vrhu nad Želimljami bi zmajček segal celopostavni svetnici komaj kaj čez kolena. V vaški cerkvi v Dolanah pri Nadanjem selu je kip sv. Marjete iz prve četrtine 18. stoletja, ki ima zmajčka na verigi; čeprav se ta vzpenja, ji sega komaj do kolen. V stranskem oltarju uršulinške cerkve v Ljubljani je kip sv. Marjete iz srede 18. stoletja; glavica na verigi priklenjenega zmajčka je komaj tako velika kot svetničino stopalo. Poredkoma ima zmajček takšno vlogo tudi pri upodobitvah sv. Jurija, npr. na poslikanem krilu oltarja iz druge polovice 16. stoletja iz Mrzlave vasi pod Gorjanci, ki ga hrani Narodna galerija v Ljubljani. Zmajček ima sicer odprt gobec, vendar sega tudi z dvignjenim razpetim krilom svetniku komaj do kolen; temu primerno se Jurij zanj sploh ne meni: pogled odvrne, levico malomarno opre v bok, z desnico drži na tla postavljeno kopje.

Nekoliko drugačen je pomen zmajeve majhnosti na sliki sv. Martina iz leta 1768 v cerkvi v Šmartnem pri Velenju. Svetnik je ravnokar iz obsedenca izgnal hudega duha; ta je upodobljen kot štirinožni zmajček z netopirjastima krilcema in zverskim gobcem; glede na obsedenčev roko je velik le dobro ped. Očitna je upodobitvena težnja po čutni verjetnosti dogodka; vsaj tisti trenutek, ko hudi duh skozi usta obsedenca zbeži pred neznosno neumnostjo eksorcističnih obrazcev, pač mora biti majhen.

Nazorno kažejo podobo **razvoja odnosa do zmajev** in njihove tipologije zlasti **spremenbe v grbu mesta Ljubljane** (gl. Kos 1943: 38–50; gl. Otorepec 1988: 78–96; prim. Kretzenbacher 2000: 195–200). Na najstarejših pečatih mesta Ljubljane je samó mestno obzidje. Na mestnem pečatu iz srede 15. stoletja je v mestnem grbu mestno obzidje, okrasje krog grba tvorijo rastlinske vitice in štirinožna brezkrila krokodilasta žival; toda ročaj pečatnika je v plastični podobi dvonožnega zmaja z netopirjastima kriloma; obe bitji imata zgolj dekorativen pomen. Na sodnem mestnem pečatu iz leta 1454 je v grbu mestno obzidje, nad grbom je štirinožna žival z dolgim členkastim repom; ta pečat je bil uporabljan še v 18. stoletju. Na grafični upodobitvi ljubljanskega grba leta 1578 je v grbu mestno obzidje, nad grbom pa štirinožno brezkrilo zmajsko bitje z dolgim masivnim repom. Na drugih upodobitvah ljubljanskega grba iz 16. stoletja ni nikakršnih zmajskih bitij. **V ljubljanskem grbu se zmaj prvič pojavi** na grafični upodobitvi v Valvasorjevi Slavi leta 1689; na našo levo stran obrnjen dvonožni zmaj s ptičjima kriloma stoji vrh zidanega stolpa. Na dveh reliefnih upodobitvah grbov iz prve polovice 18. stoletja v mestni hiši stoji zmaj vrh stolpa, vendar je na enem reliefu to v našo desno obrnjen brezkrili štirinožni zmaj, na drugem reliefu je to v našo levo obrnjen štirinožni krilati zmaj. Na sgraffitni upodobitvi mestnega grba iz istega časa na arkadnem dvorišču mestne hiše stoji brezkrili štirinožni zmaj, vendar obrnjen v našo levo stran itd. Če povzamemo: ob koncu srednjega veka je motiv zmaja lahko že tudi samo dekorativna oblikovalska prvina; po logiki nastajanja novosti ob nerazumljenem izročilu ga Valvasor vključi v ljubljanski grb, kjer ostaja mestni simbol do danes. Različni tipi zmajskih bitij in njihove različne obrnjenosti, ki imajo sicer heraldični pomen, kažejo, da ta bitja nimajo nikakršnega mitičnega ali drugačnega globljega pomena več, da so samo simbol, ki ga mesto uporablja za svoj znak (gl. npr. nekaj podob v: Železnik 1980: 76, 81, 97, 114). Tip ljubljanskega zmaja, ki je ikonografsko obvladoval 20. stoletje, predstavljajo bakreni kipi na Zmajskem mostu v Ljubljani iz leta 1901; številne polpretekle in sedanje stilizacije se naslanjajo le nanje. Kakor večkrat v preteklosti tako gre tudi pri teh zmajih za rabo in posvojitvev

duhovnega in materialnega importa: po zasnovi Jurija Zaninovicha, učenca Otta Wagnerja, je zmaj izdelalo dunajsko podjetje Beschorner.

Še prej kot pri meščanih je najbrž zmaj izgubil mitični pomen pri plemstvu. Prepričljiva ilustracija novoveškega odnosa do tega fantazijskega bitja je dober meter dolg, štirinožni krilati železni zmaj lestenez iz 17. stoletja, ki so ga imeli na gradu Borlu (gl. Ciglenceški 1987: 81, 89); na njem ni več nič niti heraldičnega niti simboličnega: njegov rep, zverska glava, krempljaste noge in netopirska krila so nosilci za sveče.

Prva **besedna pričevanja** o pojmovanju zmaja med preprostim prebivalstvom sodijo šele v 17. stoletje. V potok Belo, ki se pri Vrhniku izliva v Ljublanico, teče pritok, ki je imel presihajoč izvir, iz katerega je tekla penasta voda in ga je bilo mogoče spodbuditi z dreganjem vanj. Nenavadnost so si preprosti okolišani tolmačili z delovanjem zmaja, *lindwurma*, ki biva v podzemskem jezeru, odkoder teče izvir; ko je vode preveč, jo odlije. Zmaj živi, dokler je pod zemljo, če pride ven, se za njim vse udre in ga ubije; videli so že tri takšne zmaje, vrhniški poštar pa je mrtvega zmajčica prinesel domov; bil je le ped dolg in podoben kuščarju (Valvasor 1689: IV. knjiga, str. 594–597). Vsekakor kaže pripoved na verovanje, da zmaj kot stvarno bitje (ne kot simbol zla) dejansko obstaja. Toda to verovanje tudi med preprostim prebivalstvom ni bilo več splošno. To je razvidno tudi iz poročila o Tržiški Bistrici, ki je leta 1679 za dve leti postala kalna, skoraj črna. Preprosti ljudje so menili, da je to povzročil zmaj (*ein Lind = Wurm*), ki biva v hribu, odkoder izvira voda. Toda poročevalec je dodal, da drugi ljudje vedno bolj mislijo, da je vzrok za kalno vodo naravno posutje zemlje v votlini, ki je v gori (Valvasor 1689: II. knjiga, 152). Valvasor je trdno veroval v krščanskega Boga in Satana, ne pa več v zmaje; srednjeveška predstava o zmajski pojavnosti podobi Hudega duha zanj ni bila več sprejemljiva. Ko je poročal o padcu nekega objekta (najbrž kroglaste strele) v hudi nevihti na polje pri Pleterjah, je zapisal, da vé, da imajo naravoslovci lintverna za izmišljotino, in da je uporabil to ime za padli objekt zato, ker se temu navadno tako pravi. To je bil *ein groffer so genannter Lindwurm*; videlo ga je več ljudi, ki se mu niso mogli približati, ker je izpuhteval ostuden smrad (Valvasor 1989: XI. knjiga, 445).

Zelo značilni za **novoveške predrazsvetljenske odnose do zmajev** so nasprotujoči si pogledi vsestransko razgledanega pridigarja Janeza Svetokriškega ob koncu 17. in v začetku 18. stoletja.

– Zmaj je zanj lahko **mitična pojavnost oblika Satana**. Tako omenja grešnico, ki se je po smrti prikazala svoji hčeri iz pekla *na enam gorezhem lintvornu* .. (Svetokriški 1691 a: 62/2) ali pa se je prikazala *na enim gorezhim lintuornu* celo ob mučilni asistenci še dveh drugih pojavnih Satanovih oblik: *kateri duej negnusni kroti so perfi tergali* (Svetokriški 1691 b: 112). Ko omenja pekel, se zdi, da prav nič ne dvomi, da so zmaji hudiči: *Kir tij paklenski lintuorni prebivajo, inu te greshne nefrezhne dushe pres vfiga konza martrato* (Svetokriški 1691 b: 242). Končno tudi izrecno pove, da ... *hudizh veni grofoviti shtauti eniga lintvorna se prikaffe* (Svetokriški 1707: 270).

– Na drugi strani pa sploh ni nujno, da je zmaj zli duh; je lahko navadna, čeprav eksotična žival, samo **objekt naravoslovja**, kajpak fantastičnega, in tu se Svetokriški večkrat sklicuje na *naturaliste*. Podoba zmaja, ki jo riše v pridigah, je večkrat prav dramatična. Ko se vpraša, *Ali koku, inu fakaj se ioka Lintvorn?* odgovori, da to bitje v puščavi iz zasede napade divjo kamelo in se hoče oviti okrog nje, ona mu pa z zadnjima nogama razbije čelo: *fa volo tiga filnu mozhnu klaguje*. (Svetokriški 1691 b: 478). Zmaj je podvržen tuzemskim težavam, *Lintuorn* je lahko *sdrau, ali bolan, shivu ali martou* (Svetokriški 1691 a: 119); nekatere naravne okoliščine mu prijajo, druge ne: *luna potroshta Slona, inu reshali lintvorna* (Svetokriški 1691 a: 118). Toda zmaj je vendarle grozovit: *En*

*Lintvorn, kateri sledniga vumorji, kateri ga pod svojo streho pustj prebivat* (Svetokriški 1691 a: 197/2); zakaj so nekateri tako zelo nespametni, se pridigar ne vpraša. Ta grozovitost pa je ambivalentna: *Naturalifti pishejo, de kadar Lintvorn mleku vidi svojo grosovitnostj shtubj, inu krotak rata: Lintvorn pak Agricolaus she grosovitnishi rata, videozh mleku teh sedem svetih shen* (Svetokriški 1696: 153). Toda naš pridigar si ne more kaj, da ne bi strahotnosti lintverna, *kateri sledniga vumorji*, vendarle relativiziral: *sakaj je hujshi s'eno hudo sheno prebiuat kakor pak s'enem lintuornam* (Svetokriški 1707: 91).

– Toda zmaja je moč pojmovati še na en način: kot **fantazijsko bitje iz povedke**. Svetokriški na dolgo in z užitkom pripoveduje zgodbo o nekem *Gospudu*, ki je hotel ubiti lintvorna, ki je bil raztrgal že veliko ljudi in živine. Domislil se je zvijače in iz papirja napravil kopijo pravega lintvorna. Konj in dva močna psa so se pravega zmaja zelo bali; zvitež jih je privajal napadu na papirno atrapo: *po tem kir je bil pervadil yh h' temu popernafstimu lintvornu, je shnimi shal zhes tiga praviga lintvorna, katerega ni koin, ni peffy se neifo bali, ampak fo ga zukali, inu targali, inu Gospudu pomagali, de srezhnu bres tve shkode je bil lintvorna premagal, inu deshelo od te poshreshne kazhe reishil* (Svetokriški 1707: 527). Posebnega spoštovanja do groznega zmaja v zgodbi ni. To je pač že bitje iz povedke ali celo pravljice, do katerega ne čutimo nič mitičnega strahospoštovanja in na katerem ni nič niti naravoslovno grozovitega: premagati zmaja sploh ni problem, težava je samo v odpravi bojzani konja in psov.

V svetu **povedk in pravljic** iz 19. stoletja so v novih sestavah ohranjene številne **starejše prvine**, čeprav je njihov pomen kajpak temeljito spremenjen: mitični in verovanjski značaj prvin je opuščjen. Proces oblikovanja tovrstnega ustnega slovstva seveda ni zgolj poljubno paberkovanje po vsem znanem, kar je sporočeno ustno, pisno, v podobi ali predmetno, tuje in domače, ampak je podoben socialno-psihološkemu eksperimentu, ki ga imenujemo ustni telefon: tisti, ki neko pripoved sliši in celo misli, da jo enako izroči naprej, je v zmoti; sporočilo je prestilizirano in presejano skozi sito vrednot, predsodkov, značaja, ustvarjalnosti, življenjskih izkušenj, izobrazbe, družbenega položaja in splošnega kulturnega profila izročevalca. Takšne preobrazbe nastajajo med sodobniki, še bolj pa so izrazite v daljšem zgodovinskem obdobju v družbeno spremenjenih mentalitetah; značilnosti teh metamorfoz so zelo pomembni etnološki oziroma kulturnoantropološki vir o ljudeh, med katerimi so nastale. Vendar so nekatere prvine, katerih pomene je mogoče spreminjati brez bistvenih formalnih predelav, v izročilih relativno trajne in nekaj takšnih je tudi v povedkah in pravljicah o zmajih.

Tako so predstave, ki zmaje povezujejo z vodo in podzemljem in so ohranjene v podeželskih pripovedkah, zapisanih v 19. stoletju in pozneje, vendarle starejše. Trajnost predstav o zmaju je spočetka omogočala verovanjska logika, ki kajpak temelji v bistvu verovanja, v trdnem prepričanju, ki ne potrebuje dokazov in samodejno skrbi za varovanje pred protidokazi na različne načine; eden od njih je **umestitev objekta vere izven čutne izkušnje in njegovo povezovanje z očitimi stvarnimi objekti**. Pri zmajih so to še zlasti jezera, močvirja in votline.

Združeni prvini **podzemelske votline in jezera** sta npr. v Konjiški gori, kjer je bival zmaj in kadar je razgrajal, so po gori drli hudourniki (Lešnik 1925: 32; Kelemina 1997: 197, 198; Tomažič 1943: 66 ss; Gričnik 1995: 145, 146). Podobno je bival zmaj v podzemelskem jezeru v Olševi (Grafenauer 1956: 321; Videčnik 1998: 58).

V povedkah biva ali je bival zmaj v **votlini** npr. v kamniški okolici pri izviru Bistrice (Pogačar 1937: 60, 61), v globoki votlini v Peci (Kelemina 1997: 199; Kotnik 1957: 61), v Košuti (Kragl 1994: 422, 424), v Postojnski jami (Vrbnjakov 1928: 16), v Blaščevi jami (Kunčič 1944: 126), globoko pod zemljo pri gradu Planina (Orožen 1936: 224, 225).

**V jezeru** biva ali je bival zmaj npr. na Solčavskem v nekdanjem jezeru (Kelemina 1997: 198; Grafenauer 1956: 315; Vršnik 1978: 73,74; Videčnik 1998: 55, 58), v jezeru med Gorjansko planino in Zahomškimi Breznikom (Kotnik 1958: 9), v Vrbskem jezeru (Kotnik 1957: 59–61), v krajevno nedoločenem jezeru v koroški in v gorenjski povedki (Grabner 1944: 401 ss; Kropelj 1995: 203), v jezeru pri Sv. Arehu na Pohorju (Tomažič 1943: 43–47), v jezercu pri Preserju (Grafenauer 1956: 322) ali kar nedoločeno v gorskih vodah (Kelemina 1997: 272) ali drugje v vodi (Kropelj 1995: 182).

**V močvirju** je bival celovski zmaj (Kotnik 1957: 55–59; Grabner 1941: 310–312; Beitzl 2000: 169–172), podobno je bival zmaj v močvirju vrh Konjiške gore (Grafenauer 1956: 322, 323) in v močvirju Metalo na Ptujskem polju (Kelemina 1997: 199, 200), po južnih Slovenskih gorah so menili, da so močvirja zmajska bivališča (Grafenauer 1956: 325).

Odmik predmeta verovanja iz čutne izkušnje je tudi **bivanje zmaja v zraku**; da to bitje leti, so sicer kazala zmajska krila na upodobitvah od visokega srednjega veka. Letenje tako mogočnega bitja je prišlo celo v rek *Gre (ali: leti) kot zmaj* (Šašelj 1932: 43); zmaj je zletel iz Blaščeve jame (Kunčič 1944: 126); zmaj je zletel ven iz Košute (Kragl 1994: 424; Kelemina 1997: 198); letel je vurberški zmaj (Kelemina 1997: 275); letel je tudi triglavi zmaj v mladinski literarni predelavi (Slapšak 1944: 82, 83); tudi v Prekmurju so vedeli za letečega zmaja, ki dela točo (Kühar 1911: 58, 59). Sicer pa lahko biva zmaj skrit tudi na odmaknjem, samotnem hribu, kot na Vetrniku nad Kozjem (Kelemina 1997: 199) ali pri Kamniškem vrhu (Cevc 1999 a: 91). Upodobitev zmaja v letu je izjemna; značilna je npr. odmaknjemost upodobitve v oddaljene dežele na tarči ljubljanskih ostrostrelcev iz leta 1768, na kateri črnc strelja na letečega napadajočega zmaja (Železnik 1980: 78).

**Toda pošastno bitje zmaj, v krščanski mitologiji grozno in najhujše Zlo, Satan, se je v povedkah bistveno spremenilo.** Poznamo jih sicer skoraj samo po zapisih iz 19. stoletja in so kajpak izraz pojmovanj tega časa; toda že v pripovedi o zmajih v presihajočem izviru pri Vrhniki, omenjeni pri Valvasorju, ni pred temi bitji nobenega posebnega strahu niti v njih niso videli zlega duha. Že samo uvrščanje ped dolgega pupka, najbrž človeške ribice, med zmaje, kaže na pojmovanje, ki je skrajno daleč od biblijskih predstav in cerkvenih srednjeveških upodobitev zmajev. Podobno tudi v zapisanem pojmovanju lintverja iz 17. stoletja ni nič več demonskega; je pa uveljavljen stvaren, pragmatičen vidik. To ni vodna, ampak suhozemna zverina: *ena sorta eniga zherva, kateri doli s'drevja skozhi nad ludy, ali shivino: eni pravio, de je lintvoren* (Stabej 1997: 49).

Sicer je v povedkah precej navadno ambivalentno pojmovanje zmaja. Na eni strani je mogočno bitje, res **premogočnejš**, ki povzroči posutje pol Košute, vendar nato leti in beži pred valečim se kamenjem, ki ga ubije (Kragl 1994: 422, 424; Dežman 2001: 10). V povedkah je mogočna nevarnost zmajev zelo omalovaževana. Celovskega zmaja ubije nekaj domačinov kar medtem, ko je požiral bika, ki so mu ga nastavili za vabo (Grabner 1941: 311; Kotnik 1957: 58; Beitzl 2000: 169). Pohorskega zmaja, ki ga očitno niso imeli za inteligentnega zlega duha, ubijejo z zvijačo: kravji meh napolnijo z negašenim apnom, ki nato v stiku z vodo zmaja razžene (Tomažič 1943: 45, 46). Na enak način ubijejo zmaja iz Postojnske jame (Vrbanjakov 1928: 16). Zmaj iz Vrbskega jezera je celo tako nepreviden, da ga raznese, ko ob konju požre še zraven nastavljeno vrečo smodnika in vžigalo (Kotnik 1957: 60, 61). Zvijača je prišla v slovenske povedke prek posrednih pripovedi. Prvotno je zapisana v starozavezni Bibliji: prerok Danijel skuha kolače iz smole, masti in dlake in jih vrže v žrelo zmaja, ki so ga čistili Babilonci, ta jih požre in se razpoči

(Danijel 14: 27). V literarni obdelavi povedke o triglavem zmaju ga navidezna nevesta kar napije in uklene v verige (Slapšak 1944: 85, 86). Konjiškega zmaja onemogočijo kar tako, da vhod v podzemeljsko jezersko votlino zapro z rešetko (Gričnik 1995: 145). Beltinski kmetje najdejo živega zmaja in ga hočejo kar z motikami in podobnim pobiti, toda ta zbeži, zleti pred njimi (Kühlar 1911: 58, 59). Nekoliko več spoštovanja do sedmeroglavega zmaja je v literarni obdelavi kamniške povedke: junak zve, da je pot do zmage samo srednja glava, ki jo kajpak prvo odseka (Pogačar 1937: 60, 61).

Pričevanja podob in besed se ne skladajo vedno. Na sočasne **različne vidne in besedne predstave** morda najbolje kaže število zmajskih glav; v besednih virih so natančni opisi drugih vidnih zmajskih značilnosti redki. Vse do povedk in pravljic iz 19. stoletja je na Slovenskem v doslej znanih besednih virih in upodobitvah – seveda z značilno izjemo biblijske Apokalipse, kjer je polikefalnost politični namig in metafora – zmaj bitje z eno glavo; po pomenu je tudi amfisen le dvojno bitje in ne zmaj z dvema glavama. Upodobitve zmaja z več glavami so šele akademske knjižne ilustracije iz 20. stoletja. Vendar se je večglavi zmaj vsaj v 19. stoletju pojavil v povedkah in pravljicah. Pozoj v Bratonicih je imel tri glave (Kühlar 1911: 59), takšna sta bila tudi pravljčni zmaj v literarni mladinski obdelavi (Slapšak 1944: 82 ss) in zmaj v povedki o Logarski dolini (Videčnik 1998: 55); zmaj v kraški pravljici ima sedem glav in takšen je tudi zmaj iz kamniške okolice v literarni obdelavi (Kropej 1995: 182; Pogačar 1937: 60); zmaj v pravljici iz motniške okolice ima kar 24 glav (Kropej 1995: 203). To neskladje med besedno in likovno podobo zmaja je seveda rezultat ustvarjalnega pravljčarskega procesa, ki ne vključuje, uporablja in kombinira samo domačih prvin in predstav ampak tudi različno besedno in likovno izročilo, ki prihaja na Slovensko iz drugih dežel. Podoben ustvarjalni proces je v preprosti **kmečki likovni umetnosti 19. stoletja** rodil le nekoliko drugačne rezultate. Zmaje so upodabljali predvsem kot atribut sv. Jurija in sv. Marjete na slikah na steklo in na panjskih končnicah, poredko tudi v drugih zvrsteh. Tudi na teh podobah zmaji niso niti mitična niti nepremagljiva grozna bitja, čeprav so podobarji izbirali predloge oziroma ikonografske tipe zmajev med vsem znanim. Vendar so v razliko od ustnega slovstva domače predloge bolj cenili kot importirane. Upodobitve iz različnih obdobij v domačih cerkvah so nanje vendarle imele večji vpliv: bile so vsem stalno na ogled in trden del lokalne tradicije svetniških oziroma tudi zmajskih predstav.

## **Namesto sklepa**

**Razvoj tipov in načinov zmajskih upodobitev** skupaj s skromnejšimi besednimi pričevanji kaže na pojmovanja zmajev, odraža spremembe v odnosu do njih in v mentaliteti sploh, je sled kombinacij mitov in načinov verovanj; mitov, verovanj in naravoslovnih pogledov v okviru razvoja univerzalno in totalitarno zasnovane katoliške religije ter njenih subalternih odvodov. Ta razvoj je bil mednaroden; ikonografija je sicer najprej nastajala v velikih evropskih središčih, toda izbor, prevzem in način spreminjanja samo nekaterih ikonografskih tipov določno priča o mentaliteti prebivalstva na Slovenskem. Glede na družbeno najbolj uveljavljena pojmovanja in odnose do zmajskih bitij, kot so izpričana na Slovenskem, ga moremo deliti v štiri razdobja:

**1. Visoki srednji vek, ko je verovanje v zmaje kot mitična bitja in pojavne oblike zlih duhov med klerom splošno.** Ikonografsko sodi na Slovenskem samo v ta čas simbolično upodabljanje ptičjih kril na zmajih, ki kaže na vseprisotnost zmajev kot hudih duhov, ki je razumljena tudi kot štirje elementi (gl. odstavek o zmajih v stiških rokopiših).

**2. Pozni srednji vek, ko se to verovanje iz prvega obdobja razširi med prebivalstvo.** V tem času postane splošno upodabljanje netopirjastih kril, ki s poudarkom kažejo na zmaja kot na zlega duha noči in teme. Najbolj se uveljavi zmajski tip, ki temelji na verovanju prejšnjega obdobja: ima krila (zrak), nogi (zemlja), kačji rep (voda).

**3. Konec srednjega veka in zgodnji novi vek, ko pojmovanja zmaja med izobraženstvom začno nihati med skeptso, verovanjem, naravoslovnim zanimanjem in simbolom zla.** Na ta proces kaže pojavljanje novih zmajskih tipov. Med njimi so najbolj značilna brezkrila štirinožna bitja in krilata štirinožna bitja; to so že bitja, ki ustrezajo čutnim predstavam in izkušnjam. Ta bitja bi lahko hodila, medtem ko si praktično ni mogoče predstavljati hoje ali plazenja masivnega dvonožnega zmajskega telesa s kratkima nogama, ki sta spredaj, povsem izven težišča telesa. Na negotovost o zmajih kaže tudi nekritično in naključno naslanjanje na starejše ikonografske tipe, ki pa so glede na velikostna razmerja, oblikovanje močnih zmajskih nog in anatomske logike vedno spremenjeni tako, da bi bili v stvarnem svetu verjetni.

**4. Obdobje po razsvetljenstvu, ko zmaj ni več religiozna predstava, ampak se seli v svet povedk in pravljič in se dvom o dejanskem obstoju zmajev širi tudi med preprosto prebivalstvo.** V cerkveni umetnosti ostajajo starejše upodobitve zmajev, novih skoraj ni. V preprosti umetnosti za večinsko, največ kmečko prebivalstvo pa je zmaj prisoten v povedkah in pravljičah, likovno ga upodablja kot atribut ob sv. Juriju ali kot bitje iz pravljič. Pri tem je najvažnejša prepoznavnost upodobljenega bitja kot zmaja, kar omogoča poljubno naslanjanje na večino starejših ikonografskih tipov.

Ta delitev se sklada s poglobitnim tokom družbenega razvoja in ustreznih sprememb mentalitet; seveda določneje ne more zajeti vseh nadržbnosti, kot so npr. pomenski odtenki simbolne rabe zmajskih predstav vse od prvega do sedanjega ljubljanskega zmaja ali odtenki zmajskih predstav sveta povedk in pravljič od prvih zapisov do polpretekle filmske in igračarske dinozavromanije.

Iz povedanega je razvidno, da je uvodoma zapisano **mnenje o trdoživosti medsebojno podobnih predstav** o zmajih na Slovenskem, ki je bilo eden od motivov za pričujočo preiskavo, na površnem videzu temelječ **predsodek**. Od poznega srednjega veka so obstajale in obstajajo navidez precej enotne vidne zmajске predstave; podobno velja tudi za znane mlajše pripovedne motive. Toda odnosi do pojma zmaj, ki v upodobitvah in pripovedih niso vedno opazni ali pa so vidni le posredno, so bili silno različni že sočasno med različnimi skupinami prebivalstva, še bolj pa v družbenem razvoju mentalitet. Komaj je mogoče najti kaj tako različnega, kot so mitične projekcije antičnih in zgodnjersrednjeveških stisk barbarske duševnosti na boj junaka z zmajem (gl. Toynbee 1995: 371) in odnosi poslušalcev in pripovedovalcev do mednarodno silno razširjene pravljičice ustnega slovstva 19. stoletja z istim motivom (gl. npr. Thompson 1946: 24–32; Kropelj 1995: 41, 147–151, 182, 183, 201–204). Podobno velja tudi za pojme o zmajih na Slovenskem. Obstajalo je raznoliko in mešano domače in tuje izročilo likovnih in pripovednih motivov; ustvarjalci in prebivalstvo so ga selektivno in kombinirano uporabljali in ga uporabljajo glede na svoje potrebe in poglede; čeprav so nekatere prevzete prvine ostale formalno enake, je njihov pomen v spremenjeni mentaliteti vedno drugačen. Govorili bi lahko o **enakih ali podobnih posodah, v katerih je vedno druga vsebina**. Domnevati moremo, da gre za eno od bistvenih potez kulture sploh; tudi pri zmajih jo je moč odkriti le z raziskavo. Morda je pri odnosih do zmajskih bitij, ki so fikcija, ta poteza celo bolj nazorna kot pri odnosih do dejansko obstoječe stvarnosti.

**Navajani viri in literatura:**

- Baltrušaitis, 1991: Jurgis Baltrušaitis, Fantastični srednji vek, Antičko i egzotizmi u gotičkoj umjetnosti, prevela Mirna Cvitan, Sarajevo.
- Beitl, 1955: Wörterbuch der deutschen Volkskunde, begr. von Oswald A. Erich u. Richard Beitl, 2. Aufl. 1955, neu bearb. von Richard Beitl, Stuttgart.
- Beitl, 2000: Klaus Beitl, Drachen in Österreich zwischen niederer Mythologie und Städtesymbolik: Der »Lindwurm« von Klagenfurt in Kärnten, v: Gerd Kaminski, Barbara Kreissl, Drache, Majestät oder Monster, Wien.
- Bellinger, 1997: Gerhard J. Bellinger, Leksikon mitologije, Ljubljana. Delo je prevedel in gesla iz slovenske in slovanske mitologije napisal Vitomir Belaj.
- Belostenec, 1740: Joannes Bellosztenecz, Gazophylacium, seu latino-illyricorum onomatum aerarium, etc, Gazophylacium latino-illyricum, Zagrabiae M.DCCXL. Faksimile Zagreb 1973. (*Ivan Belostenec, avtor tega monumentalnega slovarja je bil rojen leta 1594, umrl je leta 1674*).
- Belostenec, 1973: Joannes Bellosztenecz, Gazophylacium, seu latino-illyricorum onomatum aerarium, etc, Gazophylacium illyrico-latinum, Zagrabiae M.DCCXL. Faksimile Zagreb 1973.
- Bezljaj, 1976: France Bezljaj, Etimološki slovar slovenskega jezika, prva knjiga, A–J, Ljubljana.
- Bezljaj, 1951: France Bezljaj, Nekaj besedi o slovenski mitologiji v zadnjih desetih letih, v: Slovenski etnograf III–IV, Ljubljana.
- Biedermann, 1989: Hans Biedermann, Dämonen, Geister, dunkle Götter, Lexikon der furchterregenden mythischen Gestalten, Graz/Stuttgart.
- Biedermann, 1989 a: Hans Biedermann, Knaurs Lexikon der Symbole, München.
- Bilderatlas s. a.: Athenaion-Bilderatlas zur Deutschen Geschichte, Herausgegeben von Herbert Jankuhn, Hartmut Boockmann und Wilhelm Treue, Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion, Frankfurt am Main.
- Bohorič, 1584: Adam Bohorizh, Arcticae horulae succivivae etc, V Vitebergae M.D.LXXXIII, *Faksimile z vzporednim prevodom Jožeta Toporišiča*, Maribor 1987.
- Bregant, 1984: Pečnice s starega gradu Celje, Razstavni katalog, Galerija Labirint, Zavod za spomeniško varstvo Celje, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, Avtorica razstave in spremnega teksta je Tatjana Bregant, Ljubljana, Celje.
- Cavendish, 1982: Mitologija, Ilustrirana enciklopedija, Priedili Richard Cavendish, Trevor O. Ling, prevela Gordana V. Popović, Zagreb.
- Cevc, 1999: Emilijan Cevc, Slavoločna kapitela v župnijski cerkvi v Špetru, v: Traditiones 28/1, Ljubljana, str. 195–203.
- Cevc, 1999 a: Tone Cevc, Pripovedno izročilo iz Kamniškega kota, v: Traditiones 28/1, Ljubljana, str. 89–100.
- Ciglencečki, 1987: Marjeta Ciglencečki, Štajerska – dežela gradov, v: Brane Lamut et alii, Kulturne dragotine Slovenije; Zakladi, pričevanja Ptuja in Ormoža, Razstavni katalog, Cankarjev dom, razstavišče Arkade, sl. 78, str. 89, Ljubljana.
- Cooper, 1986: Dž. K. Kuper (Jean Campbell Cooper), Ilustrovana enciklopedija tradicionalnih simbola, preveo Slobodan Đorđević, Beograd.
- Čirić, 1983: Miloš Čirić, Heraldika 1, Beograd.
- Dal Lago Veneri, 1999: Brunamaria Dal Lago Veneri, Der Traum der Vernunft, Von Einhörnern, Hippogryphen, Basilisken, Monstern und Sirenen, Wien/Bozen.
- Dalmatin, 1584: REGISTER Nekatérih besjed, katére, Crajnjski, Coroški, Slovénjski ali Besjázski, Hervázki, Dalmatinjski, Iftrianjski, ali Crajski, Je drugazhi govoré, *na koncu*

*knjige v: BIBLIA, TV IE, VSE SVETV PISMV, STARIGA inu Noviga Teštamenta, Slovenški, tolmazhena, škusi IVRIA DALMATINA, Wittemberg 1584, faksimile, Ljubljana 1968.*

Dalmatin, 1968: BIBLIA, TV IE, VSE SVETV PISMV, STARIGA inu Noviga Teštamenta, Slovenški, tolmazhena, škusi IVRIA DALMATINA, Wittemberg 1584, faksimile, Ljubljana 1968.

Deanović, 1966: Ana Deanović, Zmaj, v: Enciklopedija likovnih umjetnosti IV, Zagreb.

Dežman, 2001: Vida Dežman (zbrala in uredila), Tržiške zmajske, Tržič.

Đurić, 1951: Vojislav Đurić, Književnosti starog istoka, Materijal za izučavanje, Beograd.

Faninger, 1990: Ernest Faninger, Valvasor in mineralogija, v: Valvasorjev zbornik ob 300-letnici izida Slave vojvodine Kranjske, Referati s simpozija v Ljubljani 1989, uredil Andrej Vovko, Ljubljana.

Fengler, 1988: Heinz Fengler, Gerhard Gierow, Willy Unger, Numismatik, Transpress Lexikon, Berlin.

Ferguson, 1961: George Ferguson, Signs & Symbols in Christian Art, Oxford University Press.

Golob, 1988: Nataša Golob, Poslikani leseni stropi na Slovenskem do sredine 18. stoletja, Ljubljana.

Golob, 1994: Nataša Golob, Srednjeveški kodeksi iz Stične: XII. stoletje, Ljubljana.

Graber, 1941: Georg Graber (*izdal*), Sagen aus Kärnten, Graz.

Graber, 1944: Georg Graber (*zbral in izdal*), Sagen und Märchen aus Kärnten, Graz.

Grafenauer, 1956: Ivan Grafenauer, Zmaj iz petelinjega jajca; SAZU, Razred za filološke in literarne vede, Razprave II, Ljubljana, str. 313–333.

Gregorič, 1980: Jože Gregorič, Cistercijani v Stični, Ljubljana.

Gričnik, 1995: Anton Gričnik, Noč ima svojo moč, Bog pa še večjo, Pohorje pripoveduje, Ljubljana.

Hall, 1991: James Hall, Rječnik tema i simbola u umjetnosti, prijevod Marko Grčić, Uvod Kenneth Clark, Zagreb.

Hazlitt 1995: W. C. Hazlitt, Dictionary of Faiths & Folklore, London.

Hind, 1963: Arthur M. Hind, An Introduction to a History of Woodcut I, II, Dover Publications, New York.

Hinnels, 1987: The Penguin Dictionary of Religions, ed. by John R. Hinnels, Penguin Books.

Hulme, 1976: Edward Hulme, Symbolism in Christian Art, Poole, Dorset.

Jacobus de Voragine, 1995: Jacobus de Voragine, The Golden Legend (Legenda aurea) I, II, transl. by William Granger Ryan, Princeton University Press.

Jontes, 2000: Günther Jontes, Drachenbrut, Vom antiken Fabeltier zum «Jurassic Park», v: Gerd Kaminski, Barbara Kreissl, Drache, Majestät oder Monster, Wien, 135–165.

Kaminski, 2000: Gerd Kaminski, Barbara Kreissl, Drache, Majestät oder Monster, Wien.

Kelemina, 1997: Jakob Kelemina, Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva, Celje 1930, ponatis Bilje.

Klossowski, 1973: Stanislas Klossowski de Rola, Alchemy, London/New York.

Kos, 1943: Milko Kos, Pečat in grb mesta Ljubljane, v: Zbornik za umetnostno zgodovino XIX, Ljubljana.

Kotnik, 1957: Francé Kotnik (*zbral in uredil*), Storijske I, Koroške narodne pripovedke in pravljice, Celovec.

Kotnik, 1958: Francé Kotnik (*zbral in uredil*), Storijske II, Koroške narodne pripovedke in pravljice, Celovec.

Kragl, 1994: Viktor Kragl, Zgodovinski drobci župnije Tržič, Tržič 1936, reprint Tržič.

Kretzenbacher, 2000: Leopold Kretzenbacher, Der «Drache» als Stadtwappen von



Ljubljana/Laibach und in reicher Erzähl-Überlieferung in den mehrsprachigen Südost-Alpen, v: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde, Bd. LIX/103, Wien.

Krojej, 1995: Monika Krojej, Pravlјica in stvarnost, Odsev stvarnosti v slovenskih ljudskih pravljicah in povedkah ob primerih iz Štrekljeve zapuščine, ZRC SAZU, Ljubljana.

Kühar, 1911: Števan Kühar, Narodno blago vogrskij Slovincov II, Objavlja z jezikovnimi opomnjami prof. dr. Karol Štrekelj, v: Časopis za zgodovino in narodopisje, 8. letnik, Maribor.

Kun, 1990: N. A. Kun, Legende in mitovi stare Grčke, prevela Ljilјana Šijaković, Novi Sad.

Kunčič, 1944: Mirko Kunčič, Triglavske pravljice, tretji zvezek, Ilustriral Stane Kumar, Ljubljana.

Lamer s. a.: Hans Lamer, Ernst Bux, Wilhelm Schöne, Wörterbuch der Antike, Zweite, durchgesehene und ergänzte Auflage, © 1933 Alfred Kröner Verlag, Leipzig.

Lešnik, 1925: Elza Lešnik (*zbrala*), »Šumí, šumí Drava ...«, Črtice iz mariborske zgodovine, pravljice in pripovedke iz mariborske okolice in od drugod, Maribor.

Mažuranić, 1975: Vladimir Mažuranić, Prinosi za hrvatski pravno-povjestni rječnik, Zagreb 1908–1922, ponatis Zagreb 1975.

Mende, 1994: Ursula Mende, Die Bronzetüren des Mittelalters: 800–1200, München.

Megiser, 1603: Hieronymus Megiser, Thesaurus polyglottus, Iz njega je slovensko besedje z latinskimi in nemškimi pomeni za Slovensko-latinsko-nemški slovar izpisal in uredil Jože Stabéj, SAZU, Razred za filološke in literarne vede, Dela 32, Inštitut za slovenski jezik 12, Ljubljana 1977.

Metford, 1983: J.C.J. Metford, Dictionary of Christian Lore and Legend, London.

Mikhailov, 1995: Mitologia slava, Studi sulla mitologia dei popoli slavi, Antologia, Prefazione e cura di Nikolai Mikhailov, Universita degli Studi di Pisa, Seconda edizione, Pisa/Genova.

Mollet, 1996: J. W. Mollet, Dictionary of Art and Archaeology, London.

Müller, 1950: Wilhelm Müller, Das Drachenzeichen und Klagenfurts Stadtwappen, v: Carinthia I, 140. letnik, 3. zvezek, Klagenfurt.

Musić, 1942: Nacrt grčkih i rimskih starina, po E. Wagneru i G. Kobilinskom obradio August Musić, priredio Nikola Majnarić, Zagreb.

Mythology, 1979: New Larousse Encyclopedia of Mythology, Introduction by Robert Graves, The Hamlyn Publishing Group Limited.

Nataf, 1996: André Nataf, Dictionary of the Occult, Wordsworth Editions.

Orožen, 1936: Janko Orožen (*priredil*), Gradovi in graščine v narodnem izročilu I, Gradovi in graščine ob Savinji, Sotli in Savi, Celje.

Oswald, 1984: Gert Oswald, Lexikon der Heraldik, Leipzig.

Otorepec, 1977: Božo Otorepec, Grb in pečat mesta Loža, v: Notranjski listi I, Stari trg pri Ložu.

Otorepec, 1988: Božo Otorepec, Srednjeveški pečati in grbi mest in trgov na Slovenskem, Ljubljana.

Pajek, 1884: Josip Pajek, črtice iz duševnega žitka štaj. Slovencev, str. 89–91, Ljubljana.

Pleteršnik, 1894: Maks Pleteršnik, Slovensko–nemški slovar I, A–O, Ljubljana, reprodukcijski ponatis, Ljubljana 1974.

Pleteršnik, 1895: Maks Pleteršnik, Slovensko–nemški slovar II, P–Ž, Ljubljana (1895), reprodukcijski ponatis, Ljubljana 1974.

Pogačar, 1937: Andrej Pogačar (*obnovil*), Vrtomirov prstan in Zmaj v bistriški dolini, Zgodovinska pravljica, Kamnik.

Price, 1980: Coins, ed. Martin Price, Published in Association with British Museum Publications Limited, Methuen/New York.

Röhrich, 2000: Lutz Röhrich, Drachen – gestern und heute, Vom Wandel eines Feindbildes, v: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde, Bd. LIX/103, str. 183–194, Wien.

Sammer, 1999: Marianne Sammer, Der Basilisk – Ein Fabeltier erobert Europa, v: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde, Bd. LIII/102, Wien.

Schrader, 1917–1923: O. Schrader, Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde, Erster Band, Berlin/Leipzig.

Seibert, 1989: Jutta Seibert, Lexikon christlicher Kunst, Freiburg im Breisgau.

Simek, 1984–1986: R. Simek, Drache, Germanische Mythologie, Kultur und Sagenüberlieferung, v: Lexikon des Mittelalters III, München/Zürich 1984–1986, stolpci 1342, 1343.

Slapšak, 1944: En starček je živel, Pravljice in legende, ilustriral France Podrekar, Ljubljana.

Snoj, 1997: Marko Snoj, Slovenski etimološki slovar, Ljubljana.

Stabej, 1997: Jože Stabej, Slovensko-latinski slovar, po: Matija Kastelec–Gregor Vorenc, Dictionarium Latino-carniolicum (1680–1710), Založba ZRC, Ljubljana.

Stele, 1966: France Stele, Ptujška gora, Ljubljana.

Stele, 1969: France Stele, Slikarstvo v Sloveniji od 12. do srede 16. stoletja, Ljubljana.

Stone, 1990: Gerald Stone, Slovenski jezik v Valvasorjevi Slavi vojvodine Kranjske, v: Valvasorjev zbornik ob 300-letnici izida Slave vojvodine Kranjske, Referati s simpozija v Ljubljani 1989, Ljubljana.

Svetokriški, 1691 a: Ioannes Baptista a Santa Cruce etc, Sacrum promptuarium etc, Pars prima, Subdivisio, Venetiis M.DC.XCI, faksimile SAZU, Ljubljana 1998.

Svetokriški, 1691 b: Ioannes Baptista a Santa Cruce etc, Sacrum promptuarium etc, Pars secunda, Venetiis M.DC.XCI, faksimile SAZU, Ljubljana 1998.

Svetokriški, 1696: Ioannes Baptista a Santa Cruce etc, Sacrum promptuarium etc, Pars tertia, Labaci M.DC.XCVI, faksimile SAZU, Ljubljana 1998.

Svetokriški, 1707: Ioannes Baptista a Santa Cruce etc, Sacrum promptuarium etc, Pars quinta, Labaci M.DCC.VII, faksimile SAZU, Ljubljana 1998.

Šašelj, 1932: I. Šašelj, Živali v slovenskih pregovorih in rekih, Novo mesto.

Štrekelj, 1895–1898: Karol Štrekelj, zbral in vredil, Slovenske narodne pesmi, Zvezek I., V Ljubljani 1895–1898, faksimile, Ljubljana 1980.

Thompson, 1946: Stith Thompson, The Folktale, New York.

Tomažič, 1943: Jože Tomažič, Pohorske bajke, ilustriral J. Beranek, Ljubljana.

Toynbee, 1995: Arnold Toynbee, A Study of History, A new edition revised and abridged by the author and Jane Caplan, Oxford University Press.

Valvasor, 1689: Johann Weichard Valvasor, Die Ehre des Hertzogthums Crain, I–IV. del, Laybach-Nürnberg 1689, faksimile, München 1971.

Vrbanjakov, 1928: Nande Vrbanjakov (*zbral*), Iz starih časov, Trst.

Vršnik, 1978: Joža Vršnik, Preproste zgodbe s solčavskih planin, Celje.

Videčnik, 1998: Aleksander Videčnik, Zgornjesavinjske vistorije, Mozirje.

Wimmer, 1990: Otto Wimmer, Kennzeichen und Attribute der Heiligen, Innsbruck/Wien.

Wollmer, 1977: Wollmer's Wörterbuch der Mythologie aller Völker, Neu bearbeitet von W. Binder, Stuttgart 1874, reprint Leipzig.

Zadnikar, 1988: Marijan Zadnikar, Križni hodnik pripoveduje, Ljubljana.

Železnik, 1980: Marija Železnik, Franc Zalar, Poslikane tarče, Razstavni katalog, Mestni muzej Ljubljana.

## Summary

## Conceptions of Dragons and their Meanings in Slovenia

Prevalent conceptions of Slovenes regarding dragons can be divided into four categories:

1. In High Middle Ages the belief in dragons as mythical creatures and personifications of evil spirits was prevalent among the clergy.
2. In Late Middle Ages this belief became widespread among the whole population.
3. At the end of the Middle Ages and in the early period of the modern era educated people wavered between scepticism, interest in natural science, belief in dragons, and a notion of dragons as a symbol of evil.
4. During the post-enlightenment era dragons ceased to represent a religious notion, but have been transplanted to the world of tales, fairytales and symbols; the majority of the uneducated population started to express doubts in the actual existence of dragons.

## Podpisi k slikam

Sl. 1: Zmaj kot spodnji del inicialne Q v rokopisu, nastalem v cistercijanskem samostanu v Stični v osmem ali devetem desetletju 12. stoletja. Narodna in univerzitetna knjižnica v Ljubljani.

Sl. 2: Zmaj na freskantski upodobitvi prizora iz legende o sv. Juriju. Začetek 15. stoletja. Cerkev na Bregu pri Preddvoru.

Sl. 3: Zmaj na kiparski upodobitvi sv. Jurija. Osmo desetletje 14. stoletja. Pokrajinski muzej na Ptuju.

Sl. 4: Okrasni držaj ljubljanskega mestnega pečatnika iz sredine 15. stoletja v obliki zmaja. Mestni muzej v Ljubljani.

Sl. 5: Zmaj na kiparski upodobitvi sv. Jurija. Z Gabsrke Gore. Sredina 15. stoletja. Narodna galerija v Ljubljani.

Sl. 6: Zmaj na reliefni upodobitvi sv. Jurija. Iz Srednje vasi. Prvo desetletje 16. stoletja. Narodna galerija v Ljubljani.

Sl. 7: Zmaj, ki mu iz žrela prihajajo zli duhovi v žabji obliki. Upodobitev na lesorezni ilustraciji Apokalipse v Dalmatinovem slovenskem prevodu Biblije, natisnjem leta 1584 v Wittenbergu.

Sl. 8: Premagani Satan v obliki sedmeroglavega zmaja. Upodobitev na lesorezni ilustraciji Apokalipse v Dalmatinovem slovenskem prevodu Biblije, natisnjem leta 1584 v Wittenbergu.

Sl. 9: Reliefna upodobitev zmaja iz 17. stoletja, drugotno vzdiana v hišno pročelje v Rogatcu.

Sl. 10: Lestenev v podobi zmaja. Z gradu Borl. 17. stoletje. Pokrajinski muzej na Ptuju.

Sl. 11: Zmaj na slikarski upodobitvi prizora iz legende o sv. Juriju. Leta 1763. Župna cerkev v Mozirju.

Sl. 12: Zmaj na bakrorezu, na katerem je upodobljena sv. Marjeta. Božjepotna podobica, posneta po sliki iz leta 1774 v župni cerkvi v Dolu pri Ljubljani.

Sl. 13: Zmajček kot atribut sv. Marjete na freskantski upodobitvi iz sredine 15. stoletja. Cerkev na Vrhu nad Želimljami.

Sl. 14: Zmajček kot atribut sv. Marjete na sliki na steklo, naslikani med letoma 1840–1891. Slovenski etnografski muzej v Ljubljani.

Sl. 15: Grafična upodobitev zmaja kot atributa sv. Marjete v Blaznikovi Veliki pratiki za leto 1848.

Sl. 16: Nastavek na lesenem ustniku za cigare. Posnetek kamnitega zmaja iz leta 1636 na vodnjaku na Novem trgu v Celovcu. Druga polovica 19. stoletja. Slovenski etnografski muzej v Ljubljani.

Sl. 17: Zmaj na upodobitvi spopada z moškim, oboroženim s sekuro. Panjska končnica iz poznega 19. stoletja ali z začetka 20. stoletja. Slovenski etnografski muzej v Ljubljani.

Sl. 18: Grafična zmajska stilizacija po kipih na Zmajskem mostu v Ljubljani iz leta 1901. Del opreme publikacije *Živeti z Ljubljano* iz leta 1988.

Sl. 19: Mestni grb na veliki grafični veduti Ljubljane v Valvasorjevi Slavi, natisnjeni leta 1689 v Nürnbergu.

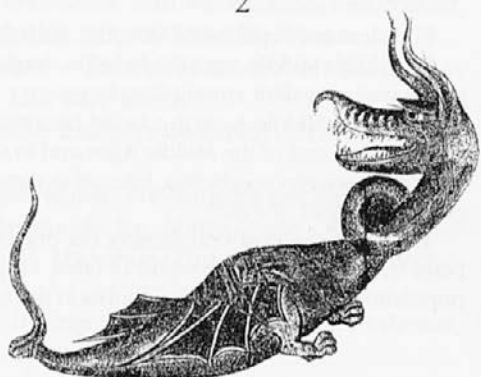
Sl. 20: Zmaj na upodobitvi prizora iz legende o sv. Juriju. Panjska končnica z letnico 1923. Slovenski etnografski muzej v Ljubljani.

Sl. 21: Zmaj na pravljčni ilustraciji v knjigi Julija Slapšaka *En starček je živel, Pravljičice in legende*, ki je izšla v Ljubljani leta 1944.

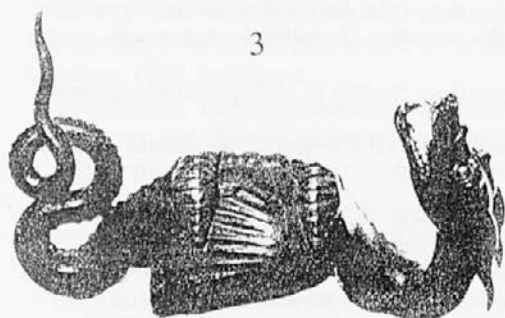
1



2



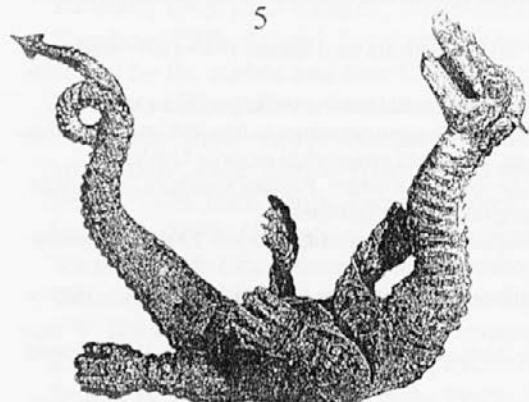
3



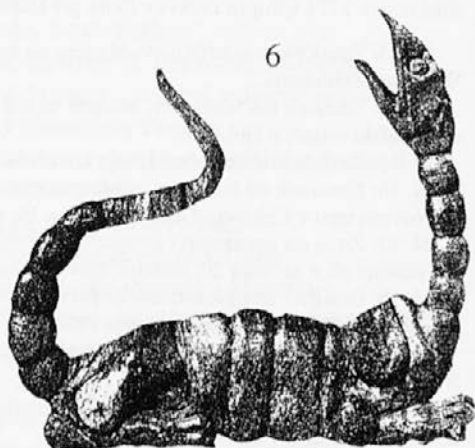
4



5



6



7



8



9



10



11



12



13



14



15



16



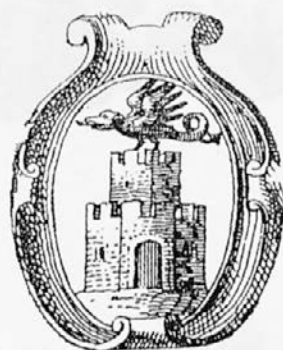
18



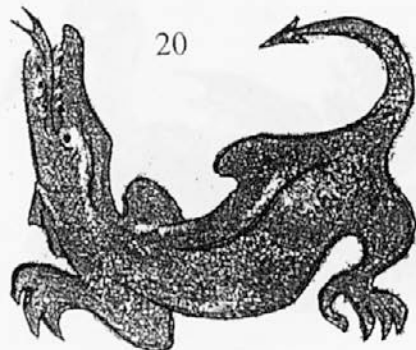
17



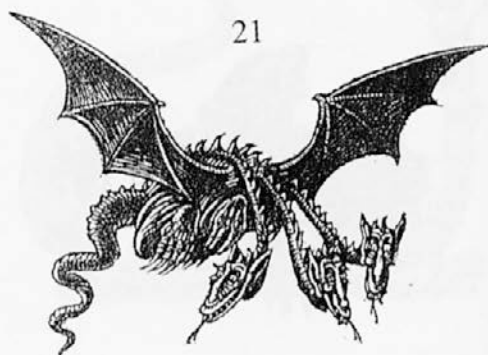
19



20



21



---

Irena Rožman

## Sezona sklepanja zakonskih zvez v drugi polovici 19. stoletja na Slovenskem

---

*Autorica v prispevku pokaže, da so spremembe v koledarju sklepanja zakonskih zvez odsev različnih dejavnikov: industrializacije, lokalne gospodarske dejavnosti, oblike naselja (mesto ali vas) in zakonskega stanu mladoporočencev.*

*In her paper the author concludes that changes in marriage seasons are a result of numerous elements: industrialization, local economic activity, type of settlement (town vs. village), and the newly-weds' previous marital status.*

### 1. Oris problematike

*Je Pust, je Kurent, je veselje moj program,  
življenja pestrega, iskrenega.*

*Dekleta, fantje, dobro, dobro vas poznam,  
vam dam veselja zdravega poštenega.*

*Z menoj na svatbo; v vrsto, lepi par:  
tako želi veseli bratec februar.*

*Ni známenj na grobovih vseh,  
zavaljeni so kamni, križi strti,  
tam v kotu razvaline so na tleh.*

*Spomin na naše pa: v življenju je in smrti.*

*Le pridi, svet' Martin, razgrni svoj škrlat:  
nevestam, ženitnom najljubši svat.<sup>1</sup>*

B. Orel v Narodopisju Slovencev I zapiše, da se »pri nas na kmetih ženijo navadno o pustu, t. j. v času od sv. Treh kraljev do pepelnice, tu in tam pa že v poznem jesenskem

---

<sup>1</sup> Ludvik Zorzut, Iz napisov za mesece, Ptička briegarca, Celje 1974.

času, o sv. Martinu» (Orel 1944: 277). K temu N. Kuret dodaja, da so na god sv. Katarine poslednjič pred nastopom adventa obhajali ženitnine (po Kuret 1989: 123; za Hrvaško prim. Gavazzi 1988: 113). Na tem mestu nas zanimajo razlogi, ki postavijo pod raziskovalni drobnogled zanimanje za preučevanje sezone sklepanja zakonskih zvez; zanimata nas njihov pomen in odvisnost od gospodarskih in družbenih razmer. Orel je izpostavil gospodarski in svetovnonazorski vidik, ki sta slovenskemu kmečkemu prebivalstvu narekovala, da je sklepanje zakonske zveze v predpustu. Tako pravi: »Pustni čas kot zgodnji pomladanski čas ni samo primeren in ugoden zaradi bližnjega spomladanskega dela na polju, ko bo kmetu prav prišla nova mlada gospodinja, temveč je po starem verovanju čarodejen, ker z raznimi svojimi običaji pospešuje srečo in rodovitnost v zakonu» (Orel 1944: 277).

V tradicionalnih kmečkih družbah je bila sezona sklepanja zakonskih zvez pod vplivom liturgičnega in agrarnega koledarja; prvi je prepovedoval poroke v adventu, med štiridesetdnevni postom od pepelnice do velike noči, drugi pa je onemogočal poroke zaradi pomanjkanja časa in hrane poleti in jeseni, ko so imeli kmetje največ dela s spravljanjem pridelkov (prim. Wrigley in Schofield 1981: 298–303; Cressy 1985: 1–9). Demografske raziskave sklepanja zakonskih zvez v zahodni Evropi kažejo, da so se v preteklosti poročali v treh letnih sezonah: pozimi med januarjem in februarjem, pozno pomladi in na začetku poletja, to je po veliki noči v mesecu maju in juniju in jeseni v oktobru in novembru. Le majhen del zakonskih zvez je bilo sklenjenih v marcu (postni čas), poleti v času žetve in košnje (julij, avgust), zgodaj jeseni, ko so spravljali pridelke (september, oktober), in v adventu (december); v postnem času sta bila prepovedana ples, in mesna hrana, zato ženitovanja takrat niso bila mogoča. Tako ni bilo samo na kmetih, ampak tudi v mestih, kar med drugim potrjuje domnevo o agrarnem značaju mestnega prebivalstva.<sup>2</sup> Med 16. in 18. stoletjem se je ta vzorec spremenil spričo novih družbenih razmer: najprej z reformacijo, nato pa še s procesom industrializacije, ko so bili delavci vse manj odvisni od agrarnega koledarja in so se lahko poročali tudi poleti in jeseni.<sup>3</sup> Dokler se sezona sklepanja zakonskih zvez ravna po zapovedih verskega in agrarnega koledarja, lahko upravičeno sklepamo na šibko industrializacijo in na prevlado tradicionalne kmečke ekonomije (poljedelstvo, živinoreja, vinogradništvo ali mešano gospodarstvo) (po Kussmaul 1985). Raziskave so pokazale, da regionalne razlike kakor spremembe v sezoni sklepanja zakonskih zvez, niso nujno znak gospodarskih sprememb, v tem primeru industrializacije, ampak so povezane tudi z drugimi ekonomskimi in družbenimi dejavniki, npr. migracijskimi tokovi,<sup>4</sup> lokalno gospodarsko dejavnostjo, veroizpovedjo in nacionalnostjo, obliko naselja (vas ali mesto)<sup>5</sup> in zakonskim stanom (samski, ocvloveli).

<sup>2</sup> Podatki o socialnem statusu ženinov iz mesta Piran kažejo, da je bilo med njimi največ kmetov, t. j. 50 odstotkov (D. Mihelič et al. 1996: 99–104).

<sup>3</sup> Katoliške dežele, npr. Italija, Francija in zahodna Belgija, so imele največ porok v januarju–februarju, pozno pomladi in zgodaj poleti (maj–junij) ter v pozni jeseni (oktober, november). V 18. stoletju izkazujejo luteranske župnije v okolici Giseña, na Švedskem in Danskem enak vzorec sezone sklepanja zakonskih zvez kot v Angliji, kjer je največ porok v pozni jeseni (61 %) in med aprilom in junijem (31 %), s to razliko, da so se luterani poročali bolj pogosto v adventu in marcu (po Wrigley in Schofield 1989: 298–305).

<sup>4</sup> Jasna Čapo domneva, da je krščansko prebivalstvo, ki se je na SZ Hrvaške doselilo med 16. in 18. stoletjem iz Bosne, vplivalo na spremembo v koledarju sklepanja zakonskih zvez. Obstajata dve možnosti: 1) staroselci, ki so se pred prihodom priseljencev poročali v predpustu, so od priseljencev prevzeli navado poročanja v pozni jeseni; 2) možno je, da so se staroselci že pred prihodom priseljencev iz Bosne poročali v pozni jeseni, slednji so to navado le utrdili in jo razširili na zahod (po Čapo 1989: 20).

<sup>5</sup> V 18. stoletju je med mestnim prebivalstvom že utečena navada poročanja v maju in juniju. V Budimpešti je bil delež majskih porok visok že v 18. stoletju (po Faragó 1994: 337–338).



Poroča je tako socialni kot demografski pojav, čeprav jo ljudje na izkustveni ravni doživljajo kot izrazito socialni dogodek, ki se je v tradicionalnih kmečkih okoljih tikal cele skupnosti. Na to kažejo pravila krajevne endogamije, ki jo odseva ženitovanjski obred šrange. Tudi sezona poročanja je odvisna od cele vrste nedemografskih dejavnikov (način produkcije, zakonska in verska pripadnost, krajevne šege ipd.). Ravno zato ne bi bilo smiselno sezono sklepanja zakonskih zvez omejiti zgolj na gospodarske dejavnike. Slednjo domnevo potrjuje tudi analiza statističnih podatkov.

## 2. Viri za preučevanje sezone sklepanja zakonskih zvez

Za preučevanje sezone sklepanja zakonskih zvez imamo na razpolago etnografsko gradivo, poročne matične knjige in rezultate ljudskih štetij. Podatke bom črpala iz vseh virov med drugim z namenom, da ugotovim morebitna odstopanja med etnografskimi in statističnimi podatki.

O ženitovanjskih šegah imamo precej izčrpnih poročil, katerih velika večina izvira iz 19. stoletja, ko je pozornost zapisovalcev ljudskega izročila, zavezanih romantičnemu gibanju, veljala ljudskemu pesništvu, prozi in šegam. Med šegami življenjskega cikla so v središču zanimanja ženitovanjske. Cilj zapisovalcev je bil, da šege natančno in podrobno zapišejo (posnamejo), da jim je to tudi uspelo, lahko nenazadnje sklepamo po tem, da svojih poročevalcev niso pozabili povprašati po na videz nepomembnem podatku, to je po sezoni sklepanja zakonskih zvez.

Za zgled navajam navedke o sezoni sklepanja zakonskih zvez po slovenskih pokrajinah.

Podatki za Koroško (Zilja):

•Na kmetih se ženijo navadno o pustu, se pravi v času od sv. Treh kraljev do pepelnice. Pustni čas je kot zgodnjepomladanski čas po starem verovanju čarodejen, ker s svojimi običaji menda pospešuje srečo in rodovitnost v zakonu. Zato je bil pust že v starem veku prava ženitovanjska sezona. Pri starih Grkih je bil to mesec "gamelion", to je ženitovanjski mesec, in mesec "antheserion", to je cvetlični ali pomladni mesec (Zablatnik 1982: 67). •Tudi za snubljenje so bili določeni dnevi – navadno sobota ali nedelja zvečer in sicer najrajši v adventnem ali postnem času, ker so bile poroke navadno o pustu, sicer pa šele po Veliki noči (Ložar - Podlogar 1995: 63).

Podatki za Dolenjsko (okolica Novega mesta in novomeško Podgorje, Škocjansko hribovje pri Grosupljem, Belo krajino – župnija Podzemelj):

•Predpust pride, čas je ženiti se in močiti ... Precej po tretjem božiču – treh kraljih – ogrne fant plašč ali dandanašnji že tudi burnus in si gre iskat tovarišice za življenje (Trdina 1957: 54, 55, prim. Ložar - Podlogar 1990: 232).

•Toda pogledjmo si najprej, kako je zgedala tod *ohcet* na prehodu iz 19. v 20. stoletje. Takrat so se tudi tod (v Škocjanskih hriboh na Dolenjskem op. I. R.) največ ženili le o pustnem času (Kuhar 1972: 187).

•Ko se približajo lepi božični prazniki in sv. trije kralji ni več drugega pogovora v hiši mladeničevi kakor o bodoči ženitvi (podatek za župnijo Podzemelj v Beli krajini, op. I. R.) (Barle: 66).

Podatek za Gorenjsko (kraj Dovje):

•Poročali so se običajno ob Pustu in po veliki noči. V adventu – postu pred božičem in v postu med pepelnico sredo in veliko nočjo se niso ženili. Ne zato, ker bi se bilo ženiti prepovedano, ampak ker je bilo v tem času prepovedano uživati meso in plesati. Brez tega pa tudi prave ohceti ni bilo, saj so se včasih postav prav strogo držali (Voga 1988: 10).

Podatek za Tolminsko:

«Poletje je nalagalo težka, zahtevna dela žetve in košnje ... Delovnemu naporu so sledila obdobja premora, večjega oddiha. Tako so se ženili pred adventom, po božiču do pusta in še nekaj nedelj po veliki noči. Tedaj so imeli čas in shrambe so bile polne dobrot» (Rutar 2000: 177).

Podatek za Istro (Sv. Peter):

«O tem, kakšne so bile poroke, ni v šupetrskih spominskih nobenih podatkov (za čas med letoma 1795–1875, op. I. R.), vedo pa povedati, da so se takrat poročali največ v jesenskih mesecih in v času od božiča do štiridesetdnevnega posta pred veliko nočjo» (Brumen 2000: 112).

Te podatke dopolnjujejo še podatki, ki so jih v 50. letih na terenu zbrale Orlove ekipe. Navajam nekaj zgledov.

Dolenjska:

*Ženili so se najraje v fari o pustu, zmenili pa so se o božiču* (pov. Marija Rogelj, Sadinja vas, Žužemberk, roj. 1882, zap. M. Jagodic, 1957).

*Ženijo se pred pustom in takoj po veliki noči* (pov. Marija Lampič, Tlake, Šmarje–Sap, zap. M. Bohinec, 1949).

*Ženijo v predpustu, t. j. od novega leta do pusta. Ob sv. Katarini so šli za balo kupovat* (pov. Rozi Grabnar, Zaboršt, Št. Vid, 55 let, zap. M. Jagodic, 1950).

*Ženijo se o pustu k je največ časa, potem prec po velk noč, po vseh svetih do adventa* (Glogovica, Št. Vid).

*Ženili pred pustom, noben v postu in adventu* (Preloge, Mokronog).

Štajerska:

*Ženili le v obdobju med božičem in veliko nočjo, med postom ne* (pov. Otilija Tušek, Jeruzalem, Slovenske gorice, zap. B. Plestenjak - Jemec, 1972).

Primorska:

*Čas ženitve je bil martinje in pust* (pov. Anton Krmač, Marezige, 70 let, zap. Z. Vatovec, 1950).

Na podlagi etnografskega gradiva povzemamo, da so bile na Slovenskem v navadi tri poročne sezone, to so predpustni in povelikonočni čas in mesec november. Etnografski podatki niso dovolj natančni, da bi lahko z njimi ugotavljali regionalne razlike v sezoni sklepanja zakonskih zvez. Še največ podatkov je za Dolenjsko, ki dajejo slutiti, da so se Dolenjci najraje poročali v predpustnem času, manj pa po veliki noči in v pozni jeseni. Zdi se, da isto velja tudi za druge pokrajine. Načeloma avtorji niso navajali razlogov za poroke v določeni sezoni; izjeme so B. Orel, B. Kuhar in P. Zablatnik, ki povezujejo predpustne poroke s čarodejno močjo tega časa, sicer pa poroke v vseh treh omenjenih sezonah povezujejo v glavnem z obilnimi zalogami hrane, potrebo po novi delovni sili oziroma gospodinji in odsotnostjo velikih kmečkih del. V zvezi s sezono poročanja je zanimiva ugotovitev, da so godovi najbolj priljubljenih priprošnjikov za ženine in čas ljubezenskih vedeževanj padli ravno v predpust.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Dekleta so na večer pred prazniki (božič, novo leto, pust, kres) in godovnim dnevom določenih svetnikov in svetnic (sv. Andrej, sv. Anton Padovanski, sv. Tomaž, sv. Neža) poskušale ugotoviti: 1) s kom se bodo poročile; njegovo podobo so odkrivalle v ulitem svincu, vodi, sanjah; 2) kdaj in kam se bodo poročile. Vedeževale so tudi z marjetico – ob trganju cvetnih listov so govorile: «Hoče, noče, ljubi, vara- in s pikapolonico, ki je s svojim letom pokazala smer, v kateri živi prihodnji ženin.

### 3. Statistični podatki o sezoni sklepanja zakonskih zvez

Avstrija je v drugi polovici 19. stoletja začela popisovati demografske dogodke (rojstvo, poroka, smrt) iz različnih vidikov, npr. po mesecih, kar kaže na zanimanje demografov za sezono rojevanja, poročanja in umiranja. Prispevek temelji na podatkih za popisni leti 1880 (oziroma 1881) in 1890. Podatki za leto 1881 so prikazani po okrajih, za leto 1890 pa samo za dežele in mesti Ljubljana in Gorica. Podatki za mikroregije izvirajo pretežno iz 19. stoletja; izjeme so podatki za mesto Ljubljana (druga polovica 17. stoletja) in župnije Kamnica pri Mariboru (druga polovica 17. stoletja), Št. Jošt s Paškega Kozjaka (zadnji dve desetletji 18. stoletja) in Velike Brusnice na Dolenjskem (1843–1942), ki vključuje podatke za prvo polovico 20. stoletja. Mikroregionalni podatki izvirajo iz kranjskih, štajerskih in primorskih župnij; za Kranjsko iz župnij Velike Brusnice na Dolenjskem (1843–1942, okraj Novo mesto), Ribnica na Dolenjskem (1848–1878, okraj Kočevje), mesto Ljubljana (1650–1700); za Štajersko iz župnij Kamnica pri Mariboru (1650–1700), trg Velenje in okolica (1784–1849 in 1850–1899, okraj Slovenj Gradec); za Primorsko iz župnij Piran (1889–1892) Gradno v Brdih (1850–1910, okraj Gorica) in Solkan (1835–1864, okraj Gorica).

Tabela 1: Sezona sklepanja zakonskih zvez na Kranjskem leta 1881<sup>7</sup>

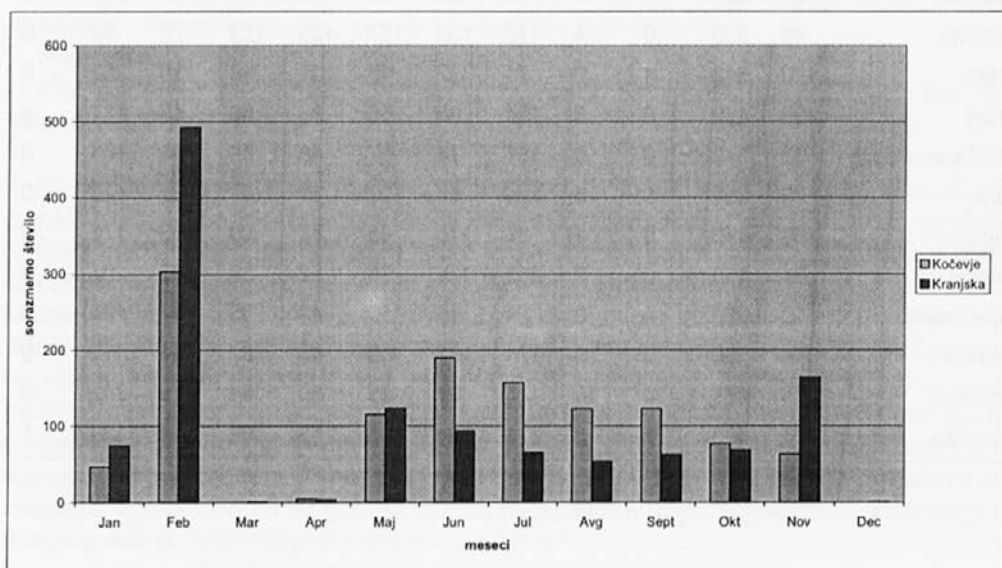
Okraji	Jan	Feb	Mar	Apr	Maj	Jun	Jul	Avg	Sept	Okt	Nov	Dec
Ljubljana-mesto	115	284	7	0	172	96	43	65	119	122	178	0
Postojna	49	520	0	4	94	97	70	20	53	47	247	0
Kočevje	46	303	0	4	115	190	157	123	123	77	63	0
Krško	120	542	4	0	71	77	18	35	44	39	252	0
Kranj	106	459	0	3	164	88	55	36	66	45	172	6
Ljubljana-okolice	83	572	0	0	131	74	57	48	50	83	103	0
Litija	76	591	0	5	124	59	62	33	44	62	143	0
Logatec	50	412	0	4	87	115	83	87	90	103	171	0
Radovljica	94	450	0	7	202	119	94	22	30	86	97	0
Novo mesto	30	650	0	0	84	45	50	43	35	84	180	0
Kamnik	69	500	0	0	174	103	69	43	67	61	112	0
Črnomelj	75	481	0	10	124	87	25	80	41	35	242	0
Kranjska	74	493	1	3	123	94	65	53	62	68	164	1

<sup>7</sup> Podatki o številu porok v mesecu je izraženo s sorazmernim številom; zaradi različne dolžine mesecev moramo izenačiti število dogodkov (porok) na isto dolžino tako, da delimo s številom dni v mesecu (za februar je to 28,25), število dogodkov nato nadomestimo s proporcionalnimi številkami, ki v skupnem seštevku dajo 1200; tako vsak mesec predstavlja število, ki je neodvisno od njegove dolžine in njegovo odstopanje od številke 100 meri poseben značaj meseca (100 = vse poroke x število dni v mesecu / 365,25). Za podrobnejše informacije o metodi izračuna sorazmernega števila gl. L. Henry 1980, *Techniques d'analyse en démographie historique*, Paris, str. 45–46.

V okviru Kranjske je bilo enajst okrajev, za mesto Ljubljana pa so podatki prikazani posebej. Iz tabele je razvidno, da so se Kranjci poročali v predpustu (februar) in po vseh svetih do adventa. Po številu porok izstopa še povelikonočni čas, to sta meseca maj in junij. V drugih mesecih so poroke enakomerno razporejene, razen v marcu in decembru ko jih je le nekaj. Kranjskemu povprečju so se najbolj približali okraji Črnomelj, Litija in Ljubljana okolica. Devet let kasneje se vzorec spremeni le toliko, kolikor je več porok pozno pomladi in zgodaj poleti (maj in junij). Opozoriti je treba, da je bilo v januarju bistveno manj porok kot v februarju, novembru in maju, število januarskih porok je le nekoliko višje od števila porok v septembru in oktobru. Zato bi bilo pravilneje, če bi govorili o februarskih namesto januarsko – februarskih porokah. Pri tem je treba omeniti, da je bilo v drugi polovici 17. stoletja v Ljubljani število januarskih porok znatno višje kot v drugi polovici 19. stoletja, isto velja za Kamnico pri Mariboru, kjer je bilo število januarskih porok višje od februarskih in novembrskih. Slednji podatki navajajo k domnevi, da je bil v 17. stoletju januar bolj priljubljen mesec za sklepanje zakonskih zvez kot dve stoletji kasneje.

Od kranjskega povprečja najbolj odstopa okraj Kočevje. Ta izkazuje presenetljivo veliko porok poleti v času največjih kmečkih del (košnja, žetev, mlatev), ko je v drugih slovenskih okrajih ravno najmanj porok. Poletnih porok v kočevskem okraju nismo mogli pripisati industrializaciji, pač pa smo vzrok odkrili v lokalnem gospodarstvu kočevskih vasi, ki je v veliki meri slonelo na krošnjarstvu.<sup>8</sup>

Graf 1: Sezona sklepanja zakonskih zvez v okraju Kočevje v primerjavi s kranjskim povprečjem leta 1881



<sup>8</sup> -V kočevskih vaseh je bil čas ženitovanj poletje, ko so se moški vračali s "havziranja" domov. Moški so se vračali s havziranja k družinam enkrat letno, v času žetve in drugih večjih kmečkih del (junija in julija), ob koncu avgusta pa spet odhajali nazaj v tujino. O razširjenosti krošnjarstva med Kočevjarji govori podatek, da je bilo leta 1910 na Dunaju 1134 ljudi iz kočevskega okraja, iz vse Kranjske pa le 4717. Leta 1937 pa je krošnjarilo iz okraja Kočevje 321 mož- (Šmitek 1981: 42, 70).

Podatki za župnijo Ribnica izkazujejo tradicionalni vzorec sklepanja zakonskih zvez, čeprav je župnija sodila v okraj Kočevje: največ porok je v februarju (47 %), sledijo mesec maj (9 %), junij (10 %) in november (8 %) (po Lesar 1997: 43–46). Kranjski okraji se med seboj razlikujejo po tem, da so se v nekaterih okrajih poročali raje v maju kot v novembru, v drugih pa jih je pred oltar stopilo manj v maju in več v novembru. Kranjsko povprečje v januarjskih porokah sta bistveno presešla okraja Krško in Kranj ter mesto Ljubljana, februarško povprečje so v večji meri presekali prebivalci okrajev Postojna, Litija, Krško, Ljubljana okolica, najbolj pa okraj Novo mesto. Statistični podatki za okraj Novo mesto se povsem ujemajo z etnografskim gradivom, ki govori o predpustnih porokah. Najmanj majskih porok je bilo v okrajih Krško, Novo mesto, Postojna in Logatec. Prebivalstvo teh okrajev se je zato raje poročalo v novembru.

V maju in juniju so se najraje poročali prebivalci okraja Radovljica, Kamnika in Kranja in Ljubljančani. Nasploh so se na Gorenjskem raje poročali v maju kot v novembru, medtem ko so se na Dolenjskem in Notranjskem raje poročali v novembru kot v maju, izjema je seveda kočevski okraj s poletnimi porokami.

Kljub tem odstopanjem velja ugotovitev, da je bilo v kranjskih okrajih največ porok v predpustu, to je v februarju.

Tabela 2: Sezona sklepanja zakonskih zvez na Koroškem leta 1881

Okraji	jan	feb	mar	apr	maj	jun	jul	avg	sept	okt	nov	dec
Šmohor	89	416	11	0	223	58	67	56	46	45	178	12
Celovec	124	438	8	4	66	72	27	27	84	120	225	4
Beljak	127	445	11	12	56	108	82	15	65	78	194	8
Velikovec	120	388	4	4	113	64	70	50	64	93	214	16
Koroška	125	396	12	17	100	85	65	48	64	86	197	6

Na Koroškem za razliko od Kranjske sklenejo več porok v januarju (izjema je okraj Šmohor, kjer je število januarjskih porok le nekoliko višje od kranjskega povprečja za januar), sicer pa je koroški vzorec sezone sklepanja zakonskih zvez enak kranjskemu povprečju, ki izkazuje večje število porok še v maju in novembru. Najbolj se je koroškemu povprečju približal okraj Velikovec, najbolj pa od njega odstopa okraj Šmohor z manjšim številom januarjskih porok in enkrat večjim številom majskih porok. Za razliko od Kranjske je na Koroškem nekaj več porok v adventu in postnem času. Za slovenske štajerske okraje smo ugotovili, da so se poročali v januarju in februarju in novembru, medtem ko so bile poroke po drugih mesecih dokaj enakomerno razporejene.

Za razliko od Kranjcev in Korošcev so se Štajerci in Primorci manj poročali v maju in juniju. Med štajerskimi okraji sta v tem pogledu izjemi okraja Radgona in Slovenj Gradec. Štajersko povprečje za mesec maj je sicer nekoliko nižje kot kranjsko, vendar pa to povprečje tvorijo tudi avstrijski okraji, ki jih ne obravnavam. Štajerski vzorec potrjujejo še podatki za trg Velenje in njegovo okolico (prim. Hudales 1997: 93), podatki za Kamnico pri Mariboru in Št. Jošt pa navajajo k domnevi o kontinuiteti štajerskega vzorca (prim. Radanovič 1992: 284; Hudales 1992: 80–81).

Tabela 3: Sezona sklepanja zakonskih zvez na Štajerskem leta 1881

Okraji	jan	feb	mar	apr	maj	jun	jul	avg	sept	okt	nov	dec
Celje	123	523	0	1	98	75	66	52	53	75	134	0
Ljutomer	81	564	12	0	58	119	29	52	84	64	139	0
Maribor	110	512	2	4	76	81	38	50	48	78	200	0
Ptuj	97	658	2	4	61	72	20	40	37	44	158	8
Radgona	110	321	0	5	155	99	87	68	118	73	164	0
Brežice	185	478	3	10	72	68	34	34	39	50	226	0
Slovenjgradec	136	452	0	0	114	81	57	53	45	101	162	0
Štajerska	108	413	3	15	113	91	63	73	70	87	161	2

Tabela 4: Sezona sklepanja zakonskih zvez na Goriškem in Gradiščanskem leta 1881

Okraji	jan	feb	mar	apr	maj	jun	jul	avg	sept	okt	nov	dec
Gorica-mesto	45	348	36	103	163	94	73	100	56	18	145	19
Gorica	30	530	5	16	66	87	30	23	45	48	315	5
Gradiščanska	21	520	4	54	44	35	25	29	28	42	390	7
Sežana	19	686	0	20	28	64	19	9	5	14	327	10
Tolmin	18	574	5	19	178	146	82	36	38	27	77	0
Goriška in Gradiščanska	23	559	4	31	71	74	35	25	31	37	304	6

Tabela 5: Sezona sklepanja zakonskih zvez v Istri leta 1881

Okraji	jan	feb	mar	apr	maj	jun	jul	avg	sept	okt	nov	dec
Koper	47	399	4	31	73	55	41	34	46	47	417	7
Poreč	52	456	12	9	83	51	15	28	32	73	379	9
Voloska	33	420	0	0	79	86	50	37	65	100	321	9
Istra	74	415	10	16	79	77	35	35	50	66	332	11

Istrani in Primorci so se tako kot Štajerci največ poročali v februarju in novembru. Od tega vzorca odstopa le okraj Tolmin z majskimi in junijskimi porokami ter mesti Gorica (april, maj in junij) in Piran (april in maj). Tudi tokrat se etnografski podatki za Tolminsko ujemajo s statističnimi. Isto potrjujeta mikrodemografski študiji solkanske in gradenske župnije (prim. Pavlin 1998: 45; Gomiršek 100–101).

## 4. Sklep

Tabela 6: Sezona sklepanja zakonskih zvez po notranjeavstrijskih deželah leta 1890

Dežele	jan	feb	mar	apr	maj	jun	jul	avg	sept	okt	nov	dec
Štajerska	110	287	2	54	120	115	71	78	85	83	190	3
Koroška	116	301	2	61	119	99	61	54	78	108	194	7
Kranjska	86	326	1	31	144	143	65	60	82	82	178	3
Goriška	44	373	3	62	93	88	53	53	52	71	298	10
Istra	77	315	9	47	92	73	42	42	58	92	344	11
Ljubljana-mesto	83	182	5	56	103	152	83	78	111	117	225	5
Gorica-mesto	41	270	8	68	148	136	57	74	127	98	156	17

Na podlagi dobljenih rezultatov je težko sklepati o stopnji industrializacije, ki jo med drugim odseva spremenjeni koledar poročanja. Edino za okraj Kočevje smo zanesljivo ugotovili vpliv lokalnega gospodarstva na sezono sklepanja zakonskih zvez. Upoštevati moramo dejstvo, da se je še leta 1910 sedeminšestdeset odstotkov vsega aktivnega prebivalstva preživljalo z agrarno dejavnostjo. Iz tega sledi, da so bili v 19. stoletju in prvi polovici 20. stoletja slovenski okraji pretežno agrarni. Primerjava med deležem v industriji in obrti zaposlenega prebivalstva in sorazmernim številom porok po mesecih vendarle potrjuje domnevo, da je večje število majskih in junijskih porok mogoče pripisati učinkom industrializacije in sekularizacije. Slednje velja za okraje z industrijskimi središči, ki so se v t. i. industrijskem polmesecu razprostirali od Gorenjske prek Ljubljane, Črnega revirja, Celja, Maribora do Mežiške doline. Leta 1910 so imeli nadpovprečni delež v industriji zaposlenega prebivalstva okraji Radovljica (29,1 %), Maribor (25,7 %), Ljubljana (25,4 %), Kranj (21,4 %), Velikovec (16,9 %), Slovenj Gradec (13,1 %) in Trst (26,1 %); leta 1931 se industrija še ni širila v druge predele Slovenije, tako da se med najbolj industrializiranimi okraji zopet pojavijo tisti iz leta 1910: Laško (45,9 %), Radovljica (41,4 %), Kranj (36,9 %), Maribor (36,2 %), Ljubljana (30,8 %), Celje (30,8 %), Kamnik (27,1 %) in Dravograd (26,7 %). Od naštetih so deželno povprečje majskih in junijskih porok presegli okraji Radovljica, Kranj, Kamnik, mesto Ljubljana, Slovenj Gradec, Radgona in Velikovec. Sezona sklepanja zakonskih zvez v Ljubljani in Gorici odseva njun urbani in industrijski značaj v večjem številu poletnih in zgodnjejesenskih porok, medtem ko okraji v Istri, na Goriškem in Gradiščanskem z najmanjšim številom porok v maju, juniju, septembru in oktobru kažejo izrazito agrarno strukturo prebivalstva.

Žal za Prekmurje nisem iskala statističnih podatkov; smotrno pa bi jih bilo analizirati po verski pripadnosti prebivalstva.

Za župnijo Velike Brusnice sem prikazala podatke še po zakonskem stanu. Zanimalo me ali so se tudi vdovci in vdove poročali po tradicionalnem župnijskem vzorcu, ki izkazuje med letoma 1843 in 1942 največ porok v februarju (nad 700), medtem ko so v drugih mesecih enakomerno razporejene in se njihovo sorazmerno število giblje pod sto. Vzorec ponovnih porok pa je drugačen. Čeprav je bilo največ ponovnih porok v februarju, te presegajo povprečje prvih porok v mesecih od maja do vključno novembra.

Tako vidimo, da poroke vdovcev niso bile toliko odvisne od agrarnega in liturgičnega koledarja kakor od družinskih razmer, ki so narekovala čimprejšnjo ponovno poroko, s katero so nadomestili smrt gospodinje ali gospodarja.

### Viri:

- Terenski zapisi Orlovih ekip, hrani Slovenski etnografski muzej.  
 Österreichische Statistik. Bevölkerungsbewegung 1881, 1882, V/1, Wien 1884.  
 Österreichische Statistik. Bevölkerungsbewegung 1890 XXXI/3, Wien.  
 Poročna matična knjiga župnije Velike Brusnice III (1843–1877).  
 Poročna matična knjiga župnije Velike Brusnice IV (1848–1914).  
 Poročna matična knjiga župnije Velike Brusnice V (1915–1946).

### Literatura:

- Barle, J., 1889, Ženitovanjski običaji Belih Kranjcev, v: Letopis Matice Slovenske, str. 5–84.  
 Brumen, B., 2000, Sv. Peter in njegovi časi. Socialni spomini, časi in identitete v istrski vasi Sv. Peter, Ljubljana, str.112.  
 Cressy, D., 1985, The seasonality of marriage in Old and New England, v: Journal of Interdisciplinary History 15, str.1–21.  
 Čapo, J., 1989, Sezonske varijacije vjenčanih u sjevernoj Hrvatskoj, v: Etnološka tribina 12, Zagreb, str. 5–20.  
 Faragó, T., 1994, Seasonality of Marriages in Hungary from the Eighteenth to the Twentieth Century, v: Family History 4, str. 333–351.ČŽ  
 Gavazzi, M., 1988, Godina dana hrvatskih narodnih običaja, Zagreb, str. 113.  
 Gomiršek, T., 1999, Družinske strukture v luči župnijskih matičnih virov (od 1850 do 1910), v: Briški zbornik. Dobrovo, str. 100–101.  
 Hudales, J., 1992, Rojstva, poroke in smrti pred dvesto leti, v: Šaleški zbornik. Šaleški razgledi 8, Velenje, str. 79–81.  
 Hudales, J., 1997, Od zibeli do groba, Ljubljana, str. 93.  
 Kassmual, A., 1985, Agrarian Change in Seventeenth-Century England: The Economic Historian as Paleontologist, v: Journal of Economic History 45, s. 1–30.  
 Kassmual, A., 1986, Time and Space, Hoofs and Grain: The Seasonality of Marriage in England, v: Population and Economy, str. 195–219.  
 Kuhar, B., 1972, Odmirajoči stari svet vasi, Ljubljana, str. 187.  
 Kuret, N., 1989, Praznično leto Slovencev II, Ljubljana, str. 123.  
 Lesar, R., 1997, Družina v Ribnici 1848–1878, v: Kronika 3/45, Ljubljana, str. 43–46.  
 Ložar - Podlogar, H., 1990, Od spoznavanja do poročnega dne, v: Dolenjski zbornik, Novo mesto, str. 232.  
 Ložar - Podlogar, H., 1995, V adventu snubiti o pustu ženiti. Svatbene šege Ziljanov, Celovec, str. 63.  
 Makarovič, G., 1995, Slovenci in čas, Ljubljana, str. 143.  
 Mihelič, D., Mihelič, F. in Pocajt, J., 1994, Piransko prebivalstvo pred sto leti, v: Annales 5, Koper, str. 24–25, 99–106.  
 Orel, B., 1944, Trije mejniki v človeškem življenju. Ženitovanje, v: Narodopisje Slovencev I, Ljubljana, str. 277.



- Pavlin, V., 1998, Prebivalstvo v solkanski župniji 1835–1864 na podlagi matičnih knjig (drugi del), v: Goriški letnik: zbornik goriškega muzeja 24/1997, Nova Gorica, str. 45–47.
- Radanovič, S., 1992, Kamnica in njeni prebivalci v 17. stoletju v luči matičnih knjig, v: Časopis za zgodovino in narodopisje 63, n. v. 28, II. zv., Maribor, str. 284.
- Rutar, M., 2000, Ženitovanje na Tolminskem, v: Tolminska je pesem, Tolmin, str. 177.
- Šmitek, Z., 1981, Občina Kočevje, ETSEO, Ljubljana, str. 42, 70.
- Štuhec, M., 1985, Prebivalstvo Ljubljane v drugi polovici 17. stoletja na podlagi matičnih knjig, v: Kronika 33/2–3, Ljubljana, str. 130–132.
- Trdina, J., 1957, Dolenjske ženitve. Deseta knjiga. Črtice in povesti iz narodovega življenja, v: Zbrano delo, Ljubljana, str. 54–55.
- Voga, F., 1988, Spomini na Dovje, Jesenice, str. 10.
- Wrigley, E. A. in Schofield, R. S., 1989, The Population History of England 1541–1871: A Reconstruction, Cambridge, str. 298–305.
- Zablatnik, P., 1982, Od zibelke do groba. Šege in navade na Koroškem, Celovec, str. 65.
- Zorzut, L., 1974, Iz napisov za mesece, Ptička briegarca, Celje.

### Summary

#### Marriage Season in Slovenia in the Second Half of the 19<sup>th</sup> century

In traditional agrarian societies the season for getting married was influenced by liturgical and agrarian calendars; while the former forbade marriages during the advent, the forty-day fasting period between Ash Wednesday and Easter, the latter did not allow marriages in the summer and in the fall; this was namely a busy time of getting in the crops and was also characterized by a relative scarcity of food. Demographic research of marital seasons in western Europe indicates that in the past marriages were taking place in three seasons: in winter between January and February, in late spring and at the beginning of summer, that is after Easter in May and June, and in the fall, in October and November. As long as the marriage season depended upon the commands of the religious and agrarian calendars we may safely presume that industrialization at that time was weak, and that agrarian economy was still prevalent (agriculture, cattle-breeding, viticulture or mixed economy).

In order to study marriage seasons data can be found in ethnographic sources, marriage registers and census results. I have used all available sources, and I have also tried to establish possible discrepancies between ethnographic and other statistical data. The paper is based on census data for 1880 (or 1881) and 1890. 1881 data is shown according to districts, while the 1890 data refers to provinces and the towns of Ljubljana and Gorica.

According to this data the population of Carniola married before the Carnival (in February), and in the period between All Saints' Day and the advent. Many marriages also took place after Easter, that is in May and June. January marriages were more popular in Carinthia than in Carniola; aside from this the Carinthia marriage season pattern is the same as the average in Carniola which reports more marriages also in May and in November. In Štajersko most couples got married in January, February and November, while marriages were more evenly distributed throughout the rest of the year. Like couples from Štajersko, the ones from Istria and Primorsko got married mostly in February and in November. The only deviation occurred in the Tolmin district, where most people got married in May and June, and the towns of Gorica (April, May and June) and Piran (April and May). All of this indicates that in the 19<sup>th</sup> and the first half of the 20<sup>th</sup> centuries Slovene districts were therefore mostly agrarian. A comparison between the segment of the population working in industry and in trades and the proportional share of marriages confirms the

fact that a larger number of weddings in May and July could be attributed to the influence of industrialization and secularization. The latter is true for the districts of Radovljica, Kranj, Kamnik, the town of Ljubljana, Slovenj Gradec, Radgona and Velikovec. The Velika Brusnica parish dates take into consideration previous marital status of the couples about to be married; I wanted to know whether widows and widowers married according to the traditional parish pattern which between 1843 and 1942 demonstrates the highest number of weddings in February. The pattern of remarriages, however, is different. Even though most of them occurred in February, these marriages exceeded the average of first marriages between May and November. This clearly indicates that remarriages depended less on the agrarian and liturgical calendars, but more on family circumstances which dictated fast remarriages in order to replace the deceased master or lady of the house.

Metka Furlan  
**O imenu škoromát**

---

Čedajska glosa iz 14. stoletja (in habitu) Scaramatte kaže, da je brkinsko ime škoromáti romanska izposojenka s področja Furlanije, kot je pokazal etnolog Niko Kuret. V nasprotju z njegovo interpretacijo pomena glose Scaramatte, ki jo je razložil z »nočni čuvaj«, je v prispevku pokazano, da je ta romanska beseda verjetno označevala maškaro z obrazno krinko nasploh, pa tudi samo obrazno krinko. Tudi ime škoromát je bilo prvotno (tako kot še danes) splošna oznaka za katerokoli maškaro (z obrazno krinko ali brez nje), zato je v množinski obliki škoromáti tudi lahko označevala skupino maškar različnih likov.

*The word (in habitu) Scaramatte was in 14<sup>th</sup> century attested in archives of Italian town Cividale and indicates that the Slovene dialectal name škoromáti «a group of different maskers from the area of Brkini» is a Romance borrowing from the area of Friuli as was allready shown by ethnographer Niko Kuret. In opposite to Kuret's interpretation that the meaning of Scaramatte is «the night-guard», it is shown that this Romance word probably denoted the masker with a mask (in general) and also the mask itself. The Slovene dialectal name škoromát originally denoted (and still does) any masker (with or without the mask) and only therefore the plural form škoromáti could have denoted a group of different maskers.*

1 Niko Kuret je v članku La maschera di Scaramatte tra friulani e sloveni<sup>1</sup> pokazal, da je bilo slovensko ime škoromáti (m. pl.), ki je pri nas znano na ožjem območju Brkinov in tam označuje skupino pustnih šem (Kuret 1989: I 23; Fikfak 1999: 58),<sup>2</sup> izposojeno iz

---

<sup>1</sup> Slovenski prevod članka je objavljen v Kuret 1997: 93–98.

<sup>2</sup> Nekoliko drugače predstavlja rabo imena Fikfak 1999: 58, češ da je eden od stalnih likov v skupini škoromatov označen z edninsko obliko škoromat. Ta maškara je oblečena v bele hlače in kožuh, nosi koničasto pokrivalo, okrašeno s papirnatimi rožami in trakovi, okrog vratu pa ima obešene zvonce, v Hrušici pa nosi tudi leseno obrazno krinko (Fikfak 1999: 58). Za isti lik maškare Kuret 1987: I 60, pravi, da je označen le z besedno zvezo s *poberinom*, Cek - Volk, 1996: 136, pa s *škoromat sez zguonci* (Hrušica). Slednja zveza kaže, da edninska oblika *škoromat* označuje maškaro nasploh in je torej sinonimna knjiž. *maškara*.

romanskega jezikovnega področja. V 14. stoletju je namreč v čedajskem besedilu o prepovedi maškar izpričan izraz (*in habitu*) *Scaramatte*. Kuretova razlaga o romanskem izvoru brkinskega imena *škoromāti* je popolnoma prepričljiva, drugače pa je z njegovo nadaljnjo, etimološko razlago tega slovenskega pustnega termina.

2 Kuret je poznal razlago, v kateri je Vidossi srednjeveški glosi *Scaramatte* in *sgaravatte* obravnaval kot dva različna romanska izraza, ki sta tudi različnega izvora.<sup>5</sup> Kljub temu je pomen, ki ga je ob sobesedilu glose *sgaravatte* implicirala tudi Vidossijeva razlaga o izposoji iz srvn. *scharwahte* -obhodna straža z več čuvaji-, kratkoma pripisal tudi besedi *Scaramatte* in sklepal, da je ime *škoromāt* prvotno označevalo le lik nočnega čuvaja, ki je med škoromati še razpoznaven v škopitu, enem od stalnih likov brkinskih škoromatov. Kuret je nadalje še izvajal, da se je ime za lik nočnega čuvaja kasneje po poimenovalnem vzorcu *pars pro toto* preneslo na označevanje celotne skupine brkinskih pustnih šem, ker naj bi ime *škoromāt* za lik nočnega čuvaja pri tej maškari izpodrinilo mlajše ime *škopit* (Kuret 1997: 97).

2.1 Oprava brkinske maškare škopit je taka, da dopušča v njem razpoznati tri različne like, in sicer najstarejši zoomorfni lik (zaradi zajčje kože, ptičjega perja, vrane ali katere od ptic ujed), mlajši lik nočnega čuvaja (zaradi velikega črnega dežnega plašča ali cerade, na verigi viseče ene ali dveh latern) in najmlajši lik kastratorja (zaradi velikih lesenih klešč). Vprašanje pa je, ali to vmesno stopnjo Kuretove morfološke analize lika maškare škopit (Kuret 1997: 96 s.) potrjuje tudi ime *škoromāti*.

2.2 Zanesljivih jezikovnih in jezikoslovnih znakov, ki bi potrjevali, da bi edninska oblika *škoromāt* oz. čedajski zapis *Scaramatte* sploh kdaj pomenila »nočni čuvaj«, namreč ni. Kureta je ob sklepanju prvotnega pomena = etimologije besede *škoromāti* oz. pomena glose *Scaramatte* zavedel pomen besede *sgaravatte*, ki z besedo *škoromāti* oz. *Scaramatte* ni sorodna, ampak samo njen pomen sproža asociacijo na eno od značilnosti lika v skupini škoromatov. Razlaga prvotnega pomena besede *škoromāti* z »nočni čuvaj« je jezikoslovno enako nesprejemljiva, kot če bi npr. imenu pustne šeme *zgončar* pripisali prvotni pomen »kožuhar« in to utemeljevali s podobo tega pustnega lika, za katerega je značilen tudi ovčji kožuh.

2.3 V čedajskem arhivskem gradivu je Valentino Ostermann našel zapis o maškarah iz leta 1340 in ga skupaj s stoletje mlajšim zapisom iz videnskega arhivskega gradiva objavil v knjigi *La Vita in Friuli*. V Čedadu je namreč 12. februarja leta 1340 mestni magistrat objavil prepoved, da se brez dovoljenja gastalda in mestnega sveta nihče ne sme pokazati *in habitu Scaramatte aut Sibilie, aut alterius insueti habitus unde non appareat in facie manifeste*. Prestopek je bil kaznovan z denarno globo, če pa našemljenec denarja ni imel, je bil na tri semanje dneve privezan za sramotilni steber, *scaramatta* pa so razbili, je poročal Ostermann 1940: 495. Stoletje mlajši zapis pa – po Ostermannovem poročanju – pravi, da so se februarja leta 1422 zbrali poslanci in razglasili, da nihče ne sme nastopati v liku *sgaravatte*, tj. v liku maškare z orožjem (Ostermann 1940: 486).

<sup>5</sup> Povsem drugače, jezikoslovno nesprejemljivo je ravnal Doria 1987: 579, ki Vidossijev razlago srednjeveških glos *scaramatte* in *sgaravatte* očitno ni poznal in pri tržaškem *scaramata* – kot da bi sledil Kuretu – opozarja tako na furl. *scaragnatta*, kar je najbolj verjetno tiskarska napaka za *scaraguatta*, kot tudi it. *scaramuccia* »prepir, boj« poleg »neapeljska gledališka maska«. Skupno vzglasje *scara-* še ni dovolj za oceno, da bi bile te tri besede med seboj tudi sorodne. Glej tudi op. 7.

**2.3.1** Pomembna vsebinska razlika med zapisoma, ki pustno šemljenje iz varnostnih razlogov prepovedujeta, je ta, da prvi prepoveduje maškare z obrazno krinko, drugi pa maškare, h katerim je kot del oprave spadalo tudi orožje. Iz konteksta, kjer se čedajska glosa *Scaramatte* pojavlja, njenega pomena ni mogoče natančno določiti. Latinski pasus, kjer se *Scaramatte* pojavlja, je namreč skladijsko večinterpretativen zaradi rabe ločnega veznika *aut* »ali«. Člen *Scaramatte* je do *Sibilie* in do *alterius insueti habitus* lahko v prirednem ločnem skladijskem razmerju, lahko pa v prirednem pojasnjevalnem. Vsako od skladijskih razmerij pa dopušča tudi drugačno razumevanje pomena glose *Scaramatte*. Prvo skladijsko razmerje bi se v slovenskem prevodu glasilo »v opravi ali *Scaramatte* ali *Sibilie* ali v kateri drugi nenavadni opravi, katera jasno ne kaže obraza« in tu glosa *Scaramatte* označuje vrsto maškare z obrazno krinko. Drugo skladijsko razmerje pa bi se glasilo »v opravi *Scaramatte*, in sicer ali *Sibilie* ali v kateri drugi nenavadni opravi, katera jasno ne kaže obraza« in tu bi pomen glose *Scaramatte* bil »maškara z obrazno krinko nasploh«. Kot pa poroča Ostermann, se v čedajskem besedilu ista glosa pojavi še enkrat, zapisana z malo začetnico, ko se govori, da so »scaramatta« razbili (Ostermann 1940: 485). Tokrat isti izraz ni uporabljen niti v pomenu »vrsta maškare z obrazno krinko« niti v pomenu »maškara z obrazno krinko«, ampak v pomenu »obrazna krinka = maska«. Ker je soobstojanje pomenov »maškara z obrazno krinko« in »obrazna krinka« tudi jezikoslovno utemeljeno s poimenovalnim vzorcem *pars pro toto*, bi se sama – tudi na podlagi glosine etimologije – bolj nagibala k razlagi, da čedajski izraz označuje maškaro z obrazno krinko nasploh, pa tudi obrazno krinko.

**2.3.2** Vidossi, ki je uredil drugo izdajo Ostermannovega dela, je čedajsko glosu *Scaramatte* povezal s srlat. besedo *scaramancum* »široko oblačilo, ki pokrije vse telo« (Ostermann 1940: 485, op. 20) srednjeješkega izvora (Meyer-Lübke 1911: 7659). Ker se je *scaramatta* dala razbiti, čedajska glosa *Scaramatte* ni označevala oblačila pustne šeme, ampak obrazno krinko. Že Vidossi je o svoji povezavi dvomil. O tem priča njegov pripis »če se za obleko sploh lahko reče, da se razbije« (Ostermann 1940: 485, op. 20). Vidossijeva povezava *scaramatta* s srlat. *scaramancum* pa tudi v formalnem oziru ne prepričuje, saj sta besedi fonetično različni in jezikoslovno nezdružljivi. Čedajska glosa *Scaramatte* je glede izvora in etimologije še vedno nerazložena, čeprav je na dlani, da jo smemo povezati s tržaškim izrazom iz Škednja *scaramata*, ki označuje vrsto maškare, odete v cunje in s cedilom na glavi (Doria 1987: 579), torej maškaro, ki za razliko od čedajske glose označuje maškaro brez obrazne krinke. Istočasno naj poudarim, da je glosa (*in habitu*) *Scaramatte* le po kraju zapisa furlanska. Jezikoslovno pa beseda avtohotno ni furlanska, ker z vzglasnim zlogom *sca-* kaže, da je furlanska palatalizacija velarov ni zajela, npr. it. *scatola* : furl. *s'ciätule*.

**2.3.3** Nasprotno pa je izvor videnske glose *sgaravatte* znan. Vidossi jo je povezal s srlat. *scaraguaita* »skupinska straža«, vse pa izvajal iz nemške predloge: »ted. *skarwahta*« (Ostermann 1940: 485, op. 20). Zaradi romanskega vzglasnega *sc-* [sk-] je bilo rom. \**scaraguaita*<sup>4</sup> izposojeno že iz stvn. fonetične ustreznice \**scar-wachta* za srvn.

<sup>4</sup> Prim. srlat. *scaraguaita* »skupinska straža«, ki potrjuje, da je bil stvn. *w* prevzet kot *gy* in se je nato v furl. lahko asimiliriral v *y*, npr. srlat. *guerra*, it. *guerra* (furl. *guère* in *uère*) iz stvn. *werra* »prepir, boj« (Rohlf 1966: 230 s.). Rom. substitut za stvn. konzonantno skupino *cht* je bil verjetno \**ht*. Asimilacija v geminato *tt* v videnski glosi *sgaravatte* ni furlanska. Glej tudi op. 5.

*scharwachte* »obhodna straža z več čuvaji« < srvn. *schar* (f.) »skupina; skupina 4, 10 ali več mož« + *wachte* (f.) »straža«. <sup>5</sup> Iz sobesedila k obliki *sgaravatte* je razvidno, da je glosa označevala oboroženo maškaro, iz Vidossijeve razlage izvora pa, da je to maškara z likom stražarja. Posredni znak, da je Vidossijeva razlaga glose *sgaravatte* pravilna, lahko vidimo tudi v furl. *scaraguàita*, ki označuje vrsto militantne maškare (Doria 1987: 579).<sup>6</sup>

3 V Alasijevem italijansko-slovenskem slovarju iz leta 1607, ki vsebuje bogato narečno gradivo s slovenskega skrajnega zahodnega območja, je izpričana slovenska glosa *scaramata*, ki jo Alasija razloži z italijansko ustreznico *maščera*, torej s splošnim izrazom za maškaro. To Alasijevo glosa je na začetku šestdesetih let šavli razložil takole: »Nel dialetto del Carso la parola italiana *mascarata* ha dato, per metatesi, *škaramat(a)*.« (Šavli 1960/61: 104) Podobno je že leta 1940 Ribarić v Golcu zabeleženi samostalnik *škaramüt* (m.), g. -a v pomenu »maska« in glagol *škaramutäti se* »maskirati se« razložil takole: »Jamčano uslijed metateze od *maškarüt ...*« (Ribarić 1940: 196)<sup>7</sup> Oba avtorja sta neodvisno drug od drugega menila, da sta izraza po metatezi *m – šk – r > šk – r – m* nastala v slovenščini, in sicer iz romanske izposojenke \**maškarata* oz. \**maškarut*. Ker je Kuret lepo pokazal na zvezo med imenom *škoromäti* in čedajsko glosa *Scaramatte*, ki še živi v škedenjskem *scaramata*, je očitno, da je do metateze prišlo že v romanski predlogi in ne šele v slovenščini, kot sta menila Ribarić in Šavli.

3.1 Čedajska glosa (*in habitu*) *Scaramatte* in tržaško *scaramata* sta torej lahko preprosti »premetanki« iz romanske besede \**mascaratta*, ki je bila izpeljana iz pustnega termina *mascara* »pustna obrazna krinka; pustna šema«. Slednji je kot ljudska kulturna beseda prešel v večino evropskih jezikov, tudi v slovenščino. Beseda je v slovenščini ob knjižni obliki *māškara* znana tudi v narečjih, kjer tako kot termin *škoromäti* v množinski obliki označuje tudi skupino pustnih šem, npr. *māčkore* z Banjške planote, dobrepolske *māčkare* z narečno ojačano artikulacijo -čk- [-t-šk-] iz prvotnega -šk-.

3.2 Podvojeni *ll* v zapisu *Scaramatte* kaže, da v predmetatetni obliki \**mascaratta* ne bi smeli prepoznati romanske kolektivne tvorbe *mascarata* »skupina pustnih šem« k *mascara* »pustna šema«. Kolektivni sufiks v *mascarata* bi se v severnoitalijanskih govorih realiziral z leniranim dentalom kot *mascarada* in sled lenizacije bi se gotovo dosledno ohranjala tudi v ljudskih izposojenkah v slovenščino. Besedotvorno razmerje med predpostavljenim rom. \**mascaratta* in *mascara* pojasnjuje furlanski par *māscare* (f.) »maškara« : *mascaräte*, kjer ima druga oblika pomen slabšalnice k prvi (Pirona 1935: 577). S furlanskim sufiksom -ate soroden tržaški -ata ima prav tako slabšalno funkcijo, prim. *robata* »krama, navlaka« : *roba* »stvar«, *canzonata* »prostaška pesem« : *canzon* »pesem« (Rohlf's 1966: 455). Lahko bi torej sklepali, da je beseda \**mascaratta*, iz katere je po metatezi nastalo *scaramatta*, maškaro označevala slabšalno. Ne bi si upala trditi, da je sled take konotacije razpoznavna tudi v glosi *Scaramatte*, pa čeprav gre tu za maškaro z obrazno krinko, ki je prepovedana, tj. v družbi negativno konotirana. Bolj verjetno se zdi, da se je prvotni slabšalni pomen v \**mascaratta* ali izgubil pred metatezo ali pa po njej, ko se je občutek o povezanosti z osnovno besedo *mascara* povsem

<sup>5</sup> Prim. furl. *uätte* (f.) »straža« poleg *guätte* »isto« iz stvn. \**wachta*, srvn. *wachte* »straža«.

<sup>6</sup> Pri Doria, 1987: 579, je beseda najbolj verjetno napačno zabeležena kot *scaragnäita* z n.

<sup>7</sup> Skok: II, 381, omenja obliko *škaramüt* iz Golca in pravi, da mu je tvorbeno nerazumljiva, a hkrati zavrača, da bi bilo it. *scaramuccio* z njo v kakršnikoli zvezi, ker ima it. beseda drugačen pomen in tudi drugačen izvor.

izgubil. V jeziku se namreč pogosto dogaja, da se slovnična razmerja osnovna beseda : slabšalnica oz. manjšalnica oz. povečevalnica ipd. degramatikalizirajo in pomen obeh besedotvorno različnih besed postane enak. Tako degramatikalizacijo ponazarja furlansko *mascaròt* (m.) -v pustno masko našemljen moški- (Pirona 1935: 577), ki moškega v pustni opravi povsem nevtralnno konotira, čeprav ima sufiks *-òt* v furlanščini predvsem povečevalno funkcijo, npr. *cianòt* -velik pes- : *ciàn* -pes-.

**3.3** Slovensko *škoromâti* ima danes status etnološkega termina, ki označuje posebno skupino pustnih šem, značilno le za Brkine oz. za južno obrobje Brkinov in Matarsko podolje (Fikfak 1999: 58). Termin so v knjižno slovenščino posredovali etnologi. Tudi redke ljudske variantne oblike, ki niso le z ožjega brkinskega področja, so zapisali nejezikoslovci. Ker natančnih zapisov narečnih oblik za *škoromâti* nimamo, je težko natančno presoditi, kolikšni standardizaciji je bil termin dejansko podvržen. Najstarejši zapis *šcaramata* pri Alasiju kaže, da je bil izraz v slovenščino prevzet s prvima *a*-jevskima in ne *o*-jevskima vokaloma, ki ju ima knjižni termin. Enako stanje vokalizma potrjuje tudi primorsko *škaramâta* -pustna šema- in *škaramâtat* -šemit-, ki je bilo zabeleženo v govoru Svetega Antona (Jakomin 1995: 121). Substitucija tujega kratkega nenaglašenegega *a* s slovenskim *o* je namreč znak starejše izposoje pred 10. stoletjem, npr. *kostanj* : *castanea*, *Kobarid* : \**Caboredu*. Alasijeva glosa in svetoantonsko gradivo nadalje kaže, da je bila romanska predloga *scaramatta* prevzeta kot *a*-jevski samostalnik. Torej ga je šele ljudska standardizacija preoblikovala v slovenski samostalnik moškega spola \**škaramât*. Verjetno zato, ker je bilo pustno šemljenje prvotno izključno moško, fantovsko opravilo. Prva dva *a* v obliki \**škaramât* sta bila nenaglašena in podvržena redukciji. Pojav izkazuje zapis *škarmate* (Boljunec; Cek - Volk 1996: 133), ki je bil standardiziran iz narečnega izgovora \**škôrmate* (m. pl.), če upoštevamo drugo boljunško leksiko, npr. *bãrdãvî:ca* -bradavica-, *kãpûãt* -kapot- (Gradivo za SLA). Povsem zvezanih rok pa človek ostane pri zapisu *škuoromat* (Hrušica), ki pomeni -posamezni našemljenec v skupini škoromatov- in -nenavadno ali slabo oblečen človek- (Cek - Volk 1996: 133 z op. 8). Jezikoslovno povsem nepredvidljivo se tu naglas pojavi na vzglasnem zlogu in namesto dveh prvotnih *a*-jevskih vokalov imamo sedaj dva *o*-jevška in prvi, zapisan kot *uo*, kaže na sekundarni naglas na *o*-ju, prim. *puòtle* -potle/potem- (Hrušica). Zapis oblike iz Hrušice in standardizirana oblika *škoromâti* iz prvotne slovenske \**škaramât* ne odražata kontinuiranega, sistemsko pogojenega narečnega razvoja, kot ga poznamo iz narečnih opisov notranjskih govorov, ki vključujejo tudi Brkine. Fonetični razvoj oblike \**škaramât* je sicer lahko -zmotila- ljudska etimologija. Ljudska razlaga namreč pravi, da so *škoromâti* *škôro mati* -skoraj mati/nori- (Jurij Fikfak, ustno). Prav ta ljudskoetimološka interpretacija je verjetno botrovala obliki z nepričakovanim naglasom vzglasnega zloga, ki jo ponazarja zapis *škuoromat* iz Hrušice. Vprašanje pa je, ali je ta ljudskoetimološka interpretacija sprožila tudi sam nastanek dveh nenaglašanih *o*-jevskih vokalov namesto prvotnih *a*-jevskih. Iz poročanja, da se na prostoru od Boljunca do Podgrada poleg osnovne oblike imena, tj. *škoromâti*, slišijo tudi različice kot npr. *škarmate* (Boljunc), *škoromadi* (Slivje) ... (Cek - Volk 1996: 133), bi sklepali, da standardizirana oblika *škoromâti* verno ponazarja večinsko ljudsko izgovorjavo z *o* in da zapis *škuoromat* ponazarja obliko \**škôromat*, ki je po ljudski etimologiji nastala iz \**škoromât* in ne iz \**škaramât*.

**3.3.1** Sistemski prehod nenaglašenegega *a* v *o* je sicer v južnonotranjskih govorih znan, a le v bližini Ilirske Bistrice, v Jasenu in Harijah, kjer z izjemo izglasnega *a* zajame vsak *a*. Rigler, ki je ta pojav raziskoval, je opazil, da se tovrstne labializacije *a* > *o* sporadično

pojavnajo tudi izven ozkega območja Harij in Jasena, predvsem v Kilovčah in Kosezah (Rigler 1963: 104). Ljudski izgovor *škoromáti*, kjer sta vokala *o* gotovo sekundarno nastala iz *a*, bi torej lahko kazal, da je bil prehod nenaglašene *a* v *o*, ki je danes kot sistemski fonetični pojav izpričan le na majhnem območju iz okolice Ilirske Bistrice, v preteklosti vendarle širši.

**3.3.2** Tudi v tem ljudskem pustnem terminu je že v prvotni edninski obliki *škoromát* < \**škaramát* prišlo do t. i. slovenske analoške sonorizacije tipa *regrad* (iz *regrat*), *škržad* (iz *škržat*), *šenfed*-podstrešje- (ob *šonfit*-isto-, *šofit* < it. *sofitto*). Tako kot npr. pri kraškem *škržad* se je oblika \**škoromád* po analogiji prenesla tudi v množinsko obliko, kot pričata zapisa *škoromadi* (Slivje) in *škoromade* (Brezovica). Primera z analoško sonorizacijo tipa *regrad* torej potrjujeta prvotno edninsko rabo obravnavanega pustnega termina.

**3.4** Drugačno od zgoraj prikazanega je čiško gradivo iz Golca: *škaramüt* (Ribarić 1940: 196) in Poljan pri Podgradu: *škaramuti* (Cek - Volk 1996: 133). Tu *u* ni substitut za romanski dolgi *a*, ampak za romanski kratki *o* v naglašeni poziciji kot npr. v sln. *skúta*: it. *scotta*, furl. *scôta*, *scuête* < lat. \**ex-cocta* »skuhana, zvarjena«. V slovenščino sta bila torej prevzeta dva različna romanska samostalnika. Oblika \**škaramáta* (= *šcaramata* (Alasia)) je bila izposojena iz predloge *scaramatta*, ki je metatetična varianta iz \**mascaratta*, ohranjajočega se v furl. slabšalnici *mascarâte* k *māscare* »maškara«. Toda oblika \**škaramüt* (= *škaramüt* (Golac)) je bila izposojena iz predloge \**scaramotto*, metatetične variante iz \**mascarotto*, ki se ohranja v furl. *mascarôt* »v pustno masko našemljeni moški«.

**4** Tu predlagana etimološka razlaga slovenskega *škoromáti* in *škaramüt* ter čedajske glose (*in habitu*) *Scaramatte* in tržaškega *scaramata* sloni na aplikaciji metateze, ki spada med sporadične in nesistemske jezikovne pojave. Vzroki, da se v besedi konzonanti prekozložno »premešajo«, ostajajo pogosto prikriti, čeprav je verjetno, da povzročajo metatezo zlasti dolžina in težja izgovorljivost besed, izoliranost besed pa tudi jezikovni tabu. Kakorkoli že, metateza spada med stalne spremljevalce divergentnega jezikovnega razvoja, pred katerim ni imun noben jezik. Ne nazadnje je botrovala tudi it. pustnemu terminu *carnevale* »pust«, ki je nastal iz zloženke \**carne-leva* »mesopust« < *carne* »meso« + *levare* »odvzeti, odstraniti« in se razširil po vsej Evropi (fr. *carnaval*, agl. *carneval*, n. *Karneval*, sln. *karneval* ...).

**5** Naj povzamem. Kuretova interpretacija, da naj bi ime *škoromát* prvotno označevalo le lik nočnega čuvaja in se šele kasneje po principu *pars pro toto* preneslo na označevanje celotne skupine brkinskih pustnih šem, kjer je lik nočnega čuvaja tudi nastopal, metodološko ni sprejemljiva. Lik nočnega čuvaja, ki ga je mogoče identificirati v liku škopita, ni v nikakršni zvezi z imenom *škoromát(i)*. Romanska predloga *scaramatta*, od koder izvira ime brkinskih škoromatov, je bila verjetno splošni termin za maškaro z obrazno krinko, ki je lahko označeval tudi le obrazno krinko. Beseda pa je najverjetneje po metatezi *m-sc-r* > *sc-r-m* nastala iz rom. \**mascaratta*, tvorjenke k *mascara*. Ime *škoromát* je bilo prvotno (tako kot še danes) splošna oznaka za katerokoli maškaro (z obrazno krinko ali brez nje), zato je v množinski obliki *škoromáti* lahko označevala tudi skupino maškar različnih likov. Ne nazadnje je slabšalni pomen variante *škuoromat*, ki se v Hrušici uporablja tudi za oznako nenavadno ali slabo oblečenega človeka, iz



prvotnega pomena »maškara« besede *škoromát* neprimerno bolj razumljiv, kot pa bi ga implicirala Kuretova razlaga iz pomena »nočni čuvaj«. Enak slabšalni pomen ima namreč tudi knjižni sinonim *máškara*, ki ob »z masko zakrit in v posebno obleko oblečen človek« pomeni tudi »neprimerno, smešno oblečen človek«.

### Viri in literatura:

Cek - Volk, 1996: Danijel Cek-Romeo Volk, Brkinski škoromati – Kraški koledar 1996, Sežana, str. 128–153.

Doria, 1987: Mario Doria, Grande Dizionario del Dialetto Triestino, Trieste.

Fikfak, 1999: Jurij Fikfak, Škoromati – Enciklopedija Slovenije 13 (Š–T), Ljubljana, str. 58.

Gradivo za SLA: Gradivo za Slovenski lingvistični atlas, hrani Dialektološka sekcija Inštituta za slovenski jezik Frana Ramovša ZRC SAZU v Ljubljani.

Jakomin, 1995: Dušan Jakomin, Narečni slovar Sv. Antona pri Kopru, Trst.

Kuret, 1972: Niko Kuret, La maschera di Scaramatte tra friulani e sloveni – Drammatica popolare nella Valle padana. Atti del 4° Convegno di studi sul folklore padano, Modena, str. 523–531.

Kuret, 1989: Niko Kuret, Praznično leto Slovencev. Starosvetne šege in navade od pomladi do zime I–II, druga izdaja, Ljubljana.

Kuret, 1997: Niko Kuret, Opuscula selecta. Poglavlja iz ljudske kulture, Razred za filološke in literarne vede, Dela 43, Ljubljana.

Meyer-Lübke, 1911: Wilhelm Meyer-Lübke, Romanisches etymologisches Wörterbuch, Heidelberg.

Ostermann, 1940: Valentino Ostermann, La Vita in Friuli. Usi – costumi – credenze popolari. Ristampa della seconda edizione, riordinata, riveduta e annotata da Giuseppe Vidossi, Udine.

Pirone, 1935: Giulio Andrea Pirone-Ercole Carletti-Giov. Batt. Corgnali, Il Nuovo Pirone. Vocabolario Friulano, Udine.

Ribarić, 1940: Josip Ribarić, Razmještaj južnoslovenskih dijalekata na poluotoku Istri – Srpski dijalektološki zbornik, knjiga IX, Beograd.

Rigler, 1963: Jakob Rigler, Južnonotranjski govori. Akcent in glasoslovje govorov med Snežnikom in Slavnikom, Ljubljana.

Rohlf, 1966: Gerhard Rohlf, Grammatica Storica della Lingua Italiana e dei Suoi Dialetti. Fonetica, Torino.

Skok: Peter Skok, Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika I–IV, Zagreb 1971–1974.

Šavli, 1960/61: Giovanni Šavli, Contributi alla conoscenza del Vocabolario italiano e schiavo di Alasia da Sommaripa. Tesi di laurea, Università degli studi di Roma, Roma.

### Summary

#### About the Word ŠKOROMAT

Niko Kuret's interpretation that the Brkini word *škoromát* originally denoted the masker of the night-guard, and only secondarily on the account of the semantic model pars pro toto the plural form *škoromáti* became a denotation for the whole group of different Brkini maskers, in which

the image of the night-guard could be identified in the masker, named *škópit*, is to be corrected. It is shown that the image of the night-guard is not related in any way to the word *škoromát(i)*. The Romance word (*in habitu*) *Scaramatte* was probably a general expression for the masker with or without the mask and also for the mask itself and the medieval Latin passus *in habitu Scaramatte aut Sibille, aut alterius insueti habitus unde non appareat in facie manifeste* could be translated as «in the costume of *Scaramatte*, i. e. or *Sibilia* or in another unusual costume, in which the face does not appear clearly». The Romance word was also attested in the speech of Triest as *scaramata* «the masker, dressed in tatter, and with colander on the head» and is probably a metathetical variant of the Romance word \**mascaratta*, the derivation from the well known word *mascara* «masker». The Slovene dialectal word *škoromát* was originally (as it is nowadays) the general expression denoting a masker (with or without the mask) and only therefore the plural form *škoromáti* could have meant «a group of different special maskers from the area of Brkini». The pejorative function of the form *škuoromat* from Hrušica, which is also used to denote the unusual or poorly dressed man, is in fact more understandable from the original meaning «masker» of the word *škoromát* as it could be from the meaning «night-guard» according to Kuret's explanation. The same pejorative function is namely also attested in the Slovene literary synonym *máškara* which means «masker» but also «unsuitably, funnily dressed man».

Janez Keber

## Živali v izrazih s pomenom 'pijan, pijanost, (o)piti (se)'

---

V članku so obravnavani nazivi živali, ki so kot metafore ali sestavine frazemov povezani s pomeni 'pijan, pijanost, (o)piti (se)'. V obravnavo so pritegnjeni tudi izrazi, frazemi in metafore iz slovanskih in drugih glavnih evropskih jezikov. Pri tem avtor izhaja iz raziskav, ki jih je opravil za svojo knjigo *Živali v prisposodobah*.

*The article focuses on animal names which are connected to expressions «drunk, drunkenness, to drink, to get drunk,» either as metaphors or as parts of phrases. The author also analyzes the expressions, phrases and metaphors from Slavic or other major European languages. The article is based on the author's book titled *Živali v prisposodobah (Animals in Metaphors)*.*

V vsakdanjem življenju, tj. tudi v medčloveških odnosih, ima poleg hrane zelo pomembno vlogo tudi pijača. Dokler ta služi za potešitev običajne žeje oziroma za zadovoljitev potreb telesa po tekočinah, navadno ni problemov. Kakor hitro pa se srečamo s pitjem alkoholnih pijač, predvsem s pretiravanjem v tem, nastopijo stanja, dejanja, ki jih na splošno označujemo z izrazi *pijan, pijanost, vinjenost, napiti se, opiti se* itd. ali s skupno tujo besedo *alkoholizem*.<sup>1</sup> Za ponazoritev omenjenih stanj, dejanj imamo v slovenskem jeziku razen omenjenih še množico bolj ali manj slikovitih izrazov.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Nezmerno pitje alkoholnih pijač, imenovano tudi alkoholizem, je bilo in je še resen problem slovenske družbe. Zelo zavzeto in temeljito se ga je npr. lotil tudi pisatelj J. Trdina z esejem *Vinska modrost* ter s prispevki in zapiski, ki so zdaj zbrani v knjigi *Trezne, vinske in praznovorne* (Ljubljana 1987). V njej na strani 738 med drugim piše: Pijanec najde zmirom kak vzrok, zakaj ga mora lokati. Vsaka pijača ima svoj izgovor (= *titulus bibendī*). Na straneh 761–762 našteva 16 takih izgovorov (= *tituli bibendī*), ki so v veliki meri aktualni še danes.

<sup>2</sup> Izhodiščni izraz za vse je *pijan* 'tak, ki zaradi zaužite alkoholne pijače ne govori, ne ravna normalno, razsodno'. 'Stanje pijanega človeka' ali *pijanost* lahko v slovenskem jeziku označimo še z naslednjimi izrazi: *biti alkoholiziran, biti pod gasom, biti mehak, matevžast, nabasan, nacejen, nadelan, okrogel, opletav, potrjen, trd, zalkoholiziran, biti pod paro, biti malo tenk tenk, pijan, kot bi bil ubit, pijan kot čep, kot klada, kot kmečka nevesta, narečno obirsko Jera biti, Urša biti, tako sem bil pijan, da sem sam sebe*

Za podrobnejšo obravnavo vseh bi bila potrebna daljša razprava, zato se bom tu omejil na izraze, ki jih sestavljajo nekateri živalski nazivi. Izhodišče za tokratno obravnavo je moja knjiga *Živali v prisposodobah 1, 2*, ki je v dveh delih izšla leta 1996 in 1998.<sup>3</sup>

V nadaljevanju bom prikazal posamezne živalske nazive (po abecedi), ki so v slovenskem in (ali) drugih jezikih metaforično ali kot sestavine frazemov uporabljeni za izražanje pomenov *pijan, pijanost, opiti se* ipd. Primerjalni kontrastivni pristop, tj. pritegnitev izrazov iz glavnih slovanskih in drugih evropskih jezikov sem uporabil že v knjigi *Živali v prisposodobah* in v drugih mojih objavah o izvoru frazemov. V obravnavi bom skušal tudi pojasniti predstave, motive, na osnovi katerih so nastali obravnavani izrazi.

## BOBER

*Bober* se povezuje s pijanostjo podobno kot nekatere druge vodne živali, npr. *riba* in *žaba* (gl. v nadaljevanju), po predstavi, da spije precej vode. Ta predstava je uresničena samo v bolgarskem jeziku, in sicer v primeri *kato baber napivam se* (tj. 'napijam se kot bober') v pomenu 'do nezavesti se napijam' (gl. Frazeološki rečnik na Bolgarskija ezik 1, 477). Povezava bobra z vodo je razvidna tudi iz poljskega frazema *plakać, sptakać się jak bóbr* (tj. 'jokati, zjokati se kot bober') 'žalostno, hudo jokati' (S. Skorupka, Słownik frazeologiczny języka polskiego I, 108).<sup>4</sup> Nasploh je *bober* v vzhodnoslovanskih jezikih prisposodba za bogastvo. Na tej predstavi temeljita poljski pregovor *Jak masz bobra, to sprawa dobra* 'če si bogat, boš izpeljal zadevo' in ruski frazem *ubit' bobra* ironično 'zmotiti se v računih, dobiti slabo namesto dobrega'. Rusko *ubit' bobra* je nastal po krajšanju iz pregovora *Ubit' bobra – ne vidat' dobra*. Prvotni pomen frazema *ubit' bobra* je bil 'pridobiti kaj zelo dragocenega', ker je krzno bobra zelo dragoceno. Pri zahodnih in vzhodnih Slovanih pa je obstajalo tudi verovanje, da je uboj bobra slabo znamenje (gl. Opyt etymologičeskogo slovarja ruskoj frazeologii, 147).

## ČEBELA

Bolgarsko narečno *uhapala me pčela za ezika* (tj. 'čebela me je pičila v jezik') pomeni 'napil sem se in težko govorim; blebetam, brbljam'. Enak pomen ima še bolgarsko narečno *uhapala me osa za ezika*. Frazema sta nastala na podlagi primerjave govorjenja pijanih z govorjenjem koga z oteklim jezikom kot posledice čebeljega ali osjega pika. V hrvaškem jeziku obstaja ustrezeni frazeologem v zanikani obliki, s čimer je pridobljen nasprotni pomen: *nije koga pčela za jezik ujela* 'znati se, moči se prosto izražati'.

*vikal, da še z enim prstom nisem mogel migniti*. Lastnosti pijanega človeka ponazarja tudi pregovor *Kar trezen človek misli, pijan govori* v pomenu 'v pijanosti človek razkrije svoje misli, mnenje'.

Da je kdo pijan, mora prej piti alkoholne pijače, in to prek mere. Za izražanje *pitja* imamo v slovenščini poleg glagolov *piti, izpiti, pijančevati, pijaniti, pijuckati* še celo vrsto glagolov in izrazov, ki to označujejo na bolj slikovit način, npr. *cediti, nacediti (se), cuzati, črepati, dati ga na zob, lokati, luckati, sedeti pri majoliki, izpraznjevati, prazniti kozarce, močiti grlo, mazati, nagibati kozarce, nategovati, nažehtati se, žehtati ga, objemati, ovijati kozarec, steklenico, pokusiti, pokušati, požleviti, pupati, pupcati, srebati, srebiniti, srkati ga, sušiti vino, naliti, nalivati se, tankati, zamakati, zračati, žlampati, piti na žive in mrtve, do mrtvega se napiti, ta baba ga pije skozi rokav, ne skozi grlo itd.*

<sup>3</sup> Zametki take obravnave so v mojem članku *Biti pijan, imeti opico, imeti mačka, piti kot krava, žaba* itd., *Mohorjev koledar 1992*, Celje 1991, 107–110). Tem zametkom so sledile obsežnejše raziskave za knjigo *Živali v prisposodobah 1, 2*, v kateri je upoštevano večje število živalskih nazivov v slovenskem in glavnih evropskih jezikih.

<sup>4</sup> V bolj pozitivno smer sta naravnani primeri: češko *spát jako bobr* 'trdno spati' in angleško *to work like a beaver* (tj. 'delati kot bober') 'biti priden kot mravlja'.

## HROŠČ

V Pleteršnikovem Slovensko-nemškem slovarju (I, 393) je pridevnik *kebrast* v pomenu 'betrunken', tj. 'pijan'. V gradivu za SSKJ je *kebrast* v književnem zgledu: Orožnik je bil v posebni sobi. Je sicer že tako *kebrast*, da komaj sedi, ampak pijana ušesa včasih tudi dobro slišijo (Korban, Koča v globeli, 119). Pridevnik *kebrast* je tvorjenka na *-ast* iz narečnega *keber* 'hrošč', ki je sprejet iz srednjevisokonemškega *kevere* v enakem pomenu (gl. H. Striedter-Temps, Deutsche Lehnwörter im Slowenischen, 147) in ustreza nemškemu *Käfer*. Izvor pomena 'pijan' pri pridevniku *kebrast* je možno primerjati z nemškim pogovornim izrazom *Käfer* 'pijanost', in to v frazemu *einen Käfer haben* (tj. 'imeti hrošča, kebra') 'biti rahlo pijan'. Frazem *einen Käfer haben* ima osnovna pomena 'ne biti pri pravi (pameti); biti zlovoljen, slabe volje', ki sta izhodišče za nastanek pomena 'biti rahlo pijan' po predstavi, da tudi pijani niso čisto pri pravi, niso prisebni, so lahko slabe volje'. Pomen naj bi nastal v 19. stoletju (gl. H. Küpper, Wörterbuch der deutschen Umgangssprache, 386–387).<sup>5</sup>

## JEGULJA

Povezavo *jegulje* s pijanostjo kaže nemški frazem *einen Aal haben* (tj. 'imeti jeguljo') 'biti pijan; ne biti čisto pri zdravi pameti'. Frazem izhaja iz navezave na vijugasto hojo pijanca, prav tako pa se pijani pogosto vedejo zelo neumno. Pomen 'biti pijan' je znan od poznega 19. stoletja, pomen 'ne biti pri zdravi pameti' pa od 1900 dalje (gl. H. Küpper, navedeno delo, 1). V zvezi z motivacijo nastanka glej še ustrezne frazeme pri **kača**, glede sestave pa slovenska frazema *imeti mačka*, *imeti opico*.

## KAČA

Iz španskega *culebra* 'kača' je tvorjen glagol *culebrear* v pomenu 'zvijati se (kot kača); viti se; majati se (pijanec)'. Pomen 'zvijati se (kot kača)' ima v španščini tudi izraz *hacer culebra* (tj. 'delati kačo'). Iz češkega *had* 'kača' je izpeljan glagol *haditi se* 'zvijati, viti se kot kača' in tudi 'greti se kot kača'. Povezovanje vijugastega gibanja kače s hojo pijanca najdemo razen v španskem jeziku tudi v slovaškem, v katerem ljudsko *mat' hada* (tj. 'imeti kačo') pomeni 'biti pijan'. Enaka predstava obstaja tudi v slovenščini, npr. Sedela je lepo na tistem hodniku in veste, kaj je bilo takrat? Takrat se je tam doli iz temine hodnika oglasilo nekakšno tuje zavijanje. Pogledala je in se je primajal, tako da je šel v kači sem in tja in se zaletaval v levo in desno steno hodnika, star pijanec v grdem plašču, snel klobuk, se priklonil, a pri tem skoraj padel na prvo prestrašeno gospo, in rekel: Dober dan, gospa in gospodje (Kalčič, Problemi, 1976, št. 162, 4).

Drugačno predstavo najdemo v bolgarski primeri *pie, smučé kato smok* (tj. 'pije, loka kot gož') v pomenu 'mного pije, je velik pijanec' ter v hrvaški primeri *piti kao smuk* (tj. 'piti kot gož') 'piti kot goba'. Pomensko blizu bolgarski in hrvaški primeri je rusko *napit'sja do zelenogo zmija* (tj. 'napiti se do zelenega zmaja, zelene kače') 'piti toliko, da se pojavijo halucinacije'. Bolgarska in hrvaška primera temeljita na dejstvu, da goži popijejo precej tekočine, saj pripovedujejo, da pogosto sesajo tudi krave. Ruski frazem se verjetno nanaša na privede, ki jih imajo kronični pijanci.

<sup>5</sup> Drugače meni L. Röhrich, Lexikon der sprichwörtlichen Redensarten 1, 470, ki nastanek pomena postavlja v leto 1528. Frazem *einen Käfer haben* naj bi tedaj uporabil Seb. Franck v spisu Vom dem Laster der Trunkenheit. Pri pojasnjevanju nastanka pomena 'pijan' pridevnika *kebrast* bi bilo morda treba raziskati še morebitno povezavo s ponarodelo pesmijo o *ranjkem Martinu Kebru*.

Primerjanje s kačjim strupom je bilo verjetno motiv za nastanek izraza *kačja slina* 'žganje', npr.: Nekdo je prinesel obtočeno nemško čutarico. Bila je za krst, odčepili so jo in mi jo vrlikodušno ponudili: »*Kačja slina* je, potegni, pravico imaš (M. Lobnik, Rosa na pajčevini, 1957, 99)!« Policijski seržant Heinrich Wacker se je pošteno nadelan vračal s slavnostnega kosila, kjer je skupno s poklicnimi kolegi zvrnil prenekatero čašico *kačje sline* (Tedska Tribuna, 1965, št. 1, 11).

## KOZEL, KOZA

*Kozel* se s pijanostjo povezuje morda zaradi smrdenja (gl. primeru *smrdeti kot kozel*), še verjetneje pa zaradi simboličnega povezovanja s hudičem in razvratom, npr. v kašubskih primerah *up'ic są jak kozel* (tj. 'napiti se kot kozel') v pomenu 'napiti se do nezavesti' in *lazęc jak wieski kozel* (tj. 'laziti kot vaški kozel') 'o človeku, ki pohajkuje in se opoteka po vasi'. V kašubskem jeziku se s pijanostjo povezuje tudi *koza*, npr. v frazemu *mKec kozą* (tj. 'imeti kozo') 'napiti se'. S tem so verjetno povezani kašubski frazemi *kozė dŕec* (tj. 'koze dreti') 'bruhati' ter bolgarski narečni frazemi *odrah kozite* (tj. 'odrl sem koze') 'bruhal sem', *dera kozite*, *dera kozel*, *dera pręc* (tj. 'derem koze, kozla') 'bruham'. V bolgarščini lahko *kozo* in *kozlav* v omenjenih frazemih zamenjata *lisica* in *mačka*: *odrah lisicata*, *dera lisici*, *dera kotki* (*kotkata*). Po J. Glonarju (Slovar slovenskega jezika, 175) pomeni *kozol* tudi 'izbruhana pijača in jed' (pesem diši po kozlovi bradi). V zvezi s tem je verjetno glagol *kozlati* 'bljuvati, bruhati', v enakem pomenu *kozlititi se* pri Cafu. Sem spada tudi že omenjena *kozja brada*, ki naj bi pomenila polovico *kravjega požirka*, tj. količine pijače, ki je v enem kozarcu.<sup>6</sup>

## KRAVA, VOL

Med živalmi, ki se v izrazih povezujejo s prekomernim pitjem in pijanostjo je gotovo na prvem mestu *krava*. Ta že zaradi svoje velikosti veliko poje in zato tudi veliko popije. Na tem dejstvu temeljijo primere *piti kot krava*, *biti pijan kot krava* ipd., npr.: Če se ga nažehta ali ne, to je zdaj že čisto vseeno. Žena vsaj ne bo za prazen nič govorila, da je vsak dan *pijan kot krava*. Trapasto. Če tako premisliš. Še svoj živ dan ni videl *pijane krave* (G. Jakopin; *Žarometi* 1962, 12). Včasih ni hotel videti kozarca, zdaj *pije kakor krava* in kar mahedravo hojo dobiva... (I. Potrč, *Onkraj zarje*, 1966, 28). Kumer je že zvečer, takoj po letalskih napadih, ki jih je preživel, sprejel tastovo povabilo v zidanico in se prav nesramno napil. Pravzaprav *se ga je nažrl kot krava* (Damijan Šinigoj, *Neizstreljeni naboj*, 440).

Po enakih predstavah so nastali tudi slovenski narečni glagoli *kravati* 'po živinsko piti' (Ihan, *DiS* 18, 192), *nakravati se* 'napiti se', *okravati se* 'opiti se',<sup>7</sup> ki jih potrjuje tudi

<sup>6</sup> Odnos *velika žival* : *majhna žival* = *velika količina* : *majhna količina* potrjuje tudi ljudska modrost, po kateri je *koza* poimenovana *kravica ubožcev*, *krava malih ljudi*, *krava revežev*, bolj sodobno tudi nekakšna *mini krava*, v nemščini *die Kuh des kleinen Mannes*.

<sup>7</sup> V enakem pomenu kot *kravati* (gl. še J. Glonar, *Slovar slovenskega jezika*, 178, *kravati*: lokati, piti kakor krava) se uporablja narečno tudi glagol *kravariti* (Zminec, *DiS* 17, 192, Pleteršnikov pripis v njegovem izvodu Pleteršnika), medtem ko ima glagol *okravati* še pomen 'okrcati koga po prstih': v listih, z besedo okravati, sploh (prav tako Pleteršnikov pripis). Glagol *kravariti* pomeni sicer 'biti kravji pastir, kravar' (Plet. I, 459), medtem ko enako tvorjen glagol v kašubščini – *kr'ovářęc* – pomeni 'orati s kravami' (B. Sychta, *SGK* VII, 137). M. Pleteršnik (I, 459) navaja tudi glagol *kraviti* 'faulenzen, im Bette liegen' (tj. 'lenariti, ležati v postelji'). Glede na to, da se kravi, sodeč po primerih *biti len kot krava*, *ležati kot krava* tudi v češkem in ruskem jeziku, pripisuje še lenoba, je tvorba glagola *kraviti* iz besede *krava* precej verjetna (gl. Berneker, I, 577).

naslednji književni navedek: Če je drugim prav, je meni tudi, saj *imam* samo takrat *kravo*, kadar *se ga nakravim* (J. Jalen, Previsi, 1940, 28). Jalnov izraz *imeti kravo* tu najbrž pomeni 'biti pijan' ali 'imeti mačka'. Pri I. Preglju (IS III, 1929, 74) najdemo izraz *iti v kravo*, npr.: »V Ljubljano ne morem več,« je odvrnil dijak... »Be-beštja, kako pa je to?« je vzkliknil (župnik) nato skoraj hripavo. »Ali *si v kravo šel*, se spridil in so te pogнали?« Izraz bi lahko pomenil 'zapiti se' ali 'zaiti na stranpota; pokvariti se, spriditi se'. To potrjuje tudi Pleteršnikov pripis v njegovem izvodu Pleteršnikovega slovarja pri iztočnici **krava**: sviloprejke *so šle v kravo*, če se niso zapredle, ker so zbolele. Slišal sem večkrat: *ta (mož) je šel v kravo*, če se je vdal pijači – ali če ni držal besede (Kenda, Tolminsko). Italijansko *vache* (tj. 'krave') pomeni 'sviloprejke, ki niso naredile zapredka', *andare in vacca* (tj. 'iti v kravo') pa 'se nanaša na sviloprejke, ki zaradi bolezni niso naredile zapredka'. Slovenskemu *iti v kravo* je pomensko blizu perujsko špansko *hacer la vaca* (tj. 'delati kravo, biti krava') 'neopravičeno izostajati od pouka, špricati' (gl. Ispansko-russkij slovar', 893).

Primeri *piti kot krava* ustreza nemško *saufen wie eine Kuh* 'piti v velikih požirkih, napiti se', znano že od leta 1500. Na velikih pivskih zmogljivostih krave temelji nadalje izraz *kravji požirek*<sup>8</sup> 'zelo velik, hlasten požirek', npr.: »Ja, o tem sem že mislil,« je rekel Ploha in naredil *kravji požirek*, čeprav je vedel, da ga ne nese dosti (M. Kolar, Samomor v nebesih, 1964, 106). »Daj sem požirek!« »Pa ne *kravji!*« je posvaril Matija (V. Ocvirk, Hajka, 1957, 86). Pi ga, pi ga, pjanc *po kravje* (OSNP, št. 3317).

V zvezi z navedenimi izrazi, ki se nanašajo na prekomerno pitje oziroma pijanost, je verjetno izraz *krava* dobil pomen nizko 'kdor veliko, požrešno pije' (npr. Doma sem zvedel, da je prišla k nam na obisk neka »krava pijana«, ki smrdi po alkoholu kot vinski sod, Lentov Lenč, Ljubljanski dnevnik 1961, št. 201, 6) in 'grob, nevzgojen človek' (npr. Kaj naj storimo s to *pijano kravo*). Na oba pomena pa se navezuje psovka *krava*: Napil si se ga, *krava* (J. Kajzer, Mimo dnevnega načrta, 1960, 103)! O ti *krava pijana!*

K primeri *biti pijan kot krava* bi vsaj pogojno lahko dodali primero *biti pijan kot mavra*. Izraz *mavra* pomeni narečno 'črna ali črno marogasta krava', torej bi bila primera *pijan kot mavra* lahko sopomenka primere *pijan kot krava*. Ker pa obstaja tudi primera *pijan kakor božja mavra*, se primera *pijan kot mavra* običajno povezuje z *mavrico*. Ta naj bi nastala z vsrkavanjem deževnice, s čimer se pojasnjuje njena povezanost s pijanostjo.<sup>9</sup> Kljub temu menim, da je treba vsaj ponekod upoštevati možnost križanja obeh omenjenih predstav. Povezanost nezmernega pitja s *kravo* se namreč potrjuje s primero *piti kot živina* 'zelo, veliko piti', pri čemer je *živina* sopomenka za izraz *govedo*. *Živina* je tudi v poljskih primerah *spić się (upić się) jak bydło, jak bydlak* 'zelo se napiti, napiti se do nezavesti'. Z rogato živino je povezan še bolgarski narečni frazem *do rogovete (pijan)* (tj. 'do rogov pijan') v pomenu 'zelo, preveč pijan'.

*Krava* je v primeri *piti kot krava* lahko zamenjana z *volom*, npr. v nemški pogovorni primeri *saufen wie ein Ochs* (tj. 'piti kot vol') v pomenu 'nezumno piti'. V bolgarskem jeziku se s pijanostjo povezujejo tudi *voli* oziroma *volički*, npr. v narečnem frazemu *slabi mi sa volovcite* (tj. 'moji volički so slabi') v pomenu 'zelo sem se napil in ne morem

<sup>8</sup> Požirek tako velike živali brez dvoma vsebuje precej tekočine. Na izvor izraza *kravji požirek* kaže naslednji navedek: »kravji požirek« sega do dna kupice (Fran Milčinski, Tokraj in onkraj Sotle in tam preko, 30). V opombi k navedku je zapisano, da je to izraz iz križevačkih statutov, z njimi pa se primerja izraz *kozja brada*. Ta naj bi pomenil polovico krajega požirka.

<sup>9</sup> Prim. v hrvaškem ali srbskem jeziku: *pijan kao duga* (tj. 'pijan kot mavrica') 'popolnoma, do nezavesti, zelo pijan', *piti (lokati) kao duga* (tj. 'piti, lokati kot mavrica') 'zelo veliko piti'.

držati ravnotežja'. V pomensko in po sestavi podobnem bolgarskem narečnem ironičnem frazemu nastopa *konjiček slabo mi e končeto* (tj. 'moj konjiček je slab') 'lahko, hitro se opijam'. Njegov sorodnik *oslica* je v francoski primeri *soûl comme une bourrique* (tj. 'pijan kot oslica') 'pijan kot mavra, zelo pijan'. Nasploh je treba reči, da je izmed vseh živali, ki se metaforično oziroma frazeološko povezujejo s pijanostjo ali pitjem, *krava* najbolj reprezentativna in predstavno nazorna. Tovrstna nazornost je bistveno manjša npr. za *žolno* v primeri *piti kot žolna* (gl. v nadaljevanju). Na konkretno pitje krave se nanaša češki frazem *naše krava se napila z vaší louže* 'o zelo oddaljenem sorodstvu'.

## KUKAVICA

Med frazemi z negativno motivacijo je tudi nemško *Kuckuck sein* (tj. 'biti kukavica') v pomenu 'biti pijan'. Frazem temelji na glasovnem posnemanju kolcanja in bruhanja pijancev. Podobno je v kašubskem jeziku, v katerem glagol *kukac* poleg 'kukati' pomeni tudi 'biti pijan'. S pijanostjo se povezujejo še druge ptice, in sicer *raca*, *žolna* (gl. v nadaljevanju) in *brinovka*. Ta je v francoski primeri *soûl comme une grive* (tj. 'pijan kot brinovka') 'pijan kot mavra, zelo pijan'.<sup>10</sup>

## LISICA, LISJAK, PES, PSICA, VOLK

S pijanostjo se *lisica* npr. povezuje v španskem jeziku, v katerem *zorra* (tj. 'lisica') pomeni 'opitje, pijanost', kot sestavina pa nastopa v frazemih *dormir la zorra* (tj. 'spati lisico') 'prespati pijanost', *pillar una zorra* (tj. 'zgrabiti, dobiti lisico') 'opijaniti se'. Enako velja za sorodnika iz družine psov – *psico* in *volka* v španščini: *perra* (tj. 'psica') v pomenih 'pijanstvo, opijanjanje' in 'otroške muhe, kaprice' ter *lobo* (tj. 'volk') v frazemu *coger (pillar) un lobo* (tj. 'zgrabiti, dobiti volka') 'opijati se, postati pijan'. S pitjem se povezuje *pes* tudi v češkem jeziku: *opilý jak štěně* (tj. 'opit kot pes') 'zelo pijan'. Omeniti je treba še angleško *to take a hair of the dog that bit one (you)* 'mačka z vinom preganjati; klin s klinom izbijati (pijača)'.

Iz načina lova na lisico, tj. da so na dolgo vrv navezali vabo in skušali namamiti lisico s počasnim vlečenjem vrvi, izhaja nemško *den Fuchs schleppen*. (tj. 'vleči lisico'). Nemški izraz naj bi najprej prevzeli rudarji, katerim je pomenil 'leno, počasi delati'. Obstaja pa tudi v jeziku pijancev: po trije naredijo požirek, četrti izprazni preostalo. Različica *Der letzte muß den Fuchs schleppen* (tj. 'zadnji mora vleči lisico') se pojavi kot pregovor pri Henischu (1274, 329). Zdi se mogoče, da je bil vsakokrat zadnji pivec ugnan kot lisica, tj. napit, pijan, čeprav ni čisto jasno, zakaj je predstava prišla v pivski jezik. L. Röhrich, navedeno delo 1, 291, meni, da je *lisica* zašla v pivski jezik prek lovskih običajev in navaja Grimmelshausnov frazem »*ich muß einen fuchs schießen*« (= *mich erbrechen*), kar pomeni 'bruhati'. Z *lisico* se bruhanje po popivanju povezuje tudi v bolgarskem jeziku, npr. narečno *odrah lisicata* (tj. 'odrl sem lisico') 'bruhal sem zaradi popivanja'. V frazemu je lahko *lisica* zamenjana tudi s *kozo*, npr. narečno *odrah kozite* v enakem pomenu. Bruhanje nasploh pa s *kozo* povezujejo še Kašubi: *kozě dřec* (tj. 'koze dreti') 'bruhati' (gl. še pri **kozel, koza**). *Lisico*, pravzaprav *lisjaka* -obdolžujejo- za bruhanje razen Nemcev in Bolgarov tudi Francozi, in sicer v frazemu *faire (cracher; écorcher; piquer) un renard* (tj. 'delati/pljuvati, odreti, prebosti/ lisjaka') 'bruhati, bljuvati'.

<sup>10</sup> Primera naj bi nastala po namigovanju na izrazito nagnjenje brinovk do zobanja grozdja (gl. Grand Larousse se 3, 2322). Francosko poimenovanje *grive* je nastalo po predstavi 'grška (ptica)' in je še v pregovoru *Faute de grives, on mange des merles* (tj. 'če manjka brinovk, jedo kose') v pomenu 'v sili hudič muhe žre'.



## MAČEK, MAČKA

S pijanostjo je povezan poseben *maček*, ki pomeni 'slabo počutje, razpoloženje, navadno po nezmernem uživanju alkohola'. Pojavlja se v izrazih *imeti mačka*, *preganjati mačka*, *zdraviti mačka*, npr.: Prej sem si želel, da se mi nikdar ne bi uprla pijača. Toda nerodno je, če ima človek *mačka*. Želim si, da bi bil od pijače samo malo bolj židane volje, nikar pa da bi mi kaj škodovala (R. Murnik, Lovske bajke in povesti, 1914, 120). Sit je bil življenja, kakor ga le more biti sit človek, ki ne ve, ali *ima mačka ali opico*, le to ve, da bi rad še pil, pa nima v žepu ne beca (F. Milčinski, Ptički brez gnezda, 1917, 141). 'Penzel je učenjak in poštenjak, da malo takih!' »In vrhu tega še pijanec, kakršnega nima vsa Ljubljana!« se je oglasil tretji tovariš in se smejal. »Vsak večer vozi *barko* po mestu, a zjutraj v šoli *ne pozna nikoli mačka* (F. Govekar, Svitanje, 1921, 72).« Vsak *preganja mačka* na svoj način, profesorji najraje s spraševanjem in popravljanjem šolskih nalog (M. Vošnjak, Naša velika matura).

Danes sreča me prijatelj:

«Halo, dva oblačka

pod očmi, a kje si krokal,

da *imaš* zdaj *mačka* (D. Kette, ZD I, 1949, 51).

Obravnnavani *maček* izhaja verjetno iz nemških izrazov *Katzenjammer* (tj. 'mačje stokanje') in *Kater* 'maček'. Zadnji izraz izhaja iz leipziškega študentskega žargona. Tam je posebno priljubljen v frazemih: *seinen Kater spazieren führen* (tj. 'peljati svojega mačka na sprehod') in *einen Kater ausführen* (tj. 'peljati mačka ven') oboje v pomenu 'trpeti posledice popivanja'. Pomensko blizu je primera *besoffen wie ein Kater* (tj. 'pijan kot maček'). Kot kažejo številne druge primere tipa *pijan kot...*, npr. v slovenščini – *pijan kot čep, kot krava, kot mavra, kot metla, kot prasec, kot svinja, kakor božja mavra, kakor kmečka nevesta* – in nemščini – *besoffen wie ein Besenstiel* (tj. 'napit kot metlin ročaj') ali *saufen wie ein Bürstenbinder* (tj. 'piti kot krtačar') – je *maček* zašel v našete primere naključno, mehanično. Primero *besoffen wie ein Kater* je omogočila raba primer, kot *verliebt, geil* (tj. 'zaljubljen, pohoten') *wie ein Kater*. Nemški izraz *Katzenjammer* je nastal v začetku 19. stol. v akademskih krogih Heidelberga. Najprej pa je bil znan v jeziku baltskih študentov.<sup>11</sup>

S pijanostjo se povezuje tudi *mačka*, npr.: Najbolj na svoj račun je prišel Frluk. Tako se ga je bil od mize nabral, da je rekel *mački botra* (J. Jalen, Vozarji III, 1960, 79). Ljubi bog, kako se ga je finančni inšpektor to noč nalil!... Toda kako naj ga opišem na primer z besedami »*Pijan, da mački pravi botra*« ali »*Pijan je, da bi žabe vikal*« ali »*Pijan kot metla*«, ko pa je gospod finančni inšpektor v tem trenutku izredno oddaljen od vseh teh prispodob (F. Brenk, Ljubljanski Amerikanci, 1979, 136). Bolj neposredno je to izkazano v kašubskem frazemu *mec kota v głóve* (tj. 'imeti mačka v glavi') 'o pijanem in psihično bolnem človeku'. Posledice pijanosti izraža kašubski frazem *kotě dŕec* (tj. 'mačke dreti') v pomenu 'bruhati'. Kašubskemu frazemu ustreza bolgarsko *dera kotki (kotkata)* (tj. 'derem mačke, mačko') 'bruham'. Sestavino *kotka* v bolgarskih frazemih lahko zamenja *lisica* ali *kozel*, npr. *dera koza, kozite, dera kozel, dera pruč*. Bolgarsko *dera kotki* pa lahko razen omenjenega pomeni 'obesim se na kaj in se obrnem prek glave okrog tega, navadno na drevesu' (prim. slovensko narečno *odreti kozo* 'manj znana igra', kot jo je opisal F. Bevk,

<sup>11</sup> Gl. Lutz Röhrich, navedeno delo I, 490! M. Cigale (I, 839) pri iztočnici *Katzenjammer* nemško *er hat Katzenjammer* razlaga s slovenskim *lasje ga bole, otekle lase ima, slabo se čuti po smočnjem pijančevanju*.

Kresna noč, 50: Dvignil je noge in jih pretaknil med rokama, tako da je visel z glavo navzdol. *Odril je kozo*, kot so to igro imenovali pastirji). V angleškem jeziku frazem *to shut the cat* (tj. 'ustreliti mačko') pomeni 'bruhati, bljuvati, urha klicati; s korobačem pretepesti', enako pa se na mačko nanaša glagol *to cat* vulgarno v pomenih 'bljuvati, urha klicati; s korobačem pretepesti' itd. Med tu obravnavane izraze bi lahko uvrstili še italijansko *fare i gattini* (tj. 'delati mucke') 'bruhati', angleško *as sick as a cat* (tj. 'tako bolan kot mačka') v pomenu 'hudo bolan; slabe volje' in nemško *nafs wie eine (ersäufte) Katze* (tj. 'biti moker kot utopljena mačka') 'moker kot miš, moker, premočen do kože'.

Iz frazema *imeti mačka* se je razvil frazem *imeti moralnega mačka* v pomenu 'imeti občutek sramu, krivde zaradi dejanja, vedenja, ki ni v skladu s častjo, obljubo', npr.: Vsekakor pa *smo imeli* precejšnjega *moralnega mačka*, saj nas je kar pošteno potegnili za nos (R. Polič, Čudežna pomlad, 1959, 86). Tako se dokoplje do denarja in družabnega ugleda, ne more pa *se znebiti moralnega mačka* – občutka, da se je izneveril idealom svoje mladosti, skratka, da se je »zašuštral« (F. Kalan, Nemirni čas, 1958, 154). Nekaj dni krokanja in kvartanja, kakega pol metra dolg in nekoliko *napihljen moralni maček*, nato pa globokoumne misli... (V. Kavčič, Upanje, 1966, 83). V nemščini se *moralni maček* imenuje *moralischer Kater* in pomeni 'samoočitki zaradi nezmerne načina življenja'.

## MEDVED

Zaradi nuje, da si pridobi čim več tolšče za zimsko spanje, je *medved* znan po nenasitnosti, kar je jezikovno izraženo npr. v nemščini: *einen Bärenhunger haben* (tj. 'imeti medvedjo lakoto') 'biti nenasiten' in *Hunger wie ein Bär haben* (tj. 'biti lačen kot medved') 'biti zelo lačen'. Kdor veliko je, je tudi zelo žejen, zato veliko pije. Tako je tudi z *medvedom*, kar dokazuje nemški izraz *bärentrunken* (tj. 'pijan kot medved') v pomenu 'zelo pijan'.

## MIŠ

S pijanostjo oziroma kroničnim pijančevanjem je povezana tudi *miš*. Pri časovno daljšem popivanju imamo namreč vse možnosti, da *vidimo bele miši*. Te so simptom za *delirium tremens*, tj. 'pijansko blaznost', ki je posledica kronične zastrupitve z alkoholom in se kaže s tresenjem telesa, npr. Še so pili, prav slastno in strastno, ta ali oni ni nehal prej, da *je zagledal bele miši* (Morton – Slodnjak, Dota 1950, 10). *Bele miši* poznajo npr. tudi Nemci in Poljaki: nemško *weiße Mäuse sehen* 'imeti blodne zaznave', poljsko *widzieć białe myszki* 'imeti halucinacije, blodnje'. *Bele miši* torej ne pomenijo nič dobrega. To vsekakor velja za pijane za volanom in druge kršitelje prometnih predpisov. V nemščini se namreč prometni policisti po belih čepicah, rokavicah in pasu imenujejo pogovorno *weiße Mäuse* (tj. 'bele miši'), enako tudi ameriški vojaški policisti (gl. H. Küpper, navedeno delo, 529). Na *bele miši*, ki jih kronični pijanci vidijo v blodnjah in deliriju, se navezujejo še nemški frazemi *hör auf mit deinen Mäusen* (tj. 'prenehaj s svojimi mišmi') 'opusti neumnosti'; *Mäuse haben* (tj. 'imeti miši') 'ne biti pri zdravi pameti; neumno ugovarjati'; *Mäuse im Kopf haben* (tj. 'imeti miši v glavi') 'načrtovati slabe poteze, biti pri volji za neumnosti; kazati čudna nagnjenja' (gl. H. Küpper, navedeno delo, prav tam).

## MUHA

V primerah, ki izražajo pijanost, so tudi *muhe*, npr. v primeri *biti pijan kot muha*: Trgovec Berlot *je bil nadelan ko muha* (D. Feigel, Po strani klobuk, 1923, 21–22).

In pili so; kot gobe suhe  
 vsi literati pili so,  
 poetje, avtorji *ko muhe*  
*pijani* kmalu bili so (D. Kette, ZD I, 1949, 215).

V zvezi s pijanostjo je tudi psovka: Ne kriči, *muha pijana!* Pomen 'pijan' ima v angleškem slengu tudi beseda *flyblown*, ki sicer pomeni 'poln mušjih ličink ali jajčec; nečist, onesnažen', figurativno 'razvpit'. Poljsko pogovorno *być pod muchą* pomeni (tj. 'biti pod muho') 'biti pijan'. Zastarelo rusko *urezat' muhu* (tj. 'urezati muho') pa pomeni 'opiti se' (A. I. Fedorov, Frazeologičeskij slovar' ruskogo literaturnogo jazyka konca XVIII–XX v., t. 2, 221).

*Muha* je že od nekdaj veljala za nosilko zla in kužnih bolezni. V krščanski simboliki je *muha* podoba greha. Izmed desetih egiptovskih nadlog zavzema četrto mesto. Glede na to ni presenetljivo, če jo srečamo tudi v primerah, ki se nanašajo na pijanost.

## OPICA

*Opica*, poimenovana tudi kot »nevšečna človekova sorodnica«,<sup>12</sup> lahko pomeni tudi nevšečno stanje človeka, tj. *pijanost*, npr.: Dospevši v Ljubljano *sem šel* seveda po stari slovanski šegi *kazat svojo opico* k »Domačemu petelinu«, kjer je bil običajni žurfiks z ženstvom; bili pa so že vsi tako dobre volje, da *moje opice* niti opazili niso (F. Milčinski, Igračke, 1909, 26). Pošteno *opico si je oprtil* (Korban, Iz mojih temnih dni, 69). J. Debevec (Vzori in boji, 1918, 258) skuša takole pojasniti nastanek tega pomena: Zato tudi pravimo: To je tiček! Sedaj šele se mi je posvetilo, zakaj pravimo pijančku: »*Opico je prinesel domov.*« Sami spomini, ko smo bili še opice... Iz zglედov so razvidne tudi različice *kazati opico*, *oprtili si opico*, *prinesti domov opico*. J. Glonar (Slovar slovenskega jezika, 259) pri iztočnici **OPICA** navaja različico *opico razkazovati* v pomenu 'pijan kolovratiti iz krčme v krčmo'.

Poimenovanja za *opico* pomenijo 'pijanost' tudi v drugih evropskih jezikih, npr. v angleščini, češčini, italijanščini, portugalščini, slovaščini, španščini. V nemščini izraz *einen Affen (sitzen) haben* (tj. 'opico /sedečo/ imeti') pomeni 'biti pijan', izraza *sich einen Affen holen/kaufen* (tj. 'iti po/kupiti si opico'), *einen Affen bekommen* (tj. 'dobiti opico') pa 'napiti se'. Podobno še *mit einem Affen nach Hause kommen* (tj. 'z opico priti domov'), *einen Affen heimbringen* (tj. 'prinesti domov opico') v pomenu 'priti pijan domov' in *jm einen Affen aufladen* (tj. 'naložiti komu opico') familiarno 'opiti koga'. Majhno ali večjo stopnjo pijanosti izražata nemška familiarna frazema *einen kleinen Affen haben* (tj. 'imeti majhno opico') 'biti nekoliko pijan, malo ga spiti', *den Affen zum Kater tragen* (tj. 'nesti opico k mačku') 'tako se napiti, da je drug dan maček očiten, biti zelo pijan'. Tudi v češčini ob običajnih *opice* 'pijanost' in *mit opice* 'biti pijan' itd. obstajata manjšalno *opička* 'rahla pijanost' in *mit opičku* 'biti v rožicah, biti nekoliko pijan'. V slovaščini *mat opicu* pomeni 'biti pijan', v španščini *mona* razen 'opica; gizdalin; oponašavka' pomeni tudi 'pijanost', v frazemu *pillar (coger) una mona* (tj. 'zgrabiti, prijati opico') 'opi(jan)iti se', italijansko *pigliar la bertuccia, pigliar la monna* (tj. 'zgrabiti opico') 'opi(jan)ti se'.

<sup>12</sup> Izraz »nevšečna človekova sorodnica« se navezuje na knjigo o opicah B. Škerlja z naslovom *Nevšečno sorodstvo* in je v naslovu zgodbe o opici v knjigi Živali v prisposodbah 2: **Opica, nevšečna človekova sorodnica**.

Za frazem *einen Affen haben* ugotavlja L. Röhrich, navedeno delo, 48–49, da je splošno znan najkasneje od začetka 19. stoletja. O izvoru frazema meni, da je negotov. Med več možnostmi, ki segajo od šaljive zamenjave s češkim *opit se* do mitoloških razlag, je po Wanderju morda treba omeniti srednjevisokonemški pomen besede *Affe* 'krinka, maska' in podatek, da obstaja risba Moritza von Schwinda iz leta 1833, ki ima spodaj napis «einen Affen haben». Risba kaže pijanca, ki se vrača domov, tipa kljuko od vrat, na ramenu pa mu čepi opica. Trdnejša je domneva, ki temelji na naslednjih dejstvih. Vemo, da imajo opice težave s pokončno hojo zaradi pretežke glave in drugačne oblikovanosti hrbtenice v primerjavi s človekom. Negotovi, opotekajoči pokončni hoji opic je zelo podobna hoja pijanca. Na zunanjih telesnih in značajskih podobnostih pa temeljijo vse živalske primere in metafore. In zakaj ne bi tudi po opičje tavajočemu pijancu rekli kar *opica*.<sup>13</sup>

## POLH

*Polh* je kot žival, ki prespi zimo, znana predvsem po primeri *spati kot polh* 'trdno spati'. S pijanostjo se razen omenjenega povezuje samo v poljskem jeziku, v katerem razen primere *spać jak susel* 'trdno spati' obstaja primera *pije jak susel* (tj. 'pije kot polh') 'veliko, nezmerno pije'. Primera nikakor ne more izhajati iz lastnosti te živali, tj. z neobvladljivo željo po pitju. Njeno poreklo sega v 16., kot prisposodba pa nastopi šele v 19. stoletju. A. Brückner (Słownik etymologiczny języka polskiego, 526) je nastanek tega rekla skušal pojasniti kot rezultat napačnih etimoloških hipotez (*susel* naj bi izhajal iz glagola *wysysać* 'izsesati', ukrajinsko *suslit* 'piti', a je v resnici poimenovan po oglašanju), vendar deluje neprepričljivo (gl. Władysław Dynak, Łowy, łowcy i zwierzyna w przysłowiaach polskich, 195 d.).

## RACA

V nemščini obstajata šaljiva izraza *Gänsewein* in *Entenwein* (tj. 'gosje in račje vino' v pomenu '(pitna) voda'). Enak pomen imajo francoski izrazi *bouillon à (ali de) canard*, *sirop de canard*, *vin de canard* (tj. 'račja juha, račji sok, račje vino'; gl. Francuzsko-russkij frazeologičeskij slovar', S 800). Omenjenim *gosem* in *racam* se v francoščini v sopomenskih izrazih lahko pridruži *žaba*, npr. *sirop de grenouilles* (tj. 'sok žab') 'voda'. V zvezi z gosjo, račjo ali žabjo «pijačo» je vredno omeniti nemško pogovorno primero *voll wie eine Ente* (tj. 'poln kot raca, verjetno tekočine') v pomenu 'pijan'. Primera se da pojasniti z dejstvom, da race mnogo pijejo ali pa glede na podobnost račje in pijančeve gugajoče se hoje.<sup>14</sup> Na razlago po podobnosti hoje kaže tudi kašubski frazem *kačk'i zagoñac* (tj. 'race zgoniti') v pomenu 'opotekati se (o pijancu)'. V nemščini obstaja tudi izraz *eine kalte Ente* (tj. 'mrzla raca') 'alkoholna pijača, koktajl, bovla z limono'. Račji in gosji pernati sorodnik *pavje* tudi povezan s pijanostjo, npr. v poljskem *puścić pawia* (tj. 'pustiti pava') 'izbruhati' (gl. Živali v prisposodobah 1, 55).

## RIBA

S pijančevanjem se povezujejo tudi prave vodne živali – *ribe*, in sicer v angleščini, nemščini in kašubščini: angleško *to drink like a fish* (tj. 'piti kot riba') 'piti do pijanosti',

<sup>13</sup> Gl. tudi H. Küpper, navedeno delo: **Affe** 6. Trunkenheit, Rausch – z razlago (v prevodu): Opice veljajo za pijanske. Ko so pijane, se obnašajo čisto po človeško: kričijo in tulijo, besnijo, postanejo zlobne, druge buljijo topo predse. Izraz se pač nanaša na gugajočo, opotekajočo se hojo opic.

<sup>14</sup> Do podobnih ugotovitev sem prišel pri iskanju motiva za nastanek frazema *imett optico*.

nemško *die Fische füttern* (tj. 'ribe krmiti') 'bruhati v morje', kašubsko *rěbë karmic* (tj. 'ribe krmiti') 'bruhati'. Nemški in kašubski frazem sta evfemistična, v njih je z lepšimi besedami opisana mučna, neprijetna dejavnost pijancev, ki sledi prevelikemu zaužitju alkoholnih pijač. Krmljenje rib pa ni samo mučno in neprijetno, ampak je lahko tudi usodno, kot je razvidno iz naslednjega zgleda: Vsi so šli krmit ribe (Stevenson – Holeček, Otok zakladov, 173). Frazem *krmiti ribe* pomeni tu enako kot *iti rakom žvižgat*, tj. 'umreti'. V izvorniku, tj. v angleščini, se ta frazem glasi *to feed the fishes* 'utoniti' in 'imeti morsko bolezen'.

## SVINJA, PRASE, PRAŠIČ

*Svinja* je povezana s pijanostjo s psovko *svinja pijana* in s primero *biti pijan kot svinja* 'biti zelo pijan', npr.: »Kaj bi pa rad, *svinja pijana*?« se je zadrila in se mu začela umikati čez cesto, on pa za njo (L. Kuhar, Jamnica, 1945, 71 d.). Kot vsako leto so bili gospodje oficirji *kakor svinje pijani* (E. Fritz, Hvalnica življenja, 1967, 48). Primera je znana tudi v hrvaškem ali srbskem jeziku – *pijan kao svinja* 'zelo pijan', v nemškem – *betrunken wie ein Schwein*, v češkem – *opilý jak svine* v enakem pomenu, v kašubskem *užarti jak sv'ína* (tj. 'nažrt kot svinja'). V psovkah ali primerah lahko nastopi tudi kak drugi član prašičje družine, npr. *Nažre se ga kot prase*, potem pa mlati prazno slamo, čuk čukasti (A. Ravbar, Primorski dnevnik, 1952, št. 33, 3). Tako tudi v drugih jezikih, npr. češkem – *opilý jak čuně, jak kanec, jak prase* (tj. 'opit kot prašič, kot merjasec, kot prase') 'zelo pijan' in francoskem – *soûl comme un cochon* (tj. 'pijan kot prašič') 'pijan kot mavra'. Obstaja tudi še primera *piti kot svinja*, npr. v kašubščini *opavac są jak sv'ína* (tj. 'opijati se kot svinja'; gl. B. Sychta, Słownik gwar kaszubskich VII, 210). S pijančevanjem je tesno povezano tudi bruhanje. V zvezi s tem omenjam kašubske izraze: *prósce karmic* (tj. 'praseta krmiti') 'bruhati (o pijancu)', *prosęc są* (tj. 'prasiti se') 'bruhati' in *pr'osąta dostac, spředawac; z pr'osątami jahac* (tj. 'dobiti, prodajati praseta; s praseti jahati') 'bruhati' (gl. B. Sychta, navedeno delo IV, 172). Morda je s pitjem in pijanostjo povezan nastanek ameriškoangleškega slengovskega izraza *blind pig* (tj. 'slepi prašič') ali *blind tiger* (tj. 'bledi tiger') v pomenu 'skrivna točilnica' v obdobju prohibicije.

Svinji ali članom prašičje družine se glede na metaforiko in frazeologijo pripisuje mnogo slabega. Pripisovanje pijanosti niti še ni tako hudo, hujše so psovke, ki se lahko sicer nanašajo tudi na pijance, vendar so z drugimi prilastki pogostejše.

## ZMAJ

Med resnične živali, ki se tako ali drugače povezujejo s pijanostjo, se je vrnil tudi mitološki *zmaj*. Tako obstajata v češčini frazem *mit, koupit si draka* (tj. 'imeti, kupiti si zmaja') v pomenu 'opiti se, biti pijan', v poljščini pa primera *pić jak smok* (tj. 'piti kot zmaj') 'zelo, veliko piti'. Češki frazem je narejen po znanem vzorcu *imeti mačka, opico* ipd., poljski po vzorcu *piti kot krava*. Sem bi lahko pritegnili tudi rusko *napit'sja do zelenogo zmija* (tj. 'napiti se do zelenega zmaja, zelene kače') 'piti toliko, da ima kdo halucinacije'.<sup>15</sup> Drugačen, a vseeno negativen pomen, ima češkemu po sestavi podoben nemški frazem *der hat 'n Drachen* (tj. 'ta ima zmaja') 'ta ima zveze s hudičem, odtod mu bogastvo, sreča'. Po nemškem ljudskem izročilu namreč hudič v zmajevi podobi prinaša

<sup>15</sup> Glej pojasnilo motiva pri **kača**. Sestavina *zmij* v ruskem frazemu lahko namreč pomeni starinsko 'kača ali zmaj'.

zaklade skozi dimnik. Nastanek češkega in poljskega frazema bi lahko temeljil na požrešnosti zmaja, podobno kot npr. pri kravi, a tudi drugih negativnih lastnostih zmaja, kar je razvidno iz pomenov nekaterih frazemov s sestavino *zmaj*, npr.: bolgarsko *čegato go zmeeve ljubjat* (tj. 'kot da ga zmaji ljubijo') 'slabi, hira, boleha za neko neznano boleznijo', francosko pogovorno *aller voir défiler des dragons* (tj. 'iti gledat, kako se sprehajajo zmaji') 'prisilno postiti se, stradati', zastarelo *avoir mille dragons* (tj. 'imeti tisoč zmajev') 'imeti tisoč razburjenj', *faire le dragon* (tj. 'igrati, posnemati zmaja') 'biti preveč strog, zadirčen'.

## ŽABA, KRASTAČA, URH

Za odrasle je *žaba* negativna, posmehljiva oznaka ali psovka in tudi poimenovanje za 'pijanec', npr.: »Tiho, tiho,« zarenči Ira krčmarica, »*žaba*, napil se boš, pa te bo tvoja Cilka lučila za vrata (J. Jurčič, Juri Kobila, Slovenska Vila, 1865, 19).- Eh, vrag z njim, ko bi bil jaz, hočem reči, svoj gospodar, bi se že ne klanjal takile *žabi* (Kolar – Pirejevec, Potokar, Ali smo ali nismo, 1974, 105). Razen omenjenega pa *žaba* nastopa tudi v primerah, ki pomenijo pijanost, tj. *piti kot žaba*, npr.: Moj sosed, ki je pil ko *žaba* in ki je neke zime zmrznil, je imel prav takšno kumaro, kot jo imaš ti (V. Ocvirk, Soncu ni verjeti, 1960, 139). Uporabljali smo jih v vsakdanjem govoru, ne da bi mislili nanje: *živi kot ptič, leta kot metulj, brenči kot čmrlj, gleda kot sršen, pije kot žaba* itd. (C. Kosmač, Sreča in kruh, 1946, 26). Zelo izvirna je tudi primera *pijan, da bi žabe vikal* v pomenu 'zelo pijan': Ljubi bog, kako se ga je finančni inšpektor to noč nalil!.. Toda kako naj ga opišem na primer z besedami »*Pijan, da mački pravi botra*« ali »*Pijan, da bi žabe vikal*« ali »*Pijan ko metla*«, ko pa je bil gospod finančni inšpektor v tem trenutku izredno oddaljen od vseh teh pripodob (F. Brenk, Ljubljanski Amerikanci, 1979, 136).

Povezovanje žabe s pijanostjo se dobro ujema z dejstvom, da je ta požrešna, da je dvoživka, torej tudi vodna žival, in je v skladu z žabjo simboliko. O t. i. *pijanskih žabah* je J. Trdina (Peter in Pavel, LZ 1884, 590) zapisal: »Zvečer je človek najbolj žejen, pa ga srka tudi najbolj brez skrbi. Če prilezejo v glavo tudi vse štiri žabe, kaj za to!«. Kaj pomenijo te Trdinove štiri žabe? Najkrajše rečeno – štiri stopnje pijanosti – od prve najblažje do četrte najhujše. J. Trdina te žabe natančno opiše v začetku nekakšnega eseja z naslovom *Vinska modrost* (LZ 1884, 355–356).<sup>16</sup> V zvezi s takimi žabami je treba omeniti še nemško *Frösche im Bauch haben* (tj. 'imeti žabe v trebuhu') v pomenu

<sup>16</sup> Odlomek iz tega razpravljanja se glasi:

Dokler Noe ni poznal vina, pil je samó vodo. V vodi so se redile že od nekaj žabe. Žabe so bile torej tudi v Noetovem trebuhu. Ko je začel vino piti, studila se jim je nova mokrota, ki je imela tako težak in zopern duh. Jele so se nemirno in plaho zaganzati sem in tja po želodcu. Jedna, ki je bila morda najbolj nežna in lišpava, ni mogla več prebiti v tej plaži, pa je pobegnila skoz požiralnik v glavo in potrkala na vrata lepega hramčka, v katerem je bivala božja deklica Pamet. Pamet je bila jako gostoljubna gospodična, odprla je žabi in začela z bodro živalco prav živo in prijetno razgovarjati in kratkočasiti. Obe sta bili jedna z drugo po polnem zadovoljni. Isti čas je čutil tudi Noe tako veselje v svojem srci, kakeršnega še nikoli ne, kar je bil na svetu. Z nova si je natočil polič in ga izpraznil. Zdaj pobegne v glavo druga žaba; tudi njej je Pamet rado-voljno odprla. Itd. Svoje razpravljanje povzame Trdina takole: Kar je doživel Noe, dogaja se prijateljem vinske kapljice še dan današnji. Za merilo te pijače rabi naš narod že od nekaj žabe. Jedna razveseli srce in ne škodi niti duhu niti telesu: noben pameten človek je ne zameri in ne očita. Tudi dve se oprasčata, ako zalezeta v glavo prav poredkoma. Tri so že čez dovoljeno mero, ali na svatbah in drugih velikih svečanostih in godiščih se jim ni moč vselej ubraniti: če niso preveč hudomušne, jih ljudje ne sodijo baš strogo, dobre-ga glasa in poštenja ne vzamejo. Za štiri žabe pa ni nobenega izgovora. Ker človeka poživinijo, smatrajo se po pravici za greh, grdobno in sramoto. Nesreča, da jih ujame, primeri se lahko tudi modrijanu, ali se ne bo z njimi ponašal, nego se sramoval in zanaprej takih prilik ogibal.

'napenjati, kruliti v želodcu'. Podobno v bolgarščini: *v korema mi žabi kurkat* (tj. 'v trebuhu mi kvakajo žabe') 'zelo sem sestradan, lačen'. Slovenci imamo podobne težave, če imamo v želodcu *pajka* ali *pajčevino*. Omeniti velja še bolgarsko narečno *žabčeto zakurka* (tj. 'žabec zakvaka') 'zahoče se mi piti (uporablja se, ko komu zakruli v želodcu)'. Da je nesmiselno dajati žabam piti, kaže nemški frazem *den Fröschen trinken geben* (tj. 'dajati žabam piti') 'mlatiti prazno slamo'.

S pijanostjo se povezujejo v nemščini tudi *krastače*, *krote*, npr. *voll wie eine Kröte* (tj. 'poln kot krota') 'vinjen' in *saufen wie eine Kröte* (tj. 'piti kot krota') 'mnogo piti'. S posledicami pijanosti 'se okoriščajo' *žabe* pri Kašubih; tako kašubsko *žabě kårmiic* (tj. 'žabe krmiti') pomeni 'bruhati'.

K žabam in krastačam bi lahko dodali še eno dvoživko. To je *urh*, ki je poimenovan po imenu *Urh, Ulrich*. V zvezi z njim pa je samo na videz frazem *klicati urha/Urha (na pomoč)* v pomenu 'bruhati'. Izvor frazema je v resnici povezan s svetim *Urhom* in je spomin na nekdanja poganska slavlja, kot jih npr. v Angliji še danes prirejajo v nedeljo po 4. juliju. Na slavljih so se opili, zato so pogosto tudi bruhal. Sveti *Urh* je tako moral prevzeti še vlogo zavetnika in priprošnjika tistim, ki so pregloboko pogledali v kozarec in jim je bilo potem slabo (gl. J. Keber, Leksikon imen, 1996, 468). V nemščini se frazem glasi *den heiligen Ulrich anrufen* ali *sankt Ulrich rufen*.

V zvezi z *vinom* je poučen slovenski pregovor *Komur žabe kopajo, nima dobrega vina*. Tukaj je možno *žabe* razumeti kot 'pijanci' ali pa 'kopači' v vinogradu, ki jim gospodar namesto vina ponudi vodo. V obeh primerih so trte slabo okopane in slabše rodijo. Bolj določen je pregovor *Kjer se žabe kopljejo* (– *kjer dajejo kopačem vodo*), *ni dobrega vina* (Gl. E. Bojc, Pregovori in reki na Slovenskem, 115, 345).

## ŽOLNA

Zgodbo o *žolni* v *Živalih v prispodobah* sem napisal med zadnjimi, k temu pa me je vzpodbudila nezaslišana 'krivica', da to ptico, ki *sploh ne pije*, poznamo bolj po primeri *piti kot žolna* in po tem, da njeno ime pomeni tudi 'pijanec'. V tem oziru je zelo pomenljiv naslednji zgled: Tudi Aceto *ga je pil kot žolna* – tako so moji starši rekli o Katunovih, da 'pijejo kot žolne'. Zato si *žolne* nikoli nisem mogel predstavljati *v podobi ptice*, pač pa vedno *v podobi pijanca* (M. Dolenc, Gorenčev vrag, 1977, 126). Zakaj je torej človek ptico žolno 'obdolžil', da pije kot pijanec in da njeno ime uporablja za slikovito označevanje pijanca? Ali morda po tem, ker je mislil, da je preveč *žejna*, ali po tem, ker se imenuje tudi *pivka*!?

Primeri *piti kot žolna* v pomenu 'zelo, dosti, pogosto piti' se pogosto uporablja v govoru, a je tudi velikokrat zapisana, npr.: Bil je pomirljive, nekoliko godčevske čudi, v treznosti je delal kot stroj, le ob nedeljah *je pil kot žolna* (F. Bevk, Slepa ulica, 1961, 101–102). Delal si kot črna živina, jedel nič, *pil pa kot žolna* (A. Ingolič, Sončna reber, 1953, 355). *Pili so kakor žolne* in mešali sadjavec in žganje, dokler niso bili popolnoma pijani (L. Kuhar, Naši mejniki, 1946, 41).

V prenesenem pomenu se *žolna* uporablja za označevanje oseb, in sicer pomeni ekspresivno 'kdor dosti, pogosto pije', npr.: Očitam ti, da toliko piješ. Pri svojih sedemnajstih *si prava žolna* (M. Dolenc, Štirinajst, 1967, 14). 'Samo za žganje ti je, *žolna*, se je razhudila Meta (V. Ocvirk, Hajka, 1957, 71). Po naravi veseljak in *kvatrna žolna*, se je po vrnitvi iz prve vojne, ko sta mu zapored umrla za 'špansko' oče in mati, požvižgal na domačijo in izginil po svetu (F. Bevk, Slepa ulica, 1961, 38). Izraz *žolna* se uporablja tudi kot psovka, npr. *Žolna pijana*, kje si se ga nažrl? Koliko si zopil, *pijanec*

*grdi* (Reimmichl, Habakuk, 52). Da se *žolna* že dolgo povezuje s pijanostjo ali pitjem, dokazuje njeno pojavljanje v ljudski pesmi (SNP I, 806, št. 978):

*Žolna vino toči,  
S čolkam kruh namoči,  
Potler skočta sem no ta –  
Hejsasa! hopsasa!*

V zvezi z oglašanjem *piv*, *piv* oziroma glagolom *pivkati* je siva *žolna* poimenovana z izrazom *pivka*, strokovno *Picus canus*. Tudi ta je v primeri *žejen kot pivka* 'zelo žejen', npr. Vročina in seno sta jih izsušila, da *so bili žejni kot pivke* (J. Jalen, Vozarji III, 1960, 60). *Pivka* pomeni tudi 'pijanica', glagol *pivkati* pa tudi 'pomalo piti'. Glede na povedano je mogoče pojasniti pripisovanje pijanosti *žolni* s sovpadanjem pomenov glagolov *pivkati* ('oglašati se z glasom piv piv': 'pomalo piti') in samostalnikov *pivka* ('žolna': 'pijanica') čeprav je ta glede pitja popolnoma nedolžna.

Slovenskima *piti kot žolna* in *žolna* 'pijanec' ustrezajo v nemščini *ein Schluckspecht sein* (tj. 'biti pijanska žolna') 'piti kot žolna' (tudi o avtomobilu)<sup>17</sup> in *echter Specht* (tj. 'prava žolna') 'pijanec'. V drugih jezikih nisem našel pomensko ustreznih izrazov s sestavino *žolna*.

To je bil kratek pregled živali in njihovih nazivov, ki se kot metafore ali kot sestavine izrazov ali frazemov povezujejo s pomeni 'piti, opiti, pijan, pijanost' in njim sorodnimi, kot npr. 'bruhati'. Spisek živali je sorazmerno velik – *bober, brinovka, čebela, gož, hrošč, jegulja, kača, koza, kozel, krava, kukavica, lisica, lisjak, maček, mačka, medved, miš, muha, opica, oslica, pav, pes, polh, prase, prašič, psica, raca, riba, svinja, urh, vol, volk, zmaj, žaba, žolna* – in je glede slovenskega jezika precej izčrpen, glede tujih jezikov pa bolj primerjalno selektiven, čeprav se kar nekaj živali pojavlja samo v slednjih. Metafore, izrazi ali frazemi, ki so povezani s pijanostjo, so nastali na osnovi predstav, ki temeljijo na resničnih ali domnevnih lastnostih živali, na simboliki posameznih živali ali navezovanju prek podobnih frazeoloških vzorcev. Te predstave so naslednje:

1. požrešnost pri hrani in (ali) pijači (npr. *gož, krava, medved, oslica, prase, prašič, svinja, vol, volk, zmaj, žaba*),
2. vijugava, opotekajoča ipd. hoja, tako gibanje (*jegulja, kača, opica*),
3. povezanost z vodo (*bober, jegulja, raca, riba, žaba*),
4. posredna povezanost s pijačo – zobjanje grozdja (*brinovka*),
5. povezanost z govorjenjem (otekel jezik, vedenjem (neumnost), stanjem (bruhanje, delirij) pijanih (*čebela, hrošč, kukavica, miš*),
6. vpliv simbolike (*kozel, muha, svinja*),
7. vpliv lovskih in drugih običajev (*lisica*),
8. brez prave utemeljitve, čisto naključno povezovanje (*maček, pav, pes, psica, urh, žolna*).

<sup>17</sup> Motiv za nastanek nemškega frazema naj bi bilo dejstvo, da žolna poje veliko mrčesa (gl. H. Küpper, navedeno delo 721). Glede na to razlago bi lahko domnevali, da se je predstava o požrešnosti s hrane prenesla tudi na pijačo.



**Viri in literatura:**

- BESEDA – elektronska besedilna zbirka Inštituta za slovenski jezik Frana Ramovša ZRC SAZU (<http://bos.zrc-sazu.si>).
- Casares, Julio, *Diccionario ideológico de la lengua española*, Barcelona 1988.
- Chevalier, J., Gheerbrant, A., *Rječnik simbola, tretja razširjena izdaja*, Zagreb 1989.
- Cigale, Matej, *Deutsch-slovenisches Wörterbuch*, Erster Theil A–L, Zweiter Theil M–Z, Laibach 1860.
- Čermák, František, idr., *Slovník české frazeologie a idiomatiky, Příkladování*, Praha 1983.
- Čermák, František, idr., *Slovník české frazeologie a idiomatiky, Výrazy neslovesné*, Praha 1988.
- Čermák, František, idr., *Slovník české frazeologie a idiomatiky, Výrazy slovesné, A–P, R–Ž*, Praha, 1994, 1995.
- Debenjak, Doris, Božidar, Primož, *Veliki nemško-slovenski slovar*, Ljubljana 1992.
- Debenjak, Doris, Božidar, Primož, *Veliki slovensko-nemški slovar*, Ljubljana 1995.
- Drosdowski, G., Scholze-Stubenrecht, W., *Redewendungen und sprichwörtlichen Redensarten, Wörterbuch der deutschen Idiomatik*, DUDEN, Band 11, Mannheim–Leipzig–Wien–Zürich 1992.
- Gak, V. G., itd., *Francuzsko-ruskij frazeologičeskij slovar*, Moskva 1963.
- Glonar, Joža, *Slovar slovenskega jezika*, Ljubljana 1936.
- Głowińska, Katarzyna, *Popularny słownik frazeologiczny*, redakcja naukowa prof. Tadeusz Piotrowski, Warszawa 2000.
- Grad, Anton, *Francosko-slovenski slovar*, Ljubljana 1984.
- Grad, Anton, Škerlj, Ružena, Vitorovič, Nada, *Veliki angleško-slovenski slovar*, Ljubljana 1986.
- Grad, Anton, *Špansko-slovenski slovar*, Ljubljana 1969.
- Gradivo za Slovar slovenskega knjižnega jezika* na Inštitutu za slovenski jezik Frana Ramovša ZRC SAZU.
- Hrovat, Mirko, *Človek v luči pregovorov*, Trst 1983.
- Karničar, Ludvik, *Der Obir-Dialekt in Kärnten*, Wien 1990.
- Karničar, Ludvik, *Živali v frazeologiji koroških slovenskih narečij, Koledar Mohorjeve družbe v Celovcu*, 1994, 119–126.
- Keber, Janez, Biti pijan, imeti opico, imeti mačka, piti kot krava, žaba itd. *Mohorjev koledar 1992*, Celje 1991, 107–110.
- Keber, Janez, Zmaj – Ti si pravi zmaj. *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 33 (1993), št. 1, 52–61.
- Keber, Janez, Kukavica – ptica, ki kliče svoje ime, Živali v prisposodobah. *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 33 (1993), št. 2, 18–27.
- Keber, Janez, Živali v prisposodobah – opica, nevšečna človekova sorodnica. *Jezikoslovní zapiski* 3, Ljubljana 1997, 127–136.
- Keber, Janez, *Živali v prisposodobah 1, 2*, Celje 1996, 1998.
- Kopaliński, Władysław, *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa 1987.
- Kunin, A. V., *Anglo-ruskij frazeologičeskij slovar' I, A–Q, II, R–Z*, Moskva 1967.
- Küpper, Heinz, *Wörterbuch der deutschen Umgangssprache*, Stuttgart 1987.
- Matešić, Josip, *Frazeološki rječnik hrvatskoga ili srpskog jezika*, Zagreb 1982.
- Ničeva, K., Spasova-Mihajlova, S., Čolakova, K., *Frazeološki rečnik na b"lgarskijazik I, A–N, II, O–Ja*, Sofija 1974, 1975.

Pleteršnik, Maks, *Slovensko-nemški slovar*, Prvi del A–O, Drugi del P–Ž, Ljubljana 1894, 1895.

Röhrich, Lutz, *Lexikon der sprichwörtlichen Redensarten 1, 2*, Dritte Auflage, Freiburg/Basel/Wien 1974.

Schemann, Hans, *Deutsche Idiomatik, Die deutschen Redewendungen im Kontext*, Stuttgart, Dresden 1993.

Skorupka, Stanisław, *Słownik frazeologiczny języka polskiego 1, 2*, Warszawa 1967, 1968.

*Slovar slovenskega knjižnega jezika I–V*, Ljubljana 1970, 1975, 1979, 1985, 1991.

Smiešková, Elena, *Malý frazeologický slovník*, Bratislava 1974.

Snoj, Marko, *Slovenski etimološki slovar*, Ljubljana 1997.

Sychta, Bernard, *Słownik gwar kaszubskich I–IV*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1967, 1968, 1969, 1970, *V–VII* Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1972, 1973, 1976.

Treder, J., *Frazeologia kaszubska a wierzenia i zwyczaje na tle porównawczym*, Wejherowo 1989.

Žagar, Mojca, Miklavc, Alenka, Zorko, Zinka (mentorica), *Živalska frazeologija in izrazje v romanu Na kmetih Ivana Potrča ter v prleškem narečju*, Srečanje Mladi za napredek Maribora, 1998, Druga gimnazija Maribor.

### Summary

#### **Animal Names in Expressions Denoting »Drunk, Drunkenness, to Drink, to Get Drunk«**

The article focuses on animal names which are connected to expressions "drunk, drunkenness, to drink, to get drunk," either as metaphors or as parts of phrases. The author also analyzes the expressions, phrases and metaphors from Slavic or other major European languages. The article is based on the author's book titled *Živali v prisposodobah* (Animals in Metaphors). The following animals are directly or indirectly connected with the expressions "drunk, drunkenness, to drink, to get drunk", be it in metaphors or in phrases: beaver, fieldfare, bee, beetle, eel, snake, nanny goat, billy goat, cow, cockoo, vixen, fox, tom cat, tabby cat, bear, mouse, fly, monkey, jenny, peacock, dog, bitch, dormouse, pig, sow, piglet, duck, fish, toad, ox, wolf, dragon, frog, woodpecker. Analyzed are also the conceptions and motives behind these expressions, phrases and metaphors.

Marija Makarovič

## O ljudskem zdravilstvu z Dolenjskega in iz Bele krajine \*

---

*V prispevku je obravnavano gradivo o preprostem, nestrokovnem, ljudskem zdravilstvu, ki je bilo zbrano v času od 1950 do 1983. leta. V gradivu o ljudskem zdravilstvu, ki ga hranijo Slovenski etnografski muzej, Dolenjski muzej in Belokranjski muzej, so strnjeno podani: vsebinski pregled gradiva, naravna zdravila in njihova uporabnost, čarovni postopki zdravljenja, omembe o zdravilcih in vrednotenje gradiva.*

*The author analyzed the material on simple, non-professional, folk medicine collected between 1950 and 1983. Drawing upon this material, which is kept at the Slovene Ethnographic Museum, at the Museum of Dolenjska and at the Museum of Bela Krajina, the paper focuses on the following themes: survey of the available material; natural medicine and its applicability; magical healing methods; healers; evaluation of material.*

Slovenski etnografski muzej v Ljubljani, Dolenjski muzej v Novem mestu in Belokranjski muzej v Metliki hranijo poleg drugih narodopisnih podatkov tudi gradivo o preprostem, nestrokovnem, ljudskem zdravilstvu. Precej zadevnih podatkov je tudi v nalogah za t. i. Sklad Krkinih nagrad, ki jih hrani strokovna knjižnica Tovarne farmacevtskih izdelkov Krka v Novem mestu. Gradivo, ki vsebuje številna pričevanja o naravnem in čarovnem zdravljenju ljudi, in deloma tudi živine, je bilo zbrano v sestavu skupinskih ali posameznih, pretežno narodopisnih raziskovanj v letih 1950 do 1983. Podatki, ki na splošno niso bili zbrani po enakih raziskovalnih kriterijih, izvirajo iz naslednjih krajevnih skupnosti ali občin in nekaterih pripadajočih naselij s širšega območja:

1. Brusnice in Težka voda (G. Suhadol, Dolenja vas, Gabrje, Gumberk, Jugorje, Leskovec, Velike Brusnice, Veliki Cerovec).<sup>1</sup>

---

\* Prispevek je bil okrog leta 1985 naročen in napisan za zbornik o ljudskem zdravilstvu, ki ga je nameravala izdati Tovarna farmacevtskih izdelkov Krka v Novem mestu, vendar pričujoči in drugi članki doslej še niso bili objavljeni.

<sup>1</sup> Terensko gradivo, 73 enot, zbrano leta 1960, 1981, 1983, hrani Dolenjski muzej, Novo mesto.

2. Grosuplje (Boga vas, Dob, V. Gaber, Gajniče, Glogovica, Gradež, Huda Polica, Mali Vrh, Petrušnja vas, V. Pece, Podboršt, Podgorica, Pokojnica, Radohova vas, Rdeči Kal, Rožnik, Sad, Sela, Št. Jurij, Št. Pavel, Tlake, Udje, Velike Lipljene, Vino, Zaboršt, Zg. Slivnica).<sup>2</sup>
3. Kostanjevica (Črešnjevce, Črneča vas, Dobe, Grič, Lipovec, Malence, Oštrc, Podbočje, Prušnja vas, Ržišče, Slinovce, Vodenice, Vrbje).<sup>3</sup>
4. Mokronog (Bistrica, Draga, Gorenja vas, Log, Martinja vas, Ostrožnik, Prelesje, Preloge, Slepšek, Sv. Vrh, Trebelno, Gorenje Laknice).<sup>4</sup>
5. Predgrad ob Kolpi (Predgrad, Jelenja vas, Paka).<sup>5</sup>
6. Razni kraji v Beli krajini (Semič, Vinica, Sela, Trata, Mladica, Golek, Drašiči).<sup>6</sup>
7. Razni kraji na Dolenjskem (Sela pri Ratežu, Šmarješke Toplice, Uršna Sela, Laze, Mirna peč, Birčna vas, G. Vrhpolje).<sup>7</sup>
8. Šentjernej (Cerov Log, Dol, Dolenja Stara vas, Dobrava, Drama, D. Gradišče, Groblje, Pleterje, Prapreče, Prekopa, Roje, Šmalčja vas).<sup>8</sup>
9. Šentrupert (Draga, Hom, Okrog, Prelesje, Straža, Zaloka).<sup>9</sup>
10. Šentvid pri Stični (Artiža vas, Dob, Glogovica, Grm, Grumlof, Hrastov Dol, Male Češnjice, Velike Pece, Vrh, Griže, Vrhpolje, Zaboršt).<sup>10</sup>
11. Žužemberk (Budganja vas, Breg, Jama, Mačkin hrib, Mačkovec, Podgorje, Poljane, Sadinja vas, Skopice, Stavča vas, Sv. Marjeta, Šmihel, Trebča vas, Valična vas, Vrh).<sup>11</sup>

V članku, kjer je upoštevano v navedenih naseljih zbrano ljudskozdravilsko gradivo o zdravljenju ljudi, je strnjeno podana naslednja vsebina:

1. Vsebinski pregled gradiva
2. Naravna zdravila in njihova uporabnost
3. Čarovni postopki zdravljenja
4. Omembe o zdravilcih
5. Vrednotenje gradiva

## 1. Vsebinski pregled gradiva

*Ljudskozdravilsko gradivo z Dolenjskega in iz Bele krajine vsebuje zapise o zdravljenju z naravnimi, to je rastlinskimi zdravili in zdravili živalskega, mineralnega, človeškega, deloma pa tudi rastlinskega izvira. Prevladujejo pričevanja o poznanju različnih zdravilnih zelišč in drugih naravnih zdravil ter o namenu in načinu uporabe. Precej manj pa je podatkov o dejanski uporabi različnih rastlinskih in drugih naravnih*

<sup>2</sup> Terensko gradivo, 63 enot, zbrano leta 1950, hrani Slovenski etnografski muzej.

<sup>3</sup> Terensko gradivo, 53 enot, zbrano leta 1956, hrani Slovenski etnografski muzej.

<sup>4</sup> Terensko gradivo, 15 enot, zbrano leta 1951, hrani Slovenski etnografski muzej.

<sup>5</sup> Terensko gradivo, 50 enot, zbrano leta leta 1980, 1983, hrani Slovenski etnografski muzej.

<sup>6</sup> Terensko gradivo, 20 enot, zbrano leta 1965, 1979, 1981, hrani Belokranjski muzej, Metlika.

<sup>7</sup> Terensko gradivo, 3 enote, zbrano leta 1955 in 1983, hrani Dolenjski muzej, Novo mesto. Drugo gradivo je iz naloge: Danica Zupančič, *Zdravilne rastline pri nas in njihova uporaba*, Novo mesto, 1978 (rokopis za Sklad Krkinih nagrad).

<sup>8</sup> Terensko gradivo, 10 enot, zbrano leta 1952, 1960, hrani Slovenski etnografski muzej. Terensko gradivo, 24 enot, zbrano leta 1983, hrani Dolenjski muzej, Novo mesto.

<sup>9</sup> Terensko gradivo, 6 enot, zbrano leta 1961, hrani Slovenski etnografski muzej.

<sup>10</sup> Terensko gradivo, 25 enot, zbrano leta 1950, 1981, hrani Slovenski etnografski muzej.

<sup>11</sup> Terensko gradivo, 17 enot, zbrano leta 1957, hrani Slovenski etnografski muzej.

*zdravil. Dokaj pičlo je tudi gradivo o zdravilcih. Še skromnejša pa so druga, z zdravstveno kulturo povezana pričevanja.*

*Poleg naravnih zdravil in njihove uporabnosti so opisani, prav tako za zdravljenje nekaterih zunanjih in notranjih bolezni, tudi različni čarovni postopki zdravljenja.*

V gradivu je omenjenih 112, večinoma poznanih rastlin, ki so jih navedli vprašani in naj bi se po njihovem mnenju uporabljale v ljudskem zdravilstvu (tabela 1). Med njimi je več kot polovica (59%) zapisanih, bržkone zaradi večinoma nesistematičnega zbiranja podatkov, le po enkrat do dvakrat. Samo 24% rastlinskih zdravil je omenjenih od šestkrat do štiridesetkrat, na primer slez devetkrat, netresk desetkrat, lipa štirinajstkrat, bezeg osemnajstkrat, suličasti trpotec enaindvajsetkrat, pelin sedemindvajsetkrat in kamilice štiridesetkrat.

Za ilustracijo navajamo naslednjo tabelo, ki kaže vrste zelišč in število njihovih omemb v obravnavanem gradivu. V naslednji tabeli je upoštevana približno polovica zdravilnih rastlin.<sup>12</sup>

*Tabela 1. Rastlinska zdravila in število omemb v ljudskozdravilskem gradivu z Dolenjskega in iz Bele krajine.*

<b>Ime rastline</b>	<b>Latinski naziv</b>	<b>Skupaj omemb</b>
ajda	Fagopyrum sagittatum	3
arnika	Arnica montana	11
barvilna košeničica	Genista tinctoria	1
bazilika	Ocimum basilicum	2
bela detelja	Oxalis acetosella	2
bezeg	Sambucus nigra	18
bob	Vicia faba	1
borovnica	Vaccinium myrtillus	6
božji rokavci	-	1
breza	Betula alba	7
breskev	Prunus persica	1
brezstebelna kompava	Carlina accaulis	1
brinj	Juniperus communis	16
bršljan	Hedera helix	2
bršljanasta grenkuljica	Glechoma hederacea	3
čebula	Allium cepa	11
česen	Allium sativa	17
detelja	Trifolium	2
divji kostanj	Aesculus hippocastanum	1
dobra misel	Origanum vulgare	2
dren	Cornus mas	1
encijan	Gentiana	2

<sup>12</sup> Pri določevanju botaničnih in latinskih imen sem uporabljala naslednje priročnike: Pavle Bohinc, *Slovenske zdravilne rastline*, Ljubljana 1979; Heinrich Neuthaler, *Zdravilna zelišča*, Trst 1977; Richard Wilfort, *Zdravilne rastline in njih uporaba*, Maribor 1978; Andrej Martinčič in Franc Sušnik, *Mala flora Slovenije*, Ljubljana 1984.

gabez	<i>Symphytum officinale</i>	1
gladež	<i>Ononis spinosa</i>	2
habat	<i>Sambucus ebulus</i>	2
hermelika	<i>Cochlearia armoracia</i>	5
hrast	<i>Quercus robur</i>	3
hren	<i>Armoracia lapathifolia</i>	6
hruška	<i>Pyrus communis</i>	1
jablana	<i>Malus pumila</i>	1
janež	<i>Pimpinella anisum</i>	7
jelenov jezik	-	1
kamilica	<i>Matricaria chamomilla</i>	40
kijasti lisičjak	<i>Lycopodium clavatum</i>	1
konjščica	-	1
konoplja	<i>Cannabis sativa</i>	2
kopriva	<i>Urtica</i>	7
korenje	<i>Daucus carota</i>	3
koruza	<i>Zea mays</i>	6
kostanj	<i>Aesculus hippocastanum</i>	4
kozji jeziček	-	1
krompir	<i>Solanum tuberosum</i>	1
krvavi mlečnik	<i>Chelidonium maius</i>	2
krčne rože	-	1
kumina	<i>Carum carvi</i>	9
lapuh	<i>Tussilago farfara</i>	5
leska	<i>Coryllus avellana</i>	1
lilija	<i>Lilium</i>	1
lipa	<i>Tilia platyphillos</i>	14
lovor	<i>Laurus nobilis</i>	1
luštrk	<i>Levisticum officinale</i>	2
mačkino zelje	-	1
majaron	<i>Origanum majorana</i>	2
mak	<i>Papaver</i>	1
marijin štumfek	-	2
materina dušica	<i>Thymus serpyllum</i>	2
melisa	<i>Melissa officinalis</i>	2
metlika	<i>Artemisia vulgaris</i>	2
mrtva kopriva	<i>Lamium album</i>	7
netresk	<i>Sempervivum tectorum</i>	10

Poleg navedenih rastlin se zvečine po enkrat ali dvakrat omenjene še: buča, jagoda, ječnica (narečno ime za doslej neznano rastlino), kriščeve rože (narečno ime za doslej neznano rastlino), meta, navadna glistovnica, navadna krvenka, navadna marjetica, navadni podražec, navadni repik, oreh, oves, pelin, peteršilj, pljučnik, praprot, preobjeda, preslica, proso, ptičja dresen, robida, rž, rdeča pesa, regrat, rman, roženkravt, rožmarin,

sivka, sladka koreninica, slez, sliva, smetlika, smreka, sporiš, srpe (narečno ime doslej neznanе rastline), šipek, špajka, tavžentroža, tobak, trpotec, velecvetni lučnik, vijolica, vinska rutica, volčin, volčja češnja, vranji parkelj, vrtnica, zelena, zelje, zidni kaček, žajbelj, žefran, želod.

V tabeli navedeni podatki kažejo, čeravno so bili, kakor omenjeno, zbrani nesistematično, precej razširjeno poznavanje in bržkone tudi uporabo nekaterih zdravilnih rastlin. Med pogosteje omenjenimi rastlinami so predvsem tiste, ki so tudi sicer splošneje znane v slovenskem ljudskem zdravilstvu, npr. bezeg, lipa, netresk, kamilica in pelin.

Spričo nesistematičnega zbiranja podatkov je razumljivo, da za nekatera območja sploh nimamo podatkov o rastlinskih zdravilih, za katera predvidevamo, da bi jih ljudje morali vsaj poznati, če že ne tudi uporabljati, npr. kamilice, pelin, bezeg.

Podobno ugotavljamo tudi za nekatere druge zeli, kar nazorneje kaže tabela 2. Sestavljena je prav tako za ponazoritev števila omemb o posamičnih zeliščih po posamičnih območjih.

*Tabela 2.* Število omemb nekaterih zelišč po območjih v ljudskozdravilskem gradivu z Dolenjskega in iz Bele krajine (v tabeli navedene številke od 1 do 11 ustrezajo številkam in pripadajočim krajem, ki so navedeni pri seznamu naselij).

Ime rastline	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	Skupaj
arnika	2	1	0	1	1	0	0	3	1	1	1	11
bazilika	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	1
bezeg	4	1	1	2	0	0	0	5	1	4	0	18
borovnica	0	1	0	0	0	0	0	3	2	0	0	6
brinj	2	2	0	2	0	3	0	2	0	5	0	16
dobra misel	0	0	1	0	0	1	0	0	0	0	0	2
gabez	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	1
gladež	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	2
janež	1	0	0	1	0	1	0	2	0	2	0	7
kamilica	3	2	3	2	4	0	0	17	0	7	2	40
lipa	2	0	0	1	2	1	0	3	2	2	1	14
melisa	0	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0	2
netresk	2	1	0	0	1	0	0	4	0	2	0	10
njivska preslica	1	0	0	0	0	1	0	0	1	3	0	6
pljučnik	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	1
poprova meta	1	0	0	1	2	0	0	0	0	0	0	4
slez, navadni	0	0	1	0	0	0	0	1	1	5	1	9
šentjanževka	2	1	1	2	0	1	0	1	3	0	3	14
volčja češnja	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	1
žajbelj	1	2	0	0	0	1	1	0	0	2	0	7

Poleg rastlinskih zdravil so v obravnavanem gradivu navedena še druga, prav tako naravna zdravilna sredstva, med njimi predvsem živalskega, mineralnega, človeškega in

deloma tudi rastlinskega izvira. Podobno kot rastlinska zdravila so največkrat omenjena na celotnem obravnavanem območju po enkrat do dvakrat (v 59%), redkeje pa tudi po večkrat (tabela 3).

*Tabela 3.* Različna naravna zdravilna sredstva in skupno število omemb v ljudskozdravilskem gradivu z Dolenjskega in iz Bele krajine.

<b>Poimenovanje in število omemb</b>		<b>Poimenovanje in število omemb</b>		<b>Poimenovanje in število omemb</b>	
alkohol	3	mast, pasja	8	sladkor, kand.	1
apno, živo	1	mast, polšja	11	slanina	1
blato, človeško	2	mast, zajčja	5	slina	2
blato, kravje	1	mast divjega mačka	1	smetana	7
blato, kurje	1	med	2	smodnik	4
blato, potočno	2	milo	2	smola	11
cunje	1	mleko, kisló	1	smrkelj	1
črvojedina	2	mleko, kravje	8	sneg	1
dim	3	mleko, materino	14	sol	3
droži	9	moka	2	sopara	2
fige, konjske	10	mozeg	2	studenčnica	2
galun	2	mravlje	1	škorpiljon	1
jajce	16	olje, hudičevo	1	toplota	8
kadilo	1	pajčevina	5	urin, človeški	5
kafra	1	pepel	1	urin, živalski	1
kis	11	pesek	3	ušesno maslo	1
klobuk	3	petrolej	3	vino	10
kost	1	placenta	2	vino, črno	2
kovanec	1	pljunek	6	voda	8
koža, ježeve	2	pijavka	3	voda, blagoslovljena	3
kri, menstrualna	1	predivo	4	voda, mlačna	2
kruh	3	prašnica (goba)	1	voda, vrela	1
loj	1	rosa	1	vosek	1
lizol	1	salo	21	zemlja	1
maslo	7	satovje	1	žganje	34
mast	6	seno	7	žganje, prvo	6
mast, jazbečja	4	skuta	1	žolč	2
mast, kurja	1	sirotka	1	žveplo	2
mast, lisičja	2	sladkor	4		

Med šestinosedesetimi v tabeli navedenimi naravnimi zdravili prevladujejo sredstva živalskega izvira. V nadržnostih se kaže, da je največkrat, to je štiriinridesetkrat omenjeno žganje, sledijo salo, ki se omenja enaindvajsetkrat, jajce šestnajstkrat, žensko



mleko štirinajstkrat, po enajstkrat pa polhova mast, kis in smola ter po desetkrat konjske fige in vino.

Podobno kakor za rastlinska zdravila navajamo tudi za druga naravna zdravila za ilustracijo nekaj primerov poznavanja posamičnih zdravilnih sredstev po posamičnih območjih (tabela 4).

*Tabela 4.* Število omemb nekaterih živalskih, mineralnih in drugih zdravilnih sredstev po posamičnih območjih v ljudskozdravilskem gradivu z Dolenjskega in iz Bele krajine (v tabeli navedene številke od 1 do 11 ustrezajo številkam in pripadajočim krajem, ki so navedeni pri seznamu naselij).

Ime	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	Skupaj
alkohol	0	0	0	1	1	0	0	1	0	0	0	3
blato, potočno	0	0	0	1	0	0	0	0	0	1	0	2
črvojedina	1	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	2
fige, konjske	1	0	1	3	1	0	1	0	2	1	0	10
jajce	1	1	2	6	0	0	0	1	2	2	1	16
kruh	0	0	1	1	0	0	0	0	1	0	0	3
mast, polšja	1	0	0	1	3	2	0	0	2	1	1	11
mozeg	0	1	0	0	0	0	0	0	0	1	0	2
mleko, materino	0	1	1	3	2	1	0	0	1	0	5	14
pesek	0	1	0	0	1	0	0	0	0	1	0	3
placenta	0	0	0	0	1	0	0	0	1	0	0	2
pijavka	0	0	0	0	1	0	0	0	0	2	0	3
salo	0	1	1	5	4	0	0	1	1	4	4	21
smola	1	2	1	1	1	0	0	0	0	4	1	11
studenčnica	0	0	0	0	0	0	0	0	1	1	1	3
urin, človeški	0	0	0	2	1	0	0	0	0	2	0	5
voda, vrela	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	1
vosek	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	1
žganje	7	1	1	6	3	3	2	2	2	6	1	34
žolč	0	0	0	0	1	0	0	0	1	0	0	2

V obravnavanem gradivu je zapisanih tudi okoli 120 postopkov čarovnega zdravljenja, združenega z različnimi kretnjami, zagovarjanjem, uporabo navadnih in posvečenih predmetov.

Na Dolenjskem in v Beli krajini, kjer je prav tako kakor drugod na slovenskem etničnem ozemlju po drugi svetovni vojni pospešeno zamiralo čarovno zdravljenje, je večina čarovnih načinov zdravljenja zapisana po enkrat do dvakrat, redkeje tudi večkrat, npr. zdravljenje bradavic, urokov, zlatenice. Veliko pogosteje so se starejši ljudje samo še spominjali pričevanj o nekdanjem čarovnem zdravljenju.

Obravnavano gradivo priča predvsem o poznavanju rastlinskih zdravil in njihovi namembnosti. Le do neke mere pa se poučimo, da so se ljudje tudi v resnici zdravili in po njihovem mnenju ozdravili z navedenimi naravnimi zdravili ali čarovnimi postopki.

Ob boleznih so se vsaj nekateri zatekli tudi k zdravilcem, ki so v obravnavanem gradivu le nekajkrat natančneje omenjeni.

## 2. Naravna zdravila in njihova uporabnost

Navedena rastlinska, živalska, mineralna in druga naravna zdravila naj bi po pričevanju ljudi z različnih krajev Dolenjskega in Bele krajine zdravila različne notranje in zunanje bolezni. Med njimi na primer nekatere bolezni dihal, prebavil in sečil, nalezljive in otroške bolezni, bolezni srca in ožilja, sklepov in mišic, ženske bolezni, bolezni kože in podkožja, bolezni čutil in živcev ter poškodbe.

Različna naravna zdravila naj bi se uporabljala na več, za notranjo ali zunanjo rabo primernih načinov. Med njimi na primer rastlinska zdravila kot čaj, sok ali sirup, pa tudi pripravljena z mlekom, vinom, žganjem, medom in žganjem ali kot obkladki in obliži ter v sopari.

Vrste bolezni in po mnenju ljudi ustrezna zdravila zanje, navajamo pod poglavitnimi skupinami bolezni tabelarno, in sicer zaradi večje preglednosti in bolj smotrne izrabe prostora (tabela 5).<sup>13</sup>

*Tabela 5.* Uporaba naravnih zdravil za različne notranje in zunanje bolezni po ljudskozdravilskem gradivu z Dolenjskega in iz Bele krajine.

Uvrstitev in vrsta bolezni	Rastlinska zdravila - čaji za notranjo rabo	Rastlinski in drugi naravni pripravki za notranjo rabo	Rastlinska in druga naravna zdravila za zunanjo rabo
<b>I. bolezni dihal</b>			
angina	bezeg, kamilice, pelin, slez, tavžentrože, žajbelj	gadova mast, polhova mast, maslo, smodnik v toplem mleku, med v čaju	brinjevo olje, gadova mast, polhova mast, gretje, kamilice, laneno predivo, konopljino predivo, proso, oves, vdihavanje dima iz orehovitih lupin, mrzel in suh ovitek, nožna kopel
nahod	ni podatkov	pelin z vinom	dimljenje z orehovimi lupinami, mrzel ovitek, suh ovitek, nožna kopel
kašelj	bezeg, lapuh, lipa, pelin, sladke koreninice, velecvetni lučnik	kurjek v mleku, regratov med, smrekovi vršički, sirup ozkolistnega trpotca, žganje z medom	olje, kamilice na toplem olju

<sup>13</sup> Pri uvrstitvi in razvrstitvi bolezni sem upoštevala sistematiko v delih: Vinko Möderndorfer, *Ljudska medicina pri Slovencih*, Ljubljana 1964 in Jože Zadravec, *Ljudsko zdravilstvo v Prekmurju*, Murska Sobota 1985.

prehlad	bezeg, borovnice, kamilice, lapuh, lipa, rman, šipek, tavžentrože	čaj z medom in limono, gadova mast, polhova mast, pelin v žganju, tavžentrože v žganju, prevretek žganja in sladkorja	gretje z vročimi kamni ali s peskom, soparjenje, nožna kopel v mlačni vodi, mlačen ovitek, vdihavanje sveže vode, vdihavanje dima iz orehovitih lupin
pljučnica	ovsena slama, smrekove vejice	mleko, sok rdeče pese, smodnik ali bučno zrnje na toplem mleku	mrzel obkladek, droži z vinskim kisom, kisló zelje, sirotka, skuta, kisló mleko
vnetje rebrne mreže	ni podatkov	ni podatkov	borova smola, smrekova smola
prsne bolečine	ni podatkov	ni podatkov	zavreto vino s soljo
naduha	brezstebelna kompava, melisa	brinjevec, čebula, hren, med, česen v žganju	droži, soparjenje s prevretkom smrekovitih vršičkov, svinjska mast
jetika, pljučna	jagodove korenine, ječnica, konjščica, kopriva, navadni repik, pelin, pljučnik, preslica, ptičja dresen, regrat, slez, tavžentrože	gadova mast, pasja mast, smrekovi vršički v sirupu, slanina, urin	ni podatkov
rak, pljučni	ni podatkov	pijača iz 4 celih jajc, limoninega soka, pol dcl sladkorja in konjaka	ni podatkov
vročina	bezeg, šipek	čaj z medom in limono, kisló mleko, sok rdeče pese, smodnik z mlekom	kisló zelje, obkladki: iz droži, sirotke, mrzle vode, kisa, v sparjenem kisu namočene droži
mrzlica	ni podatkov	ni podatkov	gretje z vročimi kamni ali s peskom, kisló zelje

## 2. bolezni prebavil in sečil

zobobol	ni podatkov	ni podatkov	česen, čebula, hren, alkohol, droži, kamilice, kis in hren, nožna kopel v slani vroči vodi, sol, tobak, čik tobak, trpotec, žganje z zelenimi orehi, vranji parkelj, soparjenje: z
---------	-------------	-------------	--

			metlikovim čajem ali na tleč tobak politim žganjem
želodčne bolečine ali krči	hermelika, kamilica, kamilica in janež, lipa, melisa, pelin, preobjeda, rman, tavžentrože, vinska rutica	v žganju namočena arnika, encijan, tavžentrože, vinska rutica, zeleni orehi, brinjevec, bučno seme na mleku, navadni repik na mleku, sok konjskih fig, stolčen rman in pelin, posušen in zdrobljen kokošji mlinček	ni podatkov
zastrupljen želodec	baldrijan, pelin, tavžentrože	mleko	ni podatkov
trebušne bolečine	barvilna košeničica, borovnice, vrtnica, navadni volčin, pelin, tavžentrože	prežgana rdeča koruza, stolčeno repno seme na vodi, cvet lilije v žganju, v stepenem jajcu ocvrte kamilice ali bazilika, žganje	divji kostanj, domač kis, obkladek z vročim peskom, v žganju namočen divji kostanj
rana na želodcu	rman	ni podatkov	ni podatkov
rana na dvanajsterniku	ni podatkov	brinjevec, brinjevo olje, žganje	ni podatkov
črevesni krči	ni podatkov	v žganju namočen pelin ali zeleni orehi	ni podatkov
pomanjkanje želodčne kisline	ni podatkov	brinjevec	ni podatkov
neješčnost	pelin	ni podatkov	ni podatkov
napihovanje	janež, kumina	ni podatkov	gretje z vročim peskom
driska	bezeg, borovnice, posušene, dobra misel, janež in kumina, kostanj, tavžentrože	ajdovi žganci, borovničevo žganje, ocvrte borovnice z jajcem, prežgana ajda ali želod, suhe hruške, trdo skuhanu jajce, v žganju namočen polaj, tavžentrože, kumina, brin in janež, žganje	soparjenje s prevretkom kostanjevih listov, bezga in tavžentrož
zapeka	kamilice, rdeča detelja, sporiš, šentjanževke	brinjevec	ni podatkov
vnetje ledvic	materina dušica, preslica, rman	ni podatkov	soparjenje, zidni kaček
vnetje	gladež, pelin, preslica,	ni podatkov	gretje

mehurja	tavžentože		
zapiranje vode	breza, brin, gladež, kumina, lipa, pelin, preslica, peteršilj, roženkravt, šentjanževke, tavžentrože	v žganju namočen janež	smrekovi vršički, bor, brin, domače milo, ovsena slama, senen drobir
vodenica	njivska preslica	ni podatkov	brezovo listje, habat, krompir, peteršilj in preslica, repa, kurjeki in pšenični otrobi
žolčni kamni	regrat, kamilica, metlika	ni podatkov	gretje z opeko, zmes terpentinovega mila, masla in sladkorja
bolezen jeter	rman	ni podatkov	zmes skute in kisa
zlatenica	kamilice in suličasti trpotec, bezeg, kriščeve rože, pelin, rman,	ni podatkov	potenje v razgreti krušni peči
<b>3. nalezljive bolezni</b>			
gripa	bezeg, lipov čaj z žganjem	česen, vroče mleko z medom, hermelika v žganju	ni podatkov
španska gripa	ni podatkov	mleko, žganje	ni podatkov
<b>4. otroške bolezni</b>			
nespečnost	mak	ni podatkov	ni podatkov
neješčnost	pelin, tavžentrože, vrtnica	z jajcem ocvrta vrtnica	ni podatkov
trebušni krči	kamilice, kumina	sok konjskih fig s toplo vodo, žensko mleko	ni podatkov
močenje postelje	šentjanževke	ni podatkov	ni podatkov
zapeka	janež	ni podatkov	ni podatkov
vnetje kože	ni podatkov	ni podatkov	ajdova ali koruzna moka, črvojedina, šentjanževke
božjast	ni podatkov	jelenov nastrgan rog, srpe na mleku	ni podatkov
oslovski kašelj	brezstebelna kompava	bela deteljica ali tri oslovske dlake z mlekom	ni podatkov
ošpice, rdečke, škrlatinka	bezeg, kamilice	ni podatkov	ni podatkov
gliste	ni podatkov	čebula z vodo ali	brinjevo olje, ogrlica iz

		ocvrta, česen z mlekom, oljem ali vodo, česen in pelin, kuminovo olje, kumina s sladko vodo, limonin sok s sladkorjem, vino, z mlekom poparjen kruh, žagnje	česna, mazanje zgornje ustnice s česnom, navadni volčin in česen, petrolej, dimljenje pleničk s kumino, prežvečen čik tobak
<b>5. bolezni srca in ožilja</b>			
oslabele srce	borovi vršički, lapuh, materina dušica, melisa, pelin, rman, vijolica	špajka v žganju, rdeča pesa	ni podatkov
srčni napad	ni podatkov	vino z namočeno sivko in rožmarinom	ni podatkov
pritisk	breza, glog	ni podatkov	ni podatkov
slabokrvnost	materina dušica, pelin, rman, šentjanževke, tavžentrože	čebula, kopriva, regrat, rdeča pesa	ni podatkov
poapnenje žil	ni podatkov	česen v žganju	ni podatkov
krčne žile	meta	ni podatkov	konjske fige, pajčevina
zlata žila	ni podatkov	v vinu namočen pelin	hrastove skorje, domače milo, senen drobir z žganjem, jazbečeva mast
kila	ni podatkov	ni podatkov	kilo potisniti nazaj in navezati kamen na tisto mesto
<b>6. bolezni sklepov in mišic</b>			
revmatizem	ni podatkov	vinska rutica v žganju	borova smola, breskvino listje, droži, poparjene s kisom, hermelička v žganju, jazbečeva mast, koprive, med s koruzno moko, mravlje v alkoholu, navadni slez, ovsena, v vodi kuhana slama, potočno blato, razgret pesek, rosa, salo, senen gorski zdrob ali sparjen senen zdrob, soparjenje, v vinu kuhana praprota, žganje
bolečine, krči v nogah	ni podatkov	materina dušica, ocvrta z jajcem	arnika, hermelička, kamilice, pelin, rman,

			lapuh in navadna glistovnica, hren z žganjem, kis in med s koruzno moko, salo, vino
pretegnjenje v pasu	ni podatkov	ni podatkov	kadilo in prvo žganje, lastni urin, beljak in maslo
<b>7. bolezní žlez z notranjim izločanjem</b>			
golša	ni podatkov	ni podatkov	vroč kruh
<b>8. ženske bolezni in porod</b>			
beli tok	bela detelja, brinje, divje koprive, tavžentrože	brinjevec	ni podatkov
menstrualne težave	arnika, bob, janež, kamilice, kumina, meta, rožmarin, rman, šentjanževke, tavžentrože, žajbelj	kamilice, ocvrte na maslu, v vinu kuhan žefran, zavreto vino	gretje, soparjenje s kamilicami, z vinom polita razbeljena opeka
pospeševanje poroda	ni podatkov	ni podatkov	soparjenje s kamilicami, dim divje mete ali ježeve kože
lajšanje poroda	rženi rožički	ni podatkov	ni podatkov
izločanje placente	ni podatkov	ni podatkov	skakanje s klopi
porodna krvavitev	ni podatkov	ni podatkov	mrzli obkladki in visoko dvignjene noge
poporodne bolečine	mačkino zelje	ni podatkov	mačkino zelje
povešana maternica	ni podatkov	ni podatkov	potiskanje maternice v nožnico
vnetje prsi	ni podatkov	ni podatkov	zelena, na mleku kuhana bezgova lupina
prekinitvev dojenja	ni podatkov	ni podatkov	peteršilj
<b>9. bolezní čutil in živcev</b>			
vnetje oči	ni podatkov	ni podatkov	bezgova goba, janež in drobne bele rožice, kamilice, kravje mleko, lastni urin, materino mleko, sivka in kamilice, slez, studenčnica, zavreta in ohlajena studenčnica, topla voda
boleče oči	ni podatkov	ni podatkov	bezgova, 24 ur v vodi

			namočena goba, mast divjega mačka
motnje v očeh	ni podatkov	ni podatkov	sok zrele češnje
oslabele oči	ni podatkov	z jajcem ocvrt luštrek	ni podatkov
ječmen na očesu	ni podatkov	ni podatkov	kamilice
tujek v očesu	ni podatkov	ni podatkov	laneno seme v bolno oko
očesna mrena	ni podatkov	ni podatkov	marjetica, slina,
vnetje ušesa	ni podatkov	ni podatkov	gretje, kamilice, netresk, toplo olje, pogreta čebula z oljem
božjast	ni podatkov.	na mleku skuhanе rože srpe	kajenje z navadnim volčinom
nespečnost	rman	makovo zrnje	ni podatkov
živčnost	meta, vinska rutica	česnovno žganje	ni podatkov
glavobol	ni podatkov	ni podatkov	bezeg, droži, hren, kis in hren, kislo zelje, lapuh, mrzla voda, mrzla repa, mrzel obkladek, pelin, pelin v kisu, narezan surov krompir, orehovi listi, orehovi listi in sivka, otrobi v slani vodi, repa in krompir, repnica, slana voda, dim sivke, žlica sladkorja v mrzli vodi

#### 10. bolezni kože in podkožja

Rastlinska in druga naravna zdravila za zunanjo rabo	
oteklina	habat, jelenov jezik, konoplja, lapuh, lastno blato, lastni urin, mrtva kopriva, pijavka, preslica, polhova mast, topel senen zdrob
lišaj	brezov sok, brinjevo olje, polhova mast, kislа smetana, bršljan in rman, ruša, smreka, trtni sok
pege	maslo
krasta	kislа ali prežgana smetana, lisičja mast, v olju namočena vrtnica, trpotec
garje	orehovo olje, vrtnično olje, studenčnica, slana voda, žveplo, olje, mast
tur	čebula, kislа smetana in naribano korenje, konjske fiže, laneno seme ali koruzni zdrob ali senen drobir ali notranje lipovo lubje kuhano na mleku, navadni podraščec, smola, smetana, sveža repa, neslana slanina
bula	bezgovo listje v olju, jazbečeva mast, polšja mast, lisičja mast, zajčja



	mast, laneno, na mleku kuhano seme
prisadna pika	kamilice
srbečica	na domačem kisu skuhan tobak
zanohtnica	pomakanje prsta v krop, kožica sala, pomešana z jajčnimi lupinami
bradavica	čebula, sol in olje, človeško blato, krvavi mlečnik, junčev urin, z vodo pomešana menstrualna kri
kurje oko	ušesno maslo
golenja razjeda	navadni slez, trtno listje
ekcem	kamilica, materina dušica in lapuh, rman, galun v vroči vodi
mozoljavost	kuhana smetana, mleko, zajčja mast
materino znamenje	placenta
vnetje kože	kafra
zastrupitev kože	maslo, žganje
razpokana koža	loj, polhova mast
<b>11. poškodbe</b>	
udarnine in podplutbe	kislo zelje, vlažen moder papir, mrzel obkladek, obkladek iz domačega ali vinskega kisa, polhova mast, živalsko blato
opekline	habat in slez, jajčni rumenjaki ali beljak, kislo zelje, kislo zelje in milo, lapuh, lešnikovo olje, med, mleko, mrzla voda, olivno olje, orehova stolčena jedrca, staro salo in stolčena konoplja, šentjanževo olje, zeljnati obkladki
rane	arnikovo žganje, božji rokavček, divji žajbelj, domačega ali divjega zajca mast, drenova smola, encijan, gadova mast, gladišnik, kislo zelje, konopljino olje, kozji jeziček, konjske fige, kravjek, lastni urin, mast, mast divjega zajca, mrena od sala, mazilo iz smole, voska in mozga, navadni žajbelj, osat, osat s smetano, orehovo olje, pesa, polhova mast, prvo žganje, rman, rman s soljo, robidovo listje, salo ali slanina s stolčnim pelinom, smrekova smola, staro salo, šentjanževo olje, trpotec, trpotec in salo, v olju namočen ozkolistni trpotec, listi bele lilije, šentjanževo olje, žganje, žajbelj in staro salo, žolč
vnete rane	konjske fige, kravjek, mast, salo, žolč
slabo celjenje	salo s stolčnim gladišnikom
ustavljanje krvi	jajčna kožica, konjske fige, osat, pajčevina, podvezanje krvavečega in dvignjenega uda, prah prašnice, slanina s pelinom, slina, urin, človeški, zdraviček s smetano, žganje
prisadne rane	galun z beljakom, kamilice, Marijin rokavček, rman s starim salom, suličasti trpotec
gnojne rane	bela lilija, drevesni sok, gadova mast, hrastova, v slani vodi kuhana skorja, jazbečeva mast, krčne rože, koruzni, na mleku kuhan zdrob, osat, pečena čebula, pesin list, pesin list in zajčja mast, polhova mast, rman, ržena moka in med, smrekova smola, list svežega zelja, staro salo, stolčena slanina in pelin, žajbelj, žganje, zemlja v mleku namočena
ozebline	česen, kislo zelje, narezana repa, maslo, sneg, salo, slana voda, svinjski žolč, v vodi kuhan oves

pasji ugriz	žganje
pik čebele	kamen, mleko, sršenovo olje
pik kače	prežvečeni tobak
pik škorpijona	škorpjonovo olje
kurje oko	ušesno maslo
otisk	laneno, na mleku kuhano seme, senen, z mlekom poparjen zdrob, zajčja mast, žganje
pretegnjenje	mrzli kisovi obkladki, stepeno jajce z beljakom, v cvetu namočeno kadilo
izpah	bela smola
izvin	kisovi obkladki, krvenka s salom ali poparjena s kisom, s salom zmešan gabez, pasja mast
zlom	staro salo, učvrstitev med deski
žulj	smrkelj

V tabeli 5 je navedenih 118 vrst različnih notranjih in zunanjih boleznih in nad 200 različnih rastlinskih in drugih naravnih zdravil, ki naj bi jih uporabljali samostojno ali pripravljene v raznih sestavah.

Če povzamemo še določeneje: za 41 vrst (34%), in med njimi predvsem za zdravljenje notranjih boleznih, se uporabljajo rastlinska in v čaju pripravljena zdravila, za 38 vrst (32%), prav tako za zdravljenje notranjih obolenj, so navedeni rastlinski in drugi naravni pripravki za notranjo rabo in za 90 notranjih, predvsem pa zunanjih boleznih (76%), pa se uporabljajo rastlinska in druga naravna zdravila za zunanjo uporabo, in sicer pripravljena kot ovitki, obkladki, obliži, mazila, olja, s sopro in dimom.

### 3. Čarovni postopki zdravljenja

*V času zbiranja gradiva (1950 do 1983) so se, sicer redkokje, lotevali zdravljenja nekaterih boleznih tudi še s čarovnimi postopki. Med njimi je očitneje prevladovalo le zdravljenje lažjih boleznih, ki bi se večinoma pozdravile tudi same (npr. glavobol, uroki, ječmen na očesu).*

V primerjavi s podatki o naravnem zdravilstvu je gradivo o čarovnem zdravljenju mnogo skromnejše. Vseeno pa se da splošno povzeti, da so enake bolezni zdravili z različnimi postopki ali pa različne bolezni z enakimi ali vsaj podobnimi postopki.<sup>14</sup>

Tudi v obravnavanem gradivu označuje čarovno zdravljenje poleg morebitnega zagovarjanja uporaba magičnih in simpatetijskih sredstev (predmetov in dejanj). Različne postopke zdravljenja notranjih in zunanjih boleznih moremo po vsebini in obliki strniti v naslednje poglavitne skupine:

1. Zdravljenje z uporabo zlatih predmetov (npr. zlatenice).
2. Zdravljenje z uporabo bolnikovih oblačil in njihovo morebitno trganje in odnašanje (npr. pri božjasti).

<sup>14</sup> Podobno se kaže na več mestih tudi v primerjalnem gradivu: Hovorka und Kronfeld, *Vergleichende Volksmedizin*, Erster Band, Stuttgart 1908, Zweiter Band, Stuttgart 1909.

3. Zdravljenje z umivanjem ali brisanjem ob uporabi določenega predmeta (pri bolečinah v udih, gripi, glavobolu, garjah).
4. Podkajevanje z blagoslovljenim lesom cvetnonedeljske butare (pri bolečinah v ušesih in šenu).
5. Pretikanje bolnika skozi cvetlični venec ali drevo (pri mori).
6. Prevezovanje bolnega zapestja s trakom (pri škripanju v zapestju).
7. Prenos bolezni na predmet, žival, papirnati denar ali korenje (pri zlatenici, nahodu, bradavicah, zanohtnici).
8. Zdravljenje z zagovarjanjem in morebitno posebno namestitvijo bolnika (pri slabem počutju, kačjem piku, ranah).
9. Zdravljenje z ovijanjem, dotikanjem, polaganjem ali križanjem ob uporabi raznih in med njimi tudi posvečenih predmetov, združeno z morebitno zarotitvijo (pri angini, mori, urokih, golši, bezgavkah, turih, bulah, vnetih očeh).
10. Zdravljenje, združeno s kretnjami odmetavanja ali glajenja in morebitnim pljuvanjem ali zagovarjanjem (pri zobobolu, zgagi, ječmenu, bradavicah, kurjem očesu).
11. Zdravljenje ali tudi ugotavljanje bolezni z enkratnim ali večkratnim merjenjem bolnika (pri zlatenici).
12. Zdravljenje ali tudi ugotavljanje bolezni z metanjem lihega števila živih ogljev (3, 5, 7) v posodico z vodo, združeno z morebitnim mazanjem z vodo in vnicnim odmetavanjem oglja (pri urokih).

Obravnavano čarovno zdravilsko gradivo predstavljamo tudi tabelarno:

*Tabela 6.* Vrste bolezni in čarovni načini zdravljenja ter število omemb po posameznih območjih Dolenjskega in Bele krajine.<sup>15</sup>

Uvrstitev in vrsta bolezni	Načini čarovnih postopkov	Število omemb in območje
<b>1. bolezni dihal</b>		
angina	ovitek iz božičnega prediva; ovitek s prtom svetih treh večerov	1: Kostanjevica na Krki 1: Žužemberk
<b>2. bolezni prebavil in sečil</b>		
zobobol	kretnje odmetavanja bolezni in pljuvanje ob gledanju prvega krajca »mladega meseca« (trikratno ponavljanje)	1: Brusnice in Težka voda
trebušne bolečine	metanje treh ogljev v vodo	1: Predgrad ob Kolpi
zlatenica	pitje vode izpod zlatega, poprej v vodi namočenega prstana; pitje vode, v kateri je bil namočen cekin; prenos bolezni z bolnikovim urinom v izvrtano korenje;	1: Kostanjevica 2: Grosuplje 1: Mokronog

<sup>15</sup> Pri citiranju območij Brusnice in Težka voda, Kostanjevica na Krki, Predgrad ob Kolpi, Različni kraji na Dolenjskem, Različni kraji v Beli krajini, Šentvid pri Stični, smo pri drugem citiranju v tabeli skrajšano navedli samo Bela krajina, Brusnice, Dolenjsko, Kostanjevica, Predgrad, Šentvid.

	prenos bolezni v izvrtano in s cekinovim vinom napolnjeno korenje; enkratno ali večkratno merjenje na trebuhu ali hrbtu ležečega bolnika; isti postopek merjenja kot zgoraj, vendar med zahajanjem sonca	1: Šentrupert 2. Grosuplje 1: Kostanjevica
nahod	prenos bolezni na bankovec, položen na križpotje	1: Brusnice
<b>3. naležljive bolezni</b>		
šen	podkajevanje z brinjevimi jagodami in z lesom iz cvetnonedeljske butare	1: Predgrad
<b>4. otroške bolezni</b>		
slabo počutje	zagovarjanje med trojno hišno okno nameščenega otroka	1: Predgrad
božjast	trganje bolnikovega oblačila zadaj na vratu; isti postopek kot zgoraj s položitvijo oblačila na križpotje; nošenje otrokovega oblačila do lipe na križpotju in trganje	1: Šentvid 1: Žužemberk 1: Žužemberk
driska	pripretje otrokovih pleničk med hišna vrata; odmet otrokovega oblačila in blata v Kolpo	1: Brusnice 1: Predgrad
mora	narisati pentagram z eno potezo na zibel; pretikanje otroka med debli zrasli iz ene korenine; pretikanje otroka skozi venec spleten iz marjetic; položitev moškega telovnika in dveh nožev na otroka; položitev moških hlač čez otroka; položitev glavnika na otrokove prsi; nastavitev ogledala in noža na otrokovo zglavje	1: Mokronog 1: Kostanjevica 1: Predgrad 1: Šentrupert 1: Žužemberk 1: Šentvid 1: Šentjernej
uroki	držanje s kuhinjskimi predmeti napolnjenega rešeta nad zibelko; izliv vode z ogljem in ovsom pod otrokovo posteljo; trikratno brisanje otroka po čelu z v tri gube položeno ruto	1: Žužemberk 1: Kostanjevica 1: Predgrad 1: Različni kraji v Beli krajini
<b>5. Bolezni sklepov in mišic</b>		
bolečine v udih	umivanje z novoletno studenčnico	1. Različni kraji na Dolenjskem
škripec v zapestju	pred okno iztegnjeno roko prevezati v zapestju	5: Kostanjevica 1: Dolenjsko 1: Žužemberk

mrtva kost	bolno mesto pogladiti ali udariti z na grobu ali tujem posestvu najdeno in nazaj položeno ali nazaj vrženo kostjo	2: Kostanjevica 1: Šentrupert
<b>6. bolezni žlez z notranjim izločanjem</b>		
golša	na golšo položiti vroč hlebček kruha in ga nato odnesti na križpot; pogladiti golšo s sveže pečenim hlebčkom kruha; zagovoriti obenem z določenimi kretnjami in gledanju v mlad mesec	1: Kostanjevica 1: Kostanjevica 2: Grosuplje
bezgavke	pogladiti bezgavke z božičnim brusom; pogladiti bezgavke z božično bradvo in zagovoriti; pogladiti s sekiro in zagovoriti	1: Kostanjevica 1: Kostanjevica 2: Šentrupert
<b>7. bolezni kože in podkožja</b>		
garje	Umiti v studenčnici pred sončnim vzhodom. Umiti v blagoslovljeni vodi in nekemu podariti otrokovo srajčko.	1: Žužemberk 1: Žužemberk
tur	tur udariti ali pogladiti z božičnim brusom ali votlim ključem in zagovoriti; tur prekrižati z božičnim brusom in zagovoriti	3: Kostanjevica 1: Bela krajina 1: Predgrad
bula	bulo oviti s prtom treh božičnih večerov	1: Žužemberk
zanohtnica	prevezati pred okno iztegnjeno roko v zapestju s trakom; dotik z roko, s katero je bil ubit krt pred sv. Jožefom, in zagovoriti	1: Brusnice 1: Šentrupert
bradavice	izvajati določene kretnje in zagovoriti bradavice ob gledanju v mlad mesec; izvajati določene kretnje in gledati v mlad mesec; prešteti bradavice, zarezati prav toliko zarez na palico in jo odvreči; prešteti bradavice in narediti enako število vozlov na nit in jo zakopati;  pomazati bradavice s svinjskimi pljuči; pomazati bradavice s črnim polžem	1: Predgrad 1: Bela krajina 1: Brusnice 1: Brusnice 1: Bela krajina 1: Dolenjsko 1: Šentrupert 1: Mokronog
kurje oko	gladiti kurje oko, zagovoriti in gledati v mlad mesec; trikrat prijeti kurje oko in ga simbolično odvreči, pljuniti in gledati v prvi krajec	1: Predgrad 1: Brusnice
<b>8. bolezni čutil in živcev</b>		
vnete oči	pred bolnim očesom narediti križ pod	2: Kostanjevica

	kapjo s šivanko ali s fižolom ali s tribožičnim ključem	6: Bela krajina
ječmen na očesu	izvajati kretnje žetve pred bolnim očesom in zagovoriti (v nekaterih primerih tudi pljuvati);  vrteti roke pred bolnim očesom in lahko tudi pljuvati;  mazati s slino bolno oko in zagovoriti; pred bolnim očesom narediti tri križe, istočasno zamahniti s figo, pljuniti in (ponekod) zagovoriti	3: Kostanjevica 9: Mokronog 1: Šentjernej 2: Šentvid pri Stični 3: Kostanjevica 2: Mokronog 2: Šentvid 1: Mokronog 4: Kostanjevica 1: Šentvid
boleče uho	dimiti boleče uho z blagoslovljeno oljčno vejico	1: Grosuplje
glavobol	namazati čelo z blagoslovljeno vodo; na čelo položiti obkladek iz blagoslovljene vode	1: Grosuplje 1: Žužemberk
uroki	zapovrstjo vreči po 3, 5 ali 7 živih ogljev v posodo z vodo (morebitno mazanje z vodo vnic po sencih ali pljuvanje vnic)	6: Brusnice 4: Mokronog 3: Šentjernej 2: Šentrupert
<b>9. poškodbe</b>		
kačji pik	zagovoriti in lahko tudi zakopati pičeni ud v zemljo	1: Predgrad
rane	zagovoriti ali preventivno brati knjižico z različnimi molitvami	1: Brusnice

V tabeli 6 je vpisanih 29 pretežno notranjih bolezni, za katere je v ljudsko-medicinskem gradivu z Dolenjskega navedenih okrog 120 deloma podobnih ali enakih postopkov čarovnega zdravljenja. Med njimi so najštevilnejša in z večine dolenjskih območij vsaj po enkrat zapisana pričevanja za zdravljenje ječmena na očesu s 27 različicami. Sledijo jim pričevanja o zdravljenju urokov pri otrocih in odraslih z 19 inačicami in različicami. Zapisanih je tudi osem, deloma različnih nasvetov za zdravljenje zlatenice in sedem za zdravljenje škripca v zapestju. Drugi čarovni postopki so večinoma zapisani po enkrat.

#### 4. Omembe o zdravilcih

*Vsaj še v letih zbiranja gradiva (od 1950 do 1983) so nekateri ljudje v obravnavanih dolenjskih naseljih po potrebi sami zdravili razne notranje ali zunanje bolezni. Pogosteje*

so se zatekali k naravnim zdravilom. O tem pričajo sicer skromni neposplošeni podatki.<sup>16</sup> Občasno pa so se zatekli po pomoč k ljudem, ki so bili poznani, da znajo ozdraviti to ali ono bolezen. Večinoma so obiskali zdravilce v domači ali kateri od bližnjih vasi, k onim v bolj oddaljene kraje so se redkeje zatekli.

V zapiskih so ohranjeni tudi spomini na zdravljenje »usmiljenih bratov in sester« in na magnetista, župnika Jurija Humarja.

Med ljudmi, ki so bili večši zdravljenja, pripovedovalci nekajkrat omenjajo svoje starše, ki so zdravili bodisi z zelišči ali s čarovnimi postopki.<sup>17</sup> Omenjajo tudi dejansko ali vsaj svetovalno pomoč sosedov ali vaščanov ob različnih boleznih<sup>18</sup> in prav tako nekaterih prišlekov. Med njimi so omenjeni tudi berači<sup>19</sup> in obrtniki.<sup>20</sup>

Za večino obravnavanih območij imamo tudi pričevanja o zatekanju k bolj ali manj znanim zdravilcem. Poleg nedoločnih in posplošenih podatkov, ki pričajo o njihovi dejavnosti, je nekaj krajevno opredeljenih.<sup>21</sup> Precej več pa je preverljivejših pričevanj z navedbo zdravilčevega imena in priimka ali vsaj njegovega hišnega imena ter navedbo kraja bivanja.<sup>22</sup> Občasno je navedena tudi vrsta bolezni, ki jo je ta ali oni ozdravil, in omenjen način zdravljenja.<sup>23</sup> Med zdravilci je omenjenih okoli dvajset moških in žensk, ki so zdravili z naravnimi zdravili ali s čarovnimi postopki, predvsem med svetovnimi vojnami in tu in tam še po drugi svetovni vojni, le redko pa v času, ko je bilo zbrano gradivo (1980 do 1983).

Navajamo nekaj pričevanj o zdravilcih, ki so zdravili – nekateri tudi še v času zapisov (1950 do 1983) – različne bolezni:

- V Lužarjevem Kalu je živela Plevnikova Franca. Bila je samoukinja in je zdravila ljudi.<sup>24</sup>
- Bušjak v Št. Vidu pri Stični je obvezoval zlome. Stolkel je gaber in salo, napravil žavbo in povezal.<sup>25</sup>
- Očesno mreno je »zlizavala« Pirnarca iz Ledeče vasi.<sup>26</sup>
- Zagovarjat zna Slavček iz Ovčjega Potoka. Zna na pamet, njega je naučil oče in on lahko pove samo nemu. Še danes hodijo k njemu.<sup>27</sup>
- Tomaž iz Rakovnika je oddelal, če je kača pičila človeka ali žival.<sup>28</sup>
- V Sobračah je zagovarjal kačji pik Amražek. Umril je leta 1966. Na hitro je zagovoril. Potem pa so šli še naprej k zdravniku, da ni šlo naprej. Amražek je bil cimerman.<sup>29</sup>

<sup>16</sup> Največ takšnih podatkov je v diplomskem delu: Peter Jamnikar, *Zdravilstvo pod Gorjanci* (Ljubljana, Oddelek za etnologijo FF) in v navedeni nalogi Danice Zupančič.

<sup>17</sup> Dolenjski muzej, Novo mesto, etnološka kartoteka, npr. zapis št. 2904.

<sup>18</sup> Slovenski etnografski muzej, Arhiv - terenski zapiski (odslej SEM TZ): teren 5, Grosuplje, podatek Marije Kotnik, Glogovica 24, zv. 1, str. 55–60.

<sup>19</sup> SEM TZ: teren 5, Grosuplje, podatek Leopolda Primca, Podboršt 1, zv. 4, stran 5, 6.

<sup>20</sup> SEM TZ: teren 5, Grosuplje, podatek Franca Grabljovca, Glogovica 7, zv. 1, stran 69.

<sup>21</sup> Belokranjski muzej, Metlika, Arhiv - etnološka kartoteka, npr. podatek Angelce Plut - Vidrih, Semič 32, z dne 10. 7. 1981.

<sup>22</sup> Dolenjski muzej, Novo mesto, Arhiv - etnološka kartoteka, na primer podatek na kartonu št. 2894.

<sup>23</sup> Prav tam.

<sup>24</sup> SEM TZ: teren 5, Grosuplje, podatek Jože Piškurja, Glogovica, s. n., zv. 1, stran 22.

<sup>25</sup> SEM TZ: teren 5, Grosuplje, podatek Matije Kozlevčarja, Petrušnja vas, s. n., zv. 6, s. p.

<sup>26</sup> SEM TZ: teren 13, Kostanjevica na Krki, podatek je iz Ržišča 1, zv. 22, stran 57.

<sup>27</sup> SEM TZ: teren 6, Mokronog, podatek N. Dolinarja, zv. 17, stran 11.

<sup>28</sup> SEM TZ: teren 18, Šentrupert, zv. 5, stran 33.

<sup>29</sup> SEM TZ: teren 5, Grosuplje, podatek Amalije Kovačič, Zaboršt 5, zv. 5, stran 8.

- V Ivančni Gorici je na skrivaj ruval zobe Sadarjev Gustl. Za plačilo ni nič maral. Zobe je pulil še okoli leta 1950.<sup>30</sup>
- V Stranjah je bil srednji kmet Kovač, v Praprečah pa Jožman, mali kmet. Oba sta še pred drugo svetovno vojno pulila zobe.<sup>31</sup>
- Pavliček iz Fužine je zagovarjal, če je koga kača pičila.<sup>32</sup> V Češnjicah pa Mocarjev oče in je pomagalo.<sup>33</sup>
- Janez Kovačič iz Grobelj je bil ljudski zdravnik. Ruval je zobe s kleščami. Naučil se je v partizanih.<sup>34</sup>
- Rastrišnikova iz Dobrove je že umrla, zdravila je z zelišči.<sup>35</sup>
- Blizu Pleterij je živela ljudska zdravnica Dežman - Simončič in je zdravila ljudi.<sup>36</sup>

Poleg posplošenih podatkov o zdravstveni pomoči »usmiljenih bratov in sester« je tudi dvoje preverljivejših pričevanj, ki nas poučita o zdravstvenem delovanju pleterskega brata Bernarda in ene od šmarjeških usmiljenih sester.<sup>37</sup>

O zatekanju po zdravstveno pomoč k župniku s Primskovega, magnetistu Juriju Humru (1819–890), je precej podatkov. Med njimi tudi nekaj zgodb, ki so prežete s pretiravanjem o njegovi čudodelni moči.<sup>38</sup>

Skoraj nerazumljivo pa je, da v obravnavanem gradivu ni zaslediti podatkov o iskanju zdravstvene pomoči pri zdravilki Mariji Wambolt, čeprav vemo, da so hodili k njej bolniki iz različnih dolenjskih krajev. O tem pričajo vpisi v njeni Knjigi bolnikov v letih 1895 do 1910, kjer so navedeni kraji, npr. Hrib, Mirna, Sele, Slepšek, Št. Rupert, Trebelno, Vrh.<sup>39</sup>

## 5. Vrednotenje gradiva

Obravnavano gradivo, ki je bilo zbrano v letih 1950 do 1983 v večjih in manjših dolenjskih in belokranjskih naseljih, vsebuje nad 600 podatkov o naravnem in čarovnem zdravljenju ljudi. Kaže, da so bili pri zbiranju gradiva upoštevani le nekateri raziskovalni vidiki. Zapisniki nudijo le bolj ali manj naključne in posplošene podatke o poznavanju različnih naravnih zdravil in morebitnih čarovnih postopkov. Prav tako posplošena in skopa so tudi pričevanja o dejavnosti razmeroma velikega števila omenjenih zdravilcev.

Zato lahko sklenemo, da je gradivo, ki je bilo na splošno zbrano brez določenega raziskovalnega vzorca, precej nepopolno. To potrjujejo tudi tabele od 1 do 5.

Kljub omenjenim pomanjkljivostim, ki omogočajo le deduktivno uporabo doslej skorajda neizkoriščenega gradiva, so zapisana ustna pričevanja o zdravilstvu z Dolenjskega

<sup>30</sup> SEM TZ: Ivančna Gorica, zapiski iz leta 1981, zv. 5, stran 2.

<sup>31</sup> SEM TZ: Stranje, Praprače, zapiski iz leta 1981, zv. 5, stran 10.

<sup>32</sup> SEM TZ: teren 14, Žužemberk, Julijane Kužnik, Stavča vas 15, zv. 16, stran 15-16.

<sup>33</sup> SEM TZ: teren 14, podatek Terezije Mausar, Valična vas 20, zv. 16, stran 20-21.

<sup>34</sup> Dolenjski muzej, Novo mesto, Arhiv – etnološka kartoteka, zapis št. 2659.

<sup>35</sup> Dolenjski muzej, Novo mesto, Arhiv – etnološka kartoteka, zapis št. 1639a.

<sup>36</sup> Dolenjski muzej, Novo mesto, Arhiv – etnološka kartoteka, zapis št. 2654.

<sup>37</sup> Peter Jamnikar, *Zdravilstvo pod Gorjanci* (diplomsko delo na Oddelku za etnologijo FF), Ljubljana 1983, stran 52-53.

<sup>38</sup> SEM TZ, teren 5, Grosuplje, podatek Antona Dremlja, zv. 1, stran 22 sl.

<sup>39</sup> Arhiv Slovenije, Knjiga bolnikov Marije Wambolt, 1895 - 1910. Na rokopis me je prijazno opozoril prof. dr. Stane Granda. Hvala!



in iz Bele krajine dragoceno gradivo. Zakaj z upoštevanjem obravnavanega in drugega zadevnega gradiva, in z dopolnilnim sistematičnim raziskovanjem, bi lahko bila podana celovitejša in v krajši sintezi že nakazana podoba o ljudskem zdravilstvu na Dolenjskem.<sup>40</sup>

Če primerjamo poznavanje raznih zdravilnih rastlin in njihovega učinkovanja v obravnavanem gradivu z gradivom v doslej najpopolnejši slovenski ljudskomedicinski knjigi Vinka Möderndorferja,<sup>41</sup> je vrednost dolenskega ljudskomedicinskega znanja le 24 %. Če pa ga primerjamo z zbirko prekmurskega gradiva,<sup>42</sup> pa je vrednost precej večja, 68 %. Če dodamo še primerjalne podatke z eno od nemških ljudskomedicinskih izdaj,<sup>43</sup> je stopnja obravnavanega dolenskega poznavanja zdravilnih rastlin 82% in nekajkrat večja v primerjavi z zelmi, ki jih je priporočal župnik Kneipp.<sup>44</sup>

Navedene primerjave pa pričajo o razmeroma visoki stopnji ljudskega poznavanja rastlinskih zdravil in do neke mere tudi o njihovi dejanski uporabi.

Kar zadeva čarovno zdravljenje, je v primerjavi z naravnimi zdravili znanih precej manj postopkov in tudi za manjše število bolezni – podobno kakor je ugotovljeno tudi že za celotno slovensko ozemlje. V času in prostoru, kjer je prav tako kot v večjem delu slovenskega ozemlja čarovno zdravljenje z redkimi izjemami zamrlo že po drugi svetovni vojni, pa so pričevanja o različnih čarovnih postopkih in zapisi zarotitev izjemno pomemben prispevek za poznavanje zadevnega ljudskega zdravilstva na Dolenjskem in v Beli krajini.

Zdravilsko znanje je vsekakor prihajalo na dolensko in belokranjsko ozemlje po različnih, vendar podobnih poteh kakor na druga slovenska območja. Zato moremo glede izvira obravnavanega zdravilskega znanja povzeti nekatera znana dejstva.<sup>45</sup> Povzeti in poudariti jih kaže še posebej zato, ker se z avtorji več vzrokov pripisuje ljudskemu naravnemu zdravilstvu, še posebej v zadnjem času, veliko večji pomen, kakor ga lahko zaznamo pri ljudeh. In ker še marsikod vlada mnenje, da korenini vse ljudskomedicinsko znanje v sivi davnini in se je kot tako preskušalo in dedovalo iz roda v rod.

Nedvomno so sodelovali tudi pri širjenju in poglobljanju ali vzdrževanju morebitnega podedovanega zdravilskega, predvsem naravnega, deloma pa tudi čarovnega znanja na Dolenjskem in v Beli krajini, veliko stvarnejši in lažje preverljivi dejavniki. Med njimi ne kaže prezreti tudi za naše ozemlje neposredno pomembne odredbe Karla Velikega, navedene v t. i. delu Kapitularij o posestvih,<sup>46</sup> in njenih daljnosežnih posledic za razvoj gojenja zelišč v zahodni in srednji Evropi. Namreč: v seznamu 72 poimensko navedenih rastlin, ki naj bi jih gojili na kraljevskih posestvih, so navedena tudi različna, še danes znana in uporabljena zelišča, med njimi npr. kumina, koromač, meta, lakota, rutica, slez, rožmarin in žajbelj.<sup>47</sup>

Samostani, ki so nastajali v zgodnjem srednjem veku tudi na slovenskem ozemlju, so bili na splošno še pred koncem 18. stoletja med drugim tudi središča zdravilske

<sup>40</sup> Janez Bogataj, *Iz ljudske medicine na Dolenjskem*, v: *Zgodovinski oris zdravstva na Dolenjskem*, Knjižnica zdravstvenega vestnika, 1. zv., Ljubljana 1973.

<sup>41</sup> Vinko Möderndorfer, *Nav. delo*, stran 15.

<sup>42</sup> Jože Zadavec, *Nav. delo*, stran 318 – 320.

<sup>43</sup> Hilde Sieg, *Gottesegen der Kraute*, Berlin 1936.

<sup>44</sup> *Novi veliki Kneippov priručnik*. Utemeljitelj Sebastian Kneipp in Bonifaz Reile, Ljubljana 1980, stran 238 sl.

<sup>45</sup> Navedena so na primer v delih: Drago Mušič, *Iz zgodovine medicine na Dolenjskem*, *Zdravniški vestnik*, ponatis iz številke 12, leta 1938, stran 3 – 8; Janez Bogataj, *Nav. delo*, str 26 sl.; Peter Borisov, *Od ranocehništva do začetkov znanstvene kirurgije na Slovenskem*, Ljubljana 1977, stran 21 – 34.

<sup>46</sup> Marko Šunjić, *Hrestomatija izvora za opštu istoriju srednjeg veka*, Sarajevo 1980, stran 236 – 243.

<sup>47</sup> *Nav. delo*, stran 242.

dejavnosti.<sup>48</sup> Ponekod na Dolenjskem so imeli v tem pogledu pomembno vlogo še v 20. stoletju. Zdravilsko znanje je prihajalo k nam s tujimi menihi, ki so ustanavljali samostane v naših krajih in na samostanskih vrtovih gojili nekatera zdravilna zelišča za lastne potrebe, pa tudi za potrebe drugih ljudi.

Prav tako kot v nekaterih drugih samostanih na slovenskem ozemlju so se ukvarjali z zdravilstvom tudi v dolenjskih samostanih, na primer v Novem mestu, Kostanjevici in Pleterjah.<sup>49</sup> Zdravilske knjige, ohranjene v nekaterih samostanih, pa prav tako pričajo, da so menihi svoje znanje nenehno poglobljali.<sup>50</sup> Menihi, ki so se ukvarjali z zdravilstvom predvsem iz karitativnih pobud, pa so prav na ta način širili osnovno zdravilsko znanje tudi med ljudstvom.

Že v 15. stoletju so v nemškem jeziku izšle tri znamenite knjige o zeliščih.<sup>51</sup> Pozneje so se jim pridružile še druge. Zato ni naključje, da so se vsaj že v 18. stoletju začeli širiti tudi na slovenskem ozemlju ljudskomedicinski rokopisi, sestavljeni po tujih, predvsem nemških pa tudi italijanskih poljudnih medicinskih delih.<sup>52</sup> Razširjeni so bili tudi na Dolenjskem.<sup>53</sup>

Prva znana rokopisa v slovenskem jeziku o čarovnem zdravljenju, izvirata prav z Dolenjskega – to sta srednjeveška zagovora iz cistercijskega samostana v Stični.<sup>54</sup> Prepisovanje različnih zarotitev pa je bilo znano v kmečkem okolju še vse 19. in deloma tudi 20. stoletje.<sup>55</sup>

Po sredini 19. stoletja so vsekakor vplivale na širjenje zdravilskega znanja *Kmetijske in rokodelske Novice* s poljudnimi zdravstvenimi prispevki.<sup>56</sup> Na prehodu v 20. stoletje so se jim pridružile še Kneippove knjige.<sup>57</sup>

Zato pomeni tudi obravnavano etnomedicinsko gradivo z Dolenjskega do neke mere skupek pridobljenega in podedovanega zdravilskega znanja.

## Summary

### Material on Folk Medicine from Dolenjska and Bela krajina

The paper analyzes the material on natural and magic healing from Dolenjska and Bela Krajina, collected between 1950 and 1983. Even though this material had not been collected in a systematic manner, it contains basic and valuable data which would be of great value for a possible comprehensive study on folk medicine in Dolenjska and Bela krajina. Medicinal, and especially herbological knowledge, has once again become popular in this part of Slovenia. This is also due to numerous advices on how to heal with plants, published in newspapers, magazines and books. The material on ethnomedicine, collected in the Dolenjska and Bela krajina areas, therefore represents part of an acquired and inherited knowledge on healing and curing.

<sup>48</sup> Peter Borisov, Nav. delo, stran 21.

<sup>49</sup> Nav. delo, stran 23.

<sup>50</sup> Drago Mušič, Nav. delo, stran 257.

<sup>51</sup> Milan Dolenc, O dozdaj zbranih ljudskomedicinskih rokopisih, *Traditiones* 4, Ljubljana 1977, stran 249.

<sup>52</sup> Peter Borisov, Nav. delo, stran 19.

<sup>53</sup> Milan Dolenc, Nav. delo, stran 257.

<sup>54</sup> Balduin Saria, Srednjeveški zagovor iz Stične in njegove paralele, *Etnolog* X - XI/1937 - 39, stran 245 - 253; Gregorius, I. *Libri Moraliū*, zv. III, 4 in 5 del, fol. I.: Zagovor proti zobobolu. Rokopis na pergamentu, iz druge polovice 12. stoletja.

<sup>55</sup> Milan Dolenc, Nav. delo, stran 252.

<sup>56</sup> *Kmetijske in rokodelske Novice*, objave zdravstvenih nasvetov, na primer v letih 1845 - 1858.

<sup>57</sup> *Domači zdravnik, po naukih in izkušnjah župnika Kneippa*, Celovec 1892.

Andrejka Ščukovt  
**Slikarske upodobitve »Priče iz pekla« na Tolminskem**



*Slikarske upodobitve legende »Priča iz pekla« na Kofolovem mlinu v Dolenji Trebuši, na Mrcinovi kovačiji v Gorenji Trebuši, na stanovanjski hiši domačije Šturmovci v Gorenji Kanomlji in na pročelju Ipavčeve hiše v Doblarju ob Soči so vse v tehniki freska. Motiv legende je prenesen na tolminsko oz. idrijsko ozemlje v čas, ko so vladali tolminski grofje, ki se jih spominjajo po krutosti. Med njimi je omenjen tudi grof »Kont Menin«.*

*Pictorial depictions of the legend titled »Priča iz pekla« («Witness from Hell») on Kofol's mill in Dolenja Trebuša, on Mrcin's smithy in Gorenja Trebuša, on the residential house of the Šturmovci farmstead in Gorenja Kanomlja, and on the facade of the Ipavec family house in Doblar by the Soča, have all been painted as frescoes. The motif of the legend has been brought to the Tolminsko and Idrijsko areas during the rule of the Tolmin lords. These lords, and especially Count Menin, were widely known for their cruelty.*

## Uvod

Na Slovenskem so na fasade domačij v večji meri začeli slikati šele v zadnji tretjini 18. stoletja. Pred tem časom so bile na kmečkih fasadah figuralne upodobitve bolj izjema kot pravilo. Figuralno fasadno slikarstvo je bilo predvsem razširjeno na Gorenjskem in na Tolminskem. Na začetku 19. stoletja pa se je ta zvrst slikarstva začela uveljavljati tudi v drugih slovenskih pokrajinah.<sup>1</sup>

Znani in predvsem neznani ljudski slikarji so v glavnem slikali na fasade stanovanjskih hiš in na gospodarska poslopja (kašče, hleve, pa tudi na kovačije ter mline). Upodabljali

\* Podoba na začetku je preisana (Miran Cenčič) po freski v Gorenji Kanomlji.

<sup>1</sup> G. Makarovič, Slovenska ljudska umetnost. Zgodovina likovne umetnosti na kmetijah, Ljubljana 1981, str. 64.

so pretežno nabožne motive. Pogosta je bila upodobitev zavetnikov, sv. Florjana, sv. Miklavža, sv. Jurija, Device Marije in Križanega.

Proti koncu 18. stoletja se je priljubilo tudi upodabljanje enega izmed prizorov legende o sv. Antonu Padovanskem. Ta prizor, ki so ga začeli imenovati – neprimerno (!) – tudi »Smledniška legenda«<sup>2</sup> ima vzporednice v pesemskem izročilu, zapisanem na osrednjem Slovenskem (Dolenjsko, Gorenjsko) in deloma na našem zahodu, medtem ko z vzhodnoslovenskih tal danes ne poznamo pričevanj ne v besedi ne v podobi. Na zahodu in prav posebej na Tolminskem, kjer je bil še zmeraj živ spomin na »punt«, se je legenda trdno usidrala ne le na čast sv. Antonu, ampak bolj kot obtožba krutega zemljiškega gospoda.<sup>3</sup>

Sergij Vilfan<sup>4</sup> je legendo o sv. Antonu Padovanskem označil za pravnozgodovinsko zanimivo, ker prikazuje enega izmed načinov kazenskega postopanja v slovenskem ljudskem pravu. V legendi je namreč ohranjen spomin na prvotno prisego, to je klicanje Boga ali kakega drugega nadnaravnega bitja za pričo o resničnosti izjave. Za ta del bomo v nadaljevanju besedila legende o sv. Antonu Padovanskem imenovali kar »Priča iz pekla«. Na Slovenskem je najbolj pogosta oblika predstavitve legende v pesemski in prozni obliki. Likovno pa je bila največkrat upodobljena na panjskih končnicah, slikah na steklo in tudi v podobah visoke umetnosti. Upodobitev legende v tehniki freska na zidanih fasadah domačij pa sodi med redkejša načine likovnega izražanja.

Na začetku 19. stoletja, v prostoru med Gorenjo Kanomljo, Gorenjo in Dolenjo Trebušo ter Doblarjem, je legenda Priča iz pekla dokumentirana v tehniki freska na štirih objektih kulturne dediščine.<sup>5</sup> Na prvih treh lokacijah je poslikava legende nastala okrog leta 1800. Določeni likovni elementi in kompozicija pa izpričujejo, da je ta motiv naslikal isti mojster oziroma slikarska delavnica, ki je verjetno delovala na idrijskem in tolminskem območju. Te tri poslikave se razlikujejo le v toliko, da je freska<sup>6</sup> na nekdanjem mlinu v okviru domačije pri Kofolu v Dolenji Trebuši,<sup>7</sup> večja in ima napis.

<sup>2</sup> Graščak iz Smlednika na Gorenjskem je leta 1781/82 zahteval od nekega svojega kmeta plačilo dolgá, ki pa ga je bil ta že poravnal njegovemu pokojnemu očetu. V stiski je kmet prosil sv. Antona Padovanskega za pomoč. Ta je poklical graščaka iz pekla, da je v prisotnosti hudičev svojim dedičem izpričal resnico.

<sup>3</sup> Slovenske ljudske pesmi. Tretja knjiga. Pripovedne pesmi, Ljubljana 1992.

<sup>4</sup> S. Vilfan, Očrt slovenskega pravnega narodopisja. Pravne starine. Narodopisje Slovencev 1, 1944, str. 254.

<sup>5</sup> Domačija Šturmovci v Gorenji Kanomlji, št. 43 in Ipavčeva hiša v Doblarju, št. 25, sta z občinskim odlokom o razglasitvi kulturnozgodovinskih spomenikov in naravnih znamenitosti razglašeni za kulturni-etnološki spomenik / UL SRS št. 16/1986, Ur. glasilo občin Ajdovščina, Nova Gorica in Tolmin št. 8/1985.

<sup>6</sup> Fresko poslikava na bivšem mlinu na Kofolovi domačiji je bila odkrita ob popotresni sanaciji objekta, pomladi leta 2000. Poleg freske Priče iz pekla so bile na glavni fasadi bivšega mlina odkrite še tri fresko poslikave. Ob legendi o grofu Meninu si sledijo od leve proti desni še trije prizori. Vsi so predstavljeni kot zaključeni prizori, ki ležijo v naslikanih okvirjih v obliki ležečega ali pokončnega pravokotnika.

Druga freska leži na osrednjem delu fasade, med etažama, in predstavlja kočijaža. Tretja freska predstavlja božjepotno Device Marijo, Križanega in sv. Florjana. V 19. stoletju so bili ti trije zavetniki zelo pogosto naslikani na fasadah stanovanjskih hiš in na gospodarskih poslopih bogatejših domačij. Devica Marija je univerzalna zaščitnica. V našem primeru je to tako imenovana božjepotna Marija z Jezusom v naročju. Kristus, ki je upodobljen na križu oz. križani, pa predstavlja simbol trpljenja. Sv. Florjan je zaščitnik pred požari. Na takrat s slamo kritih stavbah so bili požari zelo pogosti, zato je bil sv. Florjan zelo priljubljen zavetnik.

<sup>7</sup> Domačija Pri Kofolu leži v zaselku Travnik na platoju med rekami Idrija, Hotenja in Trebušica. Priimek Kofol je star in pogost na širšem območju Tolminske. Sklepamo, da domačija sodi med starejše v Trebuši. Cerkljanski pisec Viktor Prezelj v knjigi Od kdaj in od kod Kofolov rod navaja, da so v Trebuši v letih 1720–1750 topili steklo in da je tu večkrat omenjen neki Kofol.

Kofolova domačija obsega štiri objekte. Danes so njihova funkcija oz. namembnost in videz drugačni kot v 19. stoletju, ko je domačija obsegala glavno hišo, hlev in mlin. Do okrog leta 1900 je bil gospodar domačije Ivan Jožef Kofol. Ker pa je hčram »dajal prevelike dote«, se je znašel v finančnih težavah. Zato je najprej

Informator Lapanja Ferdinand<sup>8</sup> nam je tudi objasnili pomen zgodbe na freski, oziroma nam je pripovedoval naslednje: »Nekoč je v Tolminu živel hudoben grof, ki je nekega kmeta obdolžil, da mu ni plačal vseh dajatev oz. desetine. Zato je kmeta tožil. Tožba je bila še na sodišču, grof pa je med tem časom že umrl. Nekega dne je mimo kmetove domačije prišel menih - kapucinar. Kmet se je menihu potožil, kako ga je grof neupravičeno obdolžil. Menih je zato grofa priklical od mrtvih in ga povprašal, če mu kmet res ni plačal desetine in koliko mu je le-ta še dolžan. Grof, ki je skesano povedal resnico, da mu kmet ni več nič dolžan, se je za storjeno krivico že curl v peklu.«

Na glavni fasadi nekdanjega Kofolovega mlina je Priča iz pekla naslikana v tehniki freska. Predstavljena je v zaključnem okvirju in je formata 164 x 101 cm. Pravokoten okvir, ki je na vrhu dvakrat polkrožno zaključen, obdaja kartušno okrasje: cvetice, vitice in mreža. Ob grofu, ki ga pred sodnika privedeta dva hudiča, pa so še trije možje: menih (sv. Anton Padovanski), krivično obdolženi kmet, ki moli, in sodnik, ki stoji ob sodniški mizi. Nad njimi je napis:



Dol. Trebuša – Kofolov mlin, št. 72. Leta 2001 restavrirana freska Priče iz pekla. – Foto: A. Ščukovt, 2001

prodal mlin. Kupil ga je Lapanja Matija. Pri Kofolu so mleti do okrog leta 1924. Prenehali pa naj bi, »ker se pod Italijo ni splačalo več mleti, ker je bila moka v trgovini cenejša«. Zato so spodnje prostore mlina preuredili v mlekarno in trgovino. Leta 1936 je mlin kupil oče zdajšnjega lastnika. Leta 1938 je mlinu dal prizidati na zatrepno fasado balkon in sanitarije. Leta 1958 je na objektu zagorela slamnata streha, ki so jo nato nadomestili z novo korčno kritino. V sedemdesetih letih je bila v pritličju bivšega mlina tudi menza bližnje tovarne.

Leta 1924 so Kofolovo domačijo dopolnili z žago venecijanko, ki ima še danes ohranjen ves mehanizem.

<sup>8</sup> Informatorju Lapanja Ferdinandu iz Dolenje Trebuše, rojenemu 1908, je legendo pripovedoval njegov oče.

*Vsak gledej ka dilesh  
dene pridesh samv te  
krai*

Vsak naj gleda (pazi), kaj dela, da ne pride sam v ta kraj (pekcl).

Nad obtoženim graščakom je napis:

*Grof Kont  
Menin*

Neznani avtor je s to zgodbo-legendo hotel predstaviti težko življenje kmečkih podložnikov in krutost tolminskih grofov do njih. Splošno znano je, da so tolminski grofje pri podložnikih veljali kot zatiralci in tlačitelji. V zelo slabem spominu je ostal zlasti neki grof Menin (tudi Kont Menin), ki je dal nekega kmeta zapreti zaradi enega samega krajcarja, ki mu ga le-ta ni plačal. Za storjeno krivico naj bi zato še živega grofa prišel iskat sam hudič.

Poleg opisane legende se je o krutosti grofa Menina spletlo še več zgodb. Znana je mdr. zgodba o grofu, ki so ga snedle uši.<sup>9</sup> V literarni obliki je ti dve legendi obnovil pisatelj France Bevk.<sup>10</sup> Med starejše vire o grofu Meninu sodita tudi dve ljudski pesmi; prva je iz šestdesetih let 19. stoletja<sup>11</sup>, kjer je grof Menin poimenovan kot kont Benin. Druga pa je pesem iz leta 1873<sup>12</sup>.

O grofu Meninu je poročal tudi zgodovinar Simon Rutar. V knjigi *Zgodovina Tolminskega*<sup>13</sup>, v petem poglavju *Od francoskih vojn do 1880*, piše o krutosti dveh tolminskih grofov, Antona Coroninija in grofa Menina: *(Cont' Menin?) »ki je bil dal kmeta zapreti zaradi jednega samega krajcarja, katerega mu siromak ni mogel plačati. Ljudstvo misli, da je tega brezsrčnika hudič živega u pekel odnesel zaradi njegovih krivičnostij. Še danes, kadar kmet vidi kako podobo, kjer je naslikan hudič, kako nosi grešnika u pekel, resno terdi svojim mlajšim spremljevalcem, da je to kont Menin»<sup>14</sup>.*

### **Slikarske upodobitve Priče iz pekla v tehniki freska**

Fresko poslikava legende Priča iz pekla je na severnem Primorskem dokumentirana le še na domačiji Šturmovci v Gorenji Kanomlji, na domačiji pri Mrcinovihi v Gorenji Trebuši in na Ipavčevi hiši v Doblarju. Sklepamo, da sta prvi dve poslikavi in Kofolov mlin delo istega avtorja.

Na domačiji v Šturmovcih so freske locirane v nadstropju med okenskimi osmi, na zatrepnem pročelju stare kmečke hiše. Motivi si sledijo v naslednjem zaporedju: Križani, Božjepotna Devica Marija in pa prizor iz legende o sv. Antonu Padovanskem Priča iz pekla. Nad križanjem so freske datirane z letnico 1802. Upodobitev prizora Priče iz pekla meri v širino 180 cm. Kompozicija, barve in ornamenti so skoraj identični poslikavi iz Kofolovega mlina.

<sup>9</sup> Anton von Mailly, *Leggende del Friuli e delle Alpi Giulie*. Edizione critica a cura di Milko Matičetov, 3. edizione. Editrice Goriziana 1989.

<sup>10</sup> France Bevk, *Tri povesti o tolminskih grofih*; izbral in spremno besedo napisal Janez Dolenc, Ljubljana 1990.

<sup>11</sup> Ljudsko pesem je zapisal Matevž Trnovec v Grgarju ali kje v okolici. V: *Slovenske ljudske pesmi*. Tretja knjiga. Pripovedne pesmi, Ljubljana, 1992, str. 352.

<sup>12</sup> Legenda je zapisana v Solkanu (prim. A. Mailly, *Leggende del Friuli e delle Alpi Giulie*, op. k števil. 137, str. 237.)

<sup>13</sup> Simon Rutar, *Zgodovina Tolminskega*. Gorica 1882, str. 200–201.

<sup>14</sup> Prav tam, str. 200–201.



Doblar - Ipavčeva domačija št. 25. – Foto: A. Ščukovt, 2001

Domačija pri Mrcinovich v Gorenji Trebuši leži nad dolino Trebušice v neposredni bližini Kofolovega mlina. Domačija Mrcinovich ima dva poslikana objekta, to sta kašča in kovačija. Na vhodni fasadi kovačije sta uokvirjena dva zaključena prizora; prvi predstavlja kovače pri delu, drugi prizor pa je legenda Priča iz pekla. Freska je datirana z letnico 17... . Predpostavljamo, da je ta poslikava legende nastala prva.

Odmaknjena od prvih treh lokacij pa leži Ipavčeva domačija v Doblarju. Glavna fasada Ipavčeve domačije je bila z legendo o sv. Antonu Padovanskem poslikana v prvi tretjini 19. stoletja. Avtor poslikave ni znan, medtem ko je avtor ostalih štirih zgodnejših motivov poslikav Ipavčeve hiše znan<sup>15</sup>. Poslikava meri 105 x 120 cm. Za slikanje legende pa je slikar uporabil veliko rdeče barve. Tudi pravokoten okvir je v rdeči barvi, krasijo pa ga vitice in rože. Levo in desno od legende sta še dva Napoleonova vojaka<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Ipavčeva hiša je bila zasnovana leta 1792 za gospodarja Jakoba Ipavca. Ta je leta 1798 naročil poslikavo hiše. Na glavni fasadi so tako nastale štiri freske (sv. Miklavž, Božjepotna Mati božja, sv. Florjan in Križani) v okviru slikarske delavnice mojstra Franceta Kobala. Le-ta je poslikal tudi kaščo na Kendovi domačiji v Spodnji Idriji.

<sup>16</sup> Prehod iz 18. v 19. stoletje je zaznamoval Evropo z vojno med fevdalnimi monarhijami in novo francosko revolucionarno oblastjo, ki jo je poseblejal Napoleon. Slovenski človek se je seznanil s pridobitvami francoske revolucije, s katero se je začelo predvsem odpravljati fevdalne družbene odnose. Francoski vpliv je pridobil svoje mesto tudi v ljudski kulturi, saj se likovne upodobitve pojavljajo tudi na panjskih končnicah, v slovenski ljudski pesmi in ne nazadnje kot figura francoskega vojaka na Ipavčevi hiši v Doblarju.

*Na tem mestu se zahvaljujem dr. Milku Mattičetovemu za koristne napotke v zvezi z grofom Meninom, »Smledniško legendo« in za strokovno pomoč pri nastajanju tega prispevka.*

## Zaključek

V Posočju, posebej na tolminskem in na sosednjem idrijskem območju se freske na fasadah kmečkih hiš pojavijo ob koncu 18. in v začetku 19. stoletja, morda pod vplivom škofjeloškega prostora. Freske ležijo na stanovanjskih stavbah, pogosto pa so okrasili tudi gospodarska poslopja, ker so hoteli opozoriti na pomen objekta.

Aprila leta 2000 se je na nekdanjem mlinu v okviru Kofolove domačije pričela popotresna, statična obnova. Ob injektiranju objekta je delno odpadel omet. Izkazalo se je, da pod ometom na glavni fasadi ležijo poslikave v tehniki freska. Po opravljenih sondažah smo ugotovili, da so naslikani štirje motivi, od katerih eden predstavlja prizor iz legende o sv. Antonu Padovanskem, navadno imenovan Priča iz pekla.

Likovna upodobitev legende v tehniki freska je vzbudila zanimanje, ker je le-ta v bližnji okolici dokumentirana še na treh domačijah in je eden izmed redkejših načinov predstavitve. Podobne slike so nam znane iz Doblarja (pri Ipavcu), iz Gor. Trebuše (pri Mrcinovihi na opuščeni kovačiji) in iz Gorenje Kanomlje (Šturmovci). Z legendo Priča iz pekla je neznani ljudski slikar širšo okolico opomnil na krutost graščaka, to je na tolminskega grofa Menina. Izročilo pripoveduje, da je bil grof Menin zelo krut in da je od marsikaterega svojega kmeta zahteval še dodatna plačila. Likovna upodobitev je torej ponazorilo, kako si je preprost človek predstavljal plačilo za storjeno krivico in sodno razpravo. Je pa tudi izbran način in opomin, kako so prebivalci Tolminskega gojili likovno in besedno kulturo, preden je prišel čas splošnega opismenjevanja.

### *Summary*

#### **Pictorial Depiction of »Witness from Hell« from the Tolminsko Region**

In Posočje, and especially in the regions of Tolminsko and the neighboring Idrijsko, frescoes on the facades of farmstead houses first appeared at the end of the 18<sup>th</sup> and the beginning of the 19<sup>th</sup> centuries, possibly under the influence of the ones in Škofja Loka. These frescoes adorn residential houses, but often also other farmstead buildings whose economic value has thus been emphasized.

In April 2000 restoration work commenced on the former mill built on the Kofol farmstead which had been damaged by an earthquake. During this work the missing plaster revealed frescoes on the main facade. After several sound probes it has been established that they consisted of four motifs, one of which depicted the motif of the legend about Saint Antony of Padua, usually called Witness from Hell.

Since it has been documented on another three farmsteads in the vicinity, the depicted legend, very rarely depicted in this technique, aroused considerable interest. Frescoes depicting the same theme were painted in Doblar (the Ipavec farmstead), Gorenja Trebuša (on an abandoned smithy on the Mrcin farmstead), and Gorenja Kanomlja (the Šturmovci farmstead). By depicting the legend »Witness from Hell« a nameless folk painter preserved the memory of Count Menin, one of the Tolmin lords. Widely known for his cruelty, Count Menin often demanded additional payment from his tenant farmers. The fresco depicts how uneducated people imagined a court trial and a just payment for a wrongdoing, but also in what manner the population of the Tolminsko region preserved narratives before the era of general literacy.



---

Tatiana Bajuk Senčar\*

## Prihodnost nacionalne identitete v dobi globalizacije

---

*Članek obravnava teoretske izzive za razumevanje učinka globalizacije na nacionalno identiteto. Avtorica se osredotoča na analizo konceptualizacije kulture v teorijah o nacionalni identiteti, zlasti v tistih, ki obravnavajo vprašanje odnosa med nacionalno identiteto in procesom modernizacije. Čeprav avtorica ne izenačuje globalizacije z modernizacijo, trdi, da bo boljše razumevanje odnosa med kulturo, nacionalno identiteto in modernizacijo analitikom omogočalo, da se bodo bolj učinkovito lotili vprašanj, ki jih zastavlja globalizacija.*

*This article discusses the theoretical challenges to understanding the effects of globalization on nations and national identity. To do so the author focuses on analyzing the conceptualization of culture in theories of national identity, particularly those that deal with the relationship between national identity and processes of modernization. While not equating modernization processes with globalization, the author argues that understanding better how these theories conceptualize the relation between culture, national identity and modernization will enable analysts to engage the issues that globalization raises more effectively.*

Kaj lahko prispeva antropološki pristop k raziskavam in razpravam o prihodnosti nacij in nacionalne identitete v tem vedno bolj globaliziranem svetu? Vprašanje antropološkega doprinosa k preučevanju nacionalne identitete je vedno bolj relevantno glede na ključno vlogo, ki je v zadnjih letih v družboslovnih in tudi splošnih razpravah v javnosti priznana kulturi, ki je središčna tema antropologije. Velik vpliv na strokovne razprave o svetovni politiki je imel esej Samuela Huntingtona z naslovom *The Clash of Civilizations* v letu 1993.<sup>1</sup> V tem članku Huntington trdi, da so po koncu hladne vojne,

---

\* Avtorica, ki je zaposlena na Znanstvenoraziskovalnem centru Slovenske akademije znanosti in umetnosti trenutno izvaja raziskavo o vprašanju sodobne slovenske nacionalne identitete, ki jo financira Sorosova fondacija (Research Support Scheme of the Soros Foundation).

<sup>1</sup> Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations*, *Foreign Affairs*, v. 72, št. 3, 1993.

v kateri je bila svetovna politika določena glede na ideološko bipolarno os, mednarodni odnosi postali multipolarni in multicivilizacijski. In kar je bolj pomembno: Huntington meni, da je kultura glavni element, ki definira multipolarnost mednarodne politike. Zato lahko dogodke v mednarodni areni, zlasti konflikte, razumemo predvsem v luči kategorij kultura in civilizacija oziroma odnosov med različnimi kulturami in civilizacijami.

Sociolog Robert Putnam, ki je dolga leta vodil raziskave v severni Italiji, je, da bi opozoril, kako se kulturne razlike ali razlike v kulturnih praksah skladajo z različnimi ravnmi ekonomske dejavnosti v severni in južni Italiji, razvil koncept družbenega kapitala.<sup>2</sup> Tovrstne raziskave so bile podlaga za osredotočenje glavnega toka preučevanja na kulturo, in to z osnovanjem obsežnih interdisciplinarnih projektov, kakršen je bil projekt, ki ga je sponzorirala Akademija za mednarodne in območne raziskave univerze v Harvardu. Na podlagi tega projekta je bil izdan zbornik z naslovom *Culture Matters: How Values Shape Human Progress*. V teh preučevanjih kultura ni bila več pojmovana kot eksotičen ali marginalen predmet preučevanja, ampak kot temeljni dejavnik za razumevanje številnih družbenih procesov.<sup>3</sup>

Kot antropologinja se strinjam z vključitvijo vprašanja kulture kot pomembnega dejavnika v razprave o človeškem in družbenem razvoju. Kljub temu pa se mi zdi pomembno opozoriti na potrebo po eksplicitni opredelitvi pojma kulture v teh in podobnih analitskih pristopih, denimo tudi, ko se nam ob preučevanju nacionalne identitete in globalizacije zastavlja vprašanje o vlogi kulture.

Globalizacija je postala prevladujoči diskurzivni okvir, ki določa glavne značilnosti našega časa: rušenje ekonomskih, političnih in kulturnih mej, vse večja mobilnost ljudi, predmetov in dejavnosti, ki so bili prej stabilni, in razvoj kreativnega dinamizma, ki je posledica temeljitih, globokih sprememb. Čeprav je po eni strani globalizacija prispevala določeno pozitivno dinamiko, saj je spremenila odnose znotraj narodov in med narodi samimi, pa smo na drugi strani priča rastočemu odporu proti globalizacijskim tokovom, odporu, ki je večkrat izražen na nacionalni, etnični ali kulturni način, ko si ljudje prizadevajo, da bi si zagotovili neko stabilnost vpricho tega, kar je videti kot neprestano spreminjanje ali neizprosna homogenizacija. Pojmi kot kultura in kulturna identiteta se uporabljajo kot podlaga za definiranje različnosti, ki včasih predpostavlja absolutno različnost ali neprimerljivost kultur. Globalizacijski diskurz hkrati vsebuje koncepta absolutne fluidnosti in absolutne različnosti, ki služita kot podlaga za nasprotje med silami spremembe in silami stagnacije; v določenih različicah tega diskurza pa najdemo temeljno nasprotje med lokalno kulturo in globalnimi kapitalskimi tokovi.

Čeprav ne dvomim v obstoj določenih fundamentalističnih kulturnih ali nacionalističnih gibanj in tudi ne podcenjujem morebitnih posledic njihovega delovanja, se želim na tem mestu osredotočiti na probleme, ki jih lahko povzroči uporaba teh ekstremnih ali fundamentalističnih pojmovanj kulture v osrčju prevladujočih konceptov globalizacije. Menim, da antropologi teh konceptov ne bi smeli nekritično obravnavati, zlasti upoštevajoč njihovo samopotrjevalno logiko: njihov globalni status temelji na domnevni pristnosti njihovih trditev o lastni univerzalni veljavnosti. Antropologinja Anna Tsing nas

<sup>2</sup> Robert Putnam et al., *Making Democracy Work*, Princeton: Princeton University Press, 1992.

<sup>3</sup> Lawrence Harrison in Samuel P. Huntington, ur. *Culture Matters: How Values Shape Human Progress*. New York: Basic Books, 2000. Glej zadnje delo, ki so ga objavili Frane Adam in sodelavci, v katerem avtorji v model slovenskega razvoja vključujejo socio-kulturne dejavnike. Frane Adam, Matej Makarovič, Borut Rončević, Matevž Tomšič, *Socio-kulturni dejavniki razvojne uspešnosti: Slovenija v evropski perspektivi*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče, 2001.

v eseju z naslovom *The Global Situation* opozarja pred močjo tega, kar imenuje globalistične ideje o globalnosti: predpostavka novosti globalizacijskih tokov osredotoča pozornost na možnosti, ki jih lahko nudijo globalne povezave; hkrati pa lahko to osredotočenje naturalizira nasprotja, ki so ukoreninjena v globalizacijskih konceptih in diskurzih. Nekatera od teh nasprotij so že bila predmet antropoloških analiz, kot na primer nasprotja globalno/lokalno, cirkulacija/stagnacija, novo/staro, tradicija/modernost. Tem nasprotjem bi lahko dodali tudi nasprotje med ekonomijo in kulturo.

V tem smislu igrata kulturna in nacionalna identiteta ključno vlogo pri analizah globalizacije kot njena protipola, kot razloga za neuspeh ali odpor proti globalizacijski dinamiki. Je pa zanimivo, da so številni teoretiki, med njimi tudi Anna Tsing, opozorili na podobnosti med logiko globalizacije diskurza in drugimi prejšnjimi univerzalističnimi projekti, kot je denimo proces modernizacije. Kako koristna bi lahko bila analiza zgodovine razprav o procesu modernizacije in nacionalni identiteti, ki bi služila kot kontekst za preučevanje odnosov med procesom globalizacije in nacionalno identiteto? Seveda bi se s takšnim pristopom zastavila vprašanja o naravi globalizacije same. Imamo opravka z nekim novim transnacionalnim fenomenom ali pa je to samo nek nov sistem diskurzivnih ali analitičnih kategorij? Smo soočeni z neko novo dinamiko, ki je radikalno spremenila položaj nacionalne in kulturne identitete, ali pa je to koncept, ki ima univerzalne ambicije, podobne tistim, ki so bile značilne za modernizacijske in razvojne koncepte, ki po svoji naravi niso mogli vključevati nacionalnih ali kulturnih razlik? Kakšna bo usoda nacionalne ali kulturne identitete v dobi globalizacije, kaj sploh pomenita? Površen odgovor na ta vprašanja je lahko kaj hitro napačen: ali zreducira vprašanje nacionalne identitete na nek kulturni esencializem ali pa zreducira globalizacijo le na zadnjo verzijo v seriji univerzalističnih konceptov.

Obravnava vprašanja nacionalne in kulturne identitete v tej t. i. globalni dobi se dodatno zapleta zaradi razmer v preučevanju nacionalizma, kjer ni strinjanja o notni definiciji pojmov, kot so nacija, nacionalizem ali nacionalna identiteta. Walker Connor, eden izmed mnogih specialistov za ta vprašanja, trdi, da je to eden izmed glavnih problemov pri preučevanju nacionalizma, saj ne obstaja skupni imenovalec, ki bi omogočal primerjavo različnih teorij in stališč različnih avtorjev. Sledeči odlomek iz znanega eseja, ki ga je Connor napisal v letu 1978, še vedno velja kot verodostojen opis terminološke zmede pri tem preučevanju:

Kako daleč smo prišli s študijem nacionalizma? V tej Alicini čudežni deželi, v kateri pomeni narod–nacija največkrat državo, nacionalna država mnogonacionalno državo, nacionalizem lojalnost do države ali v kateri razumejo pod etničnostjo, primordializmom, pluralizmom, tribalizmom, regionalizmom, komunalizmom, parohializmom in subnacionalizmom najpogosteje lojalnost do tako (napačno) razumljenega naroda–nacije, nas ne bi smelo presenetiti, da ostaja bistvo nacionalizma neraziskano ... Vse dotlej, dokler ne bomo nacionalizma razumeli, tudi ne bomo (s)poznali njegovih učinkov.<sup>4</sup>

Connor trdi, da teoretična dvoumnost sledi terminološki netočnosti in tako postanejo razprave med različnimi teoretiki nacionalizma *dialogues des sourdes*. Teoretska in

<sup>4</sup> Walker Connor, *A Nation is a Nation, Is a State, Is an Ethnic Group, Is a ... V*: Walker Connor, *Ethnonationalism: The Quest for Understanding*. Princeton: Princeton University Press, 1994, str. 89–118, str. 111–112. Esej je bil sprva objavljen pod istim naslovom v reviji *Ethnic and Racial Studies* 1 (oktober 1978): 377–400. Prevod odlomka iz angleščine v slovenščino je citiran iz Rudi Rizman, ur., *Študije o etnonacionalizmu*. Knjižnica revolucionarne teorije, 1991 (knjižna zbirka Krt; 79).

terminološka zmeda je lahko še dodatno povečana s problemi prevajanja. Tako na primer Rudi Rizman opominja, da lahko v slovenščini razlikujemo med pojmom narod in nacija, kar pa ni mogoče v angleškem jeziku, v katerem je večina v tem tekstu citiranih avtorjev razvijala svoje teorije.<sup>5</sup>

Kljub temu pa bi bilo glede na opozorilo Anne Tsing o morebitnih pasteh, v katerih se lahko znajde analitski pristop, če bi globalizaciji pripisali značaj absolutne novosti, ki si ga prisvaja, koristno, če bi vprašanje o odnosu med kulturo, nacionalno identiteto in globalizacijo zastavili v kontekstu področja preučevanja nacionalizma. Čeprav lahko označimo preučevanje nacionalizma, zlasti glede na Connorjev komentar, kot eklektično in zelo heterogeno področje znanosti, ima odnos med nacionalno identiteto in modernizmom v njej določeno zgodovino in ne glede na to, kako različno je lahko definiran ta odnos (kakor tudi analitične kategorije tega odnosa), je bil mnogokrat temelj mnogih izmed bolj znanih stališč vodilnih teoretikov na tem področju.

Ko opozarjam na možne povezave med zgodovino diskusij o odnosu med nacionalno identiteto in modernizmom ter nacionalno identiteto in globalizacijo, moram poudariti, da se seveda popolnoma zavedam analitične nevarnosti, če bi globalizacijo podrejela modernizaciji. Kljub temu pa se mi zdi, da lahko takšne primerjave ponujajo koristne vzporednice, ki bi lahko prispevale k drugačnim pristopom pri obravnavi vprašanj, ki jih zastavlja globalizacija.

V naslednjem delu prispevka bom na kratko opisala glavne teoretske pristope k vprašanju odnosa med nacionalno identiteto in modernizmom; v tem opisu se bom posebej osredotočila na vprašanje vloge kulture kot analitske kategorije v teh pristopih.

Anthony D. Smith, eden od vodilnih strokovnjakov za vprašanje nacionalne in narodne identitete, trdi, da je pri preučevanju nacionalizma in nacionalne identitete od leta 1950 dalje prevladovala modernistična paradigma, ki je vplivala na tradicijo izgradnje nacije ("nation-building"), ki je bila tako vplivna v tedaj nastajajoči postkolonialni Afriki in Aziji. Teoretiki, ki so se identificirali kot modernisti, so se oddaljili od tedanjega zgodovinskega pristopa k preučevanju nacionalizma in so svojo teorijo utemeljili na delu sociologa Emila Durkheima in na njegovem razlikovanju med organsko in mehansko solidarnostjo. Durkheim je trdil, da čeprav so bili v plemenskih družbah temelji organske solidarnosti krvne vezi, navezava na skupno ozemlje ali na določene običaje, so v modernih industrijskih družbah ti elementi zgubili svojo družbeno moč zaradi sprememb, ki jih je prinesla nova delitev dela, povzročena z modernizacijo. Na podlagi takega razmišljanja so klasični modernisti trdili, da sta nacionalizem in nacionalna identiteta postala nova principa kohezivnosti v družbah, ki jih je preoblikovala modernizacija.

Ernest Gellner je domnevno najbolj znan modernist, ki je igral ključno vlogo pri oblikovanju diskusij na področju preučevanja nacionalizma oziroma nacionalne identitete. Njegova znana teza temelji na interpretaciji socialnih posledic tranzicije, ki so preoblikovale agrarne družbe v moderne industrijske družbe. Na koncu tranzicije

... se je oblikovala družba, ki temelji na visoko razviti tehnologiji in pričakovanju trajne rasti, ki zahteva mobilno delitev dela in vzdrževano, pogosto in natančno komunikacijo med tujci, ki zadeva strinjanje glede eksplicitnega pomena, ki je lahko preneseno v nekem standardnem jeziku in v pisni obliki, kadar je to potrebno.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Rudi Rizman. *Teoretske strategije v študijah etnonacionalizma*. V: Rudi Rizman, ur. op. cit., str. 15–37, str. 15–16.

<sup>6</sup> Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell, 1983, str. 33–4.

Taka družba, trdi Gellner, zahteva socialno strukturo, ki se zelo razlikuje od tiste, ki je značilna za agrarne družbe. Tipična agrarna družba je imela zelo zapleten sistem družbene stratifikacije, ki je tudi določal položaj kulture ali kultur v vsaki družbi: kulturo, ki ji je posameznik pripadal, je določal status tega posameznika na družbeni lestvici in ne država ali družba, katere član je bil. V bistvu so v posamezni agrarni družbi lahko sočasno bivale številne kulture.

Za moderniste je takšen tip družbe pomenil novo definiranje razmerja med kulturo in družbo. Člani moderne družbe so morali biti zelo kvalificirani, mobilni in zmožni komunicirati s katerimkoli drugim članom družbe. Medtem ko sta bili kultura in izobrazba v agrarnih družbah določeni skladno s statusom, so potrebe industrijske družbe zahtevale oblikovanje univerzalne, homogene, pismene visoke kulture, ki je potem postala sredstvo za izobraževanje članov družbe in pogoj za njihovo mobilnost in sposobnost odprtega, svobodnega komuniciranja. Drugače rečeno: zahteve modernizacije so vplivale na novo definiranje kulture in njenega odnosa z družbo ali državo:

Ekso-socializacija, produkcija in reprodukcija človeka zunaj lokalnega intimnega okolja je postala družbena norma in mora tako ostati. Nujnost ekso-socializacije pojasnjuje, zakaj sedaj država in kultura *morata* biti povezani, medtem ko je bila v preteklosti njuna povezava šibka, naključna, raznolika, ohlapna in pogosto minimalna. Sedaj je neizogibna. To je bistvo nacionalizma in razlog, zakaj živimo v dobi nacionalizma.<sup>7</sup>

Posebnost modernistične paradigme je v tem, da veže pojav nacionalizma z neko novo, javno nacionalno kulturo, ki jo je ustvarila industrijska modernizacija: to je kultura, ki je univerzalna, homogena, pismena. Modernisti trdijo, da čeprav lahko ta nacionalna javna kultura vsebuje določene elemente agrarne kulture, je v bistvu predvsem konstrukt tedanjih ekonomskih okoliščin, ki so omogočile njen pojav in razvoj. Gellner v tem kontekstu opisuje razliko med obema tipoma kulture kot razliko med agrarno oziroma "divjo" kulturo ter "vrtno" oziroma "kultivirano" kulturo, ki je kultivirana v novem, modernem okolju.<sup>8</sup>

Analitik Eric Hobsbawm se je osredotočil na vprašanje procesa "kultivacije" nacionalne kulture, če uporabimo Gellnerjevo terminologijo. V odmevnem delu z naslovom *Invention of Tradition*, ki ga je Hobsbawm uredil skupaj z Terencom Rangerjem, je predstavil koncept "izuma tradicije", da bi tako razložil, kako lahko nove nacionalne tradicije vzbudijo tako lojalnost:

"Izumljena tradicija" pomeni vrsto praks, ki jih običajno določajo javno ali molče priznana pravila, ki so obredne ali simbolične narave in katerih namen je vtisniti v spomin določene vrednote in vedenjske norme, kar avtomatično pomeni kontinuiteto s preteklostjo. Pravzaprav je njihov namen vzpostaviti neko kontinuiteto s primerno zgodovinsko preteklostjo kjer je le mogoče.<sup>9</sup>

Tako te izumljene tradicije skozi ponavljanje ustvarjajo občutek zgodovine in kontinuitete nacije. Tukaj moramo spoznati, da izumljena zgodovinska preteklost nacionalne kulture ne pomeni, da se s tem ustvarja neka vez s tradicionalno kulturo, ki je bila vir določenih elementov izumljene tradicije. Nacija ali narod sta tukaj vedno mišljena kot moderni konstrukt s fiktivno, izumljeno preteklostjo.

<sup>7</sup> *Ibid.*, str. 38.

<sup>8</sup> *Ibid.*, str. 50–51.

<sup>9</sup> Eric Hobsbawm, Introduction: Inventing Traditions. V: Eric Hobsbawm in Terence Ranger, ur. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, str. 1–14, str. 1.

Benedict Anderson uporablja drugačen pristop k vprašanju nacionalne javne kulture. Znan je predvsem po svoji teoriji o narodu ali naciji kot "zamišljeni politični skupnosti",<sup>10</sup> skupnosti, katere posamezni člani se nikoli ne bodo med seboj osebno spoznali, pa jih kljub temu povezuje določeno "globoko, horizontalno tovarištvo".<sup>11</sup> Kako se tovrstna tovarištva ustvarjajo in vzdržujejo? Andersonov odgovor temelji na povezavi razvoja tiskarskega kapitalizma ("print-capitalism") in nastanka ljudskih jezikov v zgodnji moderni Evropi, ki so bili sprva uradni politični in upravni jeziki:

Tisto, kar je v pozitivnem smislu omogočalo, da so take nove skupnosti sploh bile predstavljive, je bil pol naključen, a tudi eksploziven medsebojni vpliv med določenim sistemom produkcije in produktivnih odnosov (kapitalizem), določeno tehnologijo komunikacije (tiskarstvo) in omejenostjo človeške jezikovne raznolikosti.<sup>12</sup>

Medsebojno vplivanje teh dejavnikov skozi zgodovino je po Andersonovem mnenju ustvarilo tiskarske skupnosti ("print-communities"), komunikacijske skupnosti, ki so jih povezovali standardizirani jezik in tiskarski proizvodi, ki so za člane zamišljene skupnosti postali vir občutka skupnih izkušenj. Kot primer za to Anderson omenja vlogo časopisov, ki jih označi kot "vsakodnevne uspešnice," ki ustvarjajo anonimno skupnost bralcev, ki jih povezuje znanje in izkušnja branja istih novic, katerikoli dan iste snovi.

Čeprav se oba zadnja analitika uvrščata med moderniste, se Hobsbawmove izumljene tradicije in Andersonove zamišljene skupnosti med seboj temeljito razlikujejo. Hobsbawmova uporaba pojma izum namiguje na nekaj umetno ustvarjenega, na umetniško teorijo se osredotoči na gradnjo neke določene nacionalne preteklosti in poudarja razliko med "divjo" in nacionalno kulturo. Čeprav lahko pojem zamišljenosti tudi namiguje na vprašanje nečesa umetno ustvarjenega, se Anderson v tem kontekstu osredotoča na drugo temo, na vprašanje, ki ni značilno za moderniste: zakaj bi se ljudje poistovetili z neko novo, "kultivirano" ali umetno kulturo, zakaj bi čutili lojalnost do nacionalne kulture? Tako se Anderson začneja ukvarjati z vprašanjem nacionalne identitete. Če bi predpostavili, da je nacionalizem masovni pojav – kot to trdijo modernisti – potem osredotočanje na vlogo elit pri izumljanju tradicij ne prispeva veliko k odgovoru na vprašanje masovne privlačnosti nacionalizma.

Vprašanje lojalnosti narodu ali naciji nam lahko omogoča natančnejšo določitev glavnih razlik med teoretiki, ki se ukvarjajo s tovrstnimi vprašanji. Tako lahko po tem kriteriju učinkovito razlikujemo med modernisti in primordialisti, poleg tega pa je ta kriterij utemeljen na vprašanju kulture. Hobsbawm na primer identificira lojalnost naciji z občutkom neprekinjenosti, ki jo ustvarjajo izumljene tradicije; Anderson trdi, da je kulturna moč nacionalizma povezana z občutkom skupnosti, ki je ustvarjen s specifično konstelacijo dejavnikov ob vsakokratnem trenutku. Na drugi strani pa za primordialiste leži družbena moč nacije v trajni moči primordialnih kulturnih vezi. Nacije, narodi in nacionalna identiteta spodbujajo lojalnost, ker so kulturno smiselni pojavi. V nasprotju z modernisti, za katere pojav nacije predstavlja prekinitev s preteklostjo, primordialisti trdijo, da ostanejo krvne, etnične ali religiozne vezi močne in vitalne tudi v sedanosti in se prepletajo z občutkom nacionalne identitete. Tako primordialisti utemeljujejo argument

<sup>10</sup> Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. New York in London, Verso, 1983, str. 15.

<sup>11</sup> *Ibid.*, str. 16.

<sup>12</sup> *Ibid.*, str. 42–3. Omejenost je tu mišljena kot številčna omejenost – število jezikov ni neomejeno, ampak omejeno.

v prid zgodovine kontinuitete kulture. Če se vrnemo k Durkheimovemu razlikovanju med organsko in mehansko solidarnostjo, bi primordialisti zagovarjali družbeno moč in trajno pomembnost elementov, ki sestavljajo organsko solidarnost. Clifford Geertz, ki je skupaj z Edwardom Shilsom najbolj pogosto identificiran s primordialnim stališčem, opisuje svoje razumevanje primordialnih vezi z naslednjimi besedami:

Splošna moč tovrstnih vezi in vrsta tistih vezi, ki so pomembne, se razlikujejo od človeka do človeka, od družbe do družbe, od obdobja do obdobja. Ampak videti je, da skoraj pri vsakem človeku, vsaki družbi in v skoraj vsakem obdobju neke vezi izvirajo bolj iz nekega občutka naravnih – nekateri bi celo rekli da duhovnih – afinitet kot pa iz določene družbene interakcije.<sup>13</sup>

Perenialisti, tako kot primordialisti, tudi verjamejo v trajnost kulturnih ali etničnih vezi; za perenialiste so te vezi celo podlaga za nacionalno identiteto. Na tej točki se ne strinjajo z modernisti, za katere je nacija proizvod modernizacije, ki je vplivala na nastanek nove homogene nacionalne kulture. Z drugimi besedami: za perenialiste so nacije kulturne ali etnične skupnosti, ki so obstajale skozi zgodovino v eni ali drugi obliki; delovale so v različnih zgodovinskih okoliščinah, čeprav niso produkt zgodovine ali določene konstelacije zgodovinskih in ekonomskih dejavnikov. Hugh Seton-Watson ponuja drugačen niz kriterijev za opredelitev nacije:

Nacija obstaja, kadar dovolj veliko število ljudi v določeni skupnosti sebe pojmuje kot člane neke nacije ali se obnaša, kot da bi sestavljalo neko nacijo.<sup>14</sup>

Walker Connor, ki je znan po svojih analizah odnosa med etničnostjo in nacionalizmom, tudi soglašja z idejo, da nacijo določa občutek nacionalne zavesti. Connor, ki je bil v tem tekstu navajan v zvezi s terminološko zmedo na področju preučevanja nacionalnosti, označi bistvo nacije kot nekaj neotipljivega, psihološkega, kot "vprašanje samozavedanja ali samozavesti".<sup>15</sup> Člane nacionalne skupnosti po Connorjevem mnenju povezuje vera v to, da jih veže pripadnost skupnemu rodu.

Po osredotočanju na subjektivne občutke identitete se perenialisti – zlasti tisti, ki so tukaj omenjeni – razlikujejo od primordialistov. (V bistvu ni nujno, da bi primordialisti in perenialisti preučevali iste vidike nacionalizma, zato med seboj niso povsem primerljivi.) Za večino primordialistov so nacije naravne, večne kulturne kategorije. Perenialisti pa menijo, da so nacije družbeni fenomeni glede na to, da jih kot take določajo tisti, ki se imajo za njihove člane.

Če pregledamo različna zgoraj navedena stališča, postane hitro jasno, zakaj še ni prišlo do neke teoretske rešitve vprašanja narave in lastnosti nacije ali nacionalne identitete. Različna stališča je težko primerjati, saj teorije različno razlagajo iste koncepte.

Kako pa bi glede na omenjeno stanje na področju teoretskih konceptov lahko odgovorili na vprašanje o relevantnosti teoretskih diskusij o nacijah in modernizaciji za razumevanje sodobnega položaja nacije v svetu? Najprej bi morali bolj podrobno analizirati, kako se omenjeni teoretiki opredeljujejo glede nacije in kulture. Za moderniste

<sup>13</sup> Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books, 1973, str. 259–260.

Med primordialisti so teoretiki, kot na primer Pierre Van Den Berghe, prevzeli sociobiološko stališče, ki trdi, da temelji nacionalna identiteta na razširjenih krvnih ali sorodstvenih vezeh, medtem ko so se Geertz in drugi, med njimi njegov teoretski predhodnik Edward Shils, osredotočili na analizo trajnih vplivov kulturnih vezi.

<sup>14</sup> Hugh Seton-Watson, *Nations and States*, London: Methuen, 1977, str. 5.

<sup>15</sup> Walker Connor, *op. cit.*, str. 104.

je nacija moderen pojav, produkt modernizacijskih sil. Nacije so se pojavile, ko je nastala množična javna kultura, ki je omogočila nastanek občutka družbene solidarnosti, ki ga predmoderne kulturne vezi – modernisti trdijo, da so bile odvisne od preteklega, minulega družbenega reda – niso več mogle vzbujati.

Modernisti tako uporabljajo dva različna koncepta kulture: predmoderna, tradicionalna kultura in moderna, pisna, javna nacionalna kultura. Prvi koncept deluje v modernistični teoriji kot skladišče kulturnih elementov in pomenov, do katerih imajo dostop "izumitelji tradicij". Tradicionalna kultura je del preteklosti, medtem ko je moderna, nacionalna kultura dinamična in prilagodljiva sodobnim družbenim in ekonomskim kontekstom. Modernistično razlikovanje med tema dvema vrstama kulture je povezano z razlikovanjem med dvema družbeno-ekonomskima sistemoma, med agrarnim in industrijskim, če uporabljamo Gellnerjevo terminologijo. Tranzicijo od enega sistema k drugemu je pravzaprav sprožila modernizacija.

Po drugi strani pa primordialisti podcenjujejo pomen modernizacije. Medtem ko temelji modernistična logika na posledicah zgodovinskega preloma, ki je prinesel modernizacijo, se primordialna argumentacija osredotoča na nespremenljivo družbeno moč kulturnih vezi. Vpliv kulture naj bi bil nekaj naravnega, brezčasnega, večnega, nekaj, kar presega spremembe v drugih sferah družbe. Nadaljnji obstoj kulturnih vezi celo v dobi nacionalizma po mnenju primordialistov potrjuje njihov temeljni argument: na kulturo in nacionalno identiteto spremembe na ekonomskem področju nimajo vplivov, od območja ekonomije sta ločeni.

Pri teh stališčih se pojavita dve najbolj pogosti napačni predstavi o kulturi: prva je, da je kultura funkcija ali produkt ekonomske sfere, ki je tukaj razumljena kot delujoča sila družbe; druga je, da je kultura v celotni človeški zgodovini neki naravni (in ne družbeni), brezčasni, večni fenomen. Ko preučujemo ti dve napačni predstavi pa je pomembno opozoriti, da obe predpostavljata, da je kultura sama po sebi nekaj pasivnega: v prvem primeru naj bi bila produkt ekonomskih sil, v drugem pa naravni, nespremenljivi fenomen. Nikjer niso vključeni posamezniki kot družbeni ali kulturni dejavniki. Med tu obravnavanimi teoretiki so samo perenialisti vključili pozameznike v svoje teorije o nacijah s trditvijo, da temelji moč nacije na njenih članih. Po njihovem mnenju vsaka nacija eksistira toliko, kolikor njeni člani verjamejo vanjo. Osnova takega koncepta nacije tudi sovпада z enim od osrednjih načel politične filozofije nacionalizma, s pravico do samoodločbe.

To pa nas pripelje do še ene napačne predstave modernistične paradigme: čeprav modernistična paradigma upravičeno poudarja potrebo po upoštevanju sistemskih sprememb, ki jih predstavlja modernizacija, pa modernizacijo zmotno zreducira zgolj na njene ekonomske vidike in jim pripisuje premočno vlogo. Na drugi strani pa primordialisti zreducirajo nacije in nacionalno identiteto na plod brezčasnih, večnih kulturnih vezi, na katere spremembe v preostalih sferah družbe nimajo nobenih učinkov. Čeprav je pomembno, da ekonomski strani ne pripisujemo prevelikih poudarkov – kljub dejstvu, da je to eno osrednjih prepričanj v današnjem času – pa predstavlja izolacija kulturne sfere drugo skrajnost, kakor je tudi neposredno izenačevanje brezčasne, večne kulture z nacionalno identiteto.

Ta stališča in njihovi specifični koncepti ekonomije in kulture skupaj delujejo kot zaprt teoretski sistem z dvema možnostma: nacija je ali proizvod ekonomskih dejavnikov modernizacije ali pa jih kot kultura presega. Takšni teoretski sistemi ne morejo upoštevati dejstva, da obstaja več različnih oblik nacije in nacionalne identitete, ki ne temeljijo neposredno na neki kulturni ali etnični identiteti, kakor tudi ne dejstva, da modernizacija ni bila samo ekonomski proces.

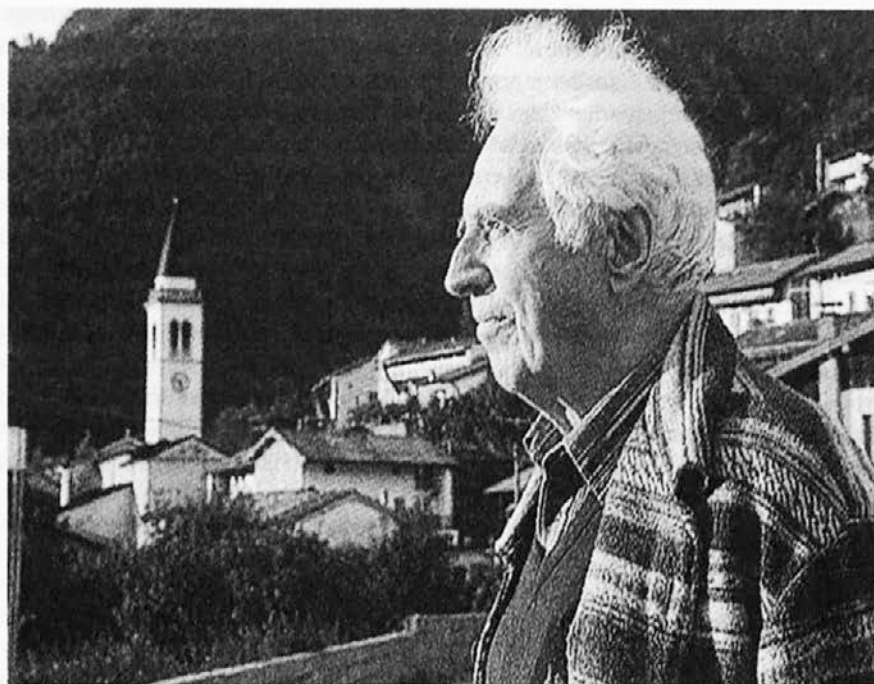


To pa nas končno privede do vprašanja, kaj lahko takšne teorije doprinesejo k analizam nacionalizma in nacionalne identitete v sodobnem, vedno bolj globaliziranem svetu. Antropolog Richard Handler je v svojem delu o nacionalizmu v Quebecu opozoril na visoko stopnjo prekrivanja med družbeno znanstveno teorijo in nacionalnim diskurzom. Samo dejstvo, da obstaja tako prekrivanje, samo po sebi ni alarmantno. Če pa se raziskovalci tega ne zavedajo in ne upoštevajo pri svojih analizah, jim bo to seveda onemogočilo boljše razumevanje bistva nacije in nacionalne identitete. Antropologi, ki se zanimajo za izzive, ki jih za vprašanje nacionalne identitete predstavlja globalizacija, morajo najti način, kako obdržati neko teoretsko ravnotežje. Po eni strani morajo obdržati neko kritično analitično distanco do globalizacije in njenih globalističnih ambicij. Po drugi pa morajo prepoznati poenostavljene konceptualne dihotomije, ki vplivajo na teorije o nacionalni identiteti in modernizaciji. Te poenostavljene dihotomije ne bi smele vplivati na njihov pristop k preučevanju odnosa med nacionalno identiteteto in globalizacijo. Vključevanje bolj večplastnega razumevanja kulture in manj determinističnih interpretacij odnosov med ekonomijo in kulturo bi lahko bili učinkoviti načini za ohranjanje potrebnega teoretskega ravnotežja.

### *Summary*

#### **The Future of National Identity in the Age of Globalization**

This article addresses the theoretical challenges to understanding the effects of globalization on national identity. To do so the author analyzes the concept of culture, which is a central feature of theories of national identity and which has also recently been broadly recognized as a key factor in understanding social reality in circles that normally consider culture to be a marginal issue. In this context the author focuses on theories of national identity, particularly those that deal with the relationship between national identity and modernization. While the author warns against the dangers of simply equating globalization with modernization, she argues that understanding better how these theories deal with the relationship between culture, national identity and processes of modernization will enable analysts to engage the issues that globalization raises more effectively.



Milko Matičetov na Solbici



Silvana Paletti in njena mama v domači hiši na Ravanci

---

Andrej Vovko  
**Poročanje Slovenskega Branika o Beneških Slovencih  
v letih 1908–1914**

---

*Narodnoobrambni mesečnik Slovenski Branik, ki je bil blizu narodnoradikalnega krila slovenske liberalne stranke in šolske narodnoobrambne Družbe sv. Cirila in Metoda, je v letih 1908–1914 spremljal tudi vprašanja Beneških Slovencev ter objavil o njih štiri daljše članke in devet vesti. Avtor je povzel in v določeni meri analiziral te prispevke.*

*Slovenski Branik, a monthly close to the national radical wing of the Slovene Liberal Party and to the Society of Saint Cyril and Methodius (Družba sv. Cirila in Metoda), established to defend interests of Slovene educational associations against foreign influences, between 1908 and 1914 published articles on Slovenes in Venetian Slavica. These four extensive articles and nine news items on the subject were summarized and partly analyzed for this article.*

Slovenski Branik, ki je imel podnaslov Vestnik naših pokrajin, dolguje svoj nastanek slovenski narodnoobrambni zasebni šolski organizaciji Družbi sv. Cirila in Metoda (dalje tudi CMD), ustanovljeni leta 1885 v Ljubljani. CMD je bil slovenski odgovor na delovanje napadalnih zasebnih šolskih organizacij nemškega Deutscher Schulvereina in italijanske Pro Patrie oziroma po njeni ukinitvi Lega Nazionale. Delovanje CMD je poleg njenih publikacij, predvsem Vestnika in kasneje Koledarja (Vestnika) Družbe sv. Cirila in Metoda, od leta 1908 dalje populariziral tudi Slovenski Branik (dalje tudi SB), ki uradno ni bil glasilo CMD, dejansko pa so ga izdajali in pri njem kot avtorji prispevkov sodelovali ljudje, ki so bili tudi člani CMD, če že ne v njenem najožjem vodstvu. V času mednacionalnih in slovenskih strankarskih bojev je bilo očitno bolj udobno, da je SB dajal videz samostojnosti, posebno zaradi izrazite ostrine s katero je obračunaval s svojimi političnimi in idejnimi nasprotniki bodisi slovenske ali drugih narodnosti. Te ostrine si Družba sv. Cirila in Metoda kljub jasni ločitvi duhov leta 1907 in popolni prevladi liberalnih in narodnoradikalnih članov v njej pač ni mogla privoščiti,

ker se je tudi potem skušala bolj ali manj uspešno predstavljati kot na nestransko in vseslovenska.<sup>1</sup>

Slovenski Branik je tudi zaradi svoje ostrine izhajal zgolj šest let in ga je avstrijska cenzura zatrla takoj po začetku I. svetovne vojne. Njegova zadnja številka je izšla avgusta 1914. Prve tri letnike je uredil dr. Gregor Žerjav,<sup>2</sup> ki je bil nekaj časa tajnik Družbe sv. Cirila in Metoda, druge tri pa pobudnik Družbe Ivan Vrhovnik<sup>3</sup> skupaj s potovalnim učiteljem – nameščencem Družbe Antejem Begom,<sup>4</sup> tudi zelo marljivim sodelavcem Slovenskega Branika. Popkovina SB z Družbo sv. Cirila in Metoda je bila torej zelo očitna.

Vsebina SB je kljub njegovemu kratkemu življenju zelo pisana in je dragocen vir za vrsto zgodovinskih raziskav iz časa njegovega izhajanja. Daleč največjo pozornost je namenil Družbi sv. Cirila in Metoda, ki jo je »popredalčkal« v vrsto posebnih rubrik: Iz vodstva, Podružnice, Družbeni zavodi, Naši malčki – za Družbo sv. Cirila in Metoda, Ameriški Slovenci – za družbo sv. Cirila in Metoda. Ko je bila tudi iz ljudi okoli Slovenskega Branika leta 1910 v Ljubljani ustanovljena narodnoobrambna organizacija Branibor kot odgovor na napadalno nemško gospodarsko organizacijo Südmark v skromnih slovenskih razmerah, je SB tudi njej posvetil precej pozornosti, podobno pa tudi obrambnim organizacijam drugih slovanskih narodov. Razumljivo, da so bile posebne pozornosti na straneh Slovenskega Branika deležne že omenjene konkurenčne nemške in italijanske organizacije. V stalnih rubrikah Iz narodnega bojišča in Kaj delajo naši nasprotniki so sodelavci Slovenskega Branika zelo pozorno sledili vsem nasprotnikovim potezam, jih bolj ali manj sproti razkrivali in opozarjali Slovence nanje. Pri tem so uporabljali publikacije omenjenih nasprotnih organizacij, domače in tuje časopise ter druge vire informacij, delno tudi zaupne vsebine. V poročanju SB občasno že najdemo zametke tega, kar danes imenujemo »raziskovalno novinarstvo«. Z biografsko-bibliografskega vidika moramo ob tem žal opozoriti, da velika večina člankov v SB ni podpisana, če pa že je, potem običajno samo s kraticami ali psevdonimi.<sup>5</sup>

Slovenski Branik si je že v svoji prvi številki postavil nalogo redno objavljati novice o Beneških Slovencih. V rubriki Zamejni Slovenci je tako govoril o Beneških Slovencih kot o tistem delu »našega naroda, ki je popolnoma odtrgan od slovenske celote. Deli jih od nas državna meja, a zedinja jih z nami iskrena ljubezen«. Poudaril je še, da so »oni naši bratje«, njihova zemlja pa je »sveta, slovenska last«. Zaradi tega jim bo Slovenski Branik rad odprl »svoje predale« in se bo pogosto spominjal »njih veselih in žalih zgodob«. <sup>6</sup> Že na isti strani je potem SB poročal o smrti kaplana iz Brišč Antona Trušnika,

<sup>1</sup> O delovanju Družbe sv. Cirila in Metoda: Andrej Vovko, Mal položi dar ... Portret slovenske narodnoobrambne šolske organizacije Družbe sv. Cirila in Metoda 1885–1918, Slovenska matica, Ljubljana, 1994, 237 str.

<sup>2</sup> Pravniki, narodnoradikalni in liberalni politik dr. Gregor Žerjav (Lož, 14. 11. 1882 – Poljče pri Radovljici, 27. 6. 1929), Prunk (dr. Janko Prunk), Žerjav Gregor, Slovenski biografski leksikon (Dalje SBL), 15. zvezek, Ljubljana 1991, str. 956–959.

<sup>3</sup> Duhovnik in zgodovinar Ivan Vrhovnik (Ljubljana, 24. 6. 1854 – Ljubljana, 8. 3. 1935), Slk (dr. Marjan Smolik), Vrhovnik Ivan, SBL, 14. zvezek, Ljubljana 1986, str. 627–628.

<sup>4</sup> Šolnik, publicist, časnikar, urednik, narodnoobrambni delavec Ante Beg (Št. Florijan pri Rogaški Slatini, 31. 12. 1870 – Ljubljana, 23. 12. 1946), (uredništvo), Beg Ante, SBL, 1. zvezek, Ljubljana 1925, str. 28–29, J. Ste. (Janez Stergar), R. (redakcija), Beg Ante, Enciklopedija Slovenije, 1. zvezek, Ljubljana 1987, str. 212.

<sup>5</sup> O usmeritvi Slovenskega Branika: Naš čolnič otmimo! Slovenski Branik (dalje SB) I/1908, št. 1, str. 1–2; Na pot, SB I/1908, št. 1, str. 2–3.

<sup>6</sup> Beneški Slovenci, Slovenski Branik (Dalje SB), I/1908, št. 1, str. 9.

ki je umrl decembra 1907, od leta 1890 do smrti pa je bil poverjenik tamkajšnje postojanke Družbe sv. Mohorja.<sup>7</sup> V poročilu je poudarjeno, da je bil Trušnik narodnozaveden duhovnik, ljubitelj slovenskih knjig in slovenskega petja in da je tudi sam zložil več slovenskih pesmi, zlasti prigodnic, ki jih je nekaj dal tudi natisniti.<sup>8</sup> Podobno je Slovenski Branik v isti rubriki že v svoji naslednji številki zapisal, da *«Beneški Slovenci zopet žalujejo po dveh slovenskih duhovnikih»*. Šlo je za bivšega kaplana v Ažli Jakoba Tropino in za župnika v Svet Lenartu Frana Skavnika. Slovenski Branik ni navedel datuma njune smrti, iz datuma objave novice v začetku leta 1908 pa lahko sklepamo, da je šlo podobno kot pri Trušniku za konec leta 1907. SB. je pospremil novico s komentarjem, da pomeni smrt *«vsakega slovenskega duhovnika na Beneškem... nenadomestljivo izgubo za slovenstvo»*.<sup>9</sup> Tako Tropina (v seznamih mohorjanov včasih zapisan tudi kot Tropana), kot Skavnik sta bila do smrti poverjenika Družbe sv. Mohorja v Ažli in Svet Lenartu, prvi od leta 1898, drugi od leta 1889.<sup>10</sup>

Po zgoraj navedenih objavah v omenjeni rubriki Zamejni Slovenci ne zasledimo več prispevkov o Beneških Slovencih. Ti so objavljeni predvsem na dva načina – kot precej obsežni članki s prvinami znanstvenega proučevanja, podpisani bodisi s polnim imenom in priimkom ali s kraticami, in kot krajše nepodpisane novice.

## Članki

Stalni sodelavec Slovenskega Branika Rihard Orel je posvečal Beneškim Slovencem veliko pozornosti. Tako je v letu 1908 objavil dvoje člankov, ki sta pod skupnim imenom *Črtice o beneških Slovencih* nastala na podlagi njegovih osebnih izkušenj s potovanj po Beneški Sloveniji. Orel je v prvem<sup>11</sup> od obeh najprej poudaril, da je bila duhovščina pri Beneških Slovencih *«glavni steber in opora slovenskemu jeziku»*, duhovniki pa bili so hkrati tudi *«misijonarji slovenščine»*. Tako so staršem priporočali branje slovenskih knjig, jih vpisovali v Družbo sv. Mohorja, mladini pa priskrbeli slovenske molitvenike in katekizme. Z mladimi in starimi so se pogovarjali v slovenskem jeziku, vse to je *«uspešno»* vplivalo na narodno zavednost Beneških Slovencev. Poudaril je, da pri maši pojejo slovenske pesmi, *«seveda v lepem domačem narečju»*. Slovenski jezik je imel zaradi tega *«varno zavetje v cerkvah»*, od koder naj bi ga takrat nihče ne izrival. Poudaril je, da duhovniki berejo evangelije *«vsakokrat»* iz slovenske knjige, da je popoldanska služba razen *«Tantum ergo»* v slovenščini, pri cerkvenih obredih je toliko slovenščine *«kakor pri nas»*, le litanije so ob največjih praznikih v latinščini. Ugotovil je, da se mu je *«stopivšemu med mašo v cerkev ... srce topilo, ko sem slišal petje v našem milem jeziku. Poje navadno vsa cerkev enoglasno, kar nareja še toliko večji vtisek»*. Pudaril je še, da uporabljajo slovenski jezik v vseh cerkvah, kjer je večina prebivalstva slovenska.

<sup>7</sup> Andrej Vovko, Udje Družbe sv. Mohorja v videmski nadškofiji do leta 1900, Traditiones, Ljubljana, 28/1/1999, str. 413 (dalje A. Vovko, Udje Družbe sv. Mohorja ... do 1900), Andrej Vovko, Udje Družbe sv. Mohorja v videmski nadškofiji v letih 1901–1914, Traditiones, Ljubljana, 29/1/2000, str. 244 (dalje A. Vovko Udje Družbe sv. Mohorja...1901–1914).

<sup>8</sup> V Birščah ob Nadiži na Beneškem S. B., I/1908, št. 1, str. 9.

<sup>9</sup> Beneški Slovenci, SB I/1908, št. 2, str. 28.

<sup>10</sup> A. Vovko, Udje Družbe sv. Mohorja... do 1900, str. 412, 425; A. Vovko, Udje Družbe sv. Mohorja... 1901–1914, str. 243, 258.

<sup>11</sup> R.ihard Orel, Črtice o beneških Slovencih I, Slovenski Branik (SB) I/1908, št. 8, str. 147 – 148.

Avtor je navedel, da je med »šempeterskimi Slovenci« pet čisto slovenskih župnij: »Št. Peter, Št. Lenart, Dreka, Stara gora in Prapotno« s 27 podružnicami, kjer so delovali slovenski kaplani, da je bila na Stari gori nad Čedadom pridiga ob večjih slovesnostih tudi v italijanščini, to pa zato, ker je to romarska božja pot, kamor prihajajo ljudje od vsepovsod, posebno iz Furlanije. Pojasnil je še, da je bila v prapoški župniji pridiga vsako drugo nedeljo slovenska, sicer pa v furlanščini, ker da je bila vas že precej pofurlanjena. Navedel je še, da so med tarčentskimi oz. terskimi Slovenci delovali trije slovenski duhovniki, v slovenskem jeziku pa so pridigali samo v Prosnidu (Prosenicco) in Platiščih (Platischio), ter da je v Reziji ena fara s štirimi podružnicami, služba božja pa latinska ali v domačem narečju, ob velikih cerkvenih shodih pa tudi v furlanščini.

V drugem članku, ki ima mogoče zaradi tiskovne napake naslov *Crtice o beneških Slovencih*,<sup>12</sup> je Orel najprej predstavil uporabo slovenščine v tamkajšnjih uradih. Poudaril je, da na okrajnem sodišču v Čedadu in na okrožnem v Vidnu delujeta stalna tolmača za italijanske sodnike in slovenske stranke, te pa smejo govoriti v svojem jeziku »seveda, ako ne znajo dobro laško, tudi v justičnih uradih«. V davčnem uradu v Št. Petru pa so »itak« govorili slovensko.

Avtor je nato poudaril, da so se otroci v Beneški Sloveniji naučili branja v slovenskem jeziku iz katekizmov in molitvenikov, nekateri starši, ki so se zavedali svoje narodnosti, pa so otroke k temu silili in jih sami vadili. Poudaril je, da je bil poleg katekizmov skoraj v vsaki hiši Beneških Slovencev molitvenik, »v boljših in bolj zavednih hišah« pa tudi knjige Družbe sv. Mohorja. Navedel je, da je bilo leta 1908 »beneških Mohorjanov« 258, prejšnje leto pa 240. Številki sta enaki, kot sta navedeni v seznamih članov v koledarjih Družbe sv. Mohorja in ju je avtor verjetno povzel od tam. Omenil je še, da je bil v omenjenih »boljših hišah ... celo kak politični časopis iz bližnje Goriške«.

Ko je razčlenil narodnostne razmere med Beneškimi Slovenci je poudaril, da se špeterski Slovenci dobro drže »v narodnem oziru«, ker da »dobro vedo, da je slovenska zemlja prostrana in da se z italijanščino dobro izhaja samo v Italiji«. Tako je poudaril, da mnogo »mladeničev« s tega področja »dela po svetu«, zlasti v slovanskih deželah na železnici in v opekarnah, kjer ugotovijo, da jim koristi znanje slovenskega jezika. Slabše je po avtorjevem mnenju pri tarčentskih (terskih) Slovencih, ki se poitalijančujejo, bolj vztrajno pa se drže slovenskega jezika v krajih bližje avstrijski meji – v kobariškem kotu. Take bolj slovenske vasi so »Prosnid, Platišče, Subit, Karnahra, Brezje, Javor«, bolj ali manj poitalijančeni kraji pa so Ahten (Attimis), Neme (Nimis), Podbrdo (Cesariis), to pa predvsem zato, ker nimajo več slovenskih duhovnikov, razen v dveh krajih, od katerih je eden Podbrdo. Tamkajšnji duhovnik je bil sicer slovenskega rodu, vse »propovedi in druga bogoslužna opravila« pa so bila v italijanščini. Slovenci naj bi se bili pospešeno potujčevali tudi zato, ker so imeli stike »po kupčiji ali kako drugače« predvsem s Furlani, med seboj pa ne in se zelo slabo poznajo. Zlasti terski Slovenci naj ne bi bili poznali špeterskih, Rezijani pa so se sploh trdno držali svojega narečja in običajev. Italijanska vlada po avtorjevem mnenju iz leta 1908 naj ne bi bila prepovedovala branja in razpečevanja slovenskih knjig, pač pa je med Beneškimi Slovenci pospeševala italijansko branje, jim vsiljevala italijanske molitvenike, širila mednje politični in kmečki tisk. Mladi Beneški Slovenci so po avtorjevem mnenju neradi brali slovenske knjige, ker v njihovih italijanskih šolah ni bilo ne duha ne sluha o slovenščini, slovenske knjige pa so bile napisane v knjižni obliki, ki se je zelo razlikovala od njihovih beneških narečij. Avtor je

<sup>12</sup> R. Orel, *Crtice o beneških Slovencih II*, SB I/1908, št. 10, str. 184–185.

razmišljal, da bi bilo treba morda »osnovati prstonarodni listič za beneške Slovence, ki bi jih poučeval v njihovem narečju in počasi navajal na knjižno slovenščino«. Mnenja je bil tudi, da bi Beneškim Slovencem »poznavanje našega knjižnega jezika« zelo pospešilo stike »s slovenskimi hribolazci in letoviščarji, ki naj bi se o poletnem času potrudili v beneško Slovenijo«. Posebno »krasna« dolina Nadiže naj bi bila, kot je zelo očitno iz lastnih izkušenj navdušeno zatrjeval, zelo primerna za letoviščarje: »Ni zlepa prikladnejšega kraja za letoviščarje. Čista voda, hladen zrak, udobna stanovanja in poleg teh zahtev še zgovorni, prijazni ljudje, kakršni so beneški Slovenci.«

Zelo zanimiv je bil tudi članek Janka Mačkovška<sup>13</sup> v zadnji številki Slovenskega Branika v letu 1909 o številu Beneških Slovencev.<sup>14</sup> Opremljen je bil s tremi opombami in eno razpredelnico, tako da je bil že kar blizu znanstveni ravni. Avtor je najprej poudaril, da so v Italiji prvo ljudsko štetje »z ozirom na jezike« opravili šele leta 1901, do takrat pa so število »naših beneških bratov« lahko ugotavljali le z ocenami. Pojasnil je, da italijanska vlada do tega leta narodnosti znotraj državnih meja ni štela, to pa naj ne bi bilo nič čudnega, saj »tako enotne države po jeziku je skoraj ni, kakor je Italija«. Poudaril je še, da vsi neitalijanski narodi, med katerimi je navedel albanske naseljence in Dalmatince v Živi Vodi (Acquaviva), »kateri se krčijo z vsakim dnem«, »nekaj Nemcev v Alpa« ter Beneški Slovenci ob goriški meji na ozemlju, velikem približno 512 kvadratnih kilometrov, »ne tvorijo niti enega odstotka celokupnega prebivalstva«.

Mačkovšek se je pri navajanju števila Beneških Slovencev skliceval tako na omenjeni popis iz leta 1901 kot tudi na članek Francesca Musonija<sup>15</sup> *Tedeschi e Slavi in Friuli secondo l'ultimo censimento* v Bollettinu della Societa geographica Italiana leta 1903 in rezultate Simona Rutarja,<sup>16</sup> objavljene v njegovem znamenitem delu *Beneška Slovenija*, ki je izšlo pri Slovenski matici leta 1899. Avtor navaja, da sta oba prišla do približno enake ocene števila Beneških Slovencev – okoli 40.000, medtem ko so jih po njegovih besedah pri že omenjenem »ljudstvenem popisu« 10. februarja 1901 našteali skoraj za 10.000 manj.

Kot rečeno, je avtor rezultate tega popisa objavil tudi v razpredelnici. Objavil je podatke o 16 občinah v okrajih Čedad, Humin (Gemona), Možnica (Moggio), Špeter in Tarčet (Tarcento). Rubrike v razpredelnici so nekoliko nejasne, saj skupnemu številu prebivalstva po posameznih občinah sledi rubrika Število udov, razdeljena v podrubriki vseh in tistih, ki govorijo slovensko. V razpredelnici je tako navedeno skupno število prebivalstva 42.320, število vseh »udov« 7503 in udov, ki govorijo slovensko, 5734. V omenjenih treh rubrikah (vse prebivalstvo v občini, vsi udje in udje, ki govorijo slovensko), so za posamezne občine navedene naslednje številke:

v okraju Čedad v občinah Ahtan 3.960, 644, 295, Fojda 4.641, 782, 280, Praprotno 2.247, 355, 208, Torjan 3.151, 558, 122;

v okraju Humin v občini Gorjani (Montenars) 2.166, 395, 112;

v okraju Možnica v občini Rezija 3.952, 1.041, 1.041;

<sup>13</sup> Gradbeni inženir, narodni delavec in politik Janko Mačkovšek (Idrija, 12. 12. 1888 – Dachau, 1. 2. 1945), Prim.: (Uredništvo), Mačkovšek Janko, SBL, 5. zvezek, Ljubljana 1933, str. 4, J. V. S. (dr. Jera Vodušek-Starič), Mačkovšek Janko, Enciklopedija Slovenije, 6. zvezek, Ljubljana, 1992, str. 349.

<sup>14</sup> Janko Mačkovšek, Število beneških Slovencev, SB, II/1909, št. 12, str. 299–300.

<sup>15</sup> Geograf, speleolog, zgodovinar in politik Francesco Musoni (Sarženta pri Špetru Slovenov, 11. 11. 1864 – Videm, 18. 10. 1926), Svk (dr. Roman Savnik), Primorski slovenski biografski leksikon, 10. snopič, Goriška Mohorjeva družba, Gorica 1984, str. 481–483.

<sup>16</sup> Zgodovinar, arheolog in zemljepisec Simon Rutar (Krn pri Toilminu, 12. 10. 1851 – Ljubljana, 3. 5. 1903), Boh (dr. Valter Bohinec), SBL, IX. zvezek, Ljubljana 1960, str. 175–177.

v okraju Špeter v občinah Dreka 1.389, 217, 217; Grmek 1.570, 261, 261; Ronec (Rodda) 1.649, 252, 252; Sovodnje 2.078, 296, 296; Srednje 1.805, 294, 294; Sv. Lenart 2.639, 447, 447; Špeter 3.313, 586, 573; Tarčet (Tarcetta) 2.130, 327, 327; v okraju Tarčet (Tarcento) v občinah Brdo (Lusevera) 2.645, 483, 469 in Platišča 3.255, 565, 540.

Iz same tabele ni mogoče razbrati, da gre pri teh »udih« za število družin, kot to pojasni na drugem mestu v prispevku, ko tudi izračuna odstotek slovenskih družin – 76,42. Brez vsakih pojasnil, kako je prišel do rezultata, nato Mačkovšek zaključí, da »vseh Slovencev bode na ta način 32.300«.

Po Mačkovškovem mnenju naj bi bilo Slovencev v resnici še več. Pri tem se opira na navedbe Simona Rutarja, navaja kraje Romandol, Vizont, Tamar, Krnice, Čarneja Gorenja, Podbreg, Dobje v občini Neme in Osijunt, Sedigla Gorenja, Štela, Borjanci, Mala Mežerija in Smardeča v občini Čižerija, v katerih uradna statistika »ni ... naštela prav nobenega Slovenca«. Avtor navaja tudi ugotovitev Musonija v že navedenem delu, da so Slovence v teh občinah »pozabili (!) šteti«, da sta v čižerijski občini Štela in Smardeča povsem slovenski vasi, ostale pa vsaj v precejšnji meri, v nemski občini pa so popolnoma slovenski kraji Čarneja gornja, Krnice in Vizont, Romandol pa mešan. Po Mačkovškovih ocenah naj bi bilo Beneških Slovencev v prvi občini 3650, v drugi pa 1150, skupno število vseh pa 36.100. Dalje navaja Mačkovšek Rutarjeve ugotovitve, da naj bi bilo v »praprotski županiji« do 1800 Slovencev, »ne glede na one stare ljudi, ki še znajo slovenski«. Omeni tudi Rutarjevo sklicevanje na izračune Štefana Kociančiča,<sup>17</sup> da živi v nemski in athenški župi tri četrt v tarčetski dve tretjini, v fojdski in kampeljski pa polovica Slovencev, ter Rutarjevo ugotovitev, da se te številke nanašajo na leto 1850 »in že davno niso več resnične«. Mačkovšek zaključuje, da je iz njegove razpredelnice razvidno, da so Slovenci v teh krajih »jako pali« in da se krepko držijo le v špetrskem okraju. V opombi k Rutarjevim ugotovitvam Mačkovšek še poudari, da je nazadovanje Slovencev tako veliko tudi zato, ker je italijanska vlada pri štetju izpustila vse, ki čez leto niso bili doma. (Šlo je seveda za znani in značilni pojav sezonskih delavcev iz Beneške Slovenije.) Zaradi tega je število prebivalcev v špetrskem okraju padlo od 19.179 v letu 1895 na 16.753 leta 1900. Podobno je videmska prefektura naštela v Reziji 4599 prebivalcev, statistična komisija pa le 3952, kot je navedeno v obravnavani razpredelnici. Na podlagi vsega tega Mačkovšek zaključuje, da »pridemo tudi na podlagi uradne statistike do števila, ki sta ga postavila Musoni in Rutar, namreč do 40.000«.

Rihard Orel je v začetku leta 1911 prispeval članek *Iz beneških Slovencev*, ki ga je podpisal z začetnicama O. R.<sup>18</sup> Začenja ga z optimistično ugotovitvijo, da se je »v beneških Slovencih ... začelo v zadnjem času posebno gibanje in zanimanje za narodni napredek«, katerega duša so slovenski bogoslovci in dijaki videnskega semenišča. Glavnina prispevka je posvečena prav njihovi dejavnosti v okviru Društva beneško-slovenskih bogoslovcev in dijakov, »ki ima lep namen širiti slovensko štivo med beneškimi Slovenci«, predvsem s knjižnicami, ki jih bodo začeli ustanavljati. Poudaril je tudi pomen pevskega zbora tega društva, ki da se pridno uri v petju in se uči »lepih slovenskih napevov tako, da more nastopati med rojaki z uspehom in pokazati prekomejnim bratom milino in lepoto slovenske pesmi«.

<sup>17</sup> Duhovnik, jezikoslovec in zgodovinar Štefan Kociančič (Vipava, 25. 12. 1818 – Gorica, 9. 4. 1883), lkn (dr. France Lukman), Kociančič Štefan, SBL, IV. zvezek, Ljubljana 1932, str. 481–482.

<sup>18</sup> O. R., Iz beneških Slovencev, SB IV/1911, št. 1, str. 6–7.



Avtor je z nekoliko zamude navedel, da je to društvo 11. avgusta 1910 v Matajurju priredilo veliko veselico, združeno s predavanjem in nastopom pevskega zbora »Matajur«. Na njej so bili navzoči »vsi« beneškoslovenski bogoslovci in dijaki ter mnogo duhovnikov, nekaj udeležencev pa je prišlo tudi z avstrijske strani. Precej podrobno opiše, da je bilo »v ukusno pripravljenem prostoru« na straneh nameščenih več pomembnih priložnostnih napisov, pred odrom pa so visele tri zastave: »naša trobojnica, papeška zastava in italijanska trikolora«. Avtor, za katerega moremo ob vsem tem upravičeno sklepati, da se je prireditve tudi sam udeležil, zaključuje, da se je »nudil... udeležencem lep užitek« in da se je »videlo, »koliko zmore požrtvovalnost in trudoljubivost mladih društvenikov«. Rihard Orel potem še pohvali predsednika omenjenega društva, ki da bo še večkrat priredilo veselice in predavanja med Beneškimi Slovenci, »mladega in agilnega bogoslovca« T. Hvalico iz Kozce v šlenartski dolini. Zelo verjetno je prišlo ob njegovem imenu do »pisarske« ali tiskarske napake, saj navajajo sezname udov Družbe sv. Mohorja v Vidmu samo enega Hvalico, to je Petra, ki je bil mohorjan v letih 1905–1913, najprej kot dijak oziroma bogoslovec, leta 1914 pa kot novomašnik.<sup>19</sup> V zadnjem delu prispevka je dodan tudi dopis, ki ga je prejel Slovenski Branik. Govori o ustanovitvi konsumnega društva med Beneškimi Slovenci, do katerega je prišlo »v zadnjem času« in s katerim so le-ti naredili velik korak za »gospodarsko osamosvojo«. V kratkem naj bi mu bila sledila še posojilnica in hranilnica. Ustanovitvi tega društva je botrovalo že večkrat omenjeno znano sezonsko delo, saj bodo tako »na zimo se vračajoči domači delavci iz tujine ... obrestonosno« naložili svoj zaslužek, ki bo tako ostal v domačih denarnih zavodih. Omenjeno je še, da ima društvo tudi svoj prapor, »ki ima poleg laškega slovenski napis«. Avtor zaključuje svoj prispevek precej (pre)optimistično. Meni, da so Beneški Slovenci »v jezikovnem oziru na razumno dobrem stališču« in da se njihova narodna zavest »v resnici krepi«, italijanska vlada pa naj bi bila, kot se zdi, »opustila usodni načrt, da bi jih poitalijančila«.

V začetku leta 1914 je F. S.<sup>20</sup> v Slovenskem Braniku objavil precej obsežen pregleden članek o Beneških Slovencih,<sup>21</sup> ki je pomenil nadaljevanje in dopolnitev zgoraj omenjenih Orlovih in Mačkovškovega prispevka. V uvodu je opisal, kje se razprostira ozemlje »naših rodnih bratov« Beneških Slovencev ter zelo dramatično poudaril, da so prepuščeni »krutemu sovražniku na milost ali nemilost, kakor so pripuščeni ogrski ali prekmurski Slovenci«. V nadaljevanju se je podobno kot pred njim Mačkovšek najprej posvetil vprašanju števila Beneških Slovencev in tudi sam poudaril, da so ga večinoma določali le na podlagi ocen, ker ni »italijanska vlada nikoli štela njih narodnost«. F. S. za razliko od Mačkovška ni omenjal italijanskega uradnega štetja iz leta 1901. Ko je navedel podatek o okoli 40.000 Beneških Slovencih S. Rutarja in F. Musonija, ki ga je zapisal kot dr. Frana Muissonija, je ob slednjem poudaril, da je svojo oceno navedel na IV. Italijanskem zemljepisnem kongresu leta 1895. Za razliko od Mačkovška pa je navedel tudi število 36.000 Beneških Slovencev, kot jih je naštel Ivan Trinko.<sup>22</sup>

<sup>19</sup> A. Vovko, Udje Družbe sv. Mohorja ... 1901-1914, str. 263.

<sup>20</sup> Zelo verjetno gre za Franca S. Šegulo, duhovnika, nabožnega pisca in časnikarja (Moškanjci, 21.8.1860 – Maribor, 15. 5. 1938), med drugim sodelavca koledarjev Družbe sv. Mohorja in sv. Cirila in Metoda, Rhr (Jakob Richter), SBL, XI. zvezek, Ljubljana 1971, str. 601–602.

<sup>21</sup> F. S., Nekaj o beneških ali italskih Slovencih, SB VII/1914, št. 3, str. 68–69.

<sup>22</sup> Oče Beneških Slovencev, duhovnik narodnoobrambni delavec, pesnik in pisatelj, gimnazijski profesor in politik Ivan Trinko (Spodnji Tarčmun, 25. 1. 1863 – Spodnji Tarčmun, 26. 6. 1954), Brj. (Marjan Breclj), Trinko Ivan – Zemejski, SBL, XII. zvezek, Ljubljana 1980, str. 179–181.

V nadaljevanju članka je avtor razdelil Beneške Slovence po Baudouinu de Courtenayiu na podlagi *»jezikovnih posebnosti«* na Rezijane, tarčentske, nadiške ali špetske Slovence in idrijske ali starogorske Slovence. Vse štiri skupine Slovencev je nato podrobneje predstavil. Začel je z Rezijani ter omenil, da je tvorila Rezija samostojno rezijansko župnijo s štirimi podružnicami in občino, ki je spadala pod furlanski okraj Moggio (Možnica). Župnik in kaplan, ki sta stanovala v Ravnici, sta skrbela za okoli 4500 Rezijanov. Župnik, ki je bil Slovenec, je v cerkvi uporabljal rezijanščino, posebno ob velikih cerkvenih shodih pa je pridigal tudi v furlanščini. Glede občine in drugih javnih ter zasebnih uradov je poudaril, da so kot v vseh drugih beneškoslovenskih občinah uradovali izključno v italijanščini in da domače narečje *»izven družinskega živiljenja in izven cerkve nima prav nobene veljave«*. Poudaril je še, da so se Rezijani dobro držali svojega narečja in svojih običajev, imeli so pet osnovnih šol, ki so bile *»seveda laške«*, obiskovalo pa jih je okoli 300 učencev. Avtor prispevka je imel zelo pesimistično mnenje o tarčentskih Slovencih, ki so bili po njegovem *»za slovenstvo izgubljeni«*, predvsem zaradi dejstva, da so mejili na Furlane ter da so jih po njegovem ceste in vasi vodile v furlanske trge in vasi, kupčija in drugo pa klical med Furlane. Z drugimi Slovenci naj sploh ne bi bili imeli stikov, *»njih kraji so popolnoma nepoznani«*. Ugotavlja še, da se *»njih število ... krči vedno bolj in bolj in ne bo dolgo in slovenski narod bo izgubil z njimi 12.000 duš«*. Za to stanje je bilo po njegovem mnenju usodno, da so bili raztreseni brez skupnega središča in da se je v njihovih cerkvah slišala *»samo ljuba furlanščina«*, kajti tam nastavljeni duhovniki ne znajo popolnoma nič slovenščine. To dejstvo je bilo *»gotovo najhujše za usodo narodne govornice«*. Avtor ugotavlja, da so stari ljudje v obmejnih vaseh tedaj še govorili slovensko, *»a mlajši generaciji je slovenski jezik tuj, oni govore raje furlanščino«*. Najboljše naj bi v narodnostnem pogledu po avtorju kazalo nadiškimi ali špetskim Slovencem, ki jih je bilo več, bili so bolj skupaj in *»centralizovani«*. V njihovih cerkvah so slišali svoje dobro ohranjeno narečje, zlasti ženske pa so uporabljale slovenske molitvenike. Po avtorjevih podatkih je bilo teh Slovencev okroglo 18.000, kljub *»naporni romanizaciji«* pa naj bi se *»jako dobro«* držali svojega narečja. Imeli so svoj čisto slovenski okraj, ki pa je bil po avtorjevih besedah to le še bolj po imenu, saj so spadali pod Čedad, kjer so bili vsi okrajni uradi razen davkarije in notarijata. Tudi avtor tega prispevka podobno kot pred njim R. Orel omeni tolmače, ki so morali posredovati na uradih, posebno na sodišču. Posebej še poudari, zakaj se je med Beneškimi Slovenci ohranila narodna zavest: če ne bi *»slovenščine v cerkvi propovedovali, bi jih bilo tudi kmalu konec«*. Na kratko omeni še idrijske ali starogorske Slovence, ki *»bivajo na desni strani reke Idrije«*, jih pa je *»jako malo in bi se mogli prištevati k šentpeterskim Slovencem«*. Precej pesimistično zveni tudi zaključek prispevka, v katerem avtor najprej zapiše svojo sodbo, da so Beneški Slovenci tako v narodnih kot v političnih *»ozirih ... zelo mlačni, manjka jim v prvi vrsti pravih in dobrih voditeljev, kar pa zabranjuje italijanska vlada«*. Bili naj bi *»že sedaj obsojeni na smrt, ako se ne najde pravo sredstvo in pomoč proti romanizaciji«*. To sredstvo naj bi bile po njegovem knjižnice, ki bi jih bilo treba ustanoviti in bi imele nalogo ohraniti njihovo slovensko narečje. Zanimivo je, da avtor tako kot R. Orel pred njim zelo poudari narodnopreredno vlogo beneškoslovenskih bogoslovcev, ki so po njegovem edini sejali prosveto med njihove rojake, vendar pa naj bi bilo tudi njih vedno manj.

## Vesti

Leta 1911 je SB objavil o Beneških Slovencih dve krajši, nepodpisani novici, tokrat v stalni rubriki Iz narodnega bojišča. Tako je v aprilski številki poročal, da se je v začetku

februarja »preselil v večnost 88-letni starček Anton Domenis iz Ronca«, ki je bil do zadnjega popolnoma zdrav.<sup>23</sup> SB se »opraviči«, da omenja smrt »tega častitega starčka« zato, ker je bil zaveden Slovenec, ker je naročal in rad bral slovenske časnike in »kar je poglavitno, v narodnem duhu vzgojil svoje potomce«. Kot vse kaže, pa ni bil naročnik knjig Družbe sv. Mohorja, saj je med številnimi Domenisi mohorjani s tega kraja naveden le en Anton, in še ta v »napačnih letih« 1911–1914.<sup>24</sup>

Druga novica<sup>25</sup> je v določeni meri pomenila »mrzel tuš« na (pre)optimistične ocene narodnostnega položaja Beneških Slovencev, na katere smo naleteli predvsem v zaključku že navedenega prispevka Riharda Orla v SB z začetka leta 1911. V omenjeni novici je že na začetku zapisano, da postajajo Beneški Slovenci »jako nevarni« italijanski vladi, kot da se je dalo soditi iz pisanja italijanskih listov. Posebej je bil omenjen dolg uvodnik v La Patria del Friuli, ki je napadal Družbo sv. Mohorja in »takorekoč ovaja poverjenike te družbe med njimi tudi velezaslužnega prvoboritelja beneških Slovencev g. prof. Trinka«. SB je končal vest z željo, »da bi ti neutemeljeni napadi ne našli odziva«, in s čestitkami voditeljem Beneških Slovencev za njihovo uspešno delo.

V začetku leta 1912 je SB ponovno predstavil napade italijanskega tiska na Beneške Slovence, zlasti na njihove voditelje duhovnike zaradi razširjanja knjig Družbe sv. Mohorja.<sup>26</sup> Kot vidimo, je od tega minilo pol leta, navedeno je bilo, da je o tem poročal »pred nedavnim časom«. V poročilu SB je bilo poudarjeno, da so se v italijanskem tisku sklicevali na »škodljivost teh knjig italijanstvu radi nekaterih avstrijskih patrijotičnih pesmi«, in to v pesmaricah, ki so izšle že pred 14 leti. V poročilu so ožigosali napadalce, češ da so zelo napadali in ovajali, napadi sami pa naj ne bi bili imeli posebnih posledic. Po drugi strani pa naj bi bili ti napadi povzročili, da so se Beneški Slovenci začeli še bolj zavedati svoje narodnosti in tako dali »najboljši odgovor na te napade«. Tako naj bi celo Špetrci, ki so v Čedadu radi govorili italijansko tudi v takih trgovinah, kjer znajo slovensko, zdaj začeli »uveljavljati svoje narečje«.

Naslednje poročilo iz Beneške Slovenije si je SB izposodil od mariborskega časopisa Slovenski gospodar z dne 11. aprila 1912.<sup>27</sup> V SB neimenovani dopisnik je poročal, kako je bil v sredo 3. aprila tega leta v »laškem Vidmu«, ko je zaslišal slovensko pesem. Ob tem je bil zelo presenečen, češ »v Vidmu, na Italijanskem, si vendar ne bo nihče upal peti slovenskih pesmi«. Razložil je, da so peli vojaki novinci, Beneški Slovenci, ki so imeli tega dne vojaški nabor v Vidmu. Bila jih je cela vrsta, po ulicah pa so peli pristne slovenske pesmi. Presenetilo ga je tudi dejstvo, da jih je gledalo mnogo Italijanov, nihče pa naj bi jim ne bil rekel nič žalega. Dopisnik je navedel svoje razmišljanje, da je bilo bolj varno peti slovenske pesmi v laškem Vidmu, kakor pa v »laški« Gorici. Ko je z omenjenimi novinci govoril, jih je spraševal, če jih ni strah, da bodo morali na vojno v Severno Afriko v Tripolitanijo. Poročal je, da so zelo italijansko patriotsko zatrjevali, da dajo kri za svojega kralja, da so mu povedali, da se tam že bori »nekaj beneških slovenskih mladeničev s Turki« ter da ljubijo tako kralja kot njihov slovenski jezik.

Konec leta 1912 je neimenovani dopisnik v SB opozoril na zaostritev med Avstro-Ogrsko in Italijo,<sup>28</sup> češ da naj bi bili na avstrijski strani državnih meja posvečali veliko

<sup>23</sup> Iz beneške Slovenije, SB IV/1911, št. 4, str. 103.

<sup>24</sup> A. Vovko, Udje Družbe sv. Mohorja ... 1901–1914, str. 256–257.

<sup>25</sup> Beneški Slovenci, SB IV/1911, št. 8, str. 205.

<sup>26</sup> Iz beneške Slovenije, SB V/1912, št. 2, str. 45.

<sup>27</sup> Iz beneške Slovenije, SB V/1912, št. 5, str. 114.

<sup>28</sup> Beneška Slovenija, SB V/1912, št. 11, str. 260.

pozornost domnevnim ogleduhom ter strogo ravnali z vsakim, *»ki je le količkaj sumljiv«*. V odgovor naj bi tudi Italijani začeli prijemati vsakega osumljenca. Tako naj bi bil jo skupil *»vrli narodnjak«* Beneški Slovenec Karel Jusič, ki je bil nad 100 dni v goriškem preiskovalnem zaporu osumljen vohunstva. Jusič je bil sicer lesni trgovec in je deloval po Soški dolini. Dopisnik je poudaril, da je bil Jusič kot trgovec z lesom popolnoma uničen zaradi prepovedi prihajanja v Avstrijo, ki je sledila zaporu. Na njegovo veliko smolo pa je bil Jusič nevaren element tudi za italijansko stran, ki ga je imela zapisanega kot *»panslavista«*, kot označujejo Italijani *»vsakega svojega državljanca, ki misli – slovensko«*. Dopisnik je še poudaril, da to ni bil osamljen primer, saj je imelo *»kako nepriličje«* še več Beneških Slovencev, ki so *»po opraviilu«* prihajali v Avstrijo. Na drugi strani pa jo je skupil neimenovani nič hudega sluteči češki učitelj, ki so ga osumili vohunstva in aretirali v Čedadu. O tem naj ne bi bil niti sanjal, *»sicer bi se ne oblačil tako, da morajo mahoma spoznati, da ni njihov državljan«*. Pri njem so našli tudi orožje, *»ki ga je imel radi varnosti«*, za vse to pa je moral presedeti 20 dni zaporu. Dopis se zelo pedagoško zaključuje z ugotovitvijo, da se tako prijemajo nedolžni, *»krivi pa se ne dajo priti v pest«*.

Sredi leta 1914 je SB v rubriki Glasovi o narodni obrambi, namenjeni povzemanju prispevkov o teh vprašanih v domačem in tujem tisku, kratko predstavil vsebino članka Gli Slavi d' Italia, ki ga je napisal *»poslanec Čedadu in beneških Slovencev«* E. Morpurgo.<sup>29</sup> Iz prispevka v SB ne moremo ugotoviti, kje in kdaj je bil ta članek objavljen. Avtor je povzel rezultate večkrat omenjenega italijanskega štetja, da je Beneških Slovencev 36.000, ob tem pa je zapisal, da so v duši Italijani in da so ostalim Italijanom pomagali pri rešitvi domovine. Svetoval je, naj bi *»proti useslovanski propagandi, ki je bila glede beneških Slovencev dosedaj le jezikovna, a bi lahko postala politična«*, začela akcijo vlada, ne pa društvo Dante Alighieri, ki ima namen razširjati italijanski jezik in italijansko kulturo. Avtor naj bi bil po lastnih besedah od italijanske vlade že 20 let zahteval, *»naj pomnoži v slovenskih pokrajinah šole ter naj priveže nase ljudstvo ne samo s karabinjerji in eksekutorji, temveč z vzgojevatelji«*. *»Čvrstemu, preprostemu, delavnemu ljudstvu«* naj bi bili dali *»blagostanje z zgradnjo cest, ki bi ga vezale z ostalim svetom, s kmetijskim poukom, vzpodbujajo k živinoreji, trgovske zveze, da bo Slovincu potrebno in koristno se posluževati italijanskega jezika«*. Komentar SB k članku je bil, da je omenjeni poslanec torej priznal, *»da so beneški Slovenci na vseh concih in krajih zanemarjeni kot pastorki Italije«*.

## Sklep

Kot smo ugotovili v tem prispevku, je Slovenski Branik v nepolnih šestih letih svojega izhajanja vprašanjem Beneških Slovencev posvetil štiri večje članke, od teh enega v dveh delih, o njih pa je objavil še najmanj devet vesti. Dve od teh vesti sta bili povzetka prispevkov v slovenskem in italijanskem časopisu. Med podpisanimi avtorji je največ objav izpod peresa Riharda Orla. Avtorji in druge osebnosti, ki se pojavljajo v prispevkih, so na kratko tudi biografsko predstavljeni. Članki in vesti predstavljajo vrsto sicer že znanih temeljnih vprašanj Beneških Slovencev v preteklosti, ki pa so v veliki meri pereča še dandanes. Gre predvsem za vprašanja števila Beneških Slovencev, ki je zelo tesno povezano s problematiko odhajanja Beneških Slovencev na sezonsko delo v tujino oziroma njihovega dolgotrajnejšega izseljevanja. Drugo vprašanje se nanaša na

<sup>29</sup> Italijanski Slovenci, SB VII/1914, št. 6, str. 173.

znano dvojnost Beneških Slovencev: na njihovo slovensko narodno zavest, prisotno v različni stopnji na različnih delih beneškoslovenskega ozemlja ter njihov izrazit italijanski državni patriotizem. To dvojnost slovenske narodne zavesti in italijanskega patriotizma lepo ilustrira vest o beneškoslovenskih rekrutih v Vidnu. Iz prispevkov lahko razberemo tudi znano nezaupljivost in sumničenje italijanske države in njene očitke o nelojalnosti "panslavistov" – narodnostno osveščenih Beneških Slovencev, posebno tistih, ki so širili knjige Družbe sv. Mohorja. To sumničenje je v znatni meri prisotno še dandanes. Poleg teh vprašanj so v prispevkih v Slovenskem Braniku ustrezno poudarjeni še narodnoprebudno delovanje beneškoslovenskih duhovnikov oziroma bogoslovcev, mačehovski odnos italijanske države do Beneških Slovencev in obojestransko vohunsko sumničenje takrat še formalnih zaveznic Avstro-Ogrske in Italije. Čeprav so članki v Slovenskem Braniku nedvomno relativno ozko in posebno izhodišče za raziskovanje tako širokih vprašanj, upam, da so vseeno prispevali vsaj nekaj koristnih dopolnil k že znanim podatkom o življenju Beneških Slovencev v zadnjih letih pred I. svetovno vojno.

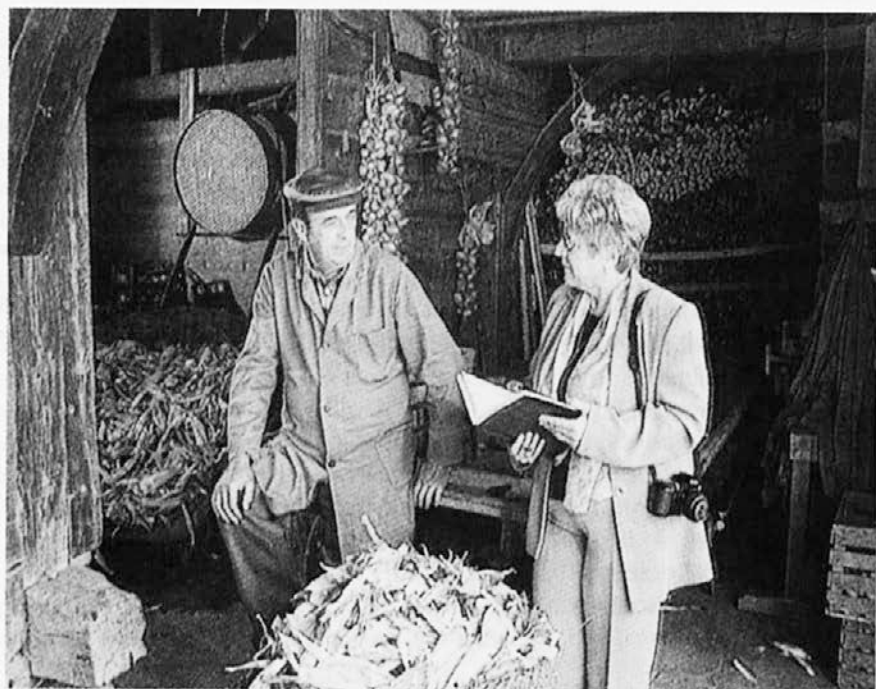
### *Summary*

#### **Slovenski Branik's Reports between 1908 – 1914 on Slovenes Living in Venetian Slavica**

Slovenski Branik, a monthly close to the national radical wing of the Slovene Liberal Party and to the Society of Saint Cyril and Methodius (Družba sv. Cirila in Metoda), established to defend interests of Slovene educational associations against foreign influences, between 1908 and 1914 published articles on Slovenes in Venetian Slavica. These four extensive articles and nine news items on the subject were summarized and partly analyzed for this article. These contributions discuss the number of Slovenes living in Venetian Slavica, their seasonal work abroad and immigration, their well-known character trait which combines an awareness of being Slovene with Italian state patriotism, the mistrust of the Italian state reproaching the so-called Pan-Slavic supporters their disloyalty to Italy. These reproaches were aimed especially at those nationally aware Venetian Slavica Slovenes who distributed books published by St. Mohor's Association. Some of the contributions also deal with the activities of the Venetian Slavica clergymen and seminarists who were trying to strengthen the national awareness of Slovenes in Venetian Slavica, the step-motherly attitude of the Italian state toward them, and mutual suspiciousness of both Italy and Austro-Hungary, still formally allies at the time. The authors of these articles, as well as the personalities appearing in them, are presented by a brief biographical introduction. Even though the articles and news items in Slovenski Branik cover a relatively narrow and specific topic, they do add to the knowledge about the way of life of Slovenes in Venetian Slavica in the final years prior to WWI.



Marija Stanonik pri oknu svojega kabineta na Inštitutu za slovensko narodopisje



Helena Ložar Podlogar in informator Jože Babič v Zagorici

Helena Ložar - Podlogar  
**Profesorju Dušanu Ludviku (1914–2001)**



Poleti se je tiho poslovil sodelavec našega zbornika, prof. dr. Dušan Ludvik, redni profesor in do leta 1983 predstojnik oddelka za nemški jezik in književnost na Filozofski fakulteti ljubljanske univerze. Bil je literarni zgodovinar, s študijem na Karlovi univerzi v Pragi (bohemistika, germanistika in bibliotekarstvo) in med drugo svetovno vojno v Ljubljani (germanistika, slovenistika in primerjalna književnost), poznamo pa ga tudi kot

pesnika in prevajalca. Že s pripravo disertacije *Nemško gledališče v Ljubljani do leta 1790* (Ljubljana, 1957) je začel znanstveno preučevati zgodovino nemških potujočih gledaliških skupin v Sloveniji v 17. in 18. stoletju.

Svoje raziskave s področja literarne zgodovine (obdobje Prešerna in Čopa) je Dušan Ludvik razširil tudi na ljudsko slovstvo. V razpravi 'O preletu žerjavov. Pozdravne pesmi in plesi' (Traditiones 5–6/1976–1977), za katero v svoji skromnosti pravi, da »noče biti primerjalna študija o tekstih in likih žerjavjega plesa«, opozarja na zanimivo in vendar še neobdelano ljudsko izročilo o žerjavih. Sam je motive iskal v Štrekljevih Slovenskih narodnih pesmih. Razmišljal je tudi o ljudskih motivih v Župančičevih pesmih. »Dvojna obleka« v Župančičevi Dumi' (Traditiones 13/1984) ga ni prepričala o njeni »narodopisni vrednosti«, saj Ludvik dokazuje, da pojem ni pesnikov izum, ni niti belokranjski niti iz Župančičevega časa, saj je star več kot 2000 let, prevzet iz Svetega pisma stare zaveze, iz Knjige pregovorov, in tako torej ne more biti vir za preučevanje belokranjske noše. Zelo dragoceno ih nepogrešljivo pa je poglobljanje Dušana Ludvika v etimološka vprašanja iz zgodovine slovensko-nemških jezikovnih stikov. Že v Traditiones 2/1973 je predstavil 'Ljudska imena zdravilnih rastlin'. Semantično in kulturnozgodovinsko je raziskal različna slovenska imena za zdravilne rastline in skušal ugotoviti njih izvir, starost in geografsko razširjenost. Podobno je pozneje razglabljal o ljudskih imenih za repatice (Traditiones 14/1986), k čemur ga je nagovorila razprava M. Matičetovega 'Zvezdna imena in izročilo o zvezdah'. V Traditiones 15/1986 se ponovno vrne k »škopniku«. Posebno mikaven etimološki pojav pa je zanj bila 'Rezijanska muja – grdina' (Traditiones 10–12/1981–1983).

Dr. Dušana Ludvika je bolezen že močno utrudila in vendar je sprejel vabilo in za jubilejni zbornik ob 80-letnici Milka Matičetovega prispeval še en etimološki biser – 'Ljudski izposojenki akovnik in možer' (Traditiones 28/1999). In ne le to: mojemu, mimogrede zastavljenemu vprašanju o izviru ziljske besede »anšuat« za sprejemni obred fanta v konto, mi je v rokopisu, kot pismo napisal obsežno razlago in utemeljitev. Verjetno je to zadnje poglobljanje prof. Dušana Ludvika v etimološka vprašanja, in zdi se mi prav, da ga namesto nekrologa z zahvalo objavim v njegov spomin.



Dušan Ludvik  
»ANŠUAT«

Ime za sprejemni obred v konto (fantovsko družbo) v Ziljski dolini

Kljub pomanjkanju več primerov konteksta sem prepričan, da gre za grobo, površno, primitivno izgovorjavo glagola, srvn. *an-schouwen*. To je predvsem južnonemška beseda (bavarska, avstrijska) za simpleks *schouwen* *anschauen*, *beschauen* ..., slov. »pogledati, ogledati si, kritično premotriti, prekontrolirati od oculos«, skratka: iti pogledat in se prepričati o tistem, zaradi katerega (zaradi česar) smo prišli. Glagol je prevzet (sposojen) pač v srvn. času v kmečki podeželjski okolici.

Diftong *ou* (do pribl. 19. stol., potem že *au*, *ā* ipd.) »ist ein flüchtiger Laut«, v različnih dialektih različno artikuliran in celó znotraj narečja individualno obarvan. *Kočevarsko*: -šāuən, -šaugən, -šāōgn, -šāgn, # -šāgət, -gəšāgət. Npr. pri stalnem pomladanskem opravilu: *lakkhn pəšāgn* »Zäune beschauen« – plotove pregledati (überprüfen). – *Sorica*, *Nemški Rut*: -šāuən, -šāun, -gešāut; – *Lessach*: schaugn; *splošnobavarsko* -šāun, -šaugn (Kranzmayer). Pri površnem artikuliranju je lahko prišlo do mešanja med diftongoma *ou* in *uo*, kar dokazujejo listinski primeri: a. 1173 Sönhec, 1211 Sönegge (ö = ou, gl. a. 1209 Souneke), – toda ok. 1224 Suoneke, ok. 1320/30 Sūnegge. Glagol *anšuat* so mogoče ali celó verjetno izgovarjali kot \*anšōat / \*anšōət, v nekaterih zdajšnjih narečjih pa \*anšaut / anšauat ipd. – (u = ō).

Glagol (an)schouwen je priljubljen in pogost »topos« v lepi literaturi, izpričan že v Visoki pesmi: »Egredimini et *videte*, filiae Sion, regem Salomonem in diademate ...« Luter prevaja »*videte*« »*schauet an*« (= anschauen); slovenski prevod je »poglejte« (VP 3, 11s.). Pogosten je tudi v *minnesangu*: »*gên wir schowen / schöne vrouwen ...*«; ali ko dvorjanke jezijo iz zavisti sodvorjanko, češ, da si bojo njenega občudovalca »ogledale« najprej one (-daz si in wellen schouwen«).

Glagol srvn. *schouwen / anschouwen* je bil verjetno tudi strokovni termin ljudskih običajev in ljudskega (domačega) prava. Preden so recimo prodali ali kupili kaj dragocenega (zemljo, čredo ipd.), so si vse tisto vendar morali »ogledati«. Sprejem mladeniča v družbo je bila gotovo važna zadeva. Tisti, ki so ga sprejeli medse, so se pač morali odločiti tako, da so ga osebno videli, ga spraševali in preizkušali, morali so si ga vsestransko »ogledati«, srvn. »*anschouwen*«. Preden je godno dekle šlo v zámož, so si jo prišli ženinovi najbližji »ogledat« (na óglede priti / hoditi, iti / iti na ógledi, iti v ógledi).

Podobno kot **Brutschau** (óglede, ógledi), poznamo tudi **Totenbeschau** »mrliški ogled« in **Kolaudierung** (ob zaključku česa važnega) »potrdilni ogled«. – starinsko, nerabljeno: »ogleda, šolski ogleda« (Beschauer, Schulinspektor). Fraza »iti na (v) óglede (ógledi)« je vsebinsko (=dejansko) isto kot »ogledati si nevesto«, saj sta izpeljani (etimološko) iz istega korena (osnove). To (o tem sem prepričan) velja tudi za dejanje »**anšuat**«.

Ljubljana 17. 6. 1999

Naško Križnar

**Prisotnost in odsotnost oseb in predmetov**Razmislek ob knjigi *Podobe pokrajin 1956–1970: Etnološka fototeka Vilka Novaka*

Pri *Knjižnici Glasnika SED* je v 33. knjigi predstavljen del fotografske dokumentacije, ki jo je v letih 1956–1970 izdelal prof. Vilko Novak in je shranjena v fototeki Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete. Iz zbirke 3000 fotografij jih je predstavljenih 176 na temo stavbarstva, ki sledi Novakovi razdelitvi Slovenije na kulturna območja.

Fotografije v drugem delu zavzemajo več ko polovico knjige, prvi del pa sestavljajo tri uvodne razprave urednikov, Mihaele Hudelje, Vita Hazlerja in Ingrid Slavec Gradišnik.

Mihaela Hudelja v prvi razpravi opozarja na dokumentarno in raziskovalno vrednost fotografije. Opiše Novakovo terensko raziskovanje, povezano s fotografijo. Pri tem poudari njegovo zanimanje za gospodarska poslopja in za zbiralno ter raziskovalno delo kot »prvi pogoj strokovnega in znanstvenega dela v etnologiji«.

Upravičeno se spomni fotografske monografije Meadove in Batesona *Balinese Character* iz leta 1942, saj ima to delo še danes nedosegljiv domet na področju vizualnih raziskav s pomočjo fotografije.

Hudeljeva je dokumentalistka na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo. Po njeni zaslugi so Novakove fotografije urejene in pripravljene za raziskovanje in objavo. Primer Novakovega fotografskega arhiva ponovno potrjuje pomen prizadevanj za urejeno vizualno dokumentacijo, ki z leti pridobiva vrednost, četudi izvirno gradivo na pri pogled ni najkvalitetnejše in v času nastanka celo podcenjeno.

Ingrid Slavec Gradišnik se v svoji razpravi sprehodi skozi razvoj etnološke regionalizacije Slovenije, da bi na ta način odkrila metodološki kontekst nastajanja Novakovih fotografij. Iz tega, kaj so zbirali, se da ugotoviti, kako in zakaj so to počeli. Čeprav se ta njena hipoteza nanaša na zbiranje ljudskega blaga v preteklih obdobjih razsvetljenstva in romantike, bi bilo to lahko ključno vprašanje tudi ob obravnavi Novakovih fotografij. Saj so njegove slike pred nami tako rekoč brez komentarja, kot uganke, zgolj z osnovnimi podatki o času in kraju fotografiranja. A Slavčeva se ne posveča fotografijam, temveč nadaljuje s predstavitvijo etnološke regionalizacije Slovenije

od Murka, Vurnika, F. Baša, Kureta, do Novaka in Bogataja ter Hazlerja leta 1996. Njena razprava ne pripomore neposredno k razbiranju fotografij, omogoča pa pogled v Novakovo »kulturno prostorsko raziskovanje«, katerega je nedvomno spremljala tudi njegova fotografska dejavnost.

Vito Hazler vidi v Novakovih fotografijah predvsem dokumentacijo izginjajoče stavbne dediščine. Ugotovi, da večina fotografiranih stavb ne stoji več, kar »potrjuje pomen Novakovih opozoril o nujnosti dokumentiranja stavbne dediščine«. Fototeka Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo pomeni Hazlerju predvsem odraz spreminjanja kulturnih pojavov. Začne se spraševati, kaj nam Novakove fotografije lahko povedo o stavbarstvu. Fotografije razdeli najprej po mikroregijah, kar pa ne da kakšnega posebno pomembnega podatka o slovenskem ljudskem stavbarstvu ali o objavljenih fotografijah. Statistika nam pove le, katere kraje je Novak obiskoval na svojih etnoloških popotovanjih, kam ga je morebiti vleklo bolj kot drugam, itn. Največ fotografij stavb je z alpskega območja. Hazler ugotavlja, da med njimi ni najti preužitkarske hiše in najemniške kočice. V Novakovih fotografijah je Hazler zasledoval gradbene in tipološke značilnosti. Zanimal ga je »način fotografskega dokumentiranja stavbarstva skozi prostorski in tipološki vidik«.

Več nam povedo odgovori na vprašanje o obliki streh in o kritini, ki jih je Hazler razbral iz fotografij. Fotografije so v tem primeru nudile primerne količinske podatke, ki se, kot ugotavlja Hazler, presenetljivo ujemajo z ugotovitvami v strokovni literaturi.

Objava Novakovih fotografij predstavlja edinstven podvig v zgodovini slovenske etnologije. Pravzaprav ga lahko primerjamo samo z Murkovo fotografsko prilogo njegovim raziskavam balkanske epike. Murko je raziskavo opravil leta 1932, fotografije pa objavil leta 1952. Primerjava z Murkom namiguje, da se zgodovina etnološke fotografije pri nas ponavlja. Tudi Novakove fotografije so objavljene šele več desetletij po nastanku.

Novakovo zanimanje za materialno kulturo bi lahko izviralo iz Murkovih Naukov za Slovence, zlasti iz priporočil o fotografiranju materialnega kulturnega okolja. O tem zgledu bi moral kaj več povedati prof. Novak sam. Zanimivo bi bilo slišati iz njegovih ust kaj o njegovi takratni motivaciji za fotografiranje in o sedanjem odnosu do takratnega fotografskega podviga. Tako bi se Novak še bolj približal svojemu dozdevnemu vzorniku Murku, ki je objavo fotografij opremil z zgornjim komentarjem o vlogi fotografije pri svojem raziskovalnem delu in z opisi izkušenj, ki si jih je pridobil pri tem. Iz obravnavane knjige ne izvemo, zakaj za knjigo niso bili pripravljene in objavljene Novakovi komentarji njegovih fotografij in fotografskega delovanja.

Zdaj pa so njegove fotografije pred nami kot priče iz preteklosti, iz nekega tujega časa in prostora, ki jim je treba šele postaviti ustrezna vprašanja. In spet se postavlja pred nas uganka, kako razbirati njihovo nemo govorico. Na to opozarja Hudeljeva, ko pravi: »V procesu sistematičnega opazovanja predstavlja fotografija enega prvih korakov v pretvarjanju zaznav iz opazovanja v podatke, ki jih pozneje lahko analiziramo skladno z raziskovalnimi cilji.« (str. 17) In naprej: »Če fotografija nadaljuje svojo vlogo samo kot zapis realnosti ali kot estetski objekt, potem ima zelo majhno funkcijo v etnologiji, oziroma njene univerzalne lastnosti ostajajo neizkoriščene.« (str. 20)

Med univerzalne lastnosti fotografije lahko štejemo njeno totalno vizualno sporočilnost, kakor nekateri avtorji imenujejo lastnost fotografije, da več kaže, kakor govori, in da veliko več pove, če ji postavimo pravo vprašanje. Uredniki knjige so se premišljeno omejili na spraševanje o tematiki ljudskega stavbarstva, kar daje knjigi preglednost in

sistematičnost, hkrati pa izziva gledalca, da bi razvozlat še preostale uganke, ki jih prinašajo fotografije.

Slavčeva ugotavlja, da se ob objavljenih fotografijah najprej vprašamo: kje pa so ljudje? In res, na prvi pogled lahko ljudi na fotografijah spregledamo, a bržkone zaradi naše zagledanosti v obravnavano temo – stavbarstvo. V resnici kar na 24 fotografijah od 176 vidimo ljudi v različnih položajih, resda največkrat v ozadju ali pri strani, a vseeno s svojo navzočnostjo nemo pričujejo o trenutkih srečanja med njimi in fotografom. Največkrat stojijo negibno pred objektivom (str. 213, 239, 258), nekajkrat ne opazijo fotografiranja, ker so zatopljeni v svoja opravila (na dveh fotografijah, na str. 129 in 133, so ob slikanih stavbah ljudje pri »zaresnem« delu), na nekaterih fotografijah jih je kamera ujela med pobegom pred fotografiranjem (str. 234), včasih jih komaj opazimo, skrite pred objektivom za kakšnim grmom (str. 163), včasih pa so obrnjeni stran od kamere in niso fotografiranja niti opazili (npr. str. 111). Kljub temu bi z malo domišljije iz podob ljudi na slikah pobrali še kakšen skromen podatek, npr. o noši in o telesnih držah.

V tem pogledu je zelo zgovorna fotografija na str. 213, na kateri vidimo pred hišo družino, ki je verjetno živela v fotografirani hiši. Mati, otroka in oče v vsakdanjih oblačilih stojijo pri miru in gledajo v kamero. Oče z otrokoma stoji desno od centra slike, v točki gledalčeve vizualne pozornosti. Starejša sestra se privija k očetu, mlajša se je drži za roko, oče pa z mrkim obrazom in v zaskrbljeni zaščitniški drži, pol koraka pred hčerkama, z rokama v žepih za delovnim predpasnikom, kljubuje fotografu. Mati je od opisane skupine varno oddaljena na levem robu slike in nekoliko v ozadju, kakor bi hotela tudi s svojim položajem na sliki izraziti skromnost ali manjvrednost v odnosu do moža, zlasti, če pride k hiši tuj obiskovalec. Razmestitev družinskih članov pred kamero, zlasti očeta v dominantnem percepcijskem položaju, nedvomno govori: če vas kaj zanima pri naši hiši, se morate obrniti na očeta – gospodarja. Ne verjamem, da je fotograf vplival na postavitev teh ljudi pred kamero. Zato je hierarhija družinskih odnosov, ki jih zrcali slika, prav verjetno odsev realnosti.

Neenotnost odnosa do navzočnosti ljudi v kadru, ki je drugačen od slike do slike, morda govori o tem, da vse fotografije niso delo istega fotografa ali da niso vse nastale po predhodnem načrtu. Nastale so lahko naključno, po hipni odločitvi. Načrtno fotografsko dokumentiranje stavbnih objektov bi imelo za posledico večje število fotografij istega objekta iz različnih zornih kotov in s pretehtanim oz. nadzorovanim položajem ljudi v kadru ali fotografije istega objekta v različnih svetlobah.

Položaji ljudi na fotografijah nam veliko povedo o naravnosti fotografa in o njegovih namenih. Po eni strani ga navzočnost ljudi na sliki ni motila, po drugi strani pa se mu, kljub temu da je bila njegova osrednja tema stavbarstvo, ni zdelo vredno počakati, da bi ljudje odšli iz kadra, ali da bi jih prosil, naj to storijo čimprej, če tam nimajo kaj početi. Hkrati pa lahko predvidevamo, da nekatere fotografije niso bile posnete zaradi stavbnega motiva, temveč z namenom portretirati skupino ljudi (npr. str. 125). To so bili največkrat študenti prof. Novaka, na vsakoletnih ekskurzijah oddelka za etnologijo.

Časi fotografiranja so izredno pestri. Vrstijo se razni letni in dnevni časi. Največ fotografij je posnetih pri sončnem vremenu, sredi dneva, v času bujne vegetacije. Samo dve sta na prvi pogled zimski (str. 153, 223). Številne fotografije kažejo senčno stran objektov in ni moč ugotoviti, pri kakšnem vremenu so bili slikani.

Zelo redke so npr. fotografije, ki stavbo kažejo v širšem okolju. Stavba največkrat zapolnjuje celo sliko, tako da ne moremo videti njenega prostorskega razmerja s

sosednjimi stavbami ali s celoto doma, četrti ali vasi. Ena od takih, ki prikazujejo stavbo z okoljem, je Vrsno na str. 247. Sredi slike je stanovanjska hiša v zelenju, od katere vidimo samo nadstropje od »ganka« navzgor, s streho. Ostalo zakriva zelenje. V spodnjem delu slike je vrhnji del kozolca topolarja, tudi v zelenju. Vas leži na strmem pobočju, tako da je senožet za vasjo med gozdnimi parobki prav na zgornjem robu slike. Slika lepo ponazarja značilno členjenost vasi na levem robu Soče oz. postavitve arhitekturnih objektov v okolje.

Podobne podatke prinašajo slike na str. 155, 157, 176, 241, 275 ali 277.

Okolica hiš, dvorišča, fasade in zatrepi na Novakovih fotografijah so polni ljudi, predmetov, živali in sledov ter znakov različnih človekovih dejavnosti, kar vse povezuje arhitekturo v širši življenjski in kulturni kontekst in celo nakazuje stanje in razvoj nekaterih kulturnih sestavin. Od prometnih sredstev so tu vozovi (13-krat), od lesenega z brano in volovsko vprego (1957) do enoosnih voz, voza s pletenim košem in voza z gumijastimi kolesi (»gumiradl«) iz leta 1967. Tu so bicikli (5-krat) od leta 1957 do 1961 in moped leta 1966. Na str. 197 je kosilnica na konjsko vprego (1966). Traktorja in avtomobila ne vidimo na nobeni sliki.

Različni tipi plotov so prikazani na 35 fotografijah z vseh kulturnih območij. Na osmih fotografijah vidimo ob fasadah zložena drva. Od živali so mimogrede fotografirani prašič, vol, gosi, štorclja, petelin in pes. Vidimo pa še po en most, vodnjak, golobnjak in večkrat obešanje perila ter rože na oknih, raznovrstne električne napeljave in številne vrste sadnega drevja ob hišah. Na Novakovih fotografijah najdemo torej razmeroma bogato ikonografijo regionalnih kulturnih sestavin, ki so lahko predmet etnološke interpretacije.

Pomembna je pa tudi odsotnost oseb in predmetov. Razlog odsotnosti ljudi je morda v tem, da so bile starejše hiše, ki so največkrat predmet fotografiranja, v času fotografiranja nenaseljene ali pa so v njih živeli ostareli ljudje, ki so se zadrževali v hišah. K odsotnosti ljudi je morda pripomoglo tudi dejstvo, da so fotografije nastale sredi dneva, ko je bilo aktivno prebivalstvo na delu oz. v službah. Zato so na slikah največkrat otroci ali starejši ljudje.

Pa tudi prazni prostori med hišami in pred njimi nam veliko povedo o načinih gospodarjenja s prostorom v določenem obdobju in o estetiki urejanja prostora.

Pri preučevanju fotografij je treba pozorno in previdno ugotoviti, kakšna sta bila avtorjev motiv in namen v času fotografiranja. S tem v zvezi bi lahko govorili o več planih Novakovih fotografij.

Tisto, kar je v prvem planu, je nedvomno prišlo na sliko z avtorjevim namenom. V našem primeru to ni vedno stavba. Pa tudi če je, je lahko tam iz različnih razlogov. Tako npr. sliki na str. 224 (Štrekljeva rojstna hiša v Gorjanskem), ne moremo pripisovati, da zgolj beleži regionalno arhitekturo. Podobno bi lahko sklepali o fotografiji na str. 266, na kateri je v prvem planu »kurja lojtra« na stranski fasadi. Ne motim se veliko, če ugibam, da ta fotografija kaže posebno prefinjeno Novakovo ironijo, ki je bila včasih grenka in odljudna, včasih pa prav prijetno hudomušna.

Pred podobno uganko nas postavlja fotografija na str. 233. Na njej je precej neugledna zadnja, ulična fasada primorske hiše. Prav lahko, da je avtor nameraval fotografirati zbledel napis HOČEMO JUGOSLAVIJO, in ne stavbnih posebnosti.

Tisto, kar je v drugem planu, je sicer lahko dragoceno za raziskovalca, ne moremo pa iz vsebine drugega plana sklepati o avtorjevih namenih. V tem primeru bi še bolj kakor

sicer potrebovali njegov komentar. Seveda pa ni izključeno, da ne bi bil tudi avtor vesel česa zanimivega na sliki, česar ni načrtoval in pričakoval. To se često dogaja pri delu z vizualno dokumentacijo.

In če je Novak Štrekljevo hišo posnel z mislijo na moža, ki ga v času fotografiranja ni bilo več med živimi, se mu je na neki fotografiji posrečila kombinacija z živim možem. Kraško hiško na str. 226 in na naslovnici je fotografiral tudi zaradi človeka, ki ga vidimo sedeti v njej. To je Milko Matičetov. Na tej fotografiji sta oba plana fotografije enako pomembna, saj se na njej simbolno stikata avtorjevo strokovno in človeško okolje.



Tone Cevc med snemanjem na Studorju



Kmečka hiša, Studor



Zmaga Kumer  
**Prgišče izrekov iz žive ljudske govornice**

---

Danes, ko mnogi mislijo, da je samo papirnato in zamotano izražanje znamenje izobraženosti, torej navadnim ljudem nerazumljivo, je morda koristno pokazati z nekaj primeri, kako vsem je razumljiva preprosta, toda slikovita ljudska govornica.

Teče, kakor bi mu za petami gorelo.

Teče, kakor da se mu je *ketna* (= veriga) utrgala.

Teče, kakor da se gredó za lesnike tožit.

Vleče, da bo žulj za ušesom dobil.

Hodi pokonci, kakor da je žrd požrl.

Hodi, kakor da bi mu rep izpulil (tj. hitro).

Igra, kakor bi s peresom mazal. (so rekli o dobrem godcu)

Je povsod zraven, kjer se mački rep smodi. (pri nepomembnih stvareh)

Tako len, da ima še na brani *žlajf* (tj. zavoro).

Je tako *žleht* (= hudobna), da ni vredna, da bi sonce posijalo, koder hodi.

Za vsako delo roké in za vsako jelo zobé, pa moraš shajati.

Odkrit človek pa poštena roka je steber na svetu.

Dota se zmota (tj. kmalu zapravi).

Če bi imel tolikšno glavo kakor možgane (tj. tako malo pameti),  
 bi se lahko z lešnikovo lupino pokril.

Toliko ljudi je bilo, kakor bi jih naklel.

Táko delo je to, kakor če bi moral miši molzt (tj. nepotrebno, neuspešno).

To niso mačje solze, če se pes joka (tj. ni preprosto).

Temu nobena jed ne škoduje, četudi pes gada požre.

To je čista resnica, da je volk večji kakor lisica (tj. ni treba dokazovati).

Omljedno je, kakor lanen močnik.

Lepe skledе se človek kmalu naveliča, če je prazna.

Boljša skleda zelja v miru, kakor pitan vol v prepiru.

Našega življenja je 70 let, kar je več, je starost, kar je še več, pa nadloga.

Če hudič vzame, nič več ne pomaga, še jazbečeva mast ne.

Kdor kolne, sam pogoltne.

V kar se uprežeš, vleci!

Če kokoš po petelinje poje in ženska vriska, bo gotovo nesreča.

(tj. kar je nenaravno, škoduje)

Tminc škodo naredi, če ga v košu neseš čez njivo. (so zabavljali v Železnikih)

Zmaga Kumer

(iz lastnih terenskih zapiskov)

Irena Rožman  
**Pravljica o dedu Vsevedu z zlatimi lasmi\***

---

V enem kraljevstvu, je živel kralj, ne, in je šel na lov. In je prišel do kovača in je tam prenočil; prvo prosil za prenočišče in tam prenočil. In tisti večer je kovačeva žena rodila sina.

Takrat pa so bile še rojenice, pa so k otrokom prihajale rojenice in so jim povedale, tri so bile, in so jim povedale življenjsko dobo.

Prva mu je povedala, da bo v nesreči, ko bo majhen, da bo izpostavljen smrti in ne bo izvršena smrt, druga mu je povedala, da bo zrasel v lepega mladeniča, tretja mu je pa povedala, da bo za svojo uslugo pretrpel in pota bo imel, težave in si bo priboril, da bo kraljevo hčerko poročil, ki se rodi danes na kraljevem domu, ne. Kralj je pa tu vse slišal, te rojenice, ki je spal gor na podstrešji. Bil je pa lovec.

In potem, ko je prišel kralj domov, je pa poslal tri take uslužbenke svoje in je rekel, tam in tam naj gredo, to dete odkupijo in naj ga plačajo, ne. In naj ga umorijo. Da ga naj v vodo vržejo. Jim se pa dete smililo v vodo vreči, so pa jerbašček spletli, pa so dete dali v tisti jerbas; tisto dete je pa plavalo po vodi.

Dol je pa bil en mlinar ob vodi; je prišla žena gor tiste kašče odpirat, je pa zagledala tisti jerbašček in otroka noter. In ga vzela, ker nista imela nič otrok. Sta bila že dolgo časa poročena pa nič otrok. In ga nesla in odredila do osemnajstega leta.

Čez osemnajst let se je pa spet kralj v tisto deželo, državo vrnil na lov, ne, kot lovec in je prepoznal tega mladeniča. Mu je pa zapisal pismo, prosil prvo tista dva rejenca, de če bi, ki sta ga vzdrževala, če bi lahko nesel ta sin eno pismo na kraljevski dvor. Mati je rekla od njega, da lahko ga dajo. Pa je napisal in je nesel.

Je prišel tako v gozd, noter v tistem velikem gozdu je pa ena lučka brlela, pa je bila ena stara ženica tam. In tista ženica je bila nekaj v sorodstvu s tistimi ljudmi. In ona, ko ga je vprašala kam je poslan, je povedal, da je na kraljev dom poslan, da mu je kralj dal eno

---

\* Transkripcija posnetka. Podsreda, julij 1995, posnela Irena Rožman. Povedala Neža Simončič, doma bila iz Piršebrega. Pravljico ji je povedala stara mama. – Posnetek hrani Irena Rožman. Klasifikacija AaTh 930A in AaTh461.

pismo. Ji ga pa ni dal prebrati, je šel spat, ona pa mu je z žepa vzela pismo, pa prebrala. Tam v pismi je pa pisalo, da ko ta mladenič pride na dvor, naj ga dá kraljica takoj umoriti. Je pa ona tisti list ven vzela, je pa napisala noter, da ko pride ta mladenič na kraljevi dvor, naj se takoj poroči z njeno hčerko. In ta kraljica je naredila slavje in vse; in se je poročil. In potem je pa čez tri tedne kralj se vrnil, je pa bil strašno razočaran in jezen, ne; da kaj je to naredila, da on ni tako napisal, da on je drugače napisal. In ona mu je dala tisto pismo za prebrati. Je reku: »To ni moja pisava, jaz nisem tega pisal, jaz sem tako naredil, da bi ga morala bila dati umoriti.« Potem je pa rekel: »Tako zastoj ne boš pri meni. Od deda Vseveda mi moraš prinesiti tri zlate lase. Takrat boš lahko kraljično imel.«

In ko ga je on poslal po tiste tri zlate lase, je pa tista njegova hčerka, kraljična, ki je bila z njim poročena, se grozno jokala za njim. Je pa tisti dedec Vseved vedno hodil k njej jo tolažit. Je pa bil v četrtem kraljestvu tisti dedec Vseved.

In potem je šel čez tri kraljestva ta mladenič po tiste tri zlate lase.

Prvo šel čez ribo, ki je most služila že dvanajst let, pa ni plavala. Pa je rekla mu, da naj izve, zakaj ne plava. Pa ji je obljubil, da bo.

Potem je šel, je prišel v drugo kraljestvo. Tam je bila srebrna jabolka, ki je rodila srebrni sad. Pa je kralj rekel, tam je prenočil, da če bo vprašal deda Vseveda, zakaj mu jabolka več ne rodi. Pa mu je tudi obljubil, da bo.

Potem je pršel v tretjo državo, tam je pa zlata jabolka bila pri kraljevstvu posajena; pa tudi rekel kralj, ne, da naj vpraša, zakaj tista jabolka več ne rodi. Obljubil je.

Potem pa pride v četrto državo, tam pa je bil tisti dedec Vseved, so mu povedali, kje je, in je šel tja. Tista ženska pa je tudi bila neki v sorodstvu z njim, ga je pa skrila. Ker drugače, je čisto vsakega uničil, kdorkoli je tam pršel, človek ali ženska, ga je uničil, pa srce tisto pojedel, dedec Vseved, človeško. Ona ga je pa pod kad skrila, pod mizo. Potem je pa rekla, da ko bo dedu Vsevedi ona lase pulila in ga spraševala, da bo rekla, da je sanjala in on si pa naj to dobro zapomni, ne.

In dedec Vseved je pršel domov ob dveh, pa je zaspal. Pa mu je prvi las spulila, potem je pa rekel, zakaj ga vznemirja. Je pa rekla ona, da je sanjala, da ena riba plava tam in tam in da je prej plavala, da zdaj ne plava, pa da zdaj most služi že dvanajst let, da vozijo po njej. Kaj bi naredila, da bi splavala spet?

Potem ji pa odgovoril dedec Vseved, da bi mogla mladeniča pojesti, ki še ni osemnajst let star. Pa bi spet plavala.

No, pol mu je spulila drugi las in tisti las je zažvenketal, ker je na tla vrgla zlato, ne, in je rekel: »Pa zakaj me vznemirjaš?!« Je rekla: »Take čudne sanje sem imela! Da je bila srebrna jabolka v tem in tem kraljestvu, da je rodila srebrne jabolka, pa ne rodi več.«

Je rekel: »Tisti studenček, ki je pod jablano, morejo ščititi, tam je rak zasovražen.« In tistega raka morejo odstraniti, pa bo spet jabolka rodila, ne.

No, potem je tretji las mu spulila, pa je povedala, da je sanjala spet, da je jablana zlato sadje rodila in da zdaj pa ne rodi več, da kaj je s to jablano narobe, da ne rodi?

Je pa rekel, da na desno stran jablane je bilo nezakonsko dete zakopano pred sedmimi leti in tam so še koščice, ki jih morejo skopati ven in tisto drevo bo spet rodilo.

In tako je dedec Vseved odšel. Ona ga pa je zjutraj potem spustila ven, tiste tri lase mu zavila in mu je rekla, če si je vse dobro zapomnil. Mu je vse še enkrat obnovila in on se je od nje poslovil. Je rekla mu: »Mene ne boš nikdar več potreboval! Tako boš srečen!«

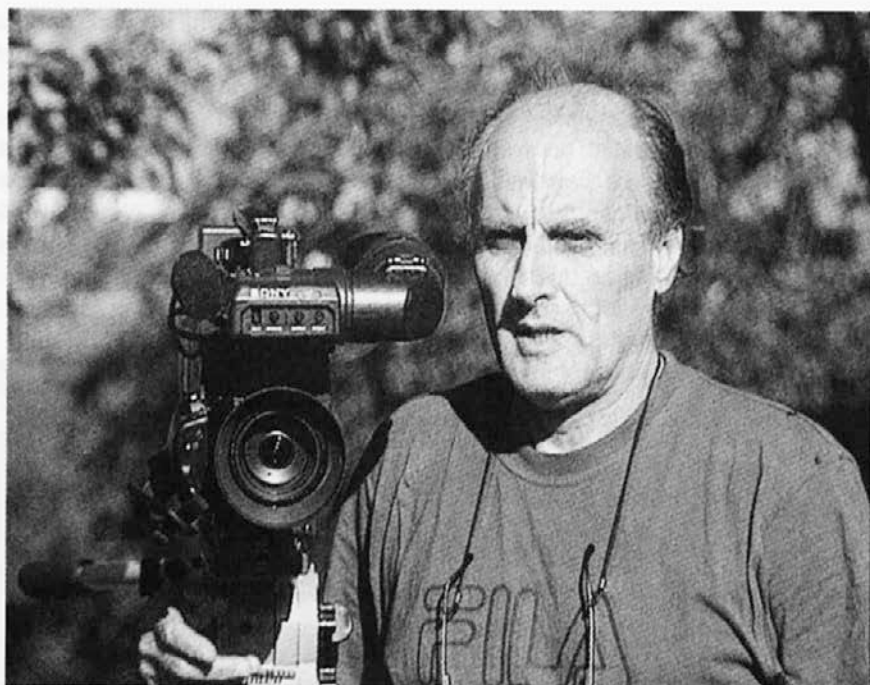
In potem, ko je pršel v tisto prvo kraljestvo, so tako naredili; tisto dete izkopali, kosti, in jablana je čez noč spet zlat sad obrodila. Njemu so pa dali dvanajst parov konjev in natovorili zlata.

Ko je pršel v drugo državo, je pa spet tam prespal, s tistimi konji je pršel, povedal kaj se mu je tam zgodilo. Tu pa spet so studenec očistili, tistega raka odstranili in je spet tista jablana obrodila srebrne jabolka. Tam so mu pa srebra dali, pa konje.

In tako je šel on s tistim, da je pršel do ribe in prek ribe je pršel s tistimi štiriindvajsetimi pari konj, in ko je bil že daleč, ga je riba spraševala, če je kaj izvedel. Ko pa je bil že daleč, je pa zakričal, da naj poje mladeniča, ki še ni osemnajst let star. Se pa riba zapodila za njim, da bi ga dosegla, pa ga ni mogla, je bil že predaleč. No, pol pa, ko so v kraljestvu videli, kako je pršu s tistimi konji, štiriindvajset parov, ne, pol so pa ponovno svatbo naredili. In so doživetje imeli in so ga potem radi imeli.



Neža Simončič in Irena Rožman, foto: Božidar Premrl



Naško Križnar med snemanjem vizualne dokumentacije v Topolovcu



Maja Godina Golija med snemanjem v Mariboru

Marija Klobčar

**Razpotja in stičišča v času velikih družbenih sprememb  
Kongres Societé Internationale d'Ethnologie et de Folklore**

(Budimpešta 23. do 28. april 2001)

Bežnost vsakdanjika, spremembe, ki so zaznamovale zadnje desetletje, današnji čas, čas novih meja, novih srečevanj in novih ločnic, zaznavnih na razdalji med ljudmi in narodi – vse to se neizbežno zarisuje na prostranstvih, ki jih že desetletja na svoj način želi prestreči etnologija. Etnologija in folkloristika oziroma discipline, ki z bolj ali manj podobnim pogledom želijo izmeriti utrip nekega življenja in časa, ujetega med spomin in hrepenenje po napredku, pa potrebujejo razmislek o samih sebi, o svetu, ki jih obdaja, o svetu, o katerem razmišljajo, in o svetu, ki tako ali drugače meri uspešnost njihovega početja. Ta razmislek je omogočila tudi konferenca Mednarodnega združenja za etnologijo in folkloristiko / Societé Internationale d' Ethnologie et de Folklore.

Združenje je za svojo sedmo konferenco izbralo mesto, ki se je v zadnjem desetletju navzven in navznoter intenzivno srečalo s prevrednotenjem izročila, Budimpešto. Srečanje je bilo od 23. do 28. aprila 2001, organizacijo pa je v sodelovanju z Etnografskim muzejem v Budimpešti in Muzejem na prostem Szentendre prevzela Madžarska akademija znanosti. Konference smo se s štirimi referati udeležili tudi Slovenci.

Prvi vtis o mestu in dogajanju v njem je bil s svojo sporočilnostjo prav gotovo zgovoren za vse udeležence srečanja. Zdelo se je, da je ta del sveta v zadnjem času dobil nove prostorske koordinate, hkrati pa povsem nove smeri pogleda na svet. Velike napise, ki so pred leti obljubljali prijateljstvo s Sovjetsko zvezo 'na večne čase', so zamenjali veliki plakati, ki obljublajo vse. Oglašajo izdelke, znane po vsej Evropi, z grafično podobo, znano povsod. Le napisi v madžarskem jeziku opozarjajo na to, da smo na Madžarskem. Ob pogledu na panoramo plakatov ob poti v središče mesta pa je bilo vendarle čutiti prikriti stik ne le s preteklostjo, temveč tudi z drugačno sedanjostjo: barake ob mestnih vpadnicah, ki jih veliki plakati niso mogli zakriti, so molče opozarjale na revščino, skrito za obljubljenimi dobrinami z Zahoda.

Pot v Budimpešto je bila zgovoren uvod v mednarodno srečanje. Vsepovsod je bilo čutiti prizadevanje po zblíževanju s svetom v vseh pogledih, univerzalnost, splošno poenotenost – globalizacijo: vela je iz vsebine plenarnih predavanj, čutiti jo je bilo na ulicah Budimpešte, v vrvežu neustavljivega hitenja z metroja na metro, v ozračju hotelske uslužnosti in formalnih in neformalnih srečevanj na celotnem kongresu. V tem občutju

univerzalnosti je vprašanje meja, meja med narodi, med nacionalnimi etnologijami, o njihovem mestu v Evropi in njihovi temeljni postavljenosti v svet dobilo drugo razsežnost. Tudi vprašanje evropske etnologije je ob takšni naravnosti zvenelo drugače.

Teme posvetovanja so odsevale ves miselni in metodološki pluralizem sodobnosti. Temeljnih usmeritev, v katere smo udeleženci vključili svoja razmišljanja, je bilo več: prva se je osredotočala na odsev preteklosti, zgodovine in spomina v sodobnosti, druga je odpirala vprašanja nacionalnosti, njenega preseganja in globalizacije v »etnografijah« posamičnih držav, tretja se je ukvarjala s teorijo in politiko kulturne istovetnosti, četrta pa je bila usmerjena na preobrazbo mest in »urbano etnografijo«. Zadnja dva foruma sta nudila več možnosti razmišljanju o folklori in njeni vlogi v svetu sprememb: peta skupina je namreč razpravljala o ustvarjanju lokalnosti kot strategiji kulture in moči, šesta pa o etnološkem vedenju, vključno s folkloro in muzeji. Sama predavanja so bila v prostorih Akademije, dve sekciji pa v Etnografskem muzeju.

Vse smeri so presenečale z izredno širino, saj so puščale odprt prostor najrazličnejšim raziskovalnim odzivom na vprašanja sodobnosti in tiste preteklosti, ki je usodno zaznamovala današnji čas. Izročilo in spomin, poudarjena tako v plenarnih sekcijah kot v naslovih številnih referatov, sta v luči dramatičnih dogajanj zadnjih desetletij dobila povsem novo razsežnost.

Kongres starejšim miselnim in vsebinskim koncepcijam ni odrekal legitimnosti, le novejši tokovi so bili glasnejši. To pa ne pomeni, da so bili nujno tudi kvalitetnejši. Pogledi, ki so historični vpetosti odrekli vsakršno težo, so sicer delovali sproščeno, za seboj pa so puščali dvome: »*Samo pojdi v Istro, dihaj njihov zrak, jej njihovo hrano... in postal boš Istran...*« Istran kot raziskovalec Istre, z vsemi možnostmi raziskovalne bližine, četudi s povsem drugega dela Evrope. Odpravljene meje, ki so bile predmet razmišljanja in raziskovalna tema številnih referatov, so bile hkrati torej zanikane tudi kot usmerjevalke raziskovanja: kdor koli naj bi po tem naziranju lahko z enakimi možnostmi raziskoval kjer koli po svetu.

Vsebinsko je bil daleč najbolj v ospredju proces sodobne transformacije in oblikovanja novih meja; tistih med narodi, med ljudmi in v ljudeh. Kot protiutež zarisovanju novih mej je bila v več pogledih navzoča misel o združenju Evrope, kot hotenje, ki se iz političnih in ekonomskih polj na področje kulture in človekovega razmišljanja širi morda prehitro, da bi mu lahko sledila tudi zavest. Zvest posameznikov in tistih, ki razmišljajo o njih. S to mislijo se je zelo povezovala tista raziskovalna koncepcija, ki historičnim pogledom ne pripisuje nikakršne moči.

V okviru razmišljanja o novih delitvah sveta, o novih združevanjih in iskanjih prepoznavnosti je prišlo do izraza veliko vprašanj, ki so poskrbela za tematsko pestrost kongresa. To so bila vprašanja nacionalne istovetnosti in problemov, povezanih z njo, vprašanja nacionalnih simbolov in notranjih konfliktov, verskih, mednacionalnih in drugačnih, večnacionalnih sosedstev, vprašanja oblikovanja identitet v obmejnih območjih, priseljevanja in priseljencev, manjšin in razseljenosti raznih vrst, kulturnih stikov in procesov akulturacije.

Vrsta teh vprašanj je odpirala drug pomemben problemski sklop kongresa: ob razpetosti med integralnim – evropskim – in lokalnim se je, včasih v prepletu z njo, včasih posamič, pojavljal čas zadnjih političnih sprememb. Iz držav nekdanjega vzhodnega bloka so tako ali drugače prihajala do izraza spoznanja, ki so te dežele povezovala: to sta navdušenje in olajšanje ob političnih spremembah in razočaranje ob gospodarski recesiji, ki je sledila spremembam. Prav tu je izstopalo vprašanje novih meja, ki nastopajo hkrati kot obogatitev in ločnice, vprašanje ustvarjanja domovine in nacionalnega



samoovrednotenja. Prevrednoten je pogled na represalije v socialističnih državah; spomin postane kolektiven, usmerjen v ekonomsko preživetje, preteklost pa spet stvar posameznika oziroma individualnega pogleda, z zavestjo, da »odpuščamo, toda ne pozabljamo«. Ponovno odkrita preteklost pa je v marsičem pomenila tudi slovo od nje.

Kljub iskanjem mejnega, soočanj, transformacije ipd. pa so vsaj deloma prišli do izraza tudi raziskovalni problemi in teoretska orientacija posamičnih narodov. Hkrati s temi razmišljanji se je namreč kot protiutež zelo veliko referentov posvečalo vprašanjem lokalne istovetnosti. Ta je bila zaznavna kot interpretacija zgodovine in lokalnosti in revitalizacija izročila. Konferenca se ni izogibala vprašanjem, pomembnim za majhne skupnosti, prav tako ne vprašanjem časa, ki na videz zgublja stik s sodobnostjo; katera koli tema se je namreč težko izognila sodobnosti. Odziv nanje je dokazoval, da današnji čas potrebuje posluš za posamično. Za vprašanja nacionalnih simbolov in notranjih konfliktov v njih, za razločke med univerzalno in lokalno kulturo, za razmerja med združeno Evropo in lokalno istovetnostjo. Do izraza so prišle tudi nekatere teme oziroma vprašanja, ki so se ob velikih integracijskih vprašanjih zdela obrobna, so pa še kako pomembna za ohranjanje zavesti, da smo vsi skupaj vendarle mozaik, ki ga navzočnost ustrezno prepoznane drugačnosti bogati in oplaja.

Videti je bilo, da nekatere teme dobivajo modni prizvok: privlačno je vse, kar je usmerjeno na srečevanje kultur, na razna sobivanja in nasprotja. Za raziskovanje so vabljiva razhajanja, vidna v nekakšnem horizontalnem prerezu, manj pa zaznavanje notranjega razvoja malega, navzven povsem homogenega prostora. Kot antropološko vprašanje se na drugi strani premice, nasproti nacionalnih simbolov in ljudske kulture, pojavlja lokalna in celostna orientacija uporabnikov interneta – kot razmerje med globalnim in lokalnim. Kot past za lokalno istovetnost, tako kot Evropska unija. Na drugem bregu izročila.

Izročilo je imelo z »avtoriteto spomina« na kongresu dvojno vlogo: po eni strani je bilo še vedno navzoče kot vrednota, kot smo je bili vajeni ob preučevanju kulture in življenja, po drugi strani pa je imelo povsem negativno razsežnost – kot spomin na čas represalij in osebnih in narodnih stisk. Pozabljanje je zato tudi način preživetja za tiste, ki jim spomin prinaša prehudo breme.

Razmišljanja o folklori so bila na kongresu, ki je hkrati tudi časovno nasledil srečanje baladne komisije, delno vpeta v utečene vzorce, odpirala pa so tudi nova, polemična vprašanja, kot na primer »ekonomija kot folklor«. Poudarjen je bil pomen razmerij med zgodovinskim spominom, politiko in folkloro, poudarjeno »sekundarno življenje folklor«, slišati pa je bilo tudi misel, da ni pomembna folklor sama po sebi, temveč njena vloga v sodobnosti: uporaba njenih vzorcev in klišejev v politične namene, aktualizacija, uporaba v govorici politikov in novinarjev in podobno.

Ob zaključku konference so organizatorji ponudili tudi posebno srečanje z njihovo dediščino, obisk Muzeja na prostem Szentendre. Novi muzejski koncepti, zaznavni tudi na sami konferenci, in vprašanja muzejev na prostem, vključno s socialnimi dimenzijami, so se tu umaknili povsem pragmatičnim vprašanjem, videnim tudi z očmi večinskih obiskovalcev. Ta ogled je ob zaključku srečanja vsiljeval misel, da ljudje potrebujejo povsem oprijemljive dokaze lastne prepoznavnosti, čeprav so razmišljanja stroke ta obzorja že davno presegla.

Raziskovalna konferenca v Budimpešti ni bila konferenca meja, temveč konferenca bližine v vseh pogledih. Tiste, ki ji kaže verjeti, in tiste, ki zbuja pomisleke. Odpirala je vprašanje prostora »malih etnologij« v konceptu nove Evrope, vprašanje vloge etnologije v upravljanju prihodnosti, pomen etnološkega, folklorističnega in antropološkega vedenja

pri razumevanju družbenih in kulturnih transformacij, vprašanja razmejitev in povezovanj na vseh ravneh. Je nov politični zemljevid Evrope spremenil tudi zemljevid etnološke, folkloristične in antropološke znanstvene produkcije? So se ustvarila nova središča in nova obrobja? Kakšna so razmerja med lokalnim, nacionalnim in evropskim? Ali »pisati etnologijo, folkloristiko, antropologijo« pomeni oblikovati narod?

Razmišljanje o teh vprašanjih je gotovo pomembno za stroko ali stroke same, prav tako pa tudi za družbeni prostor, ki mu je namenjeno. Da ne bomo ob današnjem oziranju po vsesplošnem poenotenju, ki je delno tudi modno ali pa ekonomsko konformistično, v strahu, da se ne bi čutili odrinjene, pozabili na moč individualnega, posamičnega. Da bomo znali razumeti, kaj obravnavano kulturo opredeljuje, v vseh njenih koordinatah. Da bomo začutili, zakaj v prospektih, ponujenih na mizah hotelskih sob, vabijo k obisku elitnih budimpeštanskih restavracij z geslom »Vrnitev k odličnosti«. Da bomo vedeli, da se za velikimi plakati ob mestnih vpadnicah skriva drugačen svet, ki je prav tako vreden naše pozornosti. In da bomo tudi z mobilnim telefonom v roki znali prav meriti razdalje malega prostora in velikega časa. V stroki in izven nje.

---

Naško Križnar  
**Vizualna antropologija v tranzicijskih državah**

(Diskusijski prispevek na mednarodni konferenci *Origins of Visual Anthropology, Putting the Past Together*, v Göttingenu, 21. – 25. junij 2001, v sekciji *Visual Anthropology Becoming an Academic Discipline*, 25. junij 2001)

---

**1**

Predstaviti želim kratek pregled možnih vsebin, ki zadevajo vizualno antropologijo v t. i. tranzicijskih državah. Gre za vzhodno in jugovzhodno evropske države, ki so po padcu berlinskega zidu začele preurejati svoje družbeno-ekonomske sisteme in jih prilagajati zahtevam zahodnoevropske demokracije oz. Evropske zveze. Nekateri jih imenujejo tudi države Drugega sveta (Erjavec 1996).

Izhajal bom predvsem iz slovenskih izkušenj, a bo verjetno marsikaj veljalo tudi za druge podobne države v omenjeni regiji. Številne postavke, ki jih bom omenjal, pa bi veljalo pozneje še podrobneje preveriti, preučiti in dopolniti.

Seveda pa ni moj namen, da bi s tem prispevkom poudarjeno ločeval omenjene države od preostalega dela Evrope. Nasprotno, želim jih primerjalno vključiti v evropsko informacijsko telo obravnavanega delovnega področja.

Nekaj podobnega je danes (25. junija 2001, op. p.) v svoji predstavitvi želela narediti Colette Piault, a se je pri tem omejila samo na evropske festivale, konference, srečanja in omrežja na področju vizualne antropologije. Moj prvi komentar k njenemu prispevku je, da je napisan s stališča zahodnoevropskega opazovalca. To je dejstvo, ne kritika. Toda, ali ne bi bilo bolje pisati razvoja vizualne antropologije v tranzicijskih državah iz, recimo, bolj emske perspektive. Že zato, da ne bi imeli opraviti s podobnimi geografskimi spodrsjlaji, kakršen je npr. tisti, da je Zagreb prestolnica Slovenije.

**2**

V času, ko se je etnografski film začel obračati v bolj analitsko fazo, pogojno in poenostavljeno imenovano vizualna antropologija, je bila Evropa politično, kulturno in socialno zelo raznovrstna regija. V vzhodni Evropi ni bilo tradicije (kulturne) antropologije kot temeljne znanstvene discipline, prek katere se je v anglosaških deželah etnografski film v stiku z znanostjo počasi spreminjal v poddisciplino – vizualno antropologijo. Bile pa so etnografija, etnologija, folkloristika – vse akademske discipline s svojimi ustanovami, univerzitetnimi programi itn., skratka nekaj, kar je

bilo težko spreminjati, premikati ali prilagajati. Zato ni bilo veliko možnosti za naravno integracijo vizualne antropologije.

Postavka številka ena

*Raziskati in preučiti, pod kakšnimi imeni se je odvijala vizualno antropološka dejavnost v posameznih državah. Ugotoviti, katere humanistične in družboslovne discipline so sprejele vizualni način zbiranja, analize in predstavitve raziskovalnih podatkov.*

Pri tem mislim na intenzivnejše vključevanje filmskega beleženja etnografske in sociološke tematike v znanstvene raziskave v petdesetih in šestdesetih letih. Takratno gledanje na možnosti uporabe filma je pregledno predstavil Luc de Heusch v eseju *Cinema and social sciences* (1962) po naročilu Unesca (de Heusch 1988).

Svojevrstna mimikrija, ki jo nakazuje to izhodišče, ni samo značilnost vzhodne Evrope. Naj omenim samo metamorfoze nekdanjega Mednarodnega Odbora za etnografski film (CIFE), ki je bil najprej CIFE (Comité international du film ethnographique), nato CIFES (S za sociologijo) in pozneje CIFH (Comité international du film d'homme). Vsaka od kratic razkriva nova področja znanosti ki jih je zajela dejavnost mednarodnega odbora. V osemdesetih letih smo v Evropi dobili EAVSOM (European Association for Visual Studies of Man). In končno naj omenim izraz *vizualne raziskave*, ki se je v svetovnem merilu udomačil na zagrebškem srečanju ICAES 1988 kot prvi del glavnega naslova sekcije za vizualno antropologijo.

Očitno je, da različna imena ali oznake za isto disciplino pričajo o določenih težavah pri sidranju vizualne antropologije v Evropi, vključno s tranzicijskimi državami.

Postavka številka dve

### **Bibliografija in filmografija.**

Morali bi ugotoviti, kje so pisci objavljali članke, razprave in eseje, ki obravnavajo vsebine, blizu vizualni antropologiji v najširšem smislu. Velika verjetnost je, da so bila številna besedila z vizualno-antropološko vsebino objavljena v nespécializiranih publikacijah. Ugotoviti je treba, ali so akademske publikacije v posamičnih državah sploh sprejemale vizualno-antropološka besedila. Pri izdelavi filmografij in bibliografij bi morali preseči jezikovne pregrade. Upoštevati bi morali objave v vseh jezikih, podobno kakor je to že upoštevano v nekaterih bibliografijah in filmografijah (Husmann, Wellinger, Rühl, Taureg 1992 ali Chiozzi 1984).

Postavka številka tri

### **Metodologija.**

Dobro bi bilo raziskati metodološke osnove posamičnih vizualno raziskovalnih dosežkov v tranzicijskih državah.

Skušali bi ugotoviti, ali se filmska kamera v posamičnih primerih uporablja pretežno za beleženje govora, aktivnosti ali okolja. Ob konkretnih primerih bi tudi spoznali vlogo snemalca, ki je lahko opazovalec ali pa udeleženec dogajanja, in hkrati tudi kaj raziskovalec (in z njim njegova znanstvena disciplina) od vizualnega zapisa sploh pričakuje(ta). Se vizualni zapis uporablja predvsem kot pripomoček pri raziskavi in arhivski dokument ali služi tudi za predstavitev znanstvenih ugotovitev v obliki dokumentarnega filma?

Pri tej nalogi lahko pričakujemo najzanimivejše ugotovitve o vključevanju vizualnih antropoloških izkušenj v raziskovalni proces posameznih humanističnih disciplin, značilnih za vzhodno Evropo. Ne strinjam se z mnenjem nekaterih, da je vizualna antropologija samo ena in da vsega, kar je nastalo na podlagi neantropoloških disciplin, ne moremo upoštevati v referenčnem krogu vizualne antropologije. Vse kaže, da je za Evropo in še posebej za evropske tranzicijske države značilno prav selektivno sprejemanje vizualno antropoloških izkušenj. Metodološki fragmenti kot podlaga za vizualno antropološko delovanje pa se združujejo v pojmu vizualne raziskave. Zato bi morali s posebno občutljivostjo preučiti posamezne prakse, ki gotovo vsebujejo zametke specifičnih pristopov in ki so posledica aplikacije vizualno-antropoloških izkušenj na »domače« znanstvene discipline. Ovrednotenje specifičnih vzhodnoevropskih praks lahko samo obogati polje vizualne antropologije in vizualnih raziskav.

### Postavka številka štiri

Akademski profil vizualne antropologije in njenih pojavnih oblik v posamičnih državah.

To naj bi bila osebna izkaznica vizualne antropologije. Vsebuje naj naslednje rubrike: 1. število profesionalnih raziskovalcev, 2. število zaposlitvenih mest (oddelkov, ustanov, inštitutov), 3. možnost univerzitetnega študija (dodiplomski, podiplomski), 4. število univerzitetnih predavanj in programov, 5. število diplomirancev, magistrstrov in doktorjev na tem področju, 6. možnost kandidiranja za financiranje vizualnih raziskovalnih projektov, njihovo število in naslovi, 7. število specializiranih produkcijskih enot za izdelavo vizualnih zapisov kulture in etnografskih filmov, 8. število in značilnosti vizualnih arhivov, 9. število in naslovi periodičnih publikacij, konferenc, festivalov, omrežij v posameznih državah.

## 3

Za konec bom omenil dve pomembni globalni aktivnosti oz. pobudi, ki sta močno vplivali na razvoj vizualne antropologije v tranzicijskih državah.

Trenutno je skupno vprašanje v vseh teh deželah, kdaj bodo vstopile v Evropsko zvezo. Toda vedeti bi morali, da je bila Evropa na področju etnografskega filma in vizualne antropologije že dvakrat združena.

Prvič se je to zgodilo v obdobju Mednarodnega odbora za etnografski film (CIFE – Comité international du film ethnographique), ki ga je osnoval Jean Rouch v petdesetih letih, drugič pa v obdobju delovanja Komisije za vizualno antropologijo (CVA – Commission for visual anthropology pri IUAES), ki jo je vodil Asen Balikci v osemdesetih letih.

### 3.1

V času CIFE je bilo pomembno, da so nacionalni odbori po letu 1956 širili strategijo CIFE po vsej Evropi, na obeh straneh Zidu. Strategija je bila na kratko naslednja: izdelava urgentnih vizualnih zapisov in sodelovanje med etnografi in profesionalnimi filmarji. Marsikdo bo zamahnil z roko, češ, saj to ni bila vizualna antropologija, to je bil etnografski film. Že res, toda treba se je zavedati, da so se takrat številni ljudje iz akademskega sveta prvič srečali s filmsko tehnologijo oz. s postopkom izdelave filma ali celo prvič vzeli kamero v roke. Strategija CIFE pa je bila delno zasnovana na podukih Margaret Meadove: urgentno snemanje in pojmovanje filma kot paketa informacij, ki jih je treba izluščiti s pomočjo posebnega analitičnega postopka.

UNESCO kot sponzor CIFE je bil dobro kritje za delovanje v vseh političnih sistemih, zato so aktivnosti na področju etnografskega filma lahko tekle nemoteno.

Izjemnega pomena so bili mednarodni sestanki CIFE, na katerih so se udeleženci seznanjali s taktiko in metodologijo etnografskega filma in z njegovo uporabo v znanstvenih raziskavah in pri popularizaciji etnografije.

Eden najpomembnejših sestankov CIFE je bil v Perugii leta 1959, na katerem je bila prepoznana in legalizirana raznovrstnost etnografskega filma in na katerem je bil ustanovljen Festival dei Popoli.

Eden od spominov na ta sestanek je povezan z IWF (Inštitutom za znanstveni film v Göttingenu). Po sestanku v Perugii je Niko Kuret, tajnik slovenskega Odbora za etnografski film zapisal, da obžaluje odsotnost nemških predstavnikov: »Saj so poleg Nemcev – ki stoje pri CIFE, žal, ob strani« (Križnar 1996, 84). Treba je vedeti, da je bil v tistem času IWF kljub svoji metodološki togosti ali pa prav zaradi nje, zgled in trden simbol kontinuitete razvoja znanstvenega filma, posebno v vzhodni Evropi. Kadarkoli so akademiki skušali zanikati pomen uporabe filma pri znanstvenih raziskavah, se je prizadeti skliceval na IWF in akademiki so umolknili. Zlasti je bila cenjena Encyclopaedia Cinematographica.

V tem času je bil v Sloveniji ustanovljen Odbor za etnografski film, kot eden nacionalnih odborov CIFE, le da v okviru jugoslovanskega Odbora, ki je imel sedež v Zagrebu. Posnetih je bilo več etnografskih dokumentarnih filmov, med njimi je Štehvanje (1959) prejelo specialno nagrado na Festivalu dei Popoli v Firencah leta 1960, kar je prvo mednarodno odlikovanje za slovenski etnografski film (Križnar 1996 in 2001).

### 3.2

Drugo obdobje, ki sem ga omenil, je bilo obdobje intenzivnega (planetarnega) povezovanja v okviru CVA – Komisije za vizualno antropologijo pri IUAES v osemdesetih letih, ki je delovala tudi v vzhodnoevropskih državah. Asen Balikci je spletel mrežo vizualnih antropologov, ki so sodelovali prek glasila CVA in na številnih mednarodnih konferencah. To je bil resnično nenavaden občutek. Nenadoma smo ugotovili, da je tam v svetu nekaj, kar ne samo da je podobno našim prizadevanjem, temveč bi jim bilo lahko za zgled in za kar prej nismo imeli niti imena. Zdaj pa je bilo pred nami in ugotovili smo, da ima ime in utrjeno referenčno okolje, v katero smo se lahko zatekli. Končno smo srečali gospo vizualno antropologijo.

Takrat se je v Sloveniji odprlo prvo profesionalno delovno mesto za etnografski film in vizualno antropologijo: Avdiovizualni laboratorij pri ZRC SAZU, leta 1983. Ko sem pisal osnutek programa tega oddelka, sem imel v mislih nekaj vmes med francoskim CNRS (Centre national des recherches scientifiques), kjer je delal Jean Rouch, in IWF (Inštitut za znanstveni film v Göttingenu), kjer je zgledno potekala sistematična filmska produkcija, financirana s strani države. Nastalo pa je, seveda, nekaj tretjega (Križnar 2001).

Morda je bil vrhunec omenjenega obdobja na konferenci z naslovom Visual research strategies. Visual anthropology in the 80', ki je potekala v Zagrebu leta 1988 v okviru XI. ICAES. Udeležili so se je vizualni antropologi, etnologi in etnografi z vsega sveta. Če je bilo srečanje v Chicagu (1973) afirmacija termina vizualna antropologija v svetovnem merilu, je morda zagrebško srečanje pomenilo podobno uveljavitev pojma vizualne raziskave.

Vzporedno s planetarnim omreženjem vizualne antropologije so v Evropi potekale številne pobude, med njimi EAVSOM (European Association for Visual Studies of Man) s številnimi sotrudniki in Paolom Chiozzijem kot tajnikom. Eden od rezultatov evropskih pobud je izid zbornika *Yearbook of visual anthropology* (1993), posvečenega obletnici *Balinese character* (1942). Evropske pobude, EAVSOM in zlasti uvajanje izraza »vizualne raziskave«, so pomagale mehčati amerikanizacijo vizualne antropologije, hkrati so pa iskale specifično evropsko usmeritev na tem področju. Vizualne raziskave so pojem, ki se bolje prilega evropskemu akademskemu okolju kakor vizualna antropologija. Omenil sem že, da v Evropi ni bilo antropološke tradicije, bile pa so etnografija, etnologija, folkloristika. Vsaka od teh disciplin je na svoj način pristopila k vizualnim pojavom in razvijala svoj način uporabe vizualnih zapisov. Vse te pojave je povezal pojem vizualne raziskave, ki jih zato štejejo za evropski prispevek k razvoju vizualne antropologije.

### 3.3

Kaj bi torej lahko označili kot evropsko posebnost na področju vizualne antropologije v najširšem smislu?

- Utemeljitev vizualne antropološke dejavnosti pri različnih znanstvenih disciplinah, kar se vidi že v metamorfozah naziva mednarodnega odbora za etnografski film: CIFE, CIFES, CIFH. (Gl. zgoraj!)
- Usmeritev v raziskovanje lastne kulture, bolj kakor tuje.
- Publiciranje v številnih evropskih jezikih in kot posledica tega slabša mednarodna komunikativnost.
- Nekomercialna usmeritev produkcije etnografskega filma.
- Izdelovanje filmskih zapisov za arhiv ima morda prednost pred produkcijo za javno predvajanje. Zgled za to je IWF s sistematičnimi zbirkami po vzoru naravoslovnih znanosti.
- Najznačilnejši evropski izum pa je Cinéma vérité (cinéma du réel) po kino pravdi Dzige Vertova, ki je odprl nove perspektive zlasti za vizualno preučevanje lastne kulture.

Naslednje značilnosti pa lahko pripišemo še posebej razvoju v tranzicijskih državah: Ideja vizualne antropologije ni prišla v prazen prostor. Srečala se je s specifično znanstveno, kulturno in socialno tradicijo. Rezultat so specifične (aplikativne) oblike vizualne antropologije.

Za vzhodno Evropo je značilna šibka infrastrukturna podpora vizualni produkciji. Ni bilo dovolj denarja za opremo. Digitalizacija produkcijskega okolja je zato velika priložnost za te dežele.

Med naloge novega vodstva CVA, katerega predsedstvo je z junijem 2001 prevzel Rolf Husmann, bi morda vključili tudi preiskavo položaja vizualne antropologije v posamičnih tranzicijskih državah, s posebnim ozirom na omenjene postavke. Pridobljeni rezultati bodo pomagali pravilno ovrednotiti razvoj vizualne antropologije v tranzicijskih državah in s tem obogatili evropsko različico vizualne antropologije.

Omenjene aktivnosti na področju vizualne antropologije v Evropi in v svetu so v Sloveniji pripomogle do naslednjih rezultatov:

Dve profesionalni mesti za produkcijo etnografskega filma in za vizualne raziskave (Avdiovizualni laboratorij pri ZRC SAZU in kustodiat za etnografski film pri SEM), predmet na univerzi (Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo pri FF), diplomske in magistrske naloge, en doktorat, mednarodne konference, bibliografija (članki, knjige)

in filmografija (Zbirka vizualne dokumentacije in serija video filmov), poletna šola (Križnar 2001).

Na področju metodologije se je uveljavil pojem vizualne raziskave, ki označuje raziskovanje vizualnih pojavov kulture, vizualnih sistemov in etnografskega filma.

#### 4

Vesel sem, da sta danes med nami na konferenci oba glavna protagonista, ki sem ju omenjal v svojem prispevku – Jean Rouch in Asen Balikci. Čas je, da se jima zahvalim, ker je njuna dejavnost bistveno vplivala na razvoj etnografskega filma in vizualne antropologije v Sloveniji in v drugih tranzicijskih državah, čeprav se morda sama tega niti ne zavedata.

#### Literatura:

Chiozzi, Paolo (1984), *Antropologia visuale*. La casa Usher, Firenze.

Erjavec, Aleš (1996), *K podobi*. ZKOS, Ljubljana.

De Heusch, Luc (1988), *The Cinema and social Sciences: A Survey of Ethnographic and Sociological Films. Visual Anthropology*, Vol. 1, No 2, Harwood academic publishers, Chur-Melbourne, str. 99-156.

Husmann, R., Wellinger I., Rühl J., Taureg M. (1992), *A Bibliography of Ethnographic Film*. Göttinger Kulturwissenschaftliche Schriften 1. Göttingen.

Križnar, Naško (1996), *Vizualne raziskave v etnologiji*. Založba ZRC, Ljubljana.

Križnar, Naško (2001), Trenutek slovenskega etnografskega filma. *Glasnik SED* 41/1,2, str. 72-77.

*Yearbook of visual anthropology* (1993). Vol.1, Angelo Pontecorboli Editore, Firenze.

#### Filmografija:

*Štehvance* (1959), Viba film, scenarij in besedilo Niko Kuret, kamera Ivan Marinček, režija Ernest Adamič, 35 mm, zvočni, barvni, 279 m.



---

Monika Kropelj

## **Tradicije in prehajanja – ljudsko pripovedništvo v sodobnem svetu**

Traditions and transitions - folk narrative in the contemporary world

Nekaj utrinkov ob 13. mednarodnem kongresu ISFNR

(Melbourne, 16. do 20. julij 2001)

---

Kongres, ki ga organizira vsaka štiri leta Mednarodno društvo za raziskovanje ljudskega pripovedništva / *International Society for Folk Narrative Research* (ISFNR) vselej v drugi državi – dvanajsti je bil v Göttingenu v Nemčiji – je tokrat gostilo Victorian Folklife Association iz Melbourn v Avstraliji. Direktorica društva Susan Faine je skupaj z organizacijskim odborom pripravila izredno odmevno enotedensko konferenco, ki so se je udeležili številni raziskovalci ljudskega pripovedništva s celega sveta.

Največ raziskovalcev je bilo, seveda, iz države gostiteljice, torej iz Avstralije. Iz Združenih držav je bilo kar nekaj prominentnih raziskovalcev, na splošno pa bi lahko rekli, da sta bila tokrat tako vzhodni kot zahodni svet uravnovežena, oz. da so bile vse celine skoraj enakovredno zastopane. Prav ta pestrost pa je osvetlila raziskovanje ljudskega pripovedništva danes v svetu zelo vsestransko in pokazale so se razlike tako v predmetu raziskovanja kot v različnih metodologijah, zanimanjih in usmeritvah raziskovanja. Raziskovanje ljudskega pripovedništva in literature je danes zelo razvejeno in raznovrstno, kajti v hitro spreminjajočem se svetu se hitro spreminjajo tudi žanri in vsebine kakor tudi načini pripovedovanja.

Raziskovalci se posvečajo tako tradicionalnim zvrstem in žanrom ljudskega slovstva in pripovedno-pesniškega izročila, npr. pravljicam, povedkam, epskim pesmim ipd., kot novim oblikam pripovedovanja, npr. sodobnim, predvsem mestnim pripovedim in najrazličnejšim internetnim oblikam širjenja novic oz. modernim zgodbam. V ospredje prihaja tudi zanimanje za življenjske zgodbe, osebna doživetja in spomine. Vedno ostaja zanimivo področje t. i. ljudske literature oz. berila, klasičnih in umetnih pravljic z vsemi svojimi odmevi tako na področju risanege filma, filmske fantastike, soap opere, reklam, vicov, karikatur ipd.

Ob otvoritveni ceremoniji v ponedeljek, 16. julija, je imela plenarno predavanje Doreen Mellor o značilno avstralski problematiki, namreč o kolektivnem spominu. Govorila je o osebnih izpovedih otrok domorodskih Avstralcev, ki so jih na silo odvzeli staršem, da bi jih ločeno vzgajali v zavedne avstralske državljane.

Nato so se predavanja začela odvijati v vzporedno potekajočih šestih sekcijah, v skupinah po tri predavanja, ki so jim sledile živahne diskusije. Osnovne teme, ki so se

jih predavatelji bolj ali manj držali, so bile: obujena preteklost (*rediscovered histories*), kolonizirani in kolonizatorji (*the colonised and the colonisers*), dislociranost in pripadnost (*dislocation and belonging*), pripovedi, pripovedovalci, tekstualizacija (*tales, tellers and textualisation*), generacije in regeneriranje: ljudske pripovedi otrok in o otrocih (*generation and regeneration: folk narrative by and about children*), fantastično in mitologizirano: od urbanih mitov do nadnaravnega (*the fantastic and the mythologised*), teren, arhivi in sodobno okolje: kritično ovrednotenje (*fertile environments: a critical evaluation*).

Ker je bilo torej predavanje zelo veliko in ker bodo izšla v skupnem zborniku, ki ga bo izdalo Viktorijansko etnološko društvo v Melbourneu, bom tokrat povzela le plenarna predavanja, saj po svoje odsevajo različne vsebinske in metodološke pristope na področju raziskovanja ljudskega pripovedništva in literature danes. Tako je imela Cristina Bacchilega s Havajev predavanje *Spektri in politika prostora* (*Spectres and the Politics of Place*), v katerem je predstavila lokalne zgodbe, vezane na določen kraj oz. lokacije na različnih predelih havajskega otočja, ter kaj pogojuje njihov nastanek. Donald Haase iz Detroita je imel predavanje o angleških prevodih Grimmovih pravljic (*Framing the Brothers Grimm: paratexts and intercultural transmission in English-language editions of the Kinder und Hausmärchen*). Sharif Kanaana z univerze Biizeit v Izraelu je imel predavanje z naslovom *Pol stoletja palestinskih ljudskih pripovedi* (*Half a Century of Palestinian Folk Narratives*), ki pa je, žal odražalo precej nestrpnosti v odnosu do konfliktne situacije v tem delu sveta. Zadnje plenarno predavanje se je ponovno navezovalo na avstralsko kulturo, in sicer sta Kate Burridge in Susan Butler govorili o avstralski angleščini kot ikoni avstralske kulture. O sodobnem pripovedništvu oz. o t. i. urbanih legendah je izstopalo predavanje Rolfa Brednicha *Od kod izvirajo: nekaj sodobnih zgodb in njihove literarne korenine* (*Where They Originated: some contemporary legends and their literary origins*). S področja otroške literature pa je bilo zelo zanimivo predavanje Hansa-Jörga Utherja z *Enzyklopädie des Märchens* v Göttingenu *Folktales as the Avant Garde of European Children's Literature*. Dobro je bilo zastopano tudi področje raziskovanja pregovorov, saj so se konference udeležili tudi raziskovalci z zvenečimi imeni, kot so Wolfgang Mieder, Gyula Paczolay in Shirley Arora.

Zadnji dan je imelo društvo svoj generalni zbor pod vodstvom predsednice Galit Hasan - Rokem iz Jeruzalema v Izraelu in drugih navzočih članov izvršnega odbora (Javaharlal Handoo iz Mysoreja v Indiji, Hans-Jörg Uther iz Göttingena v Nemčiji, Mehri Bagheri iz Tabriza v Iranu in Kristina Bacchilega iz Honoluluja na Havajih). Na tem srečanju so pretresli različne vsebinske, planske in operativne probleme svojega delovanja. Med drugim je bilo sklenjeno, da bo naslednji kongres organizirala Mare Koiva, predstojnica Oddelka za folkloro, verovanja in raziskave medijev Literarnega muzeja v Tartuju v Estoniji leta 2005. Za leto 2003 pa je predvideno manjše posvetovanje na otoku Gotland v mestu Visby na Švedskem, ki ga bo gostila gotlandska univerza oz. prof. Ulf Palmenfelt.



Udeleženci kongresa na ekskurziji v Ballaratu, v muzeju Eureka. (Foto: Monika Kropelj)



Predsedstvo plenarnega zborovanja, z leve proti desni: Javaharlal Handoo, Hans-Jörg Uther, Mehri Bagheri, predsednica Galit Hasan – Rokem, Kristina Bacchilega. (Foto: Monika Kropelj)



Med odmorom, z leve proti desni: Ulrich Marzolph, Rolf W. Brednich, glavna organizatorica kongresa Susan Faine, Brigitte Boenish-Brednich, Kristina Bacchilega. (Foto: Monika Kropelj)

---

Naško Križnar, *Vizualne raziskave v etnologiji*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 1996 (Zbirka ZRC; 15). 180 str., ilustr., Summary.

Križnarjeva popotovanja od umetnosti k znanosti, od vizualnega k verbalnemu, od čutnega do logičnega, od doživljajskega k analitičnemu, so nas pripeljala k sintezi o uporabi in funkciji avdiovizualnih raziskav na področju humanističnih znanosti, v tem primeru v etnologiji. Cineastične izkušnje in poznanje zakonitosti filmskega medija je spojil z empirično in deduktivno znanostjo. Verbalno in vizualno obvladujeta večplastnost kulture in način bivanja ljudi, ne glede na njihovo nacionalno in časovno pripadnost. Križnar se je posvetil avdiovizualnim raziskavam v etnologiji. Priznava ugotovitve metodološkega razvoja in izhodišče, da je kultura sestavljena najmanj iz dveh komponent: iz manifestativnega ali kulture -in presentia- in latentnega ali kulture -in potentia-. Prvo komponento ujame film, saj je to njegovo dominantno področje, drugo pa pisana beseda, sposobna abstrakcije.

Že sama podoba Križnarjeve knjige nakazuje spoj verbalnega in vizualnega. Cela knjiga je zasnovana na principu vizualne percepcije. Najprej nas vanjo vpelje naslovnica. Iz treh enakih fotografij (podoba filmskega traku) nas opazuje Flora Rankin, deklica, ki jo z vsako podobo vidimo oz. dojamemo drugače. Raziskava in rezultati so podani v devetih poglavjih, pri čemer nas v vsako poglavje najprej povabi citat, ki govori o gledanju, podobi in gibanju, deluje kot impresija in v nas sproži vizualizacijo občutenja. Sledi kratka označitev vsebine poglavja s stavki, ki učinkujejo kot mednapisi nemega filma. Jedrnatost napisanega zbudi zanimanje, da beremo dalje. Po takšni predpripravi sledi tekst v klasični strokovni maniri. Opremljen je s fotografijami, ki niso le ilustracije, saj s svojo podobo prinašajo samostojno vizualno informacijo. Kljub svoji statičnosti pa so v tekst postavljene tako, da v naši percepciji sprožijo tudi imaginacijo gibljivosti, o kateri sicer teče beseda.

Knjiga je razdeljena na tri vsebinske sklope.

*Namesto uvoda.* Prvi del se ujema s prvim poglavjem z naslovom Oddaljeni pogledi (Namesto uvoda). Avtor predstavi, razgrajuje in opredeljuje osnovni princip avdiovizualne

raziskave, tj. vizualno percepcijo očesa, selekcijo in razumevanjem pojavnosti okoli nas: »Razumljivo je, da kakovosti gledanja ne omogočajo samo mehanskooptične komponente vida. Vizualna percepcija je predvsem psihološki proces. Povezujemo jo z mišljenjem in drugimi visokimi ravnmi spoznavalnega procesa« (str. 14). Iz takšne osnove se človekov pogled samodejno prenese tudi na optične naprave: »Če razumemo uporabo avdiovizualne tehnologije (foto, film, video) kot razširitev oz. dopolnitev človekove vizualne percepcije s tehničnimi sredstvi, potem logično sledi, da človekov razum kontrolira tudi kamero. Zato vsako polemiko o objektivnosti filma lahko vrnemo na raven človekove vizualne percepcije s prostim očesom« (str. 15). Za ponazorilo predstavi vajo v opazovanju določenega objekta, ki jo je izvedel skupaj s študenti. Zaključki opazovanja so pokazali, da so rezultati opazovanja realnega dogodka in njegove zrcalne podobe, fiksirane na filmu ali fotografiji, odvisni od vprašanj, ki si jih postavimo oz. od sistematike naše raziskave. Križnar tako v uvodnem poglavju razčisti določene dileme o objektivnosti avdiovizualne raziskave.

*Historično in verbalno.* Drugi del knjige sestavlja pet poglavij, ki so hkrati jedro oz. temelj raziskave. Ta del knjige lahko označimo tudi kot rezultat predvsem historično-verbalne raziskave. V poglavju Oris problematike se Križnar ozre po svetovnem dogajanju na področju vizualnih raziskav. Prikaže razvoj od Darwinove uporabe fotografije v 19. stoletju, prek nesporne začetnice sistematične uporabe fotografije v antropoloških raziskavah Margaret Mead do najnovejših raziskav avtorjev, kot so Ruby, A. in M. Jablonko, Balicki idr.

*Slovenske izkušnje.* V naslednjih štirih poglavjih Križnar podrobno analizira razmere pri nas. Razišče in predstavi tri vodilne osebnosti, ki so vplivale na razvoj vizualnih raziskav v slovenski etnologiji: Matija Murko, Metod Badjura in Niko Kuret. Kljub temu da podrobno razišče in opiše domača dogajanja, največjo vrednost prinašajo sprotne primerjave dogajanja pri nas s svetovnimi dogodki na področju avdiovizualnih raziskav.

Najprej se posveti Murkovi fotografski metodi. Murko je bil prvi slovenski etnolog, ki je razumel različno funkcijo besede in slike v raziskavi. Spoznal je, da je fotografija ne le tehnični pripomoček, pač pa tudi nov način raziskovanja in informiranja. Čeprav je Murko spoznal in priporočal fotografiranje že davnega 1896. leta, je sam opravil posnel večje število fotografij šele leta 1930 ob zbiranju ljudskih pesmi v Bosni, Črni Gori, Srbiji in Dalmaciji. Njegovo delo lahko imamo za prvo vizualno raziskavo, saj je fotografiral sistematično, delo pa spremlja izčrpno poročilo – refleksije, ki nam odkrijejo presenetljive podatke. Kako zelo nevsakdanja, neobičajna, v miselni in raziskovalni vzorec nevpeta in nedomača je bila etnološkim raziskovalcem fotografija, Križnar nakaže v podpoglavju Primeri govornice fotografije v slovenski etnološki literaturi.

Če je bil Murko etnograf, torej človek stroke, naslednje obdobje vizualnih raziskav na področju etnologije zaznamuje človek, ki je bil po osnovni stroki cineast. To je bil Metod Badjura, ki je skupaj z ženo Milko pred in po drugi svetovni vojni posnel več dokumentarnih filmov in filmskih reportaž. Čeprav se Badjura raziskovalno ni posvečal etnografiji oz. etnologiji, Križnar odkriva etnografske prvine kar v treh sklopih Badjurovega opusa. Citira MacDougalla, ki pravi, da film-kot-tekst stimulira mišljenje z vzporejanjem prvin, od katerih vsaka nosi v sebi razmerje do intelektualnega okvira raziskave. »Pri Badjuri si namesto pojma raziskave predstavljajmo njegovo cineastično vlogo« (str. 46). Čeprav je Badjura prijateljeval s folkloristom Francetom Maroltom, je v izhodišču svojega dela vedno ostal na stališču snemalca, saj je osnova njegovega opusa grajena na vizualno-estetskem merilu, ki ga sproži užitek ob pogledu skozi okular kamere. V reportažah in filmih je v ospredju narava, v kateri se človek kot nosilec civilizacije oz. kulture popolnoma

izgubi. Človeške figure imajo vlogo statista, ki odigra delček dogajanja v nekem kulturnem krogu. Takšno pojmovanje in videnje človeka ni presegel niti v igranih rekonstrukcijah prvin ljudske kulture. Križnar primerja Badjuro in Flahertyja in ugotavlja, da Badjura ohranja do svoje lastne kulture distanco etskoga diskurza, morda celo moralistično stališče, medtem ko Flaherty do tuje, eskimske kulture zavzame emsko stališče.

Požrtvovalna prizadevanja Nika Kureta v letih od 1956 do 1968 so prinašala temeljne pobude glede organizacije vizualnih raziskav oz. etnografskega filma, kot ga sam pojmuje. Kuret se je zavedal pomembnosti vizualne raziskave in dokumentacije v svoji stroki, tj. etnologiji. Leta 1956 je v produkciji Inštituta za slovensko narodopisje SAZU skupaj s snemalcem in montažerjem Petrom Brelihom posnel svoj prvi film *Lavfarji v Cerknem*. V letu dni je posnel še štiri filme. Povezal se je z Milovanom Gavazzijem iz Zagreba in se leta 1957 skupaj z Borisom Orlom udeležil ustanovitve Jugoslovanskega odbora za etnografski film pri Unescu. Istega leta se je udeležil tudi VI. mednarodnega seminarja CIFE (Comité International du Film Ethnographique) v Pragi. Niko Kuret je bil predvsem etnolog, ki se je zavedal pomembnosti vizualne dokumentacije. Kljub splošnemu razumevanju funkcije vizualnih raziskav in dokumentacije za etnologijo pa Kuret ni bil cineast, kar mu je verjetno jemalo večji del moči, morda celo motivacije pri premagovanju birokratskih preprek pri institucionalni postavitvi avdiovizualne znanstvene dokumentacije. Leta 1957 je spodbudil nastanek Odbora za etnografski film pod okriljem Slovenskega etnografskega društva. V program Odbora je bilo vključeno tudi sodelovanje s filmskimi podjetji. Vrhunec Kuretovih prizadevanj je bilo snemanje filma *Šehvanje* za Vibo. Kljub vsem prizadevanjem da bi v etnoloških raziskavah vpeljal tudi avdiovizualni pristop, sam ni nikoli uporabljal npr. svojega filma *Šehvanje* pri raziskavi. Čeprav je več kakor le slutil pomen avdiovizualnih raziskav v etnologiji, mu pravzaprav ni nikoli uspelo predreti verbalno-mentalnega odnosa do sveta in stopiti na področje cineastičnega in vizualnega.

*Eksperimentalno in vizualno.* V zadnjem delu knjige Križnar pokaže vso svojo inovativnost na področju razumevanja vizualnega v humanističnih znanostih, s posebnim poudarkom na etnologiji. Ta del knjige se vsebinsko nadaljuje nadaljuje tam, kjer se je ustavilo delo Nika Kureta. Prinaša nova metodološka izhodišča, plod večdesetletnih Križnarjevih vizualnih raziskav v stroki in zunaj nje. V primerjavi z drugim delom knjige lahko ta del knjige označimo tudi kot rezultat eksperimentalno-vizualne raziskave. Rezultate in svoja metodološka izhodišča predstavi v štirih poglavjih. Natančneje pa razdela spoznanja v sedmem (Pogled od blizu) in osmem poglavju (Novi pojmi), kjer vpelje inovativno klasifikacijo vizualne tematike. Kot občutljiv cineast razdela tudi tri faze avdiovizualne raziskave in kreativnosti ter skozi nje tudi položaj raziskovalca, strokovnjaka, etnologa. Tako nas Pogled od blizu seznanja s snemanjem, manipuliranjem z vizualnim gradivom (oz. klasično cineastično rečeno – montažo) in analizo.

*Snemanje.* Najprej se posveti snemanju kot prvemu pogledu iz zaznavanju stanja oz. dogajanja. Že človekovo oko, ki ga vodi psihološko-družbena determiniranost, selekcionirano zaznava manifestacije prezentnega v okolju. Kamera kot tehnični pripomoček, ki ga vodimo z našim pogledom, pa selektivnost še poveča. Zato se pred vsakega raziskovalca postavi vprašanje, kaj posneti na terenu. Križnar jasno in natančno določi predmet etnografskega filma oz. vizualne dokumentacije. »Pri tem nam je lahko za osnovo podmena, da je urejenost kulture virtualna, obstaja samo *in potentia*. Toda manifestacije kulture in njihov pomen je realiziran *in presentia*, kot dogodki govorjenja in akcije« (str. 104). Novatorski je pojem tematskih podzvrsti na osnovi manifestacij prezentnega v kulturnem krogu, ki so živi, dinamični in predvsem »filmični«. To so govor, dejavnost in okolje.

Govor informatorja ni le verbalna informacija, saj to lahko zabeležimo samo z avdio zapisom. Kamera pa zapiše tudi njegovo mimiko, geste, premike v prostoru, bravure pogleda itn., njegov glas pa prihaja neposredno do gledalca.

Človekove dejavnosti obsegajo zelo široko področje, zato ima lahko tudi raziskovalec precej več možnosti, kako bo usmeril svojo pozornost. Lahko ga pritegne tehnološki proces, pa tudi govorica telesa in neverbalna komunikacija udeležencev. V tej podzvrsti je vizualna dokumentacija tudi najmočnejša, saj gibanja ne zabeleži nobena druga tehnična naprava.

Tretja tematska podzvrst je okolje, tako živo kot neživo (predmeti, izdelki, arhitektura itn.). Okolje dokumentirajo tudi fotografije, risbe, vendar imata filmska in video kamera nenadomestljivo lastnost, da lahko s trakom, ki teče, merita prostor in čas kot pomenljivi kulturni kategoriji. Zabeleženo gibanje ob projekciji vsrka gledalca in raziskovalca v utrip dogajanja in mu nudi več informacij kot le statično posneta fotografija. Čudovit primer takšne raziskave je Križnarjev film *Prisotnost in odsotnost oseb in predmetov* (1981). Drugi način merjenja prostora pa je avdiovizualno anketiranje kraja in njegove okolice, ki nam prinaša notranje poglede na stanja in dogajanja.

Križnar dosledno vpeljuje osnovne cineastične postopke na polje znanstvenega opazovanja. Čeprav ne govori skoraj nič o kadriranju, bralci vendarle razumemo, da stopa do govora, človekovih dejavnosti in okolja s širokim planom. O ožjih planih, predvsem velikem planu in detajlu, ne govori posebej, niti ne opredeljuje njihovih vlog znotraj avdiovizualne forme nekega znanstvenega problema.

*Montaža.* Naslednja stopnja avdiovizualne raziskave je manipuliranje z vizualnim gradivom, ki se ujema s postopkom filmske oz. avdiovizualne montaže. Čeprav včasih najdemo »montažo v kadru« tudi na nekaterih panjskih končnicah ali v ljudskem slikarstvu, pa je v vizualni naraciji nepogrešljiv postopek. Z montažo se piše vizualni tekst. Podobno kot pri verbalni raziskavi se tudi tu pojavi problem avtorske intervencije, tukaj v smislu dokumentarnega in avtentičnega. Razvoj metodologije vizualne dokumentacije je našel svoj izhod: »Iz preprostega odkritja, da na človekovo percepcijo vplivata njegova kultura in sistem vrednot ter predsodkov, sta zrasli dve metodologiji, ki sta danes pojem na področju terenskega filmanja: refleksivnost in emično obravnavanje kulture.« (Str. 118)

*Analiza.* Zadnja faza vizualne raziskave je analiza. Križnar že na začetku poglavja opozarja, da moramo vse stopnje vizualne raziskave videti kot pomožno sistematiko, saj so v resnici omenjene tri stopnje med seboj prepletene že od vsega začetka. Analiza se prične že pred snemanjem in jo določa pridobivanje informacij tako iz literature in drugih verbalnih virov kot tudi iz terenskih verbalnih in vizualnih manifestacij. Nadalje poteka proces analize ob prvem in še naslednjih gledanjih posnetega materiala, v čisti, še neokrnjeni obliki. In navsezadnje, analiziramo še končno, zmontirano verzijo. Zato proces analize poteka nenehno. Seveda pa je analiza vizualnega gradiva nekoliko močnejše kot celoten postopek vizualne raziskave odvisna od metodologije znanstvene panoge in osebne metodološke usmeritve analitika. V znanstveni panogi je vizualno v nenehnem dialogu z verbalnim, in prav tu ima analiza pomembno vlogo. »Bistvo vizualne raziskave je premostitev prepada med vizualnim in verbalnim. Zato služi analiza pretežno dekodiranju vizualnih komponent in pretvarjanju v verbalne oblike komunikacije. Edino na ta način lahko vizualno pričevanje vstopi v znanstveno sistematiko. V nasprotnem primeru, če prezremo raziskovalno funkcijo vizualne dokumentacije, ostanejo vizualije zgolj ilustracija.« (Str. 127)

Popolnoma zgovoren naslov *Novi pojmi* nakazuje nova metodološka izhodišča pri obravnavah avdiovizualne raziskave, zaznavanja in informiranja. Vizualijo kot material,



polizdelek ali končni izdelek lahko obravnavamo kot tekst. Kljub temu, da nam Križnar predstavi film-kot-tekst, pa nas posvari pred vsakršnim pretiravanjem. Verbalnost in vizualnost prinašata vsaka svojo specifično in nenadomestljivo informacijo: »Verbalni način more preskrbeti analitične informacije o svetu, medtem, ko vizualni način proizvaja sintetična stališča. Zato pa še ni treba preprosto odriniti filmskega medija v sfero umetnosti. Film je res tudi umetnost, vendar bi bilo v tem pogledu produktivneje upoštevati, kaj družbi umetnost in znanost, ne pa kaj ju razdvaja. Tako sta video in film doživela demistifikacijo na ravneh dveh polarizacij, ki sta tudi posledici dihotomije zahodnega sveta in ki sta močno ovirali razvoj vizualnih raziskav. Na eni strani sta si nasprotovala pojma znanstveno – umetniško, na drugi strani pojma verbalno – vizualno. Zasluga vizualne antropologije je, da sta ti dve polarizaciji na področju vizualnih raziskav zdaj v dobršni meri preseženi.« (Str. 136-137)

S knjigo Naška Križnarja *Vizualne raziskave v etnologiji* je presežen še en stereotip izključno verbalnega znanstvenega dela. Delo samo je čudovit zgled za spoj vizualnega in verbalnega. Vsebina je mejnik in prerez avtorjevih dosedanjih raziskav. Križnar s svojim delom utira pota avdiovizualnemu v humanističnih vedah, hkrati pa med vrsticami opozarja vse raziskovalce na potrebo po cineastičnem urjenju dojemljivosti in spoznavanju vizualnih informacij. Sicer je lahko ves trud zaman.

Darja Skrt

Mirko Križnar, *Stražiški kmetje*. Stražišče: MediaArt, 1998 (Priloga *Gorenjskega glasa*, 30. 1. 1998. Bošura je ponatis podlistka, ki je leta 1997 izhajal v *Gorenjskem glasu*.)

Ko je knjižica izšla, je imel moj oče 83 let. Samouško zanimanje za regionalno in lokalno zgodovino ga je pripeljalo v krog škofjeloškega zgodovinarja Blaznika. K temu je pripomoglo tudi dejstvo, da je bilo Stražišče nekdanj del freisinškega gospodstva in je torej gravitiralo k Škofji Loki. Očetovo zanimanje za stražiške kmete izvira iz dejstva, da je bil rojen v kmečkem delu Stražišča, kjer živi še danes, in da je njegova rojstna hiša ena od starodavnih stražiških »hub«.

Že v uvodu poda presenetljiv podatek, da je bilo leta 1996 v Stražišču dejavnih 20 kmetij, kar je toliko, kolikor jih je izpričanih v urbarjih v obdobju med letoma 1291 in 1755. Poleg tega so vse še vedno na istih lokacijah kakor pred 700 leti, kar potrjuje njihovo trdoživost v Stražišču.

Po kratkem uvodu se vrstijo opisi posamičnih kmetij po domačih imenih, njihovi legi, gospodarskem stanju, zgodovini, s človeškimi usodami in posebnostmi. Gre za zanimivo opisovanje rodbinskih in človeških usod ter anekdot. Vsako poglavje se začne s fotografijo gospodarja ali gospodinje na dvorišču, v hlevu, pri dnevnih opravilih ali s hišo v ozadju. Avtor vseh fotografij je Mirko Križnar. Ker so poglavja kratka, jih preberemo na dušek. Tako je predstavljenih 22 kmetij.

Sledijo prav tako kratka, splošna poglavja: K opisu vseh trdnih kmetij v Stražišču, Kmetje in cerkev in Najhujše katastrofe. Ob zaključku je spisek stražiških kmetij z domačimi imeni in poštnimi naslovi, po zaključku pa Pogovor z avtorjem, v katerem razloži svoje motive za pisanje in način pridobivanja podatkov. Zvemo, da se je zamisel za knjigo porodila v upokojskem zgodovinskem krožku Tatjane Dolžanove, kustosinje Gorenjskega muzeja.

Opis kmetij in kmečkih rodbin se vsakič začne s predstavitvijo gospodarja in družinskih članov in z razlago priimka ali domačega imena. Sledi gospodarski oris – vrsta kmetijske dejavnosti, število živine, pridelki, zaslužek itn. Avtorja še posebej zanima geneza kmetije od prvih urbarskih zapisov naprej. Svojo raziskavo je namreč začel s preučevanjem urbarjev, v katerih je sledil razvoju stražiških kmetij ali hub.

Opisi življenja na kmetiji se ob koncu vsakega poglavja navadno prevesijo v navajanje anekdotičnih dogodkov v zvezi z opisanimi domačijami in posamezniki. To so nekakšne vaške »trač rubrike«, v katerih je avtor zbral vse, kar ljudsko izročilo pove pikrega, žalostnega ali veselega o Strašanih. Na ta način se v njegovem pisanju menjavajo zgodovinski podatki in ljudsko izročilo, največkrat pa mešanica obojega.

Avtor je še posebej ponosen na svoje ugotovitve o pojavu vinogradništva v Stražišču. Na to sta ga napeljali ledinsko ime Na vinogradu na južnem pobočju Šmarjetne gore in omemba viničarstva v urbarjih (od leta 1291 do 1450) v zvezi z dajatvami vina, za katere so bile v srednjem veku zadolžene t. i. viničarske kmetije v Stražišču. Ob Anžonovi kmetiji je odkril trto samorodnico – žametno črnino, ki je bila po navedbah prof. Terčelja v začetku prejšnjega tisočletja razširjena po vsem slovenskem vinorodnem ozemlju.

V besedilu je mnogo drobcev iz življenja Stražišča v različnih časovnih obdobjih. Največ podatkov je o zgodovini in kmetijskih dejavnostih, najdemo pa tudi podatke o prehrani in o družbenih odnosih. Nekatere človeške usode, omenjene v knjigi, so podobne zgodbam iz kmečkega življenja, ki jih je ovekovečil Tavčar. Zlasti npr. tista o prebegu Jurčkovih fantov v Ameriko, ker sta bila osumljena uboja v fantovskem pretepu.

Mirko Križnar je stražiški polihistor. Njegovo okorno, a krajevni zgodovini privrženo pisanje, včasih spominja na Valvasorja, ki je tudi rad ob zgodovinskih podatkih zabeležil kakšno ljudsko, le da Mirko Križnar do tega izročila ni nikdar kritičen, temveč ga spoštljivo zapisuje, da ga ne bi pozabili, doda pa še kakšno svojo domisljico in spomin. Zato so kmetje in drugi Strašani knjigo najtopleje sprejeli in v lokalnem glasilu *Sitar* še vedno ponatiskujejo posamična poglavja.

Knjiga je pomembna za ohranjanje krajevne pripadnosti in samozavesti. Stražišče namreč zgublja svojo identiteto, odkar je postalo kranjsko predmestje. Kmetje v tem kraju so bili vedno nosilci krajevne identitete, saj so tod naseljeni verjetno od prve omembe Stražišča leta 1002. Zaradi graditve industrije na Sorškem polju jim ni več usojeno dolgo življenje. Z njihovim izginotjem bo Stražišče dokončno zgubilo specifično podobo. Zato je knjiga Mirka Križnarja tudi spomenik zginuli krajevni kulturi in identiteti.

NK

Jurij Fikfak, *Ljudstvo mora spoznati sebe: Podobe narodopisja v drugi polovici 19. stoletja*. Ljubljana: Založba ZRC, Forma 7, 1999. 242 str., ilustr., Summary.

*»To delo je seveda narodopisne narave, a je bolj narodopisje konceptov in identitet ... kot ustanov, bolj je narodopisje nivojev, možnosti vzorcev realizacij kot pregled zgodovine etnologije.«* (Str. 21)

Primera za sodobne razprave o disciplinarnih izročilih etnologije in družbenokulturne antropologije bi lahko bilo porečje, od koder se v reko – zgodovino disciplin(e) – steka

množica potokov in rečic. Raznorodna in raznovrstna, tudi različno motivirana sodobna dela povezujeta intelektualno ozračje in drža postmoderne družboslovja in humanistike (ali celo znanosti nasploh) – tj. poglobljen samopremislek v dialogu med preteklostjo in sodobnostjo.

Nespregledljiva sestavina tega dialoga je nenehno sopostavljanje branj (ali vnovičnih branj) 'starih' tekstov, poskusov, da bi jih dojeli v kontekstu dobe, ko so bili napisani, in razumevanj skoz pogled, ki ne more uiti aktualnim disciplinarnim diskurzom. Skratka, kakor pravi Fikfak, ko veda »*zarisuje podobo svoje zgodovine, piše tudi samo sebe*« (str. 9).

Pogleda od tukaj in zdaj ni mogoče odmisлити, ima pa tudi več epistemoloških implikacij. Pretekla strokovna prizadevanja aktualizira za današnjo rabo, skoz njeno perspektivo ji določa (nove, drugačne) začetke in očete, s tem pa tudi »*izbira in zagovarja tudi smer in horizont, ki ju zastopa, in ponuja današnjo, zeleno podobo zgodovine vede*« (prav tam). Ker se te perspektive spreminjajo od raziskovalca do raziskovalca, od generacije do generacije, od ene do druge usmeritve, šole, je prezentistični pogled inherentno gibalo razvoja disciplinarne zgodovine. Šele s tem, kar vemo danes, lahko, po mnenju Bachelarda in drugih zgodovinarjev znanosti, plodoviteje presojava preteklost. Zato mora biti zgodovinar kolikor je mogoče široko razgledan v disciplini, katere zgodovino piše. Tako gresta zavest o modernosti in zgodovinskosti z roko v roki. In v tem tiči aktualnost disciplinarne zgodovine, ki skoz vedno nove uvide osvetljuje preteklost, odkriva bele lise, poveliča zamolčano, kritično presoja poprejšnje poudarke.

Teh določenosti, ki jih avtor razgrne v uvodnem poglavju 'Pred podobami', se do nedavna pisci ali niso zavedali ali pa jih vsaj niso naglas premislili. Marsikod jih preberemo navržene, po drobcih, v pričujočem besedilu so strnjene v nadvse poučen epistemološki uvod. Odveč je poudariti, da ne velja le za refleksijo disciplinarne preteklosti, temveč tudi za sodobne raziskovalske napore.

V potočkih in rečicah poleg časovno-prostorskih postaj, vijug, slepih rokavov, zastalih jezov lahko vidimo tako nekatere temeljne težnje (npr. vsebinske, bibliografske, biografske, konceptualne, metodološke, ideološke in še katere) kakor kraje izvirov in tokov, ki se ob sotočjih zlijejo v to, čemur rečemo reka. Na sotočjih se izrisujejo meje med predznanstvenim in znanstvenim. Ob katera postavimo ločnice, je za zgodovinarja znanosti nasploh ali kake znanstvene discipline posebej eno pomembnejših vprašanj. Pomembnejših zato, ker z odgovorom nanj posredno odgovori na vprašanje, kaj je znanstveno in kaj ne. Torej, katere avtorje (z njihovimi prispevki) razglasiti za 'ustanovitvene očete' discipline na eni strani in kako obravnavati vse drugo gradivo, ki bi mu lahko rekli 'viri za etnologijo' ali, po Fikfaku, »*laično narodopisje*«.

Poznane nam podobe zgodovine slovenske etnologije so bile glede njenih izvirov bodisi zamegljene ali pa nekako samoumevne. Navsezadnje je bil prvi in najdoločnejši prav Kotnik, ki je mejo postavil v 'realistični' prelom z romantiškim narodopisjem, k Štreklju in Murku, drugi za njim so to predmetno-metodično ločnico bolj ali manj ponavljali, jo pri tem tudi ostrili s poglobljenejšimi metodološkimi argumenti (npr. Bogataj, Kremenšek, Kropcejeva, Stanonikova, Terseglav idr.).

Fikfak se ob tem vpraša, kaj je tisto, kar nekatere avtorje ali prizadevanja 'naredi' za znanstvene in druge takšne, da jih je mogoče imeti za obrobne, laične, amaterske. Ključ je v zavesti, »*da nekdo dela nekaj šele takrat, ko ve, da nekaj dela, z nujnim pridržkom ali dodatkom, da je potrebna samorefleksija posameznih dejanj ali postopkov, ki pripelje do takšne vednosti ali jo omogoči*« (str. 10) in manj v tem, kako oz. s kakšnimi termini zanazaj, ko disciplinarno polje še ni bilo izoblikovano, označujemo določene dejavnosti, npr. kot etnološke ali narodopisne.

Podnaslov dela (gre za nekoliko prirejeno disertacijo iz l. 1999) 'Podobe narodopisja v drugi polovici 19. stoletja' je premišljen: skladen z raziskovanimi problemi in dejstvi in nič manj z avtorjevim poudarjenim nazorom o potrebi večravninske osvetlitve, torej z dejstvom, »da ni ene same zgodbe, ker ni enega samega toka.« Tu bi predvsem dodali, da so pogledi na 'zgodbe' različno zainteresirani, kar bi veljalo, četudi bi, spekulirajmo, zares obstajala ena sama zgodba. Pri upodobitvi večravninskosti so bile avtorju v navdih semiotične, večrazsežno kontekstualne, polifonične obravnave dob in besedil, ki se vse zaposlujejo z vprašanjem, kako ponazoriti večplastnost in večrazsežnost. Avtor je pri tem ostal zvest gradivu, ki ga, po dovoljšnji argumentaciji, preprosto ni mogoče zlit v eno samo zaokroženo celoto: »zato je treba povedati veliko zgodb in vsaka pomeni ali predpostavlja drugo perspektivo. Poiskati kaže veliko ravnin in tiste, ki so bile že ubesedene, premisliti ali povedati drugače, predvsem pa je treba odkriti nove plasti, ... ker je naenkrat možnih več izhodišč in več pogledov, ... z več ravnin prikazati odpiranje različnih perspektiv.« (Str. 15-6)

In zakaj podobe 'narodopisja' in ne morda 'etnologije'? Tu je vodilo načelo, da je »[c]elotno tedanjo aktivnost najustrezneje poimenovati z imenjem tistega časa. Časovna distanca ... nas prisili, da ne postavimo prehitro enačaja med današnjimi in nekdanjimi prizadevanji, da ne iščemo takoj in ne dokazujemo kontinuitete in da upoštevamo eno osnovnih načel kvalitativne analize, da je namreč pomen vedno odvisen od sobesedila.« (Str. 23) Drugi tedaj rabljeni izrazi (nekoliko pogosteje zapisana etnografija, manj folkloristika, Trdinova etnognozija, narodoslovje) so bili bolj naključni kakor sistematični, zlasti pa bolj sinkretični in ne strogo ali nedvoumno definirani. 'Narodopisje' kot raziskovanje ljudske kulture se je, navsezadnje, utrdilo z Murkom in po njem tako rekoč do danes negovalo in spopolnjevalo disciplinarne zametke druge polovice 19. stoletja: samospoznavanje ljudstva in 'drugega' v njem, razmerij med lokalnim in nacionalnim, razmejevanj med domačim in tujim.

Avtorjeva spoznanja izvirajo iz problemov raziskovanja ljudske kulture v 19. stoletju. Opora za razumevanje ljudske kulture sta mu Eliasova teorija konfiguracij in komunikacijska teorija, ki poglobljeneje strukturirata razmerje med družbenimi plastmi. Ljudska kultura je kultura »večinoma deprivilegiranih plasti v razmerju do vladajočih, dvora in uradništva,« je neelitna kultura, kakor se nam danes izrisuje skoz branje orisov takratnih zbiralcev in raziskovalcev.

Pri tem se pisec sprašuje, kje so bile objavljene narodopisne vsebine, kdo je pisal o njih, kakšno je bilo pisčevo razmerje do upovedenega in kakšna sta bila jezik raziskovanca in raziskovalca: »Pomemben, sestavni del ali prostor ali svet, znotraj katerega se piše in oblikuje veda, je njen znanstveni govor ... Govor, ki ga pisec, raziskovalec ali zbiralec uporablja, pa je v veliki meri odvisen od prostora, v katerem sta razmišljanje ali opis objavljena, in ga na kratko imenujem **žanr**.« (Str. 13)

Za definiranje žanra oz. žanrov je bistven komunikacijski prostor (ta se je v pravem pomenu, tudi kot nadzorovan prostor, začel na Slovenskem oblikovati pravzaprav šele od sredine 19. stoletja, tja sodijo tudi okviri kompetentnih ustanov, pomembnih za razmejitve znanstvenega od drugih diskurzov; diskurzi so tudi odločilno zaznamovani bodisi z državnim, narodnim, domoljubnim, znanstvenim idr. interesi), tudi vsebina, še bolj pa »sama tehnologija in zgodovina opisovanja, tipizacij,« ki ji v dozdajšnjih prispevkih k disciplinarni zgodovini ni bila namenjena skorajda nikakršna pozornost. Ne gre torej le za to, kaj se zapisuje in opisuje, temveč tudi predvsem kako: »Gre za tisto razumevanje razmerja med kodom in vsebino določenega besedila, pri kateri je izbira koda odločilna tudi za nadaljnjo vsebino besedila samega.« (Str. 21) Namreč: vsak žanr predpostavlja

posebno dojetanje (in način raziskovanja) realnosti. In v tem primeru je bilo pomembno ugotoviti, *»koliko so slovensko narodopisje in raziskovalci stereotipizirali ljudsko kulturo kot bledikav odsev preteklosti in koliko so doživljali številčnost naroda, ki so ga raziskovali, kot travmo. Koliko so zaradi tega želeli povezav z drugimi slovanskimi narodi in njihovimi učenjaki; na kakšen način so te upodobitve učinkovale na samopodobo in oblikovale slovensko narodopisje.«* (Str. 20)

Vpeljava premislekov o žanrih – kot pripomočkah za branje narodopisnih vsebin – je inovativna (pač glede na to, da se ne osredišči izključno na en žanr, npr. potopisje, temveč žanre nenehno sopostavlja, primerja drugega z drugim) in v tem delu plodovita v več pogledih: pozornost na žanre je najprej mestoma dopolnila že evidentirano narodopisno gradivo (spisi potopisnega in domoznanskega značaja, strokovni in znanstveni spisi), odkrila novo, zlasti pa ponudila nov pogled, *»zasuk perspektive«,* ki *»odpre dotlej še nevideno in neznano plast besedila.«* Žanr sam, s svojimi bolj ali manj kanoniziranimi pravili, pa posredno tudi pomaga razmejiti znanstveno od predznanstvenega pisanja.

Z žanrskega, torej tekstualnega izhodišča je Fikfak problematiziral interpretacijo razvoja slovenske etnološke misli s tipologijo razsvetljenstvo – romantika: *»Z današnjega stališča bi bilo to delitev verjetno bolje označiti kot nastavke dveh pogledov, folkloristike in etnologije, torej dveh razmeroma samostojnih disciplin ... Lahko rečem, da je (seveda zelo poenostavljeno povedano) raziskovani predmet prve discipline vezan na besedilo, pri čemer mu je sobesedilo ustrezen okvir; predmet druge pa je sobesedilo, kateremu služi besedilo kot konkretna ilustracija.«* (Str. 18) Ali krajše: žanr je tisti topos ali razgledišče za obravnavo, s katerega je bilo mogoče drugače ugledati še druge in drugačne 'dileme narodopisja' (3. razdelek). In to je bil tudi eden prvovrstnih namenov in tudi sklepnih spoznanj tega dela.

Uvodni razdelek 'Pred podobami' avtor sklene z opredelitvijo področja raziskave, katere namen *»je zastaviti drugačna izhodišča za razmislek o dogajanjih na področju raziskovanja ljudske kulture, ki se bistveno bolj opira na raziskave nekaterih uprašanj same produkcije in recepcije znanstvenih del.«* Kakor rečeno, so prostor za ogledovanje žanri, za analizo konkretnih besedil pa izhodišče naslednja vprašanja: razmerje zbiralcev, raziskovalcev do ljudske kulture, narodopisje kot polje laičnega in znanstvenega prizadevanja in jezik predstavitev.

Žanrsko raznovrstnost (2. razdelek, 'Žanri narodopisja') avtor poveže v tri večje skupine z razmeroma avtonomno pomensko vrednostjo (*»navodilo naslovniku, kako naj bere besedilo«*), za katere je mogoče reči, da najboljšeje predstavijo narodopisne vsebine: prednarodopisno literarčenje, potopisna literatura, domoznanska besedila.

Pri prvi (z)vrsti se mešajo še neizpiljene literarne ambicije in narodopisne prvine, tako da so motivi iz resničnega oz. vsakdanjega življenja okvir literarnemu dogajanju. Besedila so strokovno zanimiva zato, ker odslikujejo drobce iz življenja v mestnem ali podeželskem okolju. Dodajmo, da v analitično branje literarnih besedil usmerjen pogled etnologe še čaka podrobnejše obravnave.

Potopisni spisi so naslednji žanr, ki kot hibridna literarna zvrst ne odkrivajo in razkrivajo le daljnega in tujega (te vrste potopisi so že bili predmet etnološke analize v A. Baševih in Šmitkovih delih), temveč tudi domače okolje in tujosti v njem. Potopise 19. stoletja je mogoče po oblikovanosti in namembnosti (naslovniku) razvrščati različno, tako kakor kažejo v periodiki druge polovice 19. stoletja uredniške postavitev v različne razdelke, od poučnih, zabavnih, znanstvenih, krajepisnih itn. Ob njihovih splošnejših opredelitvah Fikfak sklene, da utegne biti potopisju *»lastna določena ambivalentnost, ki onemogoča*

*odgovore znotraj neke znanstvene sistematike, ali večravninskost, ki onemogoča 'znanstvenost' potopisa samega. Vsekakor so ... jasno razvidni horizont in globina potopiščevega zanimanja za tujo kulturo, njegovi koncepti zbiranja in izbiranja gradiva ter njegova mentaliteta. Zdi se, da je potopis očitno na robu, na meji različnih žanrov (znanstvenega, literarnega...), brez znanstvene legitimacije in z navadno malo literarnimi ambicijami; da ga ta marginalnost dela še bolj zanimivega, saj morebiti odpira vprašanja, ki jih znotraj uveljavljenih diskurzov ni moč zajeti.» (Str. 45)*

V poglavju o potopisu so razložene različice oblikovanja, v katerih so v ospredju težave samega pisanja (Verne), spoznavalske in raziskovalske ambicije (Majar), primerjalne prvine (Cegnar), trivialne vsebine, ironizacija (Erjavec, Stritar, Tušek), ki se dotakne tudi ljudstva kot nosilca izvirnega slovenskega izročila, čudenje nad 'neciviliziranostjo', drugačnostjo (Erjavec). Kako 'uporabna' forma je, pokažejo njegove instrumentalizacije (najslovitější v Levstikovem *Popotovanju od Littje do Čateža*), tudi za poudarjanje mej med domačim in tujim, izražanje solidarnosti z verskimi sobraty, tj. za zagovor krščanstva (npr. besedila o Bosni in Hercegovini). Sporočilo predstavljenih potopisov je ambivalentno razumevanje slovenstva. Ambivalentna je tudi komunikacija z informatorji, ki so veljali predvsem za 'pomožne ključarje narodne zakladnice', o piscih samih pa govorijo njihove problematične socializacije v stiku s tujim, bodisi podeželskim, kmečkim ali oddaljenim. Fikfak sklene, da *lahko potopise jemljemo kot potrebo ... meščanstva po spoznavanju Drugega, ki bi pokazalo na svojestnost in pravilnost meščanske identitete; gre za potrebo po razlikovanju med Jaz – Drugi, Mi – Oni.»* (Str. 66) Z izjemo Pavla Turnerja *Ahasverusa* ni nihče problematiziral svoje meščanske samopodobe.

Za narodopisje je bilo v 19. stoletju potopisa konec, tako kakor se je razkrojilo celotno amatersko polje. Specializacija je bila poslej bodisi literarna (subjektivna) ali pa objektivna v obliki opisov dežel in ljudi in statistike, pozneje znotraj disciplinarnih okvirov tudi kot terensko raziskovanje. Avtorjevemu sklepu ob rob morda le to, da je potopisje tudi v 20. stoletju živ žanr, ki bi ga mogli s podobnim spoznavnimi interesi in instrumentarijem prebrati kot tisti medij, ki navsezadnje širšemu krogu bralcev slika podobe o 'drugih' in količi opornike ali meje za samopodobe.

Domoznansko pisanje je drugi večji korpus analiziranih besedil. Fikfak ga najprej definira diferencialno: potopisje uveljavlja *»pogled nase in na Drugega v gibanju, ki poudarja ... doživljanje časa in bežnosti: podoba sveta je neulovljiva, je samo začasna – nasproti temu pogledu je pogled domoznanca usmerjen navzven, v opis 'objektivnega', 'stalnega', tako rekoč 'trajnega' sveta.»* (str. 67) Sledi vprašanje o pomenu domoznanstva za zavest o narodopisnih vprašanjih, ali sodi v osrčje znanosti ali v njeno preddverje, in mnenjih, razgrnjenih ob posvetu o etnologiji in domoznanstvu l. 1989. Skladno s prepričanjem, da *»ni domoznanstva nasploh, govorimo lahko kvečjemu o domoznanstvih, o različnih vidikih, in to ne glede na različno upoštevanje zgodovinskega, zemljepisnega in drugih vidikov, ampak tudi glede na različno pojmovanje razmerja med totalnim in partikularnim, nacionalnim in lokalnim,«* (str. 69) se Fikfaku odpirajo nekatera druga vprašanja: kakšno je obzorje domoznanskega opisa, kakšen delež je pri tem namenjen ljudski kulturi, kakšna je nasploh tradicija opisovanja domačega okolja, kam v znanstveno sistematiko postaviti domoznanske spise, kakšno je razmerje med poljudnostjo in znanostjo. Opredelitev je lahko samo operativna, nominalna: domoznanstvo je *»zbirni pojem za tista prizadevanja, katerih namen je čim bolj podrobno in s čim več strani opisati in raziskati naravno, zgodovinsko in kulturno podobo domače zemlje, njenih prebivalcev in njihove kulture.»* Vidiki so pretežno zemljepisni, zgodovinski, narodopisni, naravoslovni.

Domoznanska orientacija večjih akcij s konca 18. in iz prve polovice 19. stoletja (vojaške karte, franciscejski kataster, akcija nadvojvode Janeza z gradivom t. i. Göthove zbirke) je bila povezana z razsvetljsko državoznansko statistiko. Avtor je previden glede njihove kontinuitete v drugi polovici 19. stoletja. Na to ga je posebej opozorilo gradivo samo, ki se da tipološko razvrstiti po formalnih (tj. po ustanovah) in vsebinskih merilih (krajše, priložnostno krajepisje, šolniške topografije, Zgodovine fará, izdaje Slovenske Matice in monumentalna zbirka *Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild*), zlasti pa odsotnost sistematičnega seznama vprašanj kot metodičnega pripomočka, tj. vprašalnic, ki so nekakšno vodilo in zagotovilo za enotno in urejeno upodobitev snovi.

Praksa domoznanstva v drugi polovici 19. stoletja je najbližje sodobni etnografski zahtevi, da je raziskovalec v kar se da tesnem stiku z raziskovancem, da je poznavalec 'od znotraj'. Takšen 'privilegiran' položaj so takrat imeli zlasti v zemljepisni in zgodovini izobraženi učitelji in pa duhovniki; produkt njihovega prizadevanja so bile šolniške topografije na podlagi domovinoslovja (*„ljubezen do domovine je vodilo. Implicitni nagib za izobraževanje je vzgoja k poslušnosti, k spoštovanju oblasti in obstoječega sistema, je vzgoja za upoštevanje in sprejemanje obstoječe hierarhije razmerij med različnimi družbenimi plastmi“* /str. 79/) in zgodovine fará.

Šolniškim topografijam so bile vodilo bolj ali manj izčrpno obravnavane naslednje vsebine: geografska in demografska vprašanja, podatki o prebivalstvu (jezik, sorodstveno izrazje, značaj, bolezni, migracije), oris gospodarstva, podatki o šolstvu, cerkvenoupravna ureditev, pomembni prebivalci, zgodovinski podatki in ljudska kultura (šege, navade, prežitki, hrana itn.). Uresničitev manj kakor bolj uzaveščenega 'modela' pa takšne, da jih je mogoče postaviti v preddverje znanosti.

Dela v seriji *Zgodovine far ljubljanske nadškofije* je utemeljil škofijski arhivar A. Koblar, bila so deležna pozitivne historiografske ocene. Razmeroma podrobno dokumentirajo tako splošno spreminjanje družbenih in gospodarskih razmer kakor zginjanje tradicije posebej. Domoznanska dela stanje prebivalstva pogosto predstavljajo v obliki statističnih opisov, ki so postali znamenje ločevanja strokovnega od poljudnega, npr. pri S. Rutarju in Koblarju (mdr. so bile zanje uporabljene matične in družinske knjige), in tudi že problematizirajo status podatkov oz. njihovo verodostojnost. Dela se razlikujejo po tem, od kod zajemajo podatke (sekundarna literatura, arhivski viri, celo lastna avtorjeva raziskovanja), različne pa so bile tudi namere piscev (šolnikov, duhovnikov), skladno z njihovim položajem vzgojne, izobraževalne: *„Ti spisi ustrezajo bistveni dikciji razsvetljenstva, to je govoriti o razumnih odločitvah in dejanjih, z izobraževanjem pripravljati najširše ljudstvo na nastajajočo industrializacijo in z vzgojo usposobiti novo delovno silo. Zgodba teh opisov je na neki način tudi zgodba o kultiviranju nekultiviranih. Spisi prav tako povzemajo ideologijo družbe, ki je skušala ohraniti obstoječa razmerja med družbenimi plastmi in hkrati civilizirati podeželje.“* (Str. 92)

Podobo domoznanstva nazorno dokumentira delo Simona Rutarja in njegove utemeljitve: *„Za etnologa je tu pomembna predvsem trditev o vzajemni pogojenosti med okoljem, v katerem so živeli Tolminci, in med njihovimi navadami, značilnostmi in zgodovino.“* (Str. 93) Nadalje pa seveda to, da je, po Rutarju, utemeljeno pisati zgodovino pokrajin ali manjših področij, ko gre za omenjeno določujočnost okolja na življenje v njem, pa tudi za sorazmerno cerkvenoupravno in posvetno samostojnost, ki je posledica upravnih, političnih ukrepov. Ne le v *Zgodovini Tolminskega*, temveč tudi v *Domoznanstvu poknežene grofije Goriške in Gradiščanske*, Rutarja vodi splošna

razsvetljenska teza o razmerju med naravo in kulturo, ki jo približno pol stoletja pozneje razbiramo v razpravah Franja Baša.

Domoznanstvo poleg tega razpira tudi še danes aktualno razmerje med lokalnim in nacionalnim, celoto in delom, totalnim ali partikularnim; pri tem pa besedil preprosto ni mogoče kar tako postaviti na eno ali drugo stran, le približno jih je mogoče razvrstiti po naštetih nasprotij ali jih postavljati nekam mednju.

Ob izteku 19. stoletja je posebne pozornosti deležen obsežen projekt nadvojvode Rudolfa, *Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild*, obsežno domoznanstvo ali kulturna zgodovina habsburške monarhije v 24 zvezkih, *«kjer pa imajo vse vede (zgodovina, zemljepis, literatura, narodopisje) svoje mesto. Zdi se, da je projekt diferenciacije domoznanstva znotraj tega projekta končan. Delo je pomembno zato, ker so v njem sodelovali tudi pomembni slovenski pisatelji, raziskovalci, ki so jim na ta način podelili status kompetentnega reprezentanta in interpretera regionalnega in nacionalnega (Hubad, Šuman idr.) ... ker je v njem veliko pričevanj ne le o ljudskem življenju, ampak tudi o ljudskem gospodarstvu.»* Projekt je pokazal, *«da pravzaprav ni šlo toliko za razpad pojma domoznanstvo, kot za specializacijo posameznih disciplin; ljudsko življenje se je na tem mestu najdosledneje uveljavilo kot eno osrednjih vprašanj znanstvenega zanimanja. Res je, da ga pišejo in rišejo umetniki in pisatelji, ki pa so morali hkrati zadostiti nekaterim znanstvenim kriterijem in so imeli dovolj ugleda za tako delo.»* (Str. 103)

Slovenci so opisani po petih pokrajinah – Koroškem, Kranjskem, Štajerskem, Goriškem in Trstu, Prekmurju in Porabju, spet v številnih različicah, z raznovrstno pozornostjo do posamičnih dejstev in kulturnih prvin, kljub načelni vsebinski razporeditvi, ki je veljala za vse zvezke. Kakor že pri drugih besedilih je tudi tu opaziti, da se pogledu piscev izmakne tisto, kar ni dovolj posebno ali nenavadno. Sledi skoraj neogibno vprašanje: *«Kaj je tako zanimivo, tako privlačno, da bo bralca pritegnilo, mu povedalo kaj novega? Tu gre vsaj za dve možnosti. Povedati prepovedano, meje so bile tu zelo stroge in ni bilo veliko možnosti; povedati tisto, za kar predvidevamo, da bralec ne ve, ne pozna iz svojega izkustva. Ta želja je bila omejena ali določena še z nečim, namreč s potrebo povedati tisto, kar (posebej v primeru ÖUMiWuB) bo posebej pričevalno in povedno, a tudi izrazito, mikavno in hkrati afirmativno za prebivalce določenega naroda ali določene regije znotraj velikega cesarstva.»* (Str. 111)

Ob avstro-ogrski monarhiji v besedi in podobi je treba videti še to, da se narodopisje (za razloček od zgodovine, zemljepisa itn.) *«osamosvoji in obvelja kot poseben pogled na ljudsko življenje in ljudsko kulturo človeka.»* Poslej tudi poprejšnje domoznanske discipline ne morejo več veljati kot celota, ki jo piše posameznik, *«uspešno se lahko lotijo nalog le specialisti, univerzitetni profesorji, učitelji, muzealci, ki imajo jasno in strokovno izdelan pogled v določeni znanstveni disciplini.»* (Str. 112)

Branje potopisnih in domoznanskih besedil skoz Fikfakovo analizo obsežno argumentira uvodno podmeno o mnogoplastnih narodopisnih zastavkih. Verjetno bi se nam primerilo nekaj podobnega, če bi z enakim pogledom pregledali besedila, napisana v naslednjem, 20. stoletju. Vprašanje, v katerih avtorskih držah bi utegnili najti kontinuiteto, najbrž ne bi bilo odveč. Vsekakor pa bi z »discipliniranimi/disciplinarnimi« besedili, za katera se zdi, da so imela strožje zakoličene 'znanstvene' vzorce, ne imeli nič manj zadreg, če bi jih želeli nedvoumno spraviti v ta ali oni predal.

Ob psevdo- ali protonarodopisju je v drugi polovici 19. stoletja mogoče prebirati strokovno publicistiko (zlasti *Letopis Matice slovenske*, *Kres*, tudi *Ljubljanski zvon* idr.), ki je obsežno priobčala narodopisne sestavke. Iz svežnja vprašanj, ki ga ponuja sam



fenomen strokovne publicistike, se je Fikfak omejil na naslednja, ki govorijo o dilemah narodopisja (3. razdelek knjige – 'Dileme narodopisja'): razmerje raziskovalcev do ljudske kulture, razmerje med pisci – eksperti in drugimi ali med znanstvenim in poljudnim, jezik upovedovanja.

Razmerje izobražencev do ljudske kulture vpeljuje slovit Vrazov premislek: stanovska, izobrazbena, civilizacijska določenost postavljajo prepad, nerazumevanje, kulturno razdaljo med izobražencem in kmetom; dva svetova, dvoje različnih doživljanj sveta, ki sta vedno bila in ostala temelj, najprej za popisovanje in nato raziskovanje kulture. Za razlike in stike med elitno in ljudsko kulturo (pri obeh gre za zbirna pojma, ki povzemata notranjo mnogoterost!) Fikfak meni, da *»so bile v navalu in nuji odkrivanja slovenstva in bogastva lastnega kulturnega izročila potlačene ali spregledane.«* Pozicijo raziskovalcev definira z elitizmom tiste vrste, ki je določal tudi raziskovalce neevropskih kultur; pisci so v ljudski kulturi videli *»neomadeževano, nedolžno podobo«*, hkrati pa tudi *»izvir slovenstva«*. Pomen raziskovanja so videli predvsem v tem, *»da bi se vaščani počutili kot živi nasledniki nacionalnega ljudskega izročila«* (str. 118-9). In v tem je tudi ena od poant mota 'ljudstvo mora spoznati sebe'.

Poleg tega pa pisanje v 19. stoletju prežema misel, kako naj ljudje zboljšajo svoj položaj, kaj narediti za razvoj slovenskega naroda. Ob tem je bil status ljudske kulture ambivalenten. Pisanje o njej je bilo od razsvetljenstva naprej namenjeno na eni strani civiliziranju, tj. ohranjanju obstoječe družbene hierarhije (kršilo jo je npr. pustovanje), na drugi strani pa je proces industrializacije s posegi države, šole in cerkve njeno podobo krušil, jo čistil neciviliziranega. V tem kontekstu Fikfak drugače prebere Janeza Trdino, ki se je dotaknil tem, *»ki so bile preveč 'pritlehne', da bi si zaslužile poštene obdelave ... Trdina je bil tako v tem obdobju predstavnik drugačnih možnosti in drugačnih pogledov; težko jih definiramo kot razsvetljenske, saj so bili posebej njegovi zapiski bližje naturalističnim oblikam pisanja. Njegovi objavljeni, še bolj pa neobjavljeni spisi (po mojem mnenju) niso zanimivi toliko zato, ker (naj) bi odkrivali totalnost družbenih dejstev znotraj razsvetljenske paradigme, marveč zato, ker so odkrivali tisto podpodje, marginalnost in neželjeno podobo vsakdanjosti, ki so bili za druge pisce z raziskovalnimi – narodopisnimi, vzgojnimi in literarnimi ambicijami moteči in za katere so gotovo vedeli, vendar prav tako 'gotovo' niso sodili v horizont spodobnega pisanja.«* (Str. 124)

Ljudska kultura je nadalje dokumentirana kot svet možnosti in zamujenih priložnosti, tudi in prav zaradi civilizacijskega procesa. Vsekakor je ključno, da je v 19. stoletju ljudsko postalo nosilec narodnosti in kulturnosti; za takšno rabo je moralo biti tudi čim bolj 'poenoteno'; v procesu nivelizacije ljudske kulture (tj. bil mdr. predpogoj, da jo je bilo mogoče 'nacionalizirati') pa se je porazgubila vsa notranja diferenciranost, raznovrstnost. *»V osnovi gre za razmerje med civilizacijo in kulturo, kako ju pojmujejo izobraženci, in med kulturo, kakor so jo živeli prebivalci, in tisto, o kateri so izobraženci mislili, da bi jo morali živeti.«* (Str. 127) Razsvetljenstvo je segmente ljudske kulture zatiralo kot nazadnjaške, necivilizirane, romantika pa je nekatere zamolčevala, jih prevajala, prirejala ali očiščevala, da bi pomen ljudske kulture zasijal v čim ožarjenejši svetlobi. Vzorec zadeva lahko vse prvine, tja do primarnega izrazila – jezika.

Nacionalni moment je tudi še v drugi polovici 19. stoletja okrepljen z (jugo)slovanskimi zaveznitvi; narodopisni spisi so služili utemeljevanju posebnosti slovenskega in slovanskega v obrambi pred germanskim.

Eno od dilem narodopisnih predstavitev vidi avtor v vprašanju, kdo je subjekt/objekt opisa, ki je bilo od Kremenškovich razprav naprej zastavljeno kot privilegiranje bodisi

kulturne sestavine ali človeka in človeka kot nosilca (posameznik, kolektiv): *»v folklorističnem zapisu je posameznik zveden na predstavnika naroda, katerega prevedeno pričevanje je vredno zapisa, v razsvetljenem zapisu pa gre za redukcijo posameznikov na njihovo kolektivno predstavo.«* (Str. 138)

Dilema znanstveno – neznanstveno se na Slovenskem izostril v obravnavanem obdobju. Če je bilo sredi 19. stoletja še splošno sprejeto, *»da lahko v slovenskem jeziku vsi delajo na področju narodopisja, zemljepisa, ljudopisja (kot še marsikaj drugega) in da lahko vsi prispevajo k njegovemu razcvetu,«* je v 80., 90. letih postalo izobraženi javnosti jasno, *»da lahko to zares pošteno naredijo le profesionalci, univerzitetno izobraženi ljudje; primerno poučeni amaterji so lahko le dobri oskrbovalci gradiva, pri čemer mora strokovnjak iz tega gradiva oblikovati predmet za preučevanje.«* (Str. 141) Meje so bile postavljene na ravni izobrazbe (univerzitetni možje), jezika in mesta izjavljanja. Konkretno je to pomenilo objavljati v filoloških strokovnih časnikih, imeti objavljene biografije in bibliografije, korespondenco, kritike, polemike ipd. Vse drugo – zunaj filološkega konteksta – je veljalo za polznanstveno, obrobno. Za slovenske razmere ne more ostati spregledano, da je bil znanstveni diskurz eksteritorialen (graška, dunajska, praška univerza) in ekslingualen (nemško pisan). Slovensko beročih naslovnikov ni bilo veliko, slovenski časniki (*LZ, LMS, Kres*) so bili prisiljeni ustrezno prilagajati znanstvena besedila širši javnosti (npr. Krekov *Uvod v slovansko literarno zgodovino* bi imel omejeno bralstvo, Krek se s slovensko pisano razpravo ne bi mogel uveljaviti v nemškem univerzitetnem okolju; po drugi strani pa je dokazal 'slovensko' usposobljenost v znanosti). Narodopisje kot znanost je bilo tako spočeto v filologiji, zgodilo pa se je, kakor velja splošno za znanstvene reze, ko so stari načini obravnav nezadostni, ko so problemi neustrezno zastavljeni ali presežajo spoznavne dosežke – v Krekovem *'Uvodu...'*, Štrekljevem načrtu za *Slovenske narode pesmi* in Murkovem poročilu z napotki slovenskemu narodopisju: *»Do epistemološkega preloma v ukvarjanju z narodopisjem je prišlo, ker sta bila postala obstoječe ljudsko izročilo in kultura premalo podrobno in neustrezno zapisana; prav tako je stalno izpopolnjevanje pravil in tehnik zapisa in opisovanja samega v očeh sodobnikov pomenilo zanikanje obstoječega in je ustvarilo prag, ki se ga je dalo prestopiti z drugačnim prijemom, v tem primeru z novo znanstveno metodologijo in teorijo, ki jo je omogočilo šele strokovno izobraževanje zapisovalcev in raziskovalcev.«* (Str. 146-7)

Diskurz sam je postal privilegij posvečenih, vpleten v znanstvene referenčne mreže: stiki med znanstveniki, raba znanstvenih pripomočkov, zgledovanje pri že uveljavljenih starejših strokovnjakih. Tako so se oblikovale nekakšne 'tipične skupine piscev', zarisljive na podlagi korespondenc, jezika, prostora objav (predvsem takratnega časopisja), žanrov, *»ki so verjetno bolj povedne, kot so razvrščanje, polariziranje na levo ali desno, napredno in nazadnjaško, razsvetljenko in romantično«* (str. 150).

Pomemben premik, ki ga vpelje pisec, je torej – ne le ali manj vsebina, torej narodopisne teme, temveč produkcija, modus operandi, skoz katere so nekatere teme postajale predmet znanosti, kar zaobseže tudi vprašanje, komu je bilo pisanje namenjeno (poučnost, učenost). Skoz takšno izhodišče avtor tudi s te strani pojasni obstranski položaj Janeza Trdine in njegove etnognozije zunaj nasprotja razsvetljenstvo – romantika (str. 151-153).

Med 'dilemami narodopisja' v predznanstvenih in znanstvenih zasnutkih je tudi vprašanje jezika. Avtor neogibno pozornost do jezika utemeljuje z naslednjim: je osnovno orodje, s katerim se zapisujejo podobe sveta o sebi in drugih; postavlja razmerja moči med družbenimi plastmi (knjižni jezik / narečje) in raziskovalcem in raziskovancem;

odseva oblikovanje specifičnih strokovnih besedišč; količi meje med znanstvenim in laičnim diskurzom. In zaradi vsega naštetega ni nikoli nevtralen. 'Jezik Drugega' postavlja v ospredje vprašanje jezikovnih neporazumov, v našem primeru med raziskovalci in raziskovanci, ki so posledica družbenokulturne razdalje med njimi, oz. težav ustreznega dekodiranja sporočil. Torej najprej v 'raziskovalski' fazi in nato v obliki predstavitve. Pri tem velja upoštevati dvojno oz. trojno strukturiranje besedila v uveljavljeni retorični tradiciji, ki nikoli ne zmore biti, kakor je nekje zapisal Geertz, *res facta*, temveč je vedno le *res ficta*. Vsekakor pa zahteva pripovedno oblikovanost, ki predpostavlja logično sosledje pomenov, neogibno, da jo naslovnik (bralce) sploh lahko sprejme, razume in se poisti z izkušnjami drugega. Implicitna ji je določena mera posploševanja, ki jo etnologi dobro poznamo zapisano zlasti v obliki t. i. etnografskega sedanjika (str. 166-174). Konkretno – tretjeosebna pripoved v etnoloških in antropoloških besedil prinaša podobe nekonfliktnega, harmoničnega sveta, časovno in socialno razdaljo do opisovanega, vzpostavlja kolektiviteto, posplošitve in tipizacije («Ljudje delajo to in to...»), odseva navidezno pisčevu nevtralnost, navsezadnje tudi 'znanstveno' držo: *«legitimen je bil tisti pogled, ki je z odsotnostjo prve osebe in s tretjeosebno pripovedjo ustvaril občutek objektivnosti. Odsotnost prvoosebne govora je v obstoječi znanstveni govorici časa pomenila in predpostavila neposreden dostop do resničnosti. Opisati stvari 'take kot so', brez prispevka osebnega pogleda, videnja, skratka brez stališčnih propozicij.»* (Str. 169-170) Med to formo in njenim načelnim nasprotjem, tj. prvoosebno pripovedjo, Fikfak v obravnavanih delih previdno lušči vmesne, hibridne sloge upovedovanja, ki razkrivajo pripovedovalce/opisovalce, njihove namere, razumevanje in prevajanje 'jezika Drugega'. *«Narodopisec izdeluje in prevaja besedilo – tekst ... Zato ni le poustvarjalec, ampak po svoje kar stvarnik ljudskega izročila; natančneje, je tisti, ki določa, kaj je izročilo, kaj je vredno zapisa in kako naj še potem ostane izročilo ... Narodopisec, etnolog, raziskovalec ljudske kulture je v vsakem primeru postavljen pred težke izbire: rešitev, ki se nakazuje znotraj teh razmislekov, je v tem, da zmore in zna svoje izbire in postopke premisliti, ... jih dovolj upoštevati pri zapisu in interpretaciji ter jih dovolj nazorno predočiti tudi naslovniku. Prav tako mora reflektirati tudi svoj položaj ne le znotraj vede in njene retorične tradicije, ampak tudi podobe sveta, za katero se zavzema.»* (Str. 181)

V tem obzorju se oblikuje tudi jezik, kot jezik discipline, ta se navsezadnje z njim definira. V narodopisnih besedilih 19. stoletja se je polagoma ostrilo besedišče za opisovanje vsakdanjega in prazničnega življenja ljudi (npr. šege, navade, običaji).

T. i. ilustrativno gradivo (slike, risbe ipd.), danes vsekakor pomemben medij predstavitve, v narodopisnih delih 19. stoletja ni imelo opaznejšega mesta vse do serije *Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild*, kjer so najpogostejše podobe pokrajin in mest, ljudskega stavbarstva in arhitekture, oblačilne kulture, človeške fiziognomije, obrti in industrije, tudi šeg in navad in pripovednega izročila. Pri tem avtor razkrije dvojen pomen upodobitev: *«na eni strani gre za informacijo o posebnem, drugačnem svetu, o njegovih mikavnih prvinah. Obenem postanejo podobe, posebej na ravni ikonografije [npr. velikonočni žegen (154), pokrivala (209)] ali 'narodne noše] meja ali definirana razlika med bralcem, ki zna brati nemško besedilo ali si lahko kupi serijo knjig, in med upodobljenimi objekti opisa; gre za odkrivanje drugačnosti, ki afirmira narodopisni pogled in koncept brezčasnega, umirjenega in harmoničnega kolektiva podeželja.»* (Str. 192)

Nekoliko obširnejše potovanje skoz Fikfakovo delo se zdi nujno, saj šele ob izčrpnjejši predstavitvi njene »vsebine« bralce lahko vidi, kako drugačna vprašanja in odgovore

ponuja interes, zapisan eksplicitno s stališča analize etnološko relevantnih besedil. Zgoščeno jih avtor povzame v 'Epilogu', kjer zaokroži probleme raziskovanja disciplinarne zgodovine in znanstvenih vprašanj na eni strani in na drugi spoznanja, ki jih prinaša pozornost na žanre in jezik, njune socialne, nazorske idr. implikacije v 19. stoletju.

Zadrego, celo nezmožnost, ki se je zaveda vsak raziskovalec »človeških stvari«, da z ene točke ali naenkrat nikoli ne moremo videti ali ugledati celote, je v sodobnem humanističnem govoru mogoče presegati le z mnogostranimi osvetlitvami in menjavami opazovalskih položajev. Eno od sporočil tega metodološko in teoretsko izjemno informiranega dela, ki presega predstavljena spoznanja o narodopisju 19. stoletja, je napolnilo k nenehnim iskanjem novih poti in samopremislekom, pluralizmu pogledov in metod. Ker se disciplinarno/disciplinirano podjetje navadno noče sprijazniti z dejstvom, da (po Leirisu) »lahko ujamemo le senco in ne plena,« naj zato vsaj prizna, *da vidimo, kar ve(rjame)mo, in ve(rjame)mo, kar vidimo.*

Ingrid Slavec Gradišnik

Marija Stanonik, *Od setve do žetve: Interpretacija in konkordanca svetopisemskih motivov v slovenski slovstveni folklori*. Ljubljana: Družina, 1999. 238 str., ilustr.

Dr. Marija Stanonik, avtorica in urednica številnih znanstvenih in strokovnih del, je leta 1999 svoj znanstveni opus dopolnila z obsežno študijo, ki je širokemu področju njenega zanimanja dodala novo dimenzijo. Pod drobnogled je namreč vzela razmerje med svetopisemskimi motivi in njihovim odsevom v – kot sama poimenuje – slovenski slovstveni folklori.

Avtorica z izčrpnim pregledom svetopisemskih besedil in njihovim odsevom v slovenskem izročilu opozarja na prežetost slovenske kulture s svetopisemskim izročilom. V samem uvodu poudarja misel, da »nobeno vredno in pomembno znanstveno delo o slovenski duhovni kulturi ne more mimo njenih krščanskih sestavin« (str. 7). Poglobitev v samo vsebino pričujočega dela skuša to misel utemeljiti na več načinov.

Paleta stičišč slovenske slovstvene folklorne in Svetega pisma je izredno široka. Avtorica jo razgrinja s pozornim sledenjem biblijski vsebini in razbiranjem njenega odseva v vseh razsežnostih slovenske slovstvene folklorne. Tako sistematično razkriva vezi, ki so v zavesti že davno zgubile prvotno sled, in povezave, ki so z ustrezno razlago popolnoma jasne. Metoda obravnave je izrazito primerjalna. Šele tak pregled v vsej polnosti razkriva, kako so ljudje črpali iz svetopisemskih besed, metafor in motivov ter to povezovali s svojim vsakdanjkom in praznikom. Povezave so zanimive tako tam, kjer so vidne v svoji neposredni obliki, kakor tam, kjer je njihovo sorodnost moč čutiti le še v izrekih, šalah in raznih besednih zvezah. Prepletanje pa je živo tudi še danes, čeprav ga sekularizirani čas vedno bolj izriva iz zavesti.

Avtorica je torej želela razkriti, »kako se skozi čas odlomki Svetega pisma pretakajo v življenje« (str. 8-9). Navzočnost svetopisemskih motivov v slovenski slovstveni folklori je poiskala v izboru več kot tisoč enot, časovni okvir zbranega gradiva pa zajema približno zadnjih sto petdeset let. Čeprav govori o »pretakanju v življenje«, se je odločila za sinhroni vidik in se je odrekla iskanju prepletov svetopisemskih besedil in slovenske

slovstvene dediščine na diahroni osi. Ob izčrpnosti pričujoče študije je odločitev razumljiva, tu in tam pa sinhroni okvir celo preseže.

Besedilo izredno zgoščene primerjalne študije vsebinsko zgovorno dopolnjujejo reprodukcije fresk iz različnih slovenskih cerkva in drugih umetniških del. Niso le dekoracija, temveč odstirajo predstavi svet preprostega človeka: ta se namreč svetopisemskim zgodbam ni približal samo s poslušanjem, temveč tudi s podobami, ki jih je srečeval v cerkvah. Predvsem reprodukcije fresk odsevajo občutje predstavnega sveta preprostih ljudi, med katerimi so živele pripovedi in pesmi, tako ali drugače povezane s Svetim pismom.

Študija Marije Stanonik *Od setve do žetve* je kot celota torej mozaična podoba odsefov svetopisemskih motivov v slovenski slovstveni folklori. Izpričuje izjemno poznavanje slovenskega ljudskega duhovnega izročila in suverenost v teoloških vprašanjih, hkrati pa tudi ustrezno poznavanje dosedanjih razkrivanj teh razmerij. Je nedvomno pomemben prispevek k razumevanju slovenske kulture, hkrati pa nakazuje možnosti novih iskanj.

Marija Klobčar

Engelbert Logar, *Vsaka vas ima svoj glas: Slovenske ljudske in ponarodele iz Podjune 5*. Celovec: Mohorjeva družba, 2000. 371 str., note.

Dragoceni del slovenskega zamejstva, Podjuna, je v jubilejnem letu 2000 dobil še en dokaz navzočnosti slovenstva: mag. Engelbert Logar je s peto knjigo z naslovom *Vsaka vas ima svoj glas*, ki sta jo izdala Slovenski narodopisni inštitut Urban Jarnik in Krščanska kulturna zveza v Celovcu, vsebinsko dopolnil videnje o pesemski podobi Slovencev v Podjuni.

V peti knjigi zbirke je avtor strnil tematsko različne pesmi, njegov zornik kot pa, skladno z naravnostjo celotnega opusa, zajema tako ljudske kot ponarodele pesmi. Miselno jih je uvrstil v sklope O domači deželi, krajih in ljudeh, O naravi, Šaljivke, z naslovom Različne pa je označil tisti del pesemske dediščine, ki se izmika vsem doslej objavljenim tematskim sklopom. Obsežni del pete knjige pa kot dodatek prinaša rokopisne zapise Jerka Bezića in Franceta Czigana iz Podjune. Predstavitev pesmi upošteva razvrstitev, znano iz prejšnjih zbirk.

Avtor nas v samo spoznavanje pesmi uvede z razlago transkripcije, s pojasnitvijo znakov, ki spremljajo notne zapise, z abecedno razvrstitvijo krajev, kjer so bile pesmi zapisane. Glede na to, da je to peta knjiga s tem naslovom, so se mu posebne uvodne besede zdele odveč, čeprav bi bile za razumevanje samega zbiranja in okolja, v katerem pesmi živijo, vsekakor dobrodošle. Za vpogled v samo zbiranje na Koroškem in razumevanje okoliščin je zato potrebno vse zbirke, izdane pod naslovom *Vsaka vas ima svoj glas*, vzeti kot celoto.

Tako v uvodu k prvi knjigi, ki je izšla leta 1988, avtor pojasnjuje svoja načela pri zbiranju in objavljanju pesmi, približa pa tudi okoliščine zbiranja ljudskih pesmi v tem delu zamejstva. Ob tem poudarja pomen avtentičnih zapisov in objav, hkrati pa razkriva željo, da bi strokovno neoporečnost združil z ustrezno mero poljudnosti. Omenjeni uvod pojasnjuje tudi vlogo dr. Franceta Czigana in dr. Jerka Bezića oziroma njuna deleža pri nadaljnjih zbirkah; razumevanje njune vloge je ob peti knjigi pomembno, saj predstavitev rokopisnih zapisov obeh zbiralcev pomeni dobršen del njenega obsega.

Peto knjigo, ki ima nekakšen sintetični pomen, poleg standardnih pregledov – slovarja narečnih izrazov, seznama pevk in pevcev – zaključuje vsebinsko kazalo pesmi, ki obsega vse knjige v tej zbirki. Tako še enkrat pridejo do izraza avtorjevi pogledi na ljudsko pesem, saj s samo vsebinsko razvrstitvijo razkriva razumevanje njihove vloge v življenju. Kot dodatek s povsem praktičnim pomenom zbirko zaključuje kazalo pesmi po začetnem verzu: delo se namreč z zapisi starih, marsikod že pozabljenih melodij od ljudi vrača k njim samim.

Pričujoča zbirka z gradivom, ki ga prinaša, ne širi le poznavanja pesemske podobe v slovenskem zamejstvu, temveč opozarja na bivanje Slovencev onkraj meje. Hkrati meje ali pa njihovo zanikanje postavlja pod vprašaj: prepoznavni naslov *Vsaka vas ima svoj glas* namreč izraža ljudsko videnje samobitnosti. V času, ko etnologija in antropologija v določanju svojih raziskovalnih polj na razdalji od človeka do naroda iščeta svoje obzorje, in v času, ki ta obzorja zavedno ali nezavedno širita čez mednarodne meje, ta rek poudarja pomen majhnih vaških skupnosti in tisto povezovalno in razločevalno moč, ki je odzvanjala tudi v pesmi. V ospredje postavlja tisti vidik iskanja kulture, ki ga danes z oznako identiteta, istovetnost, iščemo na vseh področjih bivanja in ustvarjanja, v svojem majhnem, neposrednem okolju pa ga morda velikokrat prezremo.

Marija Klobčar

Peter Macuh idr., *Drava nekoč in danes: Zemljepisne, zgodovinske in etnološke značilnosti sveta ob Dravi; splavarstvo in energetika*. Maribor: Založba Obzorja, 2000. 448 str.

Kakor je v uvodu zapisal Peter Macuh, je bil glavni namen knjige prikaz vplivov Drave na življenje ljudi v preteklosti, ko je bila Drava še nevarna in samosvoja reka, njene spremembe skozi čas, vse do danes, ko je ukročena z jezovi vodnih elektrarn.

Igor Žiberna se je analitično lotil poglavja 'Geografski oris slovenskega Podravja,' z opisi geoloških, geomorfoloških, podnebnih in hidrografskih značilnosti, opisi prsti, vegetacije, gospodarskih dejavnosti in razvoja gospodarstva in prebivalstva ob Dravi. Sašo Radovanovič nas v poglavju 'Svet ob reki Dravi' popelje skozi zgodovinski čas in umetnostnozgodovinske značilnosti Podravja z delom Koroške in posamičnih krajev ob reki Dravi.

V pogovorih s še živečimi splavarji in z natančnim pregledom že obstoječe literature o splavarjih je avtorica Maja Kanop v poglavjih 'Način življenja prebivalcev Podravja' in 'Drava – nekdanja plovna reka' skušala zaobjeti raznovrstnost, ki jo je prevoz lesa po Dravi kot osrednja gospodarska dejavnost vnašal v vsakdanje življenje. In sicer: zgodovinski pregled plovbe od prvih omemb v 13. stoletju pa do opustitve splavarstva v 20. stoletju, gradnjo šajk in splavov, organizacijo in potek plovbe, mitnine in pristaniške pristojbine, ovire in nesreče pri plovbi ter splavarske zavetnike, življenjske in delovne razmere splavarjev, njihove zasluge in samo življenje na splavih.

Prve zapise o plovbi po Dravi imamo že iz rimske dobe, v 18. stoletju pa se je z industrializacijo in povečano sečnjo gozdov razcvetela trgovina z lesom. V to dejavnost je bila tako ali drugače (ne)posredno vključena večina lokalnega prebivalstva v krajih ob Dravi, saj je šlo za v vseh pogledih najpomembnejšo gospodarsko panogo na tem območju. Po Dravi je sredi 19. stoletja plulo tudi do 800 šajk in do 1200 splavov. Pri

splavarjenju na Dravi gre za dvoje transportnih oblik – starejša in prva oblika so šajke, to so enostajnejša plovila, sledijo jim mlajši splavi. Razlika med njima je v načinu sestavljanja. Italijanski tesarji so dravske splavarje naučili vezati splave na nov način, ki je omogočil prevoz večjih količin lesa. Tako vezan splav se je imenoval taljanšek, širok je bil 5 do 6 m, dolg je bil do 33 m, na njem so prevažali do 120 m<sup>3</sup> lesa.

Splavarska dejavnost je bila sezonska, začela se je marca in končala novembra, gre za čas, ko je bila Drava dovolj vodnata. Večina splavov je odplula iz Dravograda in Libelič, Vuzenice, Mute, Radelj, Vuhreda, Brezna, Ožbalt, Lovrenca, Fale, Ruš, Selnice, Brestanice in Maribora, ki je bil zadnja postaja, kjer so še sestavljali splave. Ti so večinoma pristajali na Ptuju, v Varaždinu, Dubravi, Barcsu, Moslavini, Osijeku in na Donavi, v Bugujevu, Vukovarju, Palanki, Čibru, Novem Sadu, Slankamnu in Beogradu. Splavarji so se ustavljali v flosarskih gostilnah, kjer so si običajno privoščili golaž, almohc in kruh, juho z nudličji in mesom, poleg je sodil tudi štefan vina.

Splavarji so se med letoma 1900 in 1941 uveljavili kot posebna socialna skupina slovenskega delavstva, izoblikovali so poseben način življenja, saj so bili popotniki, ki so s svojih poti poleg zaslužka prinašali še vtise in navade iz drugih krajev. Mnogi izmed njih so prav zaradi tega veljali za razgledane in seznanjene z aktualnimi dogodki. Zaradi izkoriščanja lesnih trgovcev in podjetij so leta 1928 ustanovili organizacijo zgornjedravske in spodnjedravske splavarjev, ki je organizirala tudi stavke za večje plačilo, do leta 1941 pa je delovala tudi splavarska zadruga.

Zaslužek za vožnje, rajže in sestavo splavov je bil dober, sploh v primerjavi z delavci v drugih dejavnostih. Splavarjem je omogočal nakup lastne zemlje ali hiše. Seveda pa je ta poklic hkrati na vsaki poti prinašal visoko tveganje zaradi nevarnih čeri in skal. Pred zgraditvijo hidroelektrarn je bila namreč Drava deroča reka, kar si je danes že kar težko predstavljati. Za varne vožnje so se splavarji obračali na zavetnike, na sv. Miklavža, sv. Janeza Nepomuka in na Mater božjo.

S hitro modernizacijo, deagrarizacijo in urbanizacijo so v 50. letih prejšnjega stoletja tradicionalno splavarjenje nadomestili novi načini transporta lesa, Dravin vodotok pa je postal značilen predvsem po številnih hidroelektrarnah. Splavarji so tako rekoč čez noč postali odveč, njihova poklic in opravilo, ki sta nekoč zaznamovala življenje množice ljudi, pa kmalu pozabljena.

Ivan Verboten in Peter Macuh sta avtorja poglavja 'Splavarstvo na Dravi in Donavi'. Podrobno nas seznanita z opisi nalog vseh članov moštva na flosu, ki je imel šest vesel (lemezov) in prav toliko splavarjev, z naslednjimi nazivi: flosar začetnik, flosar zadnjak, flosar prednjak, flosar ravnjak (nadfarer), flosar karmoniš (kapitan), flosar – vodja skupine, transporta (vicegospodar) in flosarski gospodar (obrtnik). Karmoniš je bil ponavadi starejši in zelo izkušen splavar, ki je zelo dobro poznal reko in njene pasti. Na pot je skupaj izplulo od dva do šest splavov. Vsaka skupina je imela s seboj tudi ranco – majhen čoln, s katerim so si pomagali pri morebitnih nesrečah.

V nadaljevanju sledijo prispevki učencev OŠ Brezno, ki so pod mentorstvom učiteljice Silve Pečar Banjanovič v pogovorih s svojimi dedki in ostalimi še živečimi splavarji preprosto, a simpatično predstavili flosarstvo na Dravi in Donavi. Silva Pečar Banjanovič, navdušena zbirateljica ljudskega blaga, je tudi avtorica prispevka 'Zgodbe s pridihom zgodovine'. Tone Partljič je v poglavju 'Drava kot motiv v nekaterih slovenskih literarnih delih' »bolj ljubiteljsko kot strokovno«, kakor je sam zapisal, posvetil pozornost nekaterim pesnikom in pisateljem slovenskega rodu, ki jih je navdihovala Drava. Zinka Zorko se je lotila opisa koroških in štajerskih govorov med Dravogradom in Mariborom, Mira Krajnc pa splavarskega izrazja v vuzeniškem govoru.

V zadnjem delu knjige Ivan Verboten in Peter Macuh predstavita še dejavnosti s področja turizma. Sestavljanje splava in splavarjenje (rancarija) je vsakoletna mariborska turistična prireditev, ki obuja spomin na nekdanje splavarje.

Knjigo zaključijo Marjan Šmon s prispevkom 'Drava, vir električne energije', z opisi elektrarn na Dravi in njenim energetskim izkoriščanjem.

Knjiga želi na trenutke povedati in zaobjeti preveč snovi, pretirana ambicioznost pa gre na škodo posamičnih poglavij. Hiter preskok iz ene v drugo, povsem drugačno tematiko lahko bralca na trenutke zmede in preseneti. Pri branju knjige me je večkrat zmotila neurejena razporeditev strokovnih in ljubiteljskih prispevkov. Ob že v naslovu napovedani celoviti predstavitvi Drave bralec pričakuje tudi oris zanimivega rastlinskega in živalskega sveta ob reki Dravi, toda ta v knjigi ni omenjen. Dravski splavarji žal še vedno nimajo bogate monografije, kakršna je monografija *Savinjski splavarji* Angelosa Baša. Imamo krajše in fragmentarne raziskave; v tem okviru je pomemben prispevek Maje Kanop, ki bi ji bilo vredno v knjigi dodeliti več prostora.

Boža Grafenauer Bratož

Rajko Muršič, *Trate vaše in naše mladosti: Zgodba o mladinskem in rock klubu 1-2*. Ceršak: Subkulturni azil, 2000. 600 str., 33 str. črno-belih prilog: fotografij, razglednic, bakrorezov, plakatov, besedil pesmi in kopij uradnih dokumentov, Summary.

V knjigah, ki temeljita na empirični raziskavi in ki je bila hkrati doktorska disertacija (*Dinamika medkulturnega stika: Odnos med rokovsko podkulturo in lokalno kulturo na Tratah v Slovenskih goricah*. Ljubljana, 1997), se avtor loteva »pisanja posebne oblike krajevne etnografske monografije, primerjalne etnološke razprave in analize različnih načinov rabe glasb v drugi polovici dvajsetega stoletja, ni pa se izogibal tudi nekaterim previdnim antropološkim posplošitvam in širšim politično zgodovinskim podukom celotne zgodbe« (str. 20). Kljub opazovanju procesa, skozi katerega si skupina ljudi izbojuje in vzdržuje svoj avtonomni družbeni prostor in si prizadeva za širše družbeno priznavanje pravice biti samosvoj, pa knjigi hkrati celovito in gostobesedno opisujeta podobo kraja in ljudi. Pravzaprav sta knjigi nadaljevanje Muršičeve druge knjige *Center za dehumanizacijo: Etnološki oris rock skupine* (Pesnica, Frontier, ZKO Pesnica, 1995). Jedro obeh knjig predstavlja gradivo, ki se navezuje na samo vas Trate in njen klub ter širše območje raziskave s poudarkom na rokovskem dogajanju na območju med Ceršakom in Apačami.

Pri predstavitvi in pojasnjevanju tega dogajanja je geografsko, zgodovinsko in demografsko podrobno opisal podobo omenjenega območja, največji del knjig pa temelji na ustnih virih, s pomočjo katerih opisuje glasbeno življenje na vasi in tratenske pankerje in pankerice osemdesetih let ter takratno klubsko dogajanje na vasi. Svojih virov večinoma ne navaja, razen, kjer je to bistvenega pomena za razumevanje konteksta. Drugače je z izjavami, ki so jih med aktivnim delovanjem dajale aktivno vpletene osebe z javno funkcijo. Navajanju imen se avtor izogne pri kočljivejših osebnih zadevah in tam, kjer so sogovorniki in sogovornice želeli ostati anonimni. Avtor se je ob poslušanju sogovornikov in sogovornic skušal izogniti nekaterim pastem, npr., da se ni slepil z luščanjem kakršnihkoli »čistih« objektivnih dejstev, zbranih na podlagi pripovedi pripovedovalcev



in pripovedovalk, ter z njihovim postavljanjem v zgodovino. Meni, da je izkustvenih zgodovin namreč toliko, kolikor je pripovedovalcev o njih. V tem smislu je vsaka etnografija nova pripoved – ali pripoved pripovedi – pa naj bo še tako obtežena z objektivnimi dejstvi. Seveda najdemo tudi pripovedi, ki se povsem skladajo s temi »objektivnimi« dejstvi, le da je kot zapisovalec verjel tudi pripovedim, ki se z »objektivnimi« dejstvi niso skladale. Kajti meje med resnično doživetim in izmišljenim pravzaprav ni, saj ni nobenega diskurza brez vpletanja fikcije. Pripovedi v svojem bistvu vedno prav kipijo od dodatnih informacij, tematskih preskokov, dodatnih (za)misli in predstav, mešanji in olepšav ter pozab (str. 19).

V prvi knjigi *Trate vaše in naše mladosti* avtor večinoma opisuje dinamiko odnosov med mladimi Tratenčani, ki so zahajali v klub, in drugimi vaščani. Zanimajo ga zlasti kraj in njegove posebnosti, prebivalci in njihove glasbe s poudarkom na klubskem dogajanju (*Klub mladih* do začetka sedemdesetih let in *Mladinski klub oz. Disko Trate* ali *Disko Fotogrupa M* do začetka devetdesetih), lokalni glasbeniki in uveljavljanje popularne glasbe v Tratah. Čeprav ga zanimajo predvsem Trate, jih ne obravnava ločeno ali izolirano od tega dela Slovenskih goric, pač pa za podkrepitev ozadja oriše še glasbeno-topografsko skico območja med Ceršakom in Apaškim poljem. Ko se ukvarja s podomačevanjem glasbe v navideznem zakotju (tj. v Tratah), ugotavlja, da čeprav so se Tratenčani zavedali, da mladina v Tratah potrebuje svoj klub, jim je bila njihova glasba vendarle neznosna. Ker so v klubu vadile številne pankovske skupine, se je pojavila lokalna subkulturna scena. Od daleč je videti, da sta na Tratah delovali dve nasprotujoči si skupini posameznikov in posameznic, ki sta se soočali skozi nekulturne akcije in provokacije. Od blizu pa so podobe bolj neulovljive. Ob tem je zanimivo avtorjevo stališče, ki se ne postavi ne na eno ne na drugo stran oziroma ne opazuje dveh različnih kultur, pač pa trdi, da vsak posameznik ali posameznica v vasi hočeš nočeš sodeluje v vseh podsistemih, ker noben mikrosistem ni tako zaokrožen, celovit, enoten, skratka holističen in zaprt vase (str. 455).

Avtor skuša tudi odgovoriti na vprašanje, zakaj se je tak rock klub pojavil prav v Tratah, ko pa je bilo v omenjenem času v Sloveniji samo nekaj podobnih klubov, pa še ti niso redno delovali? Zato se loteva podrobnega, skoraj topografskega opisa glasbenega življenja v vasi in okolici z vseh vidikov: tradicionalne glasbe, popularne glasbe in različnih individualnih aktivnih ali pasivnih pristopov h glasbi. V analizi delujoče sodobne popularne glasbe mdr. obravnava tudi razmerje med globalnim in lokalnim ter kulturne razlike v posamičnih kulturnih sferah. Ob tem ugotavlja, da klub, ki so ga leta 1994 zaprli, v bistvu ni opazneje vplival na vaško identiteto. Med glavnimi razlogi za pojav kluba navaja geografski položaj Trat in ekonomske okoliščine, ki so ljudi prisilile v dnevne migracije, zaradi katerih se je nepričakovano pojavila alternativna rock scena. Ker je klub deloval v zanimivih vaških stavbah (grad in nekdanji mlin), Muršič opiše še infrastrukturo, prometna sečišča in stičišča, ključne vaške socializacijske točke, sorodstvene povezave in generacijske skupnosti.

Druga knjiga je posvečena zlasti razumevanju tematike in ne temelji toliko na empiričnih podatkih kakor prva knjiga, pač pa na primerjalnem študiju antropološke, etnomuzikološke in druge literature. Avtor oriše tudi nekatere žanre popularne glasbe, ključna vprašanja popularne kulture, sub- in mladinske kulture, vlogo glasbe v sodobni družbi in uporabo glasbe v antropoloških obzorjih. V teoretskem delu pri iskanju razlag za dogajanje na Tratah ne uporablja le ene teorije, pač pa množico epistemoloških in teoretskih pristopov, s čimer pri bralcih tvega, da bo poglavje ostalo nerazumljeno in prezavozlano kljub številnim, odlično zamišljenim, podpornim miselnim vzorcem. Muršičev na videz konfuzen

metodološki eklekticizem v drugem delu zahteva poleg potrpežljivosti tudi v antropoloških teorijah razgledanega bralca, saj kot glavno orodje za razumevanje lokalnega in globalnega uporablja dinamične modele, ki so izpeljani iz sistemske teorije. Izhodiščna točka vsakršne razprave o kulturni dinamiki sodobnih družb pa mora biti, po Muršičevem mnenju, posameznik. Raziskava Trat potrjuje, da je mogoče kombinirati modele iz sistemske teorije s pomembno in nepredvidljivo vlogo posameznika. Poudarja tudi, da ni izoliranih družbenih procesov, da so vsi, četudi še tako različni procesi, med seboj povezani. Vlogi glasbe v družbi pa mdr. pripisuje funkcijo povezovanja mikro in makro sistemov. Glasba oblikuje tudi individualno in iz tega izvirajočo kolektivno identiteto. Te identitete pa se nenehno preoblikujejo, njihovo spreminjanje pa spremlja tudi igra moči. In zgodba o Tratah in njeni glasbi to nenehno potrjuje.

Mojca Ramšak

Ingrid Slavec Gradišnik, *Etnologija na Slovenskem: Med čermi narodopisja in etnologije*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 2000. 634 str., ilustr., Summary.

V odmevih, ki so sledili izidu dela Ingrid Slavec Gradišnik *Etnologija na Slovenskem: Med čermi narodopisja in etnologije*, je bil govor o prvovrstnem kulturnem dogodku. Povsem upravičeno, saj gre glede na obravnavano tematiko za nenavadno obsežno in na izredno bogati dokumentaciji zgrajeno delo. Bibliografija, objavljena v zadnjem razdelku knjige, šteje blizu 2.000 bibliografskih enot domačih raziskovalcev in več kot 300 enot primerjalnega slovstva tujih etnologov in antropologov ter slovenskih in tujih neetnologov. Pri tem kaže posebej poudariti dejstvo, da so naštetna dela v večji ali manjši meri resnično predmet avtoričine razprave.

Avtorica je v knjigi, ki je njena neznatno prirejena doktorska disertacija, natančno pregledala razvoj slovenske etnološke misli v zadnjih sto letih. Ob tem je upoštevala tudi razvoj v tujih nacionalnih etnologijah. Na tej podlagi je upoštevala etnološko vedo v vsej njeni širini, kakor se je izoblikovala skozi posamična obdobja. »Etnologijo razumem široko«, pravi avtorica dela. Opredeljuje jo kot »interpretativno, primerjalno, historično in antropološko, humanistično disciplino, z njenimi narodnimi posebnostmi, kakor jih je z dokumentiranjem realij kulture v preteklosti izraziteje oz. programsko poudarjalo narodopisno izročilo, in z ambicijami po spopolnjevanju spoznanj o univerzalijah človeškega bitja in žitja, o relativizmu kultur, o vsakdanjem življenju tu in zdaj, tam in včasih, ki so, zelo splošno rečeno, bližje antropološkemu spoznavnemu izročilu. Njena delna in splošnejša spoznanja so legitimni produkt predvsem izkustvene spoznavne poti; je torej izrazito empirična veda s posploševalnimi hotenji.« (Str. 19)

Nakazano problematiko je Ingrid Slavec Gradišnikova zajela v celoti. Pač v skladu s spoznanji, ki so se ji izoblikovala med raziskavo. Razčlenjevala je teoretsko-metodološka vprašanja in njihove odseve v raziskovalni praksi. Iskala je pobude in razloge za posamezne raziskovalne usmeritve, za njihovo izoblikovanje in za njihovo spreminjanje. Poskušala je razkriti njihovo zaledje v takšnih ali drugačnih strokovnih usmeritvah širšega značaja, v vsakokratnem miselnem ozračju in v sočasnih družbenih razmerah. Pri tem je prvenstveno pozornost posvečala izjavam in razlagam, tudi merilom in presojam raziskovalcev samih.

Dolgotrajno in mnogostransko preučevanje, opravljeno izredno natančno in skrbno, je dalo izjemen rezultat. Dejstvo je, da tako vsestranske, nadrobno in vestno izdelane analize kakega obdobja v razvoju etnološke misli na Slovenskem še ni opravil nihče. Težko bi našli tako obširno delo za isto obdobje na tujem in tudi za katero drugo humanistično disciplino pri nas.

V zaglavju, ki se nanaša na izročilo narodopisja, je avtorica knjige, lahko rečemo, slovensko narodopisje opredelila na novo. Narodopisje je raziskovala v njegovi celovitosti in po sestavnih delih in je ob tem prišla so spoznanja, da je narodopisje bolj ali manj zaključen pojav v razvoju slovenske etnološke misli. Ugotovila je, da je tako tudi v drugih nacionalnih etnologijah. Narodopisci so bili povsod zagledani v preteklost. Njihovi strokovni pogledi so bili prepleteni z njihovo nazorsko usmerjenostjo. Tako je narodopisna problematika lahko imela dokaj pomembno vlogo v življenju posameznikov in določenih skupin, pri čemer je treba računati z možnostjo večplastnega razumevanja ljudske kulture in ljudskosti. Kljub temu kaže, pač na podlagi današnjih strokovnih pogledov, med splošne slabosti narodopisja šteti izolirano obravnavo posameznih kulturnih pojavov, neupoštevanje njihove medsebojne povezanosti in zanemarjanje njihove družbene podlage. Spričo tega je, po besedah avtorice, »predvojno slovensko narodopisje v poskusih odslikovanja ljudske kulture ali življenja naroda, večinoma ponujalo podobo nekonfliktnega sveta in življenja« in je tako »spominu ohranilo izbrane dogodke in predmetni svet slovenskega kmeta, zamolčalo pa njegove skrbi in stiske« (str. 212-3).

Razvoj slovenske etnološke misli v zadnjih štirih desetletjih je zaobjet v zaglavjih »Nova metodološka obzorja« in »Teorija in praksa«. Kritični pretres spreminjanja in dopolnjevanja predmeta etnološkega preučevanja in teoretsko-metodoloških pogledov je njuna poglobljena vsebina. V njunih okvirih nas avtorica detajlno seznanja z bolj ali manj deklarativnim prehajanjem s pozitivistične naravnosti h genetično-strukturalni metodološki usmerjenosti. Predstavi nam uveljavljanje zanimanja za način življenja in vsakdanjost, ki je potekalo vzporedno. Nadaljuje z obravnavo ljudske kulture, ki je bila temeljna sestavina prejšnjega, narodopisno in folkloristično naravnane strokovnega prizadevanja. Opozori nas na tesnejše povezovanje slovenske etnologije s splošno etnologijo, na družboslovno raziskovalno izhodišče, ki je novo, in na vključevnje sodobnosti v etnološke raziskovalne okvire. Poudarjen je pomen tega dela. Ustrezen poudarek dobi zanimanje za kulturno spreminjanje, ki nadomesti raziskovanje kulturne raznovrstnosti. Seveda pa avtorica dela ne spregleduje pomanjkljivosti, povezane s strokovnimi težnjami zadnjih desetletij. Mednje šteje nezadostno opredeljenost pojmov način življenja in vsakdanjost, zanemarjanje razprav o pojmu kultura in s tem povezano potrebo po zamenjavi temeljnega pojma struktura s pojmom sistem.

Delo Ingrid Slavec Gradišnikove je izredno poučno kot celota, saj gre za genetično obravnavo pojavov, ki so vsi po vrsti, vsak po svojih delih, kot prežitki, še vedno bolj ali manj živi. Razumljivo pa je, da so še posebej zanimiva avtoričina stališča glede zdaj žgočih vprašanj. O njih je dovolj izčrpno govor v več zaglavjih in še posebej v sklepnem poglavju z naslovom »Za epilogo: O 'antropologizaciji' etnologije«.

Avtorica je seveda prepričana, da je status posameznih disciplin spremenljiv. Iz generacijskih in podobnih razlogov je dojemljivejša za novejšje pojave v razvoju slovenske etnologije. Zato so razumljiva in obenem tehtna njena opozorila, kje vse so pomanjkljivosti in vrzeli v sedanjih teoretsko-metodoloških vodilih v slovenski etnologiji. Posebej pa kaže poudariti stališče, da je treba pri načrtovanju nadaljnega

razvoja etnologije v prvi vrsti upoštevati konkretni narodni kontekst. Nacionalnih posebnosti v evropskih etnoloških vedah pač ni mogoče spregledati, pa čeprav imamo še tako velike primerjalne ambicije. Etnična zavest je, kot vse kaže, še kako živa. Očitke o vrtičkarstvu in zaplotništvu, večkrat naslovljene na etnološko misel kar poprek, avtorica knjige odločno zavrača.

Spričo posamičnih predlogov, da bi bilo treba etnologijo dopolniti ali celo nadomestiti s kulturno antropologijo, kar je bilo v primeru Oddelka za etnologijo na Filozofski fakulteti v Ljubljani do določene mere tudi uresničeno, je temu vprašanju v knjigi posvečena ustrezna pozornost. Razčlenjeni so teoretsko-metodološki vidiki, ki se nanašajo na razmerja med etnologijo in kulturno antropologijo, pri čemer je bilo analitično delo opravljeno z vso akribijo in kolikor mogoče nepristransko.

Avtorica knjige ugotavlja, da nas številni raziskovalci po svetu opozarjajo, da ni prav, če z izrazom antropologija imenujemo kak določen »predmet« ali disciplino. Antropologijo bi kazalo razumeti kot polje spoznavanja ali vednosti, kot najširši interes za spoznavanje človeka. Celostno človekovo misel o sebi in človeštvu naj bi bogatila številne znanstvene discipline z raziskovanjem različnih vidikov. Na tej podlagi je mogoče vsako spoznanje, ki se dotika človeka, v osnovi označiti za antropološko. Posebej v ZDA je ta celovitost bolj opredmetena in dobiva v zadnjem poldrugem desetletju posnemovalce tudi na Slovenskem. Iz navedenega razloga je avtorica zadržana do pogostega »rokohitrskega istenja« antropologije s kulturno antropologijo ali s katero drugo antropološko (sub)disciplino. Ustrezna pa se ji zdi strnjena opredelitev antropologije domačega izvira, ki govori o antropologiji kot najsplošnejši empirični znanosti o človeku, katere glavni veji sta biološka in kulturna oziroma socialna antropologija, raziskuje pa vse človeške skupnosti v vseh časovnih obdobjih, čeprav je dajala prednost »prvobitnim« ljudstvom zunaj Evrope.

Združitev etnografije in etnologije, ki je bila izvedena marsikod v Evropi in tudi pri nas, je po avtoričinem mnenju močno zblížala evropsko etnologijo in ameriško kulturno antropologijo. Govor je celo o sopomenskosti etnologije in kulturne antropologije. Po mnenju avtorice pa se zdi, da predstavitev »slovenske« različice (kulturne) antropologije »ni bila koherentna niti v poimenovalnem, še manj v konceptualnem ali metodološkem pogledu«. Videti je, da ni »upoštevala širših antropoloških komentarjev, še manj pa je prisluhnila tukajšnjim strokovnim razmeram«. Rečeno je, da je bila razložitev razmerja med kulturno antropologijo in etnologijo metodološko šibka in nepreprepričljiva. Zapostavila je domače strokovno izročilo, spoznanja in potrebe po njihovi utrditvi. Toda v zadnjih letih naj bi prišlo pri nas do sprememb. Avtorica pravi, da posamezniki skrbno preučujejo bližino in oddaljenost med etnologijo in kulturno antropologijo, pri čemer ugotavljajo, da je obema lastna etnografska metoda, se pa glede ciljev in pristopov nekoliko razlikujeta. Kulturno antropologijo odlikujejo koncepti in prijemi, ki so uporabni za raziskave dinamičnih kulturnih sistemov in podsistemov v sodobnosti. Identiteta etnologije na Slovenskem pa se utrjuje predvsem z drobnoglednim raziskovanjem.

Spričo določene zagatnosti v razvoju slovenske etnološke misli v zadnjem obdobju je knjiga Ingrid Slavec Gradišnikove še posebej dobrodošla. Teoretsko-metodološka raven omenjenega razvoja je obdelana izredno natančno, lucidno in po obsegu v popolnem sozvočju z zasnovo dela. Tako imenovano operativno raven pa bo kazalo kdaj obdelati posebej. Priporočljivo bi bilo, da bi se tudi tega dela lotila avtorica knjige, o kateri govorimo. Seveda, če ji niso dogajanja, ki so jih izzvala zgoraj omenjena stališča, vse skupaj do kraja priskutila.

Slavko Kremenšek

Monika Kropelj, *Karel Štrekelj: Iz vrelcev besedne ustvarjalnosti*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 2001. 213 str., ilustr., Summary.

Že v prvem pregledu narodopisnih prizadevanj na Slovenskem (F. Kotnik v *Narodopisju Slovencev I.*) je bil Štrekelj skupaj z Murkom postavljen za začetnika znanstvenega narodopisja, na sloviti prelom z »romantično strujo«. Kotniku so zadoščali kamni znanosti, utrjeni za veliki načrt priprave in izdaje *Slovenskih narodnih pesmi*. Pred in za njim so o Štreklju in njegovih delih pisali filologi in etnologi, avtorici letos izišlega dela pa gre priznanje za zaokrožitev spoznanj o njegovem življenju in delu. Ta so plod dolgotrajnejšega študija: Monika Kropelj je namreč že l. 1988 študijo o Štreklju in njegovi narodopisni zapuščini pripravila kot magistrsko delo, l. 1993 pa je doktorirala z disertacijo *Ljudska kultura v slovenskih ljudskih pravljičah in povedkah*, na primerih iz Štrekljeve zapuščine (1992; v knjižni obliki *Pravljičica in stvarnost: Odsev stvarnosti v slovenskih ljudskih pravljičah in povedkah ob primerih iz Štrekljeve zapuščine*, 1995). Ob tem je v znanstvenih zbornikih posebej predstavila Štrekljeve sodelavce (*Traditiones* 17, 1988), njegovo etnološko usmeritev (*Traditiones* 19, 1990), prerez skoz njegovo življenje in delo (*Traditiones* 24, 1995) in njegova predavanja o slovanskih starožitnostih in slovanski etnografiji (v zborniku *Razvoj slovenske etnologije od Štreklja in Murka do sodobnih etnoloških etnoloških prizadevanj*, 1995). Navedeni prispevki so pomembno razširili podobo o Štreklju predvsem s širšega etnološkega vidika.

V pričujočem delu je povezala in spopolnila dozdajšnja spoznanja in z njim utrdila širino Štrekljevega znanstvenega obzorja: »S to knjigo želim osvetliti njegova prizadevanja in prispevek na področju jezikoslovja, predvsem pa etnologije, ker je prav on uveljavil veliko strokovnih vidikov in prijemov etnološkega raziskovalnega dela, ki so še danes aktualni, kot so npr. etnološke vprašalnice, do usmerjanja raziskav tudi na nosilca ljudskega izročila, tj. na človeka kot družbeno bitje« (str. 5).

Kropeljeva se je v aktualni maniri sodobne etnografije, ki ne velja le za terensko raziskovanje, temveč tudi za interpretacijo drugih prvovrstnih virov (tistih pač, ki so za relevantni za raziskavo), in vsaj enega od tokov sodobnih prijemov disciplinarne zgodovine – tistega, ki spretno vozi med biografskimi, konceptualnimi in empiričnimi dejstvi – odločila, da Štrekljevo osebnost in delo predstavi »predvsem z njegovo lastno besedo in z besedami njegovih sodobnikov« (prav tam).

Na ta način je spisano osrednje poglavje – 'Karel Štrekelj – življenje in delo' (str. 10–90), ki govori o šolanju v Gorici in na dunajski Modroslovni fakulteti (tam je poslušal predavanja iz klasične filologije, primerjalnega jezikoslovja in Miklošičeva iz slovanske filologije), o prvih prevajalskih prispevkih, prijateljevanju z Levcem in sodelovanju pri Ljubljanskem zvonu, o pripravi disertacije o kraškem narečju. Štrekljevi prvi koraki v znanost in strokovno publicistiko govorijo o enakovrednem zanimanju za celotno filološko področje, saj se je intenzivno ukvarjal tako z jezikoslovnimi in dialektološkimi vprašanji kakor tudi s slovanskimi književnostmi (češko, rusko, poljsko, srbsko). V letu 1884, ko je doktoriral, je že načrtoval izdajo *Slovenskih narodnih pesmi* z objavo Vrazove zapuščine. Iz pisem Levcu je tudi že razviden njegov nazor o zapisovanju ljudskega izročila (npr. razloček med Trdino in Valjavcem). V naslednjem letu je sprejel mesto mladega učitelja pri grofinji Mansfeldovi in se odločil pripraviti za privatno docenturo za slovansko filologijo. Za preskusno habilitacijsko predavanje (1886) je prijavil tri teme, od katerih sta bili dve zelo blizu etnologiji (Über die Verbreitung und ethnologische Stellung der Slaven in Venetianischen/O razširjenosti in etnološkem položaju Slovanov v Benečiji in Über die Aufgabe und Gliederung der Slavischen Philologie/O nalogah in razčlenitvi

slovanske filologije), nastopil pa je z razpravo O velikoruskih bilinah/Über di grossrussische Byllinenpoesie. V jeseni istega leta je *Slovan* zabeležil, da je začel predavati na dunajski univerzi kurza 'O slovanskih starožitnostih' in 'epski poeziji Velikih Rusov'. Prav tega leta »se je lotil tudi svojega življenjskega dela – kot se je sam izrazil v avtobiografiji – *začnem zbirati narodno blago iz vseh krajev slovanskih dežel*. Pri tem Štrekelj ni imel v mislih le pesmi, čeprav se je od vsega začetka prav zaradi Vrazove ostaline nameril izdati najprej narodne pesmi« (str. 31). V pismu Levcu je napovedal objavo prošnje za narodno blago, Levec je bil navdušen nad zamisljo, a previden glede možnosti izdaje vseh doslej zbranih in zapisanih, natisnjenih ali nenatisnjenih pesmi pri Matici. Ob tem se je Štrekelj poglobljal v teme slovanske filologije, ki so bile zelo blizu etnologiji: »Značilno za slovanske filologe – in tudi za Štreklja, ki se z znanstvenimi historično-filološkimi metodami lotevajo etnološke tematike, je izredna širina, ki se ne omejuje na ozko slovensko območje, ampak raziskuje vsaj ves slovanski svet, kolikor ne posega tudi na širše indoevropsko območje. Iz prvotne panslavistične teorije se je namreč začela razvijati indoevropska miselnost, kar je v komparativnem smislu pomenilo velik korak naprej« (str. 33).

V 'Prošnji za narodno blago', objavljeni v *Ljubljanskem zvonu, Slovanu in Slovenskem narodu*, je predstavil kritični izdajateljski projekt in definiral »narodno blago«: *»To čemur pravijo tudi ustno ali tradicijsno sloustvo, ki obsega vse, kar pomaga spoznavati in preiskovati 'dušeslovje' kakega naroda ... V novejšem času se rabi za narodno blago in učenje o njem pogosto angleška beseda folklore, nauk ali vesti o narodu. Folklorista ne zanima samo narodna pesem, pravljičica, pripovedka, uganka, vraža, narodni pregovor, rek in zagovor – on pazi tudi na šege in običaje, na narodno pravo, narodne igre, narodno medicino in vremenska pravila kmetova; tudi kletvin in narodnih anekdot ne zameta.«* (Str. 34)

Ob tem ni odveč ponovno opozoriti na Štrekljevo ločevanje 'realne' (slovstveno izročilo) in 'formalne' strani narodnega blaga (šege in navade, ljudsko zdravilstvo, igre, pravo – *»ta stran je težavnejša in potrebuje več časa za opis, kakor prva«*), ki ponazarja hkrati njegovo zavedanje, da je neogibno spoznavati duhovno izročilo v širšem družbenem kontekstu, na drugi pa tudi težave, ki jih filologu prinaša dokumentiranje 'formalne' strani, ki je prav ob Štrekljevem in Murkovem delu klicalo k etnološki raziskovalni praksi. Štrekelj se je, razumljivo, lahko kritičneje posvetil 'realni' strani, zanj postavil znanstvena merila zapisovanja vseh variant (s podatki o kraju, pripovedovalcu ali pevcu, zapisovalcu itn.) z naslednjo utemeljitvijo: *»Vestni zapisi pa nam lahko pomorejo, sestaviti zgodovino tega in onega proizvoda, morejo nam pokazati pot, po kateri je prišel v kraj, kjer ga je zajela zapisovalčeva roka; morda nam tudi povedo, odkod je in kedaj je začel svoje potovanje po naši domovini, v našem narodu.«* (str. 37).

V nadaljevanju avtorica predstavi Štrekljeva predavanja o slovanskih starožitnostih ('Slavische Altertümer') in slovanski etnografiji ('Slavische Ethnographie') na dunajski slavistični stolici (kopiji rokopisov hrani ISN ZRC SAZU), ki govorijo o njegovi široki razgledanosti, navsezadnje tudi o zastopanosti etnoloških problemov v univerznem študiju, čeprav v nemščini in v tujini.

Namen prvih je bil predstaviti »prvotno domovino oz. stara bivališča Slovanov ter njihovo kulturo v najstarejših obdobjih«, vodili pa sta ga primerjava in kritično ovrednotenje virov oz. poročil kot temelja primerjalnega jezikoslovja, s katerega metodo »se je namenil proučiti rezultate zgodovinskih raziskav oz. oceniti zanesljivost podatkov.« Ob tem je razložil starožitnosti na jezikovne, državne, verske (mitologija), družbene in zgodovinske (str. 40). Po takrat aktualnem raziskovalnem prepričanju je prek jezikoslovnih primerjav

med sanskrtom in indoevropskimi jeziki Slovane postavil med Indoevropejce, govoril o njihovi naselitvi v Evropi in opozoril na napačno zamenjavo Venedov (Slovanov) z Veneti. Za predstavitev etnogeneze Slovanov se je Štrekelj oprl na antične (Plinij, Tacit, Strabo, Plutarh, Polibij idr.) in srednjeveške pisce (Pavel Diakon, Prokopij iz Cezareje). Zlasti izčrpno je povzel Prokopija, ki je izjemen vir za poznanje kulture Slovanov na Balkanu, saj je opisal njihov značaj, navade, bivališča, način bojevanja, politično in družbeno ureditev, pa tudi vero in mite. S slednjimi je povezal »uporabnost pravljič in pripovedi kot vira za rekonstrukcijo mitov in verovanj« in ugotovil, da pravljič niso izvirno domače, da torej ne omogočajo rekonstrukcije mitov, v katerih bi mogli prepoznati slovanske verske predstave (str. 42). Ta ciklus Štrekljevih predavanj ima Kroepejeva za nedokončan, saj se je podrobneje posvetil le Hrvatom in Srbom, ne pa vsem slovanskim ljudstvom, kakor se je bil namenil.

Da torzo predavanj o slovanski etnografiji sodi v čas intenzivne priprave za izdajo *Snp*, avtorica komentira kot Štrekljevo željo, »postaviti temelje stroki, na katere področje je posegel kot filolog. Zavedal se je, da veda, ki se je razvila pod okriljem filologije, pri nas ni niti znanstveno opredeljena, kaj šele podprta z osnovnimi raziskavami ali študijami, ki bi bile potrebne za resnejše delo na tem področju« (str. 42). Danes nam dokumentira dejstvo, da se je etnologija na Slovenskem – tako kakor pri Murku – v njenih znanstvenih zasnutkih zares v veliki meri porajala prav v še enoviti filologiji. Tu so razloženi razločki med takrat poznanimi vedami – etnografijo, etnologijo, Völkerkunde, antropologijo, nato vprašanja o človeku kot naravnem in kulturnem bitju, o nastanku kulture, o kulturi, jeziku in religiji Indoevropejcev, o slovanskih jezikih skozi arheološko oz. antropološko evidenco. Videti je, da je podobno kakor nekateri njegovi sodobniki »združeval v svojih raziskavah filologijo, etnologijo oz. antropologijo in historične vede, predvsem arheologijo. Štrekelj je bil prepričan, da je za poznavanje etnološke podobe nekega naroda treba najprej temeljito poznati zgodovinski razvoj naroda od najstarejših obdobij dalje. To problematiko pa je mogoče spoznati z etnološkimi metodami in študijami najstarejših pisnih virov in materialnih spomenikov ... Povezava antropologije, etnologije in prazgodovine je bila v splošnem značilna za drugo polovico 19. stoletja, še posebej v okviru nemškega jezikovnega področja, kjer je delovalo med drugim berlinsko društvo za antropologijo, etnologijo in prazgodovino.« (Str. 46) Avtorica omenja tudi vse ključne Štrekljeve reference, tj. vodilna imena takratne, rečemo lahko, evropske znanosti. V teoretičnem pogledu Kroepejeva ugotavlja, da Štrekelj ni prisegal na tedanjo teorijo kulturnih krogov, čeprav mu difuzionizem ni bil tuj (migracije pripovednih tipov in motivov), in da ga je najustrezneje razumeti kot historičnega etnologa.

Med letoma 1888 in 1891 je Štrekelj mdr. prevajal deželni zakonik za vojvodino Kranjsko in bil njegov urednik, prejemal zbirke, ki so mu jih poslali na 'Prošnjo'. Priobčitev legende o sv. Alešu in njenih različic pa je dober zgled za »metodo in merila za znanstveno in realistično obdelavo narodne pesmi« – ugotoviti razširjenost, zapisati brez popraviljanja in preknjiženja, torej v narečju. Vidi se tudi, da je ločeval narodne in ponarodele in spoznal pomen melodije. Posluš za živ 'jezik narodov' pa je ubesedil še v jezikoslovnih etimoloških prispevkih, odprtih mdr. tudi za tujke oz. sposojenke.

Vzporedno z vsem tem je urejal veliko zbirko; prvi snopič *Slovenskih narodnih pesmi* je izšel l. 1895. Odmevi iz tujine v prvih letih izhajanja zbirke potrjujejo sloves Štrekljeve znanstvene metode: zapisi besedil po živi govorici, objava vseh dosegljivih različic, opremljenost z množico opomb, tudi o pevcih. A ne le to, po mnenju Kroepejeve sta izjemnega pomena njegova delitev na umetne, narodne in ponarodele pesmi in izurjenost, na katero je opozoril že Matija Murko, da je »skoraj instinktivno ločil umetno pesem od

narodne» (str. 53), poleg tega, da je priznaval »obe razvojni poti pesmi: tako umetne pesmi, ki ponarodi, kot narodne, ki ji da umetno lice šele zapisovalec oz. pesnik«. Za pri ljudstvu prevzete pesmi je predvidel poseben razdelek »umetnih ponarodelih« pesmi (str. 53–4), ni pa sprejel Meierjeve recepcijske teorije o avtorstvu ljudskih/narodnih pesmi.

Odmevi na Štrekljevo zbirko doma niso bili tako naklonjeni (skratka, tujina ga je bolj cenila – tako je bil poleg številnih pohval uglednih znanstvenikov – nekatere so bile natisnjene na platnicah 7. snopiča, l. 1900 deležen tudi imenovanja za dopisnega člana Društva Češkoslovanskega narodopisnega muzeja, nato l. 1902 članstva 'Imperatorske akademije znanosti' v Sankt Peterburgu); tako nekatere bralce kakor člane Matičinega odbora so motile »spotakljive« pesmi in poslej je moral Štrekelj ponavljati, »da namreč zbirka ni za narod in mladino, ampak za znanost«, in napovedal poseben izbor *«iž nje izdajo na narod, v kateri ne bo nič pohujšljivega»* (str. 55).

Po smrti docenta graške univerze Vatroslava Oblaka l. 1896 je Štrekelj v Gradcu dobil izredno profesuro za slovanske jezike, »s posebnim ozirom na slovenski jezik in književnost«. Ob predavateljskem delu je bil polno zaposlen z delom za zbirko; dobival je namreč vse več gradiva od dijakov, učiteljev, duhovnikov in sploh ljudi s podeželja. V naslednjem akademskem letu je slovenski narodni pesmi namenil tudi eno uro predavanj tedensko. Ko je l. 1898 izšel 4. snopič *Snp* in je bila zaokrožena prva knjiga, ji je sestavil 'Začasni predgovor'. V njem je pojasnil »obseg svojega dela, naštel porabljene natisnjene in rokopisne vire in razložil načela, ki jih je upošteval pri urejanju ljudskih pesmi« (str. 58).

V Gradcu so nastajala tudi njegova predavanja 'Zgodovina slovenskega slovstva', ohranjena v štirih rokopisnih knjigah (kopija na ISN ZRC SAZU). Zanimiva so kot »prvi ohranjeni poskus slovenske literarne zgodovine«, a tudi z etnološkega vidika. V uvodnem poglavju je za etnologa pomembno, kako je Štrekelj videl 'predmetno' prekrivanje literarnozgodovinske vede in folkloristike: *«nenavadno [se je] razvilo preučevanje narodno-političnih elementov literature, zvezanih na eno stran s poezijo srednjega veka, na drugo stran pa z današnjo narodno tradicijo, za katero so pričeli rabiti angleško nazivalo folklore (znanje narodov ne o narodu) /.../ To je bil nov podvig zgodovinsko literarnega preučevanja v malo poznano stroko poetičnega stvarjenja, kakor tudi narodnega bistva in psihologije»* (str. 62). V ljudskem ustvarjanju so torej začetki prave literature, v njej odseva narodni značaj kot temeljna zgodovinska konstanta. Pri tem se je Štrekelj oprl na Hippolyta Taina in pozitivistično filozofijo in metodologijo: »Pozitivizem je poskušal prestaviti to kategorijo iz metafizične filozofske sfere v empirično, znanstvenemu raziskovanju dostopno območje, večidel tako, da je sestavljal opise narodnih značajev z opazovanjem posameznih značilnosti narodovega realnega, družbenega, kulturnega, duhovnega življenja in jih povezoval z empiričnimi ugotovitvami o značilnostih njegovega okolja. Razvoj in družbeni pomen te smeri pozitivizma je bil pomemben predvsem za male evropske narode brez samostojne države. Tu je literarna zgodovina, ki si je postavila v središče kategorijo narodnega ali nacionalnega značaja, odigrala pomembno vlogo pri utemeljevanju narodne zavesti.« (Str. 62)

Krojejeva tudi zelo pozorno sledi stikom, ki jih je imel Štrekelj s sodelavci *Snp*, ki so mu bodisi pošiljali gradivo ali ga opozarjali nanj, a tudi drugi njegovi dejavnosti: polemike ob izidu Levčevega pravopisa, pisanje o Prešernu idr. razprave, zamisel za pripravo navodil za zbiranje narodnega blaga po vzoru Radičeve 'Osnove', soudeležba pri ustanovitvi Zgodovinskega društva za slovensko Štajersko in *Časopisa za zgodovino in narodopisje*, uredništvo slovenskega dela zbirke Avstrijske narodne pesmi 1905–6 oz.



‘Slovenskih narodnih pesmi z napevi’. Za slednjo je po Pommerjevih navodilih za zbiranje in zapisovanje pripravil ‘Osnovna načela za publikacijo ‘Avstrijske narodne pesmi’, v katerih je pojasnil tako ‘predmet’ kakor metodična izhodišča, z delovnim odborom pa je sestavil podrobnejša navodila zbiralcem (‘Navodila in vprašanja za zbiranje in zapisovanje narodnih pesmi, narodne godbe, narodnih plesov in šeg, ki se nanašajo na to’ z 248 vprašanji) in ‘Poprašalno polo’ s 17 strnjenimi vprašanji. Priznanje za to urednikovanje je bila l. 1910 izvolitev za dopisnega člana Kraljevske akademije v Beogradu. Nasploh je bil njegov ugled velik, saj si je mdr. dopisoval z uglednimi dialektologi, leksikografi, pravopisci in narodopisci, po Jagiću je prevzel uredništvo znanstvenega časopisa *Archiv für slavische Philologie*.

Kakor je bilo razvidno že iz ‘Prošnje za narodno blago’, Štrekelj nikakor ni mislil le na pesemsko gradivo, temveč na celotno ‘narodno blago’. Kako široko je razumel predmet narodopisja (*folklore*, etnografije), priča pismo mariborskemu učitelju Majcnu, v katerem mu je posredoval nekakšno narodopisno sistematiko, ki obsega I. Topografični del in II. Demografični del z obsežnejšima podrazdelkoma – *unanji* in *notranji značaj naroda*.

Do prezgodnje smrti poleti 1912 se je Štreklju posrečilo izdati 14 snopičev *Snj*, zastala so številna načrtovana dela iz jezikoslovja (historična gramatika), a pravočasno je uredil svojo zapuščino.

V naslednjem poglavju (Pomen Štrekljevega dela in usoda njegovih nedokončanih in neobjavljenih študij, str. 91-97) Kroepejeva povzame poglavitne črte Štrekljevega znanstvenega interesa in opusa s področja dialektologije, etimologije in narodopisja. Z narodopisnega stališča je razen na napore okrog zbirke *Snj* avtorica prva eksplicitneje opozorila na širok etnološki nazor: ‘Prve znanstveno zasnovane smernice naše etnologije so bile izrazito zgodovinsko, jezikoslovno in antropološko začrtane in usmerjene v raziskovanje ras, kulture in jezika. Pri tem se mu je zdelo pomembno ugotoviti predvsem, v katerih telesnih in duševnih lastnostih se ljudstva ujemajo, v katerih razlikujejo, kajti le na ta način je mogoče podpreti svoja spoznanja o njihovih značilnostih in njihovi kulturi’ (str. 91). Danes lahko z etnološkega gledišča pripišemo le: škoda, da so predavanja iz slovanske etnografije ostala torzo, da so ti širši Štrekljevi nazori ostali dolga desetletja v senci slovite zbirke *Slovenske narodne pesmi*. In da mu seveda življenje ni bilo naklonjeno, da bi zmož ob njej uresničiti še druge izdaje slovstvenega izročila in, kakor je predvidel, predstavitev šeg in navad, zdravilstva, iger in prava. Skratka, folkore v celoti, kakor jo je v duhu časa razumel povsem sodobno, obravnavane kritično, kot razkrivanje narodove duševnosti. Seveda to velja tudi za druge filološke teme, zlasti etimološke razprave, tiste o ljudskem besedju, o tujkah v slovenščini in slovenskih elementih v tujih jezikih – to, kar bi že po Murkovem mnenju pokazalo, ‘kaj smo prinesli s seboj iz zakarpatske pradomovine, kaj smo sprejeli od sosedov kmalu po naselitvi in kaj v teku stoletij’ (M. Murko v nekrologu, obj. v goriški *Vedi* 1912).

Kroepejeva v nadaljevanju opozarja na Štrekljeve razprave, ki so po smrti obležale nedokončane (l. 1913 objavljena disertacija, narečno gradivo, korpus *Iz živega zaklada narodovega*, niz drugih jezikoslovnih razprav), na razkosano Štrekljevo izjemno dragoceno knjižnico. V ospredju njenega sklepa pa ostaja dejstvo, da kljub temu, da je vzgojil in navdihnil številne filologe in da so se skoraj vsi po vrsti vsaj prek interesa za ljudsko pesništvo dotaknili tudi etnologije, nihče med njimi te vede ‘ni zajel tako globalno kakor Štrekelj’ (str. 96). Še najzvesteje mu je od učencev sledil France Kotnik, drugače pa mu je bil najbližji le dve leti mlajši sodobnik Matija Murko, ki ga je nasledil kot predsednik slovenskega odbora pri Avstrijskih narodnih pesmih. Zbirko *Snj* je speljal z dvema snopičema do konca Joža Glonar, a brez upoštevanja Štrekljeve prvotne

zasnove (skrčil je npr. njegov znanstveni aparat, zlasti predvidenih sedem kazal, t.j. dokumentacije pesemskega konteksta). Tako je do danes ostala neobdelana množica nadopisnega gradiva, zbrana ob pesemskem gradivu. Tako pri Glonarju kakor poznejših sestavljalcih zbirk je, žal, prevladal literarni nagib.

Zato je toliko dragocenejši drugi del knjige Monike Krojepej – 'Narodopisno gradivo iz Štrekljeve zapuščine' (str. 107-152), kjer so natisnjeni katalog 342 zbiralcev, karta z označenim krajevnim izvirom ljudskih pripovedi iz Štrekljeve zapuščine, abecedno krajevno kazalo in abecedni seznam krajev z zapisovalci. Sledijo – za zglede iz zapuščine – priobčeno 'Gradivo' (str. 153-192), 'Bibliografija Karla Štreklja' (str. 193-8) in 'Izbrana literatura o Karlu Štreklju in njegovem delu' (str. 199-204). Navedeno je v pomoč vsakomur, ki se želi, z izhodiščem pri virih, podrobneje ukvarjati bodisi s Štrekljem ali segmenti njegovega znanstvenega dela.

K sklepnemu delu sodi tudi dobrodošel opomin na 'Odmevnost Štrekljevega opusa' (str. 98-100), ki se mu je letos pridružila še prvič podeljena Štrekljeva nagrada za življenjske ali izjemne dosežke pri zbiranju in ohranjanju slovenskega ljudskega besednega izročila.

Ob razpravah, s katerimi so doslej etnologi in folkloristi osvetljevali Štrekljevo znanstveno izročilo, je knjiga Monike Krojepej eno osrednjih del o zgodovini slovenske etnologije in seveda tudi o njenih sodobnih interesih, saj opozarja na niz vrzeli, ki so ostale ob delnih branjih in interpretacijah Štrekljevega opusa, zlasti pa ob spregledih njegove rokopisne zapuščine. Ni le 'koristno' branje, ki zainteresiranemu bralstvu na enem mestu zbere tudi vso temeljno literaturo in vire, temveč tudi 'obvezno' za vsakogar, ki želi biti seznanjen z znanstvenimi začetki in gibali poti etnologije in folkloristike na Slovenskem, navsezadnje tudi z nekaterimi še neizpolnjenimi nalogami.

Ingrid Slavec Gradišnik

Zmaga Kumer, *Je ohcet vesela... Ljudske svatbene pesmi na Slovenskem*.  
Ljubljana: Kres, 2001. 167 str.

Zadnje objavljeno delo dr. Zmage Kumer, predstavitev ljudskih svatbenih pesmi na Slovenskem, *Je ohcet vesela*, je v letu 2001 strnilo še en pomemben del naše dediščine. Zapisi svatbenih pesmi, razkropljeni po raznih zbirkah ali pa shranjeni v arhivu Glasbenonarodopisnega inštituta, so, tako kot pred tem že nekatere druge vsebinsko sorodne pesmi, v izboru našli ustrezno predstavitev na enem mestu.

Avtorica je z glasbenonarodopisnega stališča skušala predstaviti raznovrstnost ženitovanjskih šeg, in sicer tako pokrajinsko raznovrstnost kakor pestrost dogajanja ob eni sami ohceti. Drobna pravila, vezana na posamične dele obredja, so se ločila deloma od pokrajine do pokrajine, deloma pa celo od vasi do vasi. Takšne razločke je tako kakor v šegah moč čutiti v pesmih. Kljub temu razločki ne bi bili razumljivi brez okvirnih orisov posamičnih šeg, razvrščenih po delih ženitovanjskega obredja.

V knjigi si sistematično sledijo pesmi od snubitve do jutranjice: snubitvi sledijo povabilo na svatbo, slovo od samskega stanu, slovo neveste pred odhodom k poroki, pesmi, pete med samo poroko ali neposredno po njej, pesmi z gostije na nevestinem domu in pesmi s svatbene gostije na ženinovem domu. Pri tem je moč začititi ne samo to, kako pomembno mesto je imela pesem v obredju, temveč tudi, kako je ljudem

lahko pomagala iz zadrege v nelagodnih trenutkih, predvsem pri navezovanju stikov ob snubljenju.

Prav družbeni oris, ki ga je ob primerjavi z vsebino knjige moč začutiti iz samih pesmi in ga je avtorica vsaj v glavnih potezah vključila v posamična poglavja, je za razumevanje ženitovanjskih šeg potreben: dogajanje v zvezi s poroko v preteklosti je danes bolj oddaljeno, kot je videti na prvi pogled. V zadnjem stoletju, predvsem v zadnjih desetletjih, smo namreč priče spreminjanju same šege, proces pa je, kot je čutiti tudi iz tega dela, dolgotrajnejši: kot je razvidno iz omembe Vrazovega zapisa, je bilo sledi pozabljanja moč videti že pred sto petdesetimi leti, kar pomeni, da se je spreminjala tudi vloga teh pesmi.

Avtorica je z izborom pesmi skušala upoštevati pokrajinsko raznovrstnost, hkrati pa tudi sposobnost spreminjanja pesmi, v nekaterih primerih pa so iste pesmi peli ob različnih delih obredja. Upoštevala je pesmi, ki so se pele ob svatbi, »ki so bile bodisi že po besedilu svatbene, bodisi da so svatbene postale, ker je prišlo v navado, da so jih peli na svatbi« (str. 5). Tudi te napotke prinašajo kratki uvodi v posamična poglavja.

Predstavitev svatbenih pesmi je avtorica zaokrožila z obdobjem zadnjih sto let: nekatere pesmi so bile, kot je omenjeno v uvodu, zabeležene že sredi 19. stoletja, nekaj zapisov je iz časa pred 1. svetovno vojno, nekaj pa iz prvih desetletij po 2. svetovni vojni. Izjemoma je upoštevala tudi pesem znanega oziroma znanih avtorjev, in sicer zato, ker je bila med ljudmi dovolj dolgo navzoča in ustrezno sprejeta.

Zanimivost pesmi, povezanih z ženitovanjskimi šegami, je njihova funkcionalnost; ob posamičnih delih šege namreč niso imele le okrasne vloge, temveč jasno sporočilo. Živost teh pesmi je bila torej odvisna od njihove vloge v samem obredju oziroma od živosti obredja. Ko je to zgubilo svoj pomen, se je zgubila ali pa samo spremenila vloga posamičnih pesmi. Te so se v takšnem primeru ohranile le kot del pesemskega izročila, oddaljenega od svoje prvotne vloge.

Pričujoča knjiga dokazuje, da je s prikazom pesemskega izročila ob določenih šegah mogoče videti krajevne razločke in vlogo pesmi v določenem času oziroma vpliv časa na njihovo podobo, zelo težko pa je iz pesmi čutiti socialne razločke. Revščino lahko nakazuje le odsotnost pesmi, ki včasih pomeni tudi odsotnost veselja, takšni zaključki pa ob zapisih, ki časovno in krajevno ne morejo enakomerno pokriti vsega slovenskega ozemlja, niso mogoči.

Zbirka želi hkrati združiti dvoje stremljenj, in sicer poljudnost in strokovno neoporečnost. Knjiga je zato opremljena z napotki za ustrezno razpoznavanje melodij in razumevanje besedil. Hkrati prinaša vse potrebne informacije za opredelitev posamičnih primerov, sezname na koncu knjige pa lajšajo njihovo iskanje in razumevanje.

Pričujoče delo ima, kot je čutiti iz uvoda, tudi praktičen pomen: avtorica si je namreč prizadevala, da bi bile objave tudi »uporabljive«, zato je vodilni glas pisan z debelejšimi notami, spremljajoči glasovi pa z drobnejšimi. Uvod prinaša tudi druge napotke za petje.

Zbirka *Je ohcet vesela* pa ni samo zbirka marsikod že pozabljenih svatbenih pesmi: po desetletjih naglega spreminjanja načina življenja, ko se ni spremenilo samo petje, temveč se je v veliki meri spremenila tudi sama poroka in ohcet z njo, marsikom pa je postala odveč tudi poroka sama, pričujoče delo postavlja pred nas zanimivo podobo. Ne podobo nas samih, temveč podobo tistega življenja, ki so ga še pred nekaj desetletji usmerjale ostre družbene norme in vodila drugačna miselnost. Podobo življenja, ko je tudi tako osebno dejanje, kakršno je bila poroka, družba urejala in hkrati razbremenjevala, nadzorovala in olepševala. Tudi ali pa prav posebno s pesmijo.

*Podobe pokrajin 1956-1970: Etnološka fototeka Vilka Novaka.* Uredili in napisali Mihaela Hudelja, Vito Hazler, Ingrid Slavec Gradišnik. Ljubljana: Slovensko etnološko društvo, 2001 (Knjižnica Glasnika SED; 33). 280 str. (177 fotografij, 4 tabele)

Podobe slovenskih pokrajin nam predstavljajo izbor 177 fotografij iz fototeke Vilka Novaka, shranjene na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo. Nastajala je v času njegovega poučevanja in obsega prek 3000 črno-belih fotografij iz let 1956-1970. Izbor sta Mihaeli Hudelji narekovali Novakova razdelitev slovenskega etničnega prostora na štiri kulturna območja in izbrana snov, torej stavbarstvo. Stavbe, hiše in gospodarska poslopja nam upodabljajo alpsko, panonsko, sredozemsko in osrednjeslovensko kulturno območje. Novakovo razdelitev slovenskega etničnega ozemlja dopolnjujejo pokrajinske in etnološke regionalne oznake. Znotraj kulturnega območja so fotografije razdeljene po abecednem redu krajev; dodane so tipološke oznake stavb, upoštevajoč tipologijo nepremične kulturne dediščine, ki jo je razvil Vito Hazler. Pri urejanju in pripovedni dopolnitvi slikovnega gradiva 33. knjižice Glasnika Slovenskega etnološkega društva so sodelovali Mihaela Hudelja, Vito Hazler in Ingrid Slavec Gradišnik.

Mihaela Hudelja, ki je pripravila tudi sam izbor fotografij, v prvem delu z naslovom *Novakova fotografska zbirka in etnološka fotografija* predstavi dokumentarno in raziskovalno vrednost Novakove fototeke in spregovori o etnološki fotografiji. Fotografiranje se je pri preučevanju materialne kulture potrdilo kot ena najprimernejših tehnik dokumentiranja tudi v slovenski etnologiji (str. 13), redko pa je bilo predstavljeno kot rezultat raziskovalnega dela. Kot izjemo Hudeljeva navaja knjigo *Balinese Character* (1942) Margaret Maedove in Gregoryja Batesona, ki sta svojo raziskavo na Baliju objavila v obliki fotografske monografije (str. 15). Pričujoča objava Novakovih fotografij naj bi bila podoben poskus – torej predstaviti pomen fotografskega gradiva v znanstveno-raziskovalnem procesu in osvetliti znanstvenega duha avtorja v intelektualnem ozračju njegovega časa (str. 14). Prvo nam v nadaljevanju predstavi Vito Hazler, slednje pa Ingrid Slavec Gradišnik.

Ingrid Slavec Gradišnik postavi Novakovo dokumentarno prizadevanje »v širši disciplinarni kontekst kulturnozgodovinskega in kulturnoprostorskega raziskovanja« (str. 8). Novakovo dokumentiranje je namreč spremljalo kulturnozgodovinsko in kulturnoprostorsko raziskovanje; saj je strukturo slovenske ljudske kulture želel prikazati v genskem in geografskem nastanku ter razvoju (str. 27). Pred Novakom se je poglobljeneje spoprijel s fenomenom regionalne podobe kulture že Matija Murko, ki je s filološko metodo opozoril na kulturno-geografsko členitev slovenskega prostora; na etnografska področja je s slogovno tipološkim umetnostnozgodovinskim pristopom slovenski prostor razčlenil Stanko Vurnik; njegov seznam »kulturnih dejstev« pa je kot neutruđen terenski raziskovalec še pomnožil Franjo Baš (str. 41). Najizčrpnejše pa je etnografska območja razčlenil Vilko Novak v spisu *Struktura slovenske ljudske kulture*. »Podoba pokrajin« je izoblikovana in se nenehno oblikuje s prepletanjem in preoblikovanjem slovanskih, sredozemskih, alpskih, panonskih in balkanskih prvin (str. 44). Novaku je bilo »poglavitno členitveno merilo preplet plasti, naloženih skozi zgodovinski proces, in tistih, ki so razločljive po prostorski razporejenosti (kulturni areali)« (str. 46). Slavec Gradišnikova opozori na Novakovo neprecizno, sinonimno rabo prilastkov »kulturno-«, »etnološko-« in »etnično-«, tako da lahko beremo njegove prispevke tudi presenetljivo sodobno (etničnost v smislu organizacije razločljivih kulturnih potez), drugič pa pojma etničnost in kulturno enači (str. 50-51). Na podlagi

Novakovih spoznanj je leta 1980 Niko Kuret v *Slovenskem ljudskem izročilu* grafično predstavil etnološka območja. Ker *Etnološke topografije slovenskega etničnega ozemlja* spričo osnovanosti na upravni, občinski razdelitvi ne moremo šteti za etnološko regionalizacijo, je edini sodobni »poskus določitve posameznih območij Slovenije glede na njihove etnološke lastnosti« razdelitev Janeza Bogataja in Vita Hazlerja, priobčena leta 1995 v *Enciklopediji Slovenije* (str. 53). Slavec Gradišnikova zaključuje, da ostaja kulturnoprostorsko raziskovanje, kakor ga je zastavil Vilko Novak, pomemben segment raziskovanja kulturnih procesov, vendar pa o identiteti prostorov ni moč govoriti zunaj zgodovinskih in družbenih koordinat, kot tudi ne brez dodatnih simbolnih konotacij, ki so »mogoče bolj kakor kdaj koli prej v središču sodobnih etnoloških interesov« (str. 56).

Analizo izbranih Novakovih fotografij nam ponuja prispevek Vita Hazlerja z naslovom *Vilko Novak, dokumentalist in raziskovalec ljudskega stavbarstva*. Pomen Novakovih opozoril o nujnosti dokumentiranja stavbne dediščine je potrdil že sam primerjalni pregled terena, kjer je bilo ugotovljeno, da večina fotografiranih stavb ne stoji več (str. 63). Avtorja je zanimala dokumentacija stavbarstva predvsem skozi prostorski in tipološki vidik (skupaj z obliko strehe in kritino), časovni, družbeni, poklicni idr. vidiki niso bili upoštevani, ker na fotografskih kartonih ni bilo dovolj zabeleženih podatkov (str. 64).

Pred kataložnim, fotografskim delom so v knjigi še preglednice izbranih fotografij po območjih, ki bralca seznanjajo z motivom, tipološko oznako, streho, kritino, krajem, pokrajino, etnološko regijo in datumom fotografiranja.

Špela Ledinek

Marija Stanonik, *Teoretični oris slovstvene folklorne*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 2001. 448 str., Summary.

Na tiskovni konferenci ob izidu knjige je avtorica izjavila, da je ta znanstvena monografija sad dvajsetletnega raziskovanja in da so vse trditve premišljene in dokončne. Na tako strnjeno teoretično publikacijo smo folkloristi čakali že dolgo, posebno zato, ker nam je prav njena zagrizena želja izdelati temeljne terminološke, fenomenološke in metodološke smernice za vzpostavitev stroke v znanstveno paradigmo samostojnih ved, v pomoč pri naših krikih v slovenski srenji, da bi jo prepričali, da je folklor lahko predmet resne znanstvene analize.

Pa pogledimo, kaj nam sporoča ta obsežna publikacija.

V predpoglavju 'Blišč in beda slovstvene folklorne' (nekakšen uvodni segment) avtorica aktualizira vprašanja podcenjevanja in precejnevanja folklorne, ki se morda še danes odraža v odnosu do folklornih pojavov nasploh, in sicer prav zaradi napačnega obravnavanja folklorne in odnosa do nje. Razmišlja o njenem empiričnem in teoretičnem kontekstu, ravnovesju in zastranjenju ter končno o folklori kot o študijskem predmetu. Slovensko »slovstveno folkloristiko« želi avtorica vpisati med samostojne študijske predmete univerzitetnega izobraževanja. Ob tem prizadevanju se ji folkloristi pridružujemo, vendar z nekaterimi pomisleki. Stanonikova želi kot samostojni predmet uvrstiti le slovstveno folkloro in ne folkloro v celoti. Večina folkloristov pa si želi, da bi celotna folkloristika začela funkcionirati kot samostojna znanstvena disciplina z lastnim oddelkom na Univerzi in da bi bila v študijskem programu opredeljena vsa področja folkloristike, od ljudske

pesmi do likovne umetnosti. Avtorica tako daleč ne seže, saj opredeljuje le predmet slovsstvene folkloristike, čprav s tem tudi že utemeljuje študij folkloristike/slovsstvene folkloristike z osnovnimi parametri folkloristike kot znanosti, predvsem njene sinkretične narave. Vse predložene smernice študija bi se dalo razširiti in aplicirati na vsa področja folkloristike. Avtorica namenoma ostaja le znotraj slovsstvene folklore, ker je bolj homogena. Prav zaradi omejitve svojega raziskovanja na slovsstveno folkloro, pa je lahko podprla lastne znanstvene hipoteze z etnološkim in filološkim znanstvenim aparatom, iz katerih izhaja. To ji je omogočilo, da je sestavila pregledno strukturo predmeta, njegovo metodologijo in teorijo, kar pa je že odskočna deska za mnoge folkloriste, ki še razvijamo metodologijo in teorijo še iz drugih vidikov kakor avtorica.

In kakšna sta po njenem Predmet in terminologija (I. poglavje)? V podpoglavju (Slovsstvena) folklor – grešni kozel slovsstvene kulture moramo navesti njeno trditev, saj se z njo strinjamo vsi »znanstveni« folkloristi: »V slovsstski javnosti doživlja folklor dvoja izjemno kontrastnih si stališč: na eni strani nezdravo idealiziranje, ki dosega svoj vrh v skomercializiranem folklorizmu, na drugi strani vodi pomanjkanje refleksije o njej v pretirani odpor do nje.« Trditev jo potem vodi, da opredeli publicistični vidik folklore, kjer je beseda folklor večinoma povezana z negativnim predznakom in je izrabljena kot puhlica v dnevnem časopisju. V t. i. prevajalskem vidiku opazi, da besedo folkloro, kadar gre za tujezično okolje, avtorji napolnijo s pozitivno vsebino, v strokovnem vidiku pa ugotavlja, da gre velikokrat za izenačevanje folklore s folklorizmom, in to privede do negativnih konotacij kar povprek.

V razdelku Terminološke vzporednice slovsstveni folklori zgodovinsko razčlenjuje terminološke izraze za folkloro – od narodnega blaga, ljudskega slovsstva, tradicionalnega slovsstva do ustnega slovsstva. Nato pa se z njej lastno konciznostjo in vsemi mogočimi teoretičnimi vzporednicami razpiše o slovsstveni folklori kot terminološkem vprašanju, kjer se loti razmejitve slovsstvene folklore glede na literaturo, uzavesti terminološko problematiko pojava in z vso odgovornostjo uporablja izraz slovsstvena folkloro. Na to sintagmo nasloni celotno terminološko standardizacijo in iz angleške besede Folklore izpelje vse strokovne izraze, npr. folklorist, folklornost, folklorizacija idr. Na grozo nekaterih folkloristov uporabi celo izraz folklorna pesem, s katerim se vsaj pesemski folkloristi ne moremo strinjati, saj je pleonastično jemanje tujega izraza in vpeljava izraza, ki je zaradi pridevka folkloren včasih sporen prav zato, ker je neživljenjski in preveč teoretičen. Vendar se z njo lahko strinjamo, da je terminologija in njena dosledna raba izrazov pogoj za znanstveno priznanje neki vedi.

V poglavju II. Fenomenologija, s podnaslovom folklorni dogodek, izoblikuje piramido ravnin, ki po njenem določajo slovsstveno folkloro, po naše pa ljudsko pesem, pripoved, ples idr. Nato natančno, z vključitvijo vseh mogočih znanstvenih spoznanj, razčlenjuje tri ravnine – tekst, tekstura in kontekst. Prav ta razčlenitev pa se zdi izjemno dragocena za raziskavo katere koli ljudske strukture, bodisi ljudske pesmi, glasbe, plesa, gledališča idr. Najobsežnejšo razčlemba posveti prav tekstu, kjer se pogloblja v jezik in slovsstveno folkloro, se ustavi ob modelih razmejevanja slovsstvene folklore in literature. Razmišlja o razmerju med slovsstveno folkloro in lahko/trivialno literaturo, kjer se zdi, da vendarle natančno izmeri njuno razliko predvsem iz t. i. nepridobitniške/estetske in omejene kategorije, kamor vključuje folkloro, do množične, kičaste in shematizirane ter pridobitniške kategorije, kamor uvršča trivialno literaturo. Ugotovljeni razloček bi lahko aplicirali tudi na sodobna dogajanja v glasbi, kjer sta ljudska pesem in glasba uporabljeni v komercialne namene. Za tako analizo uporabi sociološki, komunikacijski, strukturalni in interdisciplinarni vidik. Nato se posveča vprašanju variabilnosti in variantnosti

slovstvene folklore, razmerju med pesmijo in prozo v slovstveni folklori, kjer odpira vprašanja prvenstva, strukture in metodike. V razdelku Žanrska klasifikacija slovstvene folklore kot teoretično vprašanje avtorica zasleduje praktični cilj razvrščanja folklornih pojavov po bližnji sorodnosti in znanstveni cilj – diferenciacijo, hierhizacijo pojavov in njihovo teoretično razlago. Ob tem se posveti razčlenitvi folklornih žanrov z vidika slovstvene folkloristike kot osamosvojene vede, naravi žanrov, različnim znanstvenim koncepcijam žanrov, njihovi sistemizaciji in opisom. Očitno je, da se ji zdi prav žanrska sistemizacija pomembna za integriteto teoretičnega sistema v slovstveni folkloristiki. Morda bi se sicer z njeno razdelitvijo na splošno lahko strinjali, vendar s pridržkom, saj vemo, da so znotraj folklorističnih področij žanrske razdelitve lahko tudi drugačne.

V razdelku Tekstura – dinamično načelo slovstvene folklore se ukvarja s tisto kategorijo, ki ji rečemo tudi kategorija izvedbe posameznega folklornega dogodka. Ustavi se ob pomembnejših folklornih žanrih (folklorni obrazci, lirске pesmi, epske, povedke in pravljice) in raziskuje vlogo teksture. Žal za ljudske pesmi uporabi razdelitev (lirsko, epsko), ki velja za literarno vedo in ne za folkloristiko. Pesemski folkloristi govorimo o lirskih in pripovednih pesmih, ker vemo, da Slovenci prave epike nismo nikoli poznali. Pri obeh pa je melodija temeljna tekstura, ki določa pesmi njeno sinkretično strukturo, ob njej pa lahko še opazimo glas, način petja, jezik idr. V razdelku Dramska razsežnost slovstvene folklore se ukvarja z vprašanjem interpretacije. Poglavlje sklene z izjemno pomembnim vprašanjem o sinkretičnosti slovstvene folklore, saj vemo, da je prav sinkretizem tisti pojav, ki loči folkloro od predmeta literarne vede, etnologije idr. Avtorica si pomaga s spoznanji ruskega raziskovalca Viktorja Guseva, ki meni, da je (slovstvena) folklor sinkretičen pojav, kjer se posamezne različne sestavine združijo v celoto. Prav to spoznanje pa je izjemno pomembno ob raziskovanju ljudske duhovne kulture – folklore kot znanstvenega predmeta.

V okviru podpoglavja Kontekst kot tretja ravnina folklornega dogodka avtorica ugotavlja, da se v današnjem času folkloristično raziskovanje premika od teksta h kontekstu. Kontekst je po njenem tisto, kar naredi folkloro živo, če umanjka, je folklor le folklorizem. V razdelku o slovenski folklori kot znanosti in umetnosti trdi, da je znanosti folklor koristen vir za študij npr. zgodovine naših prednikov idr., obenem pa je estetska kategorija. Ko govori o slovstveni folklori v domačem okolju, se ukvarja z njenim raziskovanjem na terenu.

In nenazadnje smo pri poglavju o metodologiji (III. poglavje), za katerega pa avtorica pravi, da skuša predstaviti dileme o terenskem raziskovanju, kabinetnem analiziranju in o t. i. prevajanju iz živega koda v t. i. tehnični tip komunikacije. Avtorica gre še naprej v naslednjem razdelku o zapisovanju in redakciji slovstvene folkloristike kot metodološkem problemu, kjer se posveča načinu zapisovanja in redakciji folklore kot rekonstrukciji, kot reprodukciji in kot prekodiranju. V rekonstruktivnem zapisovanju se zgodovinsko vrne v čas popravljavanja in posnaževanja pesmi, pripovedi idr.; ko gre za reprodukcijo, se ustavi ob natančnih zapisih folklore z različnimi sredstvi od svinčnika do videa, pri prekodiranju pa poudari vprašanje avtentičnosti zapisov, saj meni, da vsako zapisovanje folklornega gradiva že nekako ustvarjalno ali poustvarjalno deluje na gradivo in se spreminja s prenosom iz izvirnega v drugotni kontekst.

V podpoglavju Paradoks slovstvene folklore avtorica našteje kar sedem paradoksov, ki bi učinkovali kot sedem zapovedi, če se ne bi zavedala vsaj dvosmernosti navedenih trditev, ki pa naj jih bralec natančno prebere kar sam.

Stanonikova zelo natančno razčlenjuje posamična poglavja, ki delujejo kot zaključena celota, vendar se ob branju včasih pojavi občutek, da je združila posamezne, že prej

napisane razprave, pri katerih včasih odkrijemo nekakšno avtocitatnost. Nekatere trditve ali navedki se ponavljajo, sicer v vedno drugačnem kontekstu, a nas vendarle zmoti, ko npr. preberemo citat Petra Kovačiča Peršina tako v razdelku (Slovstvena) folklor – grešni kozel slovenske kulture? in tudi v poglavju Slovstvena folklor kot terminološko vprašanje. Pri navajanju posameznih terminoloških izrazov bi bilo dobro, da bi bila avtorica previdna, saj uporaba narodno, ljudsko, folklorno, tradicionalno, popularno, še ni dokončna. Ker vemo, da je zelo natančna, nas presenetijo, da se za tisti del, ko govori o zapisovanju folklorne ter o fonografu kot prvemu snemalnemu sredstvu, ni pozanimala o številu voščjenih valjev, na katere je snemal Jura Adlešič leta 1914. Hrani jih Glasbenonarodopisni inštitut (19 jih je, in ne 5) in tudi niso sprhneli – le nekaj se jih je poškodovalo. Če že govori o Adlešiču in Linevi (večina posnetih pesmi je še v Sankt Peterburgu, le šest jih hrani arhiv GNI), bi morda lahko navedla še to, da so prvi fonografski posnetki slovenskega ljudskega pesemskega izročila bili že iz leta 1898, posnel jih je Viktor Bela v Tišini (Csedlak) v Prekmurju, 13 presnetkov teh valjev, ki jih hrani Madžarska akademija znanosti in umetnosti, ima GNI od leta 1996 v svojem arhivu. Vsa ta dejstva so pomembna za pravo sliko zgodovine zapisovanja folklorne.

Morda bi avtorica lahko iz slovstvene folklorne nakazala še smeri v druga področja ljudske duhovne kulture in s tem odprla variantni niz svojih teoretičnih spoznanj še drugam.

Zdaj, ko imamo tako izjemno strokovno in znanstveno delo s področja folkloristike, pa je verjetno tudi že čas, da se znanstveni izdaji slovenskih ljudskih pesmi pridruži še izdaja ljudskega pripovedništva. Potem bo celoten empirično-teoretični krog sklenjen.

Znanstveno monografijo *Teoretični oris slovstvene folklorne* Marije Stanonik bi morali prebrati vsi današnji in bodoči folkloristi, literarni zgodovinarji in teoretiki, etnologi, kulturni antropologi, sociologi, muzikologi in vsi tisti, ki menijo, da je folklor/folkloristika arhaizem današnjega časa.

Marjetka Golež Kaučič

Borut Telban, *Andaypa: Eseji o smrti v novogvinejski skupnosti*. Maribor: Založba Obzorja, 2001. 200 str., ilustr.

Vprašanje smrti je vedno navzoče in vedno znova človeštvo išče odgovore nanj, zato je pomembno, da se tudi antropološka oz. etnološka veda sprašuje, kakšen odnos imajo do tega neizbežnega pojava ter kako dojemajo ljudje različnih družbenih skupin umiranje, kako si razlagajo smrt in eshatološka vprašanja ter kako pojmujejo posmrtno življenje. Med drugim je bil tudi v Ljubljani leta 1998 mednarodni simpozij *Etnološki in antropološki vidiki preučevanja smrti*, na katerem je sodelovalo veliko uglednih raziskovalcev iz Slovenije in tujine, med njimi tudi avtor knjige Borut Telban, znan antropolog, ki je poleg Nancy Munn, Jamesa Weinerja, Jadrana Mimice, Andrewa Lattasa, pa tudi Telbanovega nekdanjega mentorja Michaela Younga, danes eden vodilnih antropologov, ki so zaznamovali zlasti fenomenološko usmerjene antropološke raziskave v Melaneziji. Med drugim je napisal knjigo *Dancing through time: a Sepik cosmology*, ki je izšla pri Clarendon Press, akademski založbi Oxford University Press. Med Ambonwarijci, papuanskim ljudstvom iz province Sepik na severovzhodnem



predelu Papue Nove Gvineje, je preživel najprej 18 mesecev, pozneje pa se je tja še večkrat vračal. O njih pripoveduje tudi knjiga, ki je pred nami. *Andaypa* je iz trave spleteno pokrivalo, ki ga Ambonwarijci uporabljajo pri pomembnih obredih, in ki med drugim ščiti ženo v času žalovanja za umrlim. Pod *andaypo* je tokrat zbranih šest esejev o pojmovanju smrti v novogvinejski skupnosti, pa tudi na drugih kulturnih območjih.

V prvem eseju *Smrt, žalovanje in navajenje na pokojnikovo odsotnost* govori avtor o splošnem dojemanju smrti v okviru širše ambonwarijske kozmološke in eshatološke percepcije, ki se seveda navezuje na ambonwarijsko mitologijo, osnovo in vsebino njihove religije, filozofije in poezije. Bistvo ambonwarijske kozmologije namreč predstavljajo plemenski predniki, duhovi umrlih in njihova energija, ki kot nekakšna homogena masa oblikuje skupno silo, povezano s prvimi ljudmi na zemlji. Ob tej poenoteni energiji so zbrisane razlike med generacijami, spoloma, v sorodstveni hierarhiji. Številni miti pripovedujejo o mitičnih prednikih oz. duhovih prednikov, pri tem pa privzemajo tudi mite, ki so jih »ukradli« sosednjim plemenom, da so s tem postali sami močnejši. Ker so prepričani, da duhovi umrlih živijo med njimi in odločilno posegajo tudi v njihova življenja, traja celotno obdobje žalovanja tudi več kot eno leto.

V drugem eseju *Duhovi v akciji: umiranje in smrt prvorojenca* je ob konkretnem primeru smrti dečka Julija predstavljeno ambonwarijsko dojemanje umiranja, vzrokov za umiranje, ki jih iščejo v krivdi posameznikov, in raznovrstna spremljajoča dogajanja ob smrti v vasi. Smrt je pri Ambonwarijcih sodišče za žive. Ob tem dogodku se zbere skupnost in ugotavlja, kdo je kriv za smrt otroka, brata, pač pokojnega. Razlogi zanjo so po njihovih predstavah tuzemski, namreč pregrehe in prekrški, ki so jih naredili pokojnikovi »žalujoči ostali«, torej njihovi sorodniki ali znanci.

V tretjem poglavju *Smrt in sojenje živim* postavi avtor smrt na Papui oz. dojemanje in sprejemanje smrti v primerjavo z različnimi koncepti drugih filozofij in religij, kot so krščanstvo, budizem in druga večja verstva sveta. Ta esej je v svoji zasnovi še najbolj teoretski. V okviru primerjave je izpeljan poskus oddaljitve od etno- in evrocentrističnega vsevednega pristopa do drugih civilizacij in družb. Namesto tega skuša Borut Telban čim popolneje posredovati ambonwarijski pogled na umiranje in smrt z njihovega zornega kota in se izogiba stereotipom in že v naprej prisotnim predpostavkam, ki pogosto onemogočajo objektivnost interpretacije kakor tudi opazovanja.

*Bitje in »nebitje« pri ambonwarijskih obredih* je poglavje, ki pripoveduje o ambonwarijskih postopkih zdravljenja, o ljudskih zdravilcih in nadzemskih izkušnjah, o soočanju s svetom »onstran« oz. s svetom duhov, božanstev in umrlih. Predstavljena so tudi obredja, ki skušajo povezati oz. postaviti stik med obema svetovoma ter premagati časovne in prostorske razsežnosti. Avtor ugotavlja, da na filozofijo teh plemen ne moremo gledati skozi holistično ali dualistično filozofijo in da ostaja marsikaj ljudem zahodnih civilizacij nerazumljivo in skrivnostno. Po predstavah Ambonwarijcev namreč duhovi nadzirajo tudi delovanje zdravilcev in jih vodijo na njihovih zdravilnih poteh. Ko z zvečenjem ingverja ali puljenjem strupenih snovi iz kože zdravijo bolnika, jih pri tem – po njihovem prepričanju – vodi onstranska energija oz. duhovi.

Peti esej govori o *Časovnosti posmrtnne divinacije in divinaciji posmrtnne časovnosti*. Divinacija posmrtnosti in inicijacija – po predstavah Ambonwarijcev – urejata čas in postavljata nove smernice za prihodnost. Sta nekakšna družbena kontrola in poskus ohraniti naravno ravnovesje in kozmični red, ki odseva v identiteti posameznikov, v njihovem *kayu*, ki zaobjema percepcijo, habitus in prakso posameznika.

V zadnjem – šestem eseju – o *Času, smrti in kozmosu* je ponovno izpeljana primerjava med pojmovanjem časa, smrti in kozmosa v urbanih, industrijskih družbah in v okoljih majhnega obsega, kakršne so družbe v melanezijskih mitično-totemističnih okoljih v njihovih časovnih in pokrajinskih razsežnostih. Pojmovanje prostorskih in časovnih razsežnosti pri Ambonwarijcih ni statično, pač pa procesualno, vodi ga agens, nekakšna notranja energija, ki povzroča, da se stvari spreminjajo. Avtor ugotavlja, da evropska družba težko razume ljudi, katerih življenska filozofija in kultura nista plod krščanstva in grške kulture. Šele ko se tega zavemo, se lahko kritično ozremo na druge in si skušamo razložiti njihove mite, šege in vsakdanje ravnanje in obnašanje. Kot prvo je treba spoznati pojmovanja, misli, simbole ljudi, šele nato s pomočjo procesualne analize lahko sledimo poteku dogodkov, pozneje se vračamo in opazujemo spremembe. Prav procesualna analiza je Telbanova nadgradnja fenomenoloških in eksistencialno-fenomenoloških študij. Fenomenološka in eksistencialistična smer v filozofiji nam pri razlagi kultur, ki temeljijo na neposrednem stiku z naravnim okoljem in na dovzetnosti za razumsko nezaznavne pojave pomagata, da se jim približamo in jih skušamo razumeti. To je storil tudi avtor knjige, ko se je zelo subtilno in na osnovi neposrednih izkušenj približal pomenu šeg in običajev novogvinejske skupnosti ter pojasnil, kako doživljajo Ambonwarijci bolezen in smrt, življenje v tostranstvu in onstranstvu ter prepletenost življenja in smrti. Smrt je namreč sporočilo živim, ki jim jih pošiljajo duhovi umrlih. Po predstavah Ambonwarijcev po smrti ni sodišča pred bogom, ki bi lahko ocenjeval pokojnikova dejanja, in bi ga nato poslal bodisi v raj bodisi v pekel. Smrt je pri Ambonwarijcih sodišče za žive, to je oblika družbenega nadzora, trenutek, ko prizadeti skupaj s sovaščani premlevajo svoje grehe, se spoprijemajo s težko kaznijo duhov in se podvržejo ritualnemu očiščevanju. Smrt je kazen, zato je treba najti tiste, ki so zanjo odgovorni. Smrt je namreč tesno povezana z družbeno organiziranostjo, raznimi institucijami, mitologijo, svečanostmi, obredi, trenutnimi pogledi na svet. Objokovanje se pri Ambonwarijcih začne, še preden človek umre. Žalujoči se pobarvajo z belo barvo, ženska, ki žaluje, ne kuha, ne kuri ali opravlja gospodinjinskih del. Ohranjen je tudi obred žrtvovanja las, ki jih odstrižejo bližnjemu sorodniku umrlega. Pramen las je namreč vez med duhom umrlega in živimi, za katerimi žaluje tudi umrli, kajti kakor je otrok v predstavah Ambonwarijcev podaljšek staršev, je mrtvi podaljšek bližnjih živih še kar nekaj časa. Le postopno se pridruži antropomorfni masi mrtvih prednikov.

Tovrstne manistične predstave oz. odnos do umrlih prednikov, ki naj bi bili še vedno imanentno navzoči in naj bi odločujoče posegali v naše življenje, pa niso tuje niti tradicionalnim verskim predstavam evropskih ljudstev. Podobnosti so opazne celo v nekaterih detajlih, kakršen je npr. omenjeno obredno striženje las, čeprav je razloček očiten: pri ljudstvu Ambonwari ostrižejo pramen las bližnjim sorodnikom pokojnega po enoletnem žalovanju, v južnoslovanskih skupnostih pa pri nastrižnem kumstvu prvič ostriže otroka boter, vendar imata oba obreda podobno simbolično sporočilo, ki očitno odseva arhetipske vzorce, ki so skupni mišljenju človeštva in so kljub ogromni razliki v družbeni ureditvi in kulturi še vedno skupni imenovalci, ki omogoča medčloveško sporazumevanje.

Knjiga je vsekakor zelo izvirno delo, nastalo na podlagi bogatih izkušenj na izjemno napornem terenu Papue Nove Gvineje, na podlagi dobrega znanja tamkajšnjega jezika in poznanja kulture. Za konec pa je treba knjigi v pohvalo povedati tudi to, da je izredno berljivo in lepo napisana, tako da je kljub znanstveni poglobljenosti in strokovnemu aparatu, zelo prijetno in zanimivo branje tudi za širši krog bralcev.

Monika Kropelj

Reinhard Johler, Herbert Nikitsch in Bernhard Tschofen (ur.), *Schönes Österreich: Heimatschutz zwischen Ästhetik und Ideologie (Sonderausstellung 26. Oktober 1995 bis 25. Februar 1996; Begleitbuch und Katalog)*. Wien: Österreichisches Museum für Volkskunde, 1995. 208 str., ilustr.

Razstavo in knjigo (s posameznimi študijami in katalogom razstavljenih predmetov) o »lepi Avstriji« so si leta 1995 trije uredniki, Reinhard Johler, Herbert Nikitsch in Bernhard Tschofen, predavatelji na Inštitutu za evropsko etnologijo na Dunaju, zamislili in uresničili znotraj programa »Brezmejna Avstrija (Grenzenloses Österreich)«, ki ga je finančno omogočilo avstrijsko ministrstvo za znanost, raziskovanje in umetnost. Razstavo so postavili skupaj z osrednjim etnološkim muzejem, Österreichisches Museum für Volkskunde, z Dunaja. Poseben poudarek je veljal razmerju med estetiko in ideologijo varstva in zaščite naravne in kulturne dediščine (Heimatschutz) in njenem učinkovanju v javnem diskurzu.

Skrb za varstvo dediščine so v Avstriji na začetku 20. stoletja organizirali po zgledu podobnih organizacij v Nemčiji. Organizacije so bile nemško orientirane, tako da lahko med razstavljenimi predmeti, kakor jih razberemo iz besedila in ilustracij v katalogu, le izjemoma in očitno le v zgodnjem obdobju druge republike, v katerem je želela Avstrija zavestno poudariti večkulturnost, zasledimo priče večnacionalne in večjezikovne sestave Avstrije (npr. v Leopold Schmidtovem šolskem zemljevidu o ljudskih nošah). Avtorji so načelno obravnavali teme varstva in predstavitve dediščine v muzejih, na zborovanjih, v medijih, posebej vlogo domoznanstva v šoli. Pri razstavi so sodelovala posamična naselja, ki so se predstavila s svojim, najbolj tipičnim simbolnim predmetom.

Ljudska kultura ali »Volkskultur« je v 19. stoletju, v Avstriji pa se zdi, da še posebej po zlomu Avstro-Ogrske, postala ena od njenih zaščitnih znakov. Pojem domovine Avstrije srečamo v različnih oblikah, npr. v obliki dirndla – tako na plakatu za olimpijske igre kot na slovesnem sprejemu pri županu. Ob pregledovanju vseh nivojev predstavljanja lastne podobe in njeni dolgi zgodovini, ki se je še posebej razvila po propadu monarhije po prvi svetovni vojni, mogoče lažje razumemo nekatere avstrijske fenomene, ki jih navadno povezujemo tako s pojmom turistične promocije Avstrije kot s pojmom zaščite domovinskih oziroma državnih interesov. Gre za zaščito nacionalnih interesov, ki se ne kaže le v skrbi za staro, marveč tudi znotraj Evropske zveze pri urejanju prometa ali, v slovenskem primeru, za pritisk na odpravo brezcarinskih prodajaln. Vsekakor so raziskovalci etničnega, lokalnega, nacionalnega in državnega vseskozi na spolzkih tleh interpretacije, saj si je težko zagotoviti »objektivno« perspektivo: gre nenazadnje tudi za temeljno vprašanje, ki je v zborniku le nakazano, namreč o tem, da se je pripadnost avstrijskosti v veliki meri zgodila kot pripadnost nemštvu. Na to kažejo tudi raziskave slovenske vasi, v kateri so se prebivalci po prvi svetovni vojni odločili za Avstrijo in navzven želijo učinkovati kot nemško govoreči Avstrijci obrobja (gl. E. Katschnig - Fasch in J. Moser (ur.), *Blatten, Kuckuck 2*, Graz 1992). Razumljivejši se zdi tudi pojav Jörga Haiderja ali koroškega prastraha, ki spretno uporabljata retoriko avstrijskega domoljubja, temelječega na »ogroženosti z neciviliziranim jugom«; manj nerazumljive pa se zde tudi konkretne težave, ki jih ima pri uveljavljanju svojih pravic slovenska narodna skupnost v Avstriji.

V interpretacijah k posameznim poglavjem se odpirajo mnoga vprašanja, npr. koliko je skrb za varstvo dediščine oblikovala pojem avstrijskosti ali koliko je potrebno, da je »Heimatkunde« – domoznanstvo s svojimi, največkrat poenostavljenimi vsebinami v šolskem predmetniku.

Vsekakor pogled z Dunaja kaže tudi drobne, lokalne pripetljaje in simbole tako v Voralbergu kot sredi samega glavnega mesta Avstrije. Ob vseh široko predstavljenih možnostih prikazovanja lastne avstrijske, to je nemške identitete, pa mogoče manjka predstavitev morebitne opozicije, pa ne le judovske, marveč tudi drugih, to je majhnih in velikih odporov proti avstrijski samozagledanosti ali samozadostnosti. Ob tem bi postalo še razvidneje, koliko je Hitlerjeva aneksija Avstrije leta 1938 nagovorila in spodbudila k aktivnemu sodelovanju v nacističnem režimu marsikaterega Avstrijca, še posebej v mejnih regijah, npr. na Koroškem.

Osnovna težava take razstave je tudi v tem, da s tem, ko izpostavlja predmete, hkrati reproducira tudi njihovo govorico, njihovo sporočilo, in jih s tem v marsičem legitimizira. Ko kustos razstavi predmet, za katerega napiše, da ga je poslala »Gemeinde Globasnitz«, in ne navede imena Globasnica, ponovi tisti monokulturni, nemško prevladujoči diskurz, proti kateremu se na ravni interpretacije v predgovorih posameznim poglavjem razstave načeloma bori.

Jurij Fikfak

Reinhard Johler, Herbert Nikitsch in Bernhard Tschofen (ur.), *Ethnische Symbole und ästhetische Praxis in Europa: Tamás Hofer zum Geburtstag am 21. Dezember 1999*. Wien: Institut für Europäische Ethnologie der Universität Wien, 1999 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Ethnologie der Universität Wien, zv. 17). 143 str., ilustr.

Na osnovi delavnice o etničnih simbolih in estetski praksi v Evropi, ki se je odvijala v aprilu leta 1996, je tri leta kasneje nastala publikacija, ki so jo posvetili enemu najpomembnejših ne le madžarskih, marveč tudi evropskih etnologov, Tamásu Hoferju.

Uredniki publikacije, Reinhard Johler, Herbert Nikitsch in Bernhard Tschofen, uvedejo razpravo z razmislekom o tem, kaj za predstavitev Avstrije pomeni sintagma »Schönes Österreich«.

Bjarne Stoklund v prispevku *Ästhetisierung des Ethnischen – Nationalisierung des Ästhetischen* govori o predstavitvi kmečkih hiš in izb na velikih nacionalnih in internacionalnih razstavah med letoma 1850 in 1914. Z navidez preprosto opozicijo pojmov nacionalno in estetsko in njeno inverzijo ustvari polje, znotraj katerega so se zgodile predstavitve nacionalne kulture, predvsem njenih estetskih dosežkov.

Bo Lönnqvist v prispevku *Ethnische Kodierung als 'symbolisches Kapital'* razčlenjuje naslovnice ljudskih koledarjev, ki so jih izdajali za švedsko narodnostno skupnost na Finskem med letoma 1886 in 1995. Uredniki v uvodu povzamejo idejo Lönnqvistovega besedila z izjavo o slikovno kodiranih zapisih na koledarskih naslovnica, ki sledijo ali začrtujejo program konsolidacije švedske manjšine na Finskem. Zadrega te definicije in pogleda je, da je implicitno obremenjen z idejo o povezavi nacionalnega in fašizma. Težava vsake manjšine namreč je, da je deprivilegirana in da čuti še posebno potrebo po simbolnem označevanju nasproti večinskemu prebivalstvu, kar je posebej vidno pri samopredstavljanju zamejskih Slovencev, tako na Tržaškem (tu denimo še s simboli nekdanje socialistične Slovenije – zastava z rdečo zvezdo) ali Goriškem kot na Koroškem, nasprotno pa je v matici ta potreba po samopredstavljanju neznatna. Pri finskih Švedih gre za »prave Fince«.

Konrad Köstlin v članku *Die ästhetisierte Ethnie: Konsumheimat* govori o nekaterih izdelkih, predvsem o njihovi embalaži, ki bi si jo gotovo moral ogledati slovenski kmetijski minister, da bi videl, kako v Avstriji hkrati s sledenjem lastnika živali in izpolnjevanjem kriterijev Evropske unije reklamirajo določeno regijo in samo avstrijskost mesnega izdelka. Vsekakor so v avstrijskem primeru elementi tradicije, modernosti in množičnega porabništva uspešno združeni v brikolaž sodobnega trženja.

Christine Burekhardt - Seebas je v prispevku *Gedanken zur Dauerhaftigkeit des Schweizer Chalets* poskušala tematizirati navidezno enopomenskost »švicarske« hiše, ki poraja številne diskurze in verige podob.

V članku *Visualisierung, Ästhetisierung, Ritualisierung* Peter Niedermüller, ki je bil v osemdesetih letih sodelavec Madžarske akademije znanosti in umetnosti in profesor na univerzi v Peci, zdaj pa je že nekaj let profesor na Humboldtovi univerzi v Berlinu, govori o politiki kulturnih reprezentacij v postsocializmu. Marsikdaj je težava zahodnih raziskovalcev v tem, da – tako kot Erich Fromm v predgovoru slovenskemu prevodu Zdrave družbe – naivno poudarijo vse, kar so jim dobrega o socializmu povedali njegovi ustvarjalci, in spregledajo mehanizme, na osnovi katerih se je oblast perpetuirala in vladala z neomejeno močjo. Niedermüller, raziskovalec »insider«, ki je ta sistem sam doživel, je pri tem natančnejši, saj ugotavlja, da javni diskurz postsocialistične družbe tematizira kulturne in etnične razlike kot politične, ideološke in družbene, pri čemer so kultura, zgodovina, preteklost, etnična pripadnost ne le sredstva politične legitimacije, ampak same postanejo politika. Naenkrat ni razlik med politiko, družbo in kulturo, v čemer je bistvo kulturnih reprezentacij v družbenozgodovinskem kontekstu vzhodnoevropskega postsocializma, kamor seveda sodi tudi Slovenija.

V zborniku sodeluje tudi jubilent Tamás Hofer, ki v članku *Historisierung des Ästhetischen*, govori predvsem o tem, kako je nacionalna, glede na madžarske okoliščine pa državna zgodovina projicirana v ljudski umetnosti.

Konrad Köstlin v sklepu *Ethnizität – Deuter und Deutungen* povzema nekatere ugotovitve.

V publikaciji predvsem pogrešam nekatere nastavke semiotične analize, ki bi natančneje pokazali večjo raznovrstnost obstoječih diskurzov.

Če se ozremo na današnji diskurz v Sloveniji, lahko ugotovimo, da so etnični, nacionalni simboli igrali veliko vlogo pri osamosvajanju, od konca osemdesetih do začetka devetdesetih let; npr. knežji kamen na bankovcu ali lipa ali slovenska zastava ali pojem »Moja dežela«, ki je ne glede na različne interpretacije o samem procesu osamosvajanja z jasno odločitvijo državljanov postala »moja država«. V veliki meri je postala ta država domača tukajšnjim prebivalcem. Novi slovenski simboli (zastava brez rdeče zvezde) pa so v marsičem tuji zamejcem, npr. na Tržaškem, kar terja temeljit razmislek o možnostih medsebojnega razumevanja.

V tem času, ko na Slovenskem teče razprava, ali morajo na šolah ob prazniku državnosti razobesiti slovensko državno zastavo ali ko se odpirajo raznovrstne in v veliki meri površne razprave o slovenski nestrpnosti, se je seveda treba vprašati, ali je mogoče govoriti o »velikoslovenski« skrbi za dediščino ali o slovenskem nacionalizmu?

Težava tranzicije postsocialističnih držav je v tem, da so pojmi pomešani, in kot pravilno ugotavlja Peter Niedermüller, da ni ločnic med kulturo, družbo, politiko. Polje etničnega, estetskega, marsikdaj tudi znanstvenega diskurza je postalo polje političnega. Zato bi bilo znotraj slovenskega diskurza ustrežnejše kakor o razmerju med estetiko in nacionalnim govoriti o estetiziranju političnega in politizaciji estetičnega. Ob vseh novih analizah nestrpnosti pa seveda manjka poglobljena in temeljita analiza zgodovine retorike

tiste govornice nestrpnosti, ki je prevladovala v drugi polovici 20. stoletja. Predvsem pa pogrešamo refleksijo lastne interpretativne pozicije, ki bi nam šele odprla, koliko je nekdanji diskurz v marsičem ostal tudi sestavni del naše mentalitete.

Jurij Fikfak

*Alpen Archäologie Felsbildforschung: Studien und Dokumentationen. V: Mitteilungen der ANISA. Verein für alpine Felsbild- und Siedlungsforschung*, ur. Franz Mandl. 21. Jhrg., Heft 1, 2 (2000). 156 str., ilustr.

*Mitteilungen der ANISA* so glasilo pred dobrimi 20 leti ustanovljenega društva za pospeševanje znanstvenih raziskav v dolini Aniže s sedežem v Hausu i. E. Društvo si je nadelo ime po latinskem imenu reke Enns – ANISA. V društvenem glasilu objavljajo predvsem prispevke o risbah na skalah (Felsbild) v Alpah in o naselitveni zgodovini doline Enns z okolico. ANISA pa izdaja tudi samostojne publikacije. Med deli, ki so izšla v zadnjih letih, je vredno omeniti zbornik *Dachstein. Vier Jahrtausende Almen in Hochgebirge*, Bd. 1 (1996) in Bd. 2 (1998), ki sta ga uredila G. Cerwinka in F. Mandl. V obeh zbornikih so objavljeni rezultati več kot 20 letnih arheoloških, etnoloških, bioloških in tudi drugih raziskav v opuščeni planinah v vzhodnem pogorju Dachsteina. Med najdbami so omenjene tudi staroslovanske iz 9. stoletja, ki dokazujejo zgodnje srednjeveško slovansko poselitev doline reke Aniže, kar še bolj priteguje naš znanstveni interes za ta del zahodnega štajerskega ozemlja.

V 21. letniku *Mitteilungen der ANISA* objavljajo Bandehzadeh Khosrow, Berger Friedrich in Motawakel, Abdul Ghaffar prispevek o risbi »mlina« na kamnitem grobu v Tadžikistanu (str. 6–10). Upodobitve »mlina« poznamo v Evropi kot podlogo za igro »špana«, na vzhodu pa so risbe »mlina« uporabljali kot vedeževalski pripomoček. Nadaljnji prispevek Sigrida Czeika opisuje najdbe ostankov živalskih kosti iz poznorimske naselbine v občini Ramsau. Najdbe so pokazale, da so Rimljani v naselju gojili govedo in drobnico (str. 11–13). O raziskavah opuščeni planin na območju Hochschwab na Štajerskem je pripravil poročilo Friedl Karl (str. 15–19), o dendrokronoloških raziskavah lesnih ostankov, najdenih v globinah jezer v Dachsteinu, pa sta objavila prispevek Michael Grabner in Wolfgang Gindl. Raziskave so odkrile več kot 3500 let stare ostanke debel dreves (str. 20–30). Bernhard Häck je opravil primerjalno analizo podob na stenah jaškov in kleti na območju Schwandorfa na Bavarskem in opisal njihovo tipologijo (str. 31–46). Za slovenskega bralca je še posebej vabljiv prispevek Josefa Hasitschka z naslovom 'Almzins in der Herrschaft Admont vom 15. bis 17. Jahrhundert' (str. 47–68). Pisani zgodovinski viri (urbarji) dopolnjujejo arheološke raziskave opuščeni planin in omogočajo pridobiti dragocene zgodovinske podatke o številu in vrsti živine, ki so jo gnali v planine, o sirjenju in predelavi mleka v maslo, o menjavi planin, o planinskem redu in o skrbi za planine, da jih ne bi zarasel gozd. Iz plačila »činžov«, prispevkov, je mogoče ugotoviti, v katere planine so gnali podložniki svojo živino. O arheološkem odkritju kulturnega prostora za žgalne daritve na Sölkpassu (1780 m), na prehodu iz doline Enns v dolino Mure, je napisal arheološko poročilo in strnjen opis najdb B. Herbert (str. 69–71), o najdbah ostankov živalskih kosti na istem najdišču pa G. Christandl (str. 72–73). Bogato primerjalno gradivo ponuja prispevek F. Mandla, ki je s slikami in risbami dokumentiral najdbe rimskih živinskih zvoncev iz okolice Dachsteina in

Salzkammerguta (str. 74–84). Avstrijske živinske zvonce, ulite v kalupih iz bron ali izdelane iz železne pločevine in oblite z bronom, je mogoče primerjati z najdbami živinskih zvoncev na Slovenskem (prim. članek Timoteja Knifica in Ide Murgelj, Železni zvonci v Sloveniji, *Traditiones* 25, 1996, str. 45–68, in v knjigi T. Cevca in sodelavcev, *Davne sledi človeka v Kamniških Alpah*, 1996). F. Mandl je objavil v 21. letniku *Mitteilungen der ANISA* še prispevek o dokumentaciji risb na skalah na Bavarskem (str. 85–110). Te se uvrščajo med prve do sedaj odkrite iz rimskega časa na ozemlju severnih apneniških Alp (str. 85–110). O raziskavah grafitov na Dunaju je napisal poročilo Norbert Siegel (str. 111–122). Prepise grafitov zbirajo v samostojnem arhivu na Dunaju. Raziskujejo jih sodelavci specialnega Inštituta za raziskavo grafitov. Z raziskavami tega fenomena se ukvarjajo tudi etnologi, ki so se lotili npr. raziskav grafitov v moških in ženskih toaletnih prostorih. Risbam na skalah je namenjen še en prispevek – Reinhold Wedenig je opisal odkritja rimskih risb na skalah na Zgornjem Bavarskem (str. 123–138), o risbah na skalah iz Bolivije pa krajši informativni članek. Vsebino društvenega glasila ANISA zaokrožajo knjižne ocene, med njimi odkrijemo tudi nekaj ocen slovenskih knjižnih del (str. 151–156).

Kratkemu poročilu o 21. letniku *Mitteilungen der ANISA* na rob pa še tole: ozemlje zahodne Štajerske in naš alpski svet ne povezuje samo sorodno kulturno, zlasti planšarsko izročilo, ampak tudi sorodna raziskovalna prizadevanja etnologov in arheologov. Pred nekaj leti navezane stike sodelavcev Inštituta za arheologijo in Inštituta za slovensko narodopisje z ANISO krepijo že nekaj let osebni stiki, utrjujejo pa jih tudi objave knjižnih ocen, pri čemer so avstrijski kolegi napravili prve korake že pred nekaj leti.

Tone Cevc



Jurij Fikfak in informator Drago Jagodnik v Podgradu



Maketa mask, Podgrad



Sinja Zemljič - Golob

**Bibliografija *Traditiones* 21–30 (1992–2001)**

Bibliografija zbornika Inštituta za slovensko narodopisje ZRC SAZU  
in (od 28, 1998) Glasbenonarodopisnega inštituta ZRC SAZU

Zbornik *Traditiones* je začel izhajati leta 1972. Bibliografijo prvih dvajsetih letnikov je pripravila Sinja Zemljič - Golob, objavljena je bila v 22. letniku leta 1993.

Zadnjih 10 letnikov so uredili:

21, 1992; uredniški odbor: glavna urednica (do 4. 11.1992) Mojca Ravnik, Jurij Fikfak (glavni urednik od 4. 11.1992), Angelos Baš, Tone Cevc, Zmaga Kumer, Niko Kuret (odgovorni urednik od 4. 11. dalje), H. Ložar - Podlogar (tehnična urednica od 4. 11.), Milko Matičetov, Marta Koren (tajnica uredništva);

22, 1993; uredniški odbor: glavni urednik Tone Cevc, Angelos Baš, Jurij Fikfak, Zmaga Kumer, Niko Kuret (odgovorni urednik), Helena Ložar - Podlogar (tehnična urednica), Milko Matičetov, Mojca Ravnik, Marta Koren (tajnica uredništva);

23, 1994; uredniški odbor: glavna urednica Marija Stanonik, Angelos Baš (zgodovina in teorija vede), Tone Cevc (materialna kultura), Jurij Fikfak (ocene in poročila), Niko Kuret (odgovorni urednik), Milko Matičetov (duhovna kultura), Marta Koren (tajnica uredništva).

24, 1995; *Slovstvena folklor*; uredniški odbor: glavna urednica Marija Stanonik, Angelos Baš (zgodovina in teorija vede), Tone Cevc (materialna kultura), Jurij Fikfak (ocene in poročila), Milko Matičetov (odgovorni urednik, duhovna kultura), Marta Koren (tajnica uredništva);

25, 1996, *Besede in reči* in

26, 1997, *Res Slovenica – quo vadis?*; uredniški odbor: glavna urednica Marija Stanonik, Angelos Baš, Tone Cevc, Jurij Fikfak, Milko Matičetov, Marta Koren (tajnica uredništva);

27, 1998; uredniški odbor: glavna urednica Helena Ložar - Podlogar, Angelos Baš, Tone Cevc, Jurij Fikfak, Milko Matičetov, Monika Kropelj, Mirko Ramovš, Mojca Ravnik;

28/1, 2, 1999; uredniški odbor: Helena Ložar - Podlogar (glavna urednica 1. zvezka), Mirko Ramovš (glavni urednik 2. zvezka), Angelos Baš, Tone Cevc, Jurij Fikfak, Milko Matičetov, Monika Kropelj, Mojca Ravnik;

29/1, 2, 2000; uredniški odbor: glavna urednica Helena Ložar - Podlogar, Angelos Baš, Tone Cevc, Jurij Fikfak, Milko Matičetov, Monika Kropelj, Mirko Ramovš, Mojca Ravnik;

30/1, 2, 2001; uredniški odbor: glavna urednica Helena Ložar - Podlogar, Angelos Baš, Tone Cevc, Jurij Fikfak, Milko Matičetov, Monika Kroječ, Naško Križnar, Mirko Ramovš, Mojca Ravnik.

Bibliografija je urejena in deloma prirejena po Mednarodni etnološki bibliografiji (Internationale volkskundliche Bibliographie). V posamičnih razdelkih so prispevki urejeni po abecednem zaporedju avtorjev.

## ČLANKI

### I. SPLOŠNA ETNOLOGIJA

#### I.A. BIBLIOGRAFIJA

- 1 I.A. Izbrana bibliografija dr. Zmage Kumer (celotna obsega 433 del). – Tr. 28/2, 1999, 13–19.
- 2 I.A. K(uret) N(iko): Slovenica. Iz bibliografije Leopolda Kretzenbacherja. – Tr. 21, 1992, 194–198.
- 3 I.A. LOŽAR - PODLOGAR, Helena: Bibliografija Nika Kureta 1986–1995 (z dopolnilom za leto 1985). – Tr. 25, 1996, 471–474.
- 4 I.A. LOŽAR - PODLOGAR, Helena: Bibliografija Toneta Cevca. – Tr. 21, 1992, 186–190.
- 5 I.A. ZEMLJIČ - GOLOB, Sinja in GODINA - GOLIJA, Maja: Bibliografija Angelosa Baša (1947–1995). – Tr. 25, 1996, 31–44.
- 6 I.A. ZEMLJIČ - GOLOB, Sinja: Bibliografija Traditiones 1–20 (1972–1991). – Tr. 22, 1993, 153–190.
- 7 I.A. ZEMLJIČ - GOLOB, Sinja: Narodopisna bibliografija dr. Milka Matičetovega. – Tr. 28/1, 1999, 13–28.
- 8 I.A. ZEMLJIČ - GOLOB, Sinja: Bibliografija prispevkov v Traditiones 21–30 (1992–2001). – Tr. 30/2, 2001.

#### I.B. POROČILA O ETNOLOŠKIH RAZISKAVAH

1. Učne in raziskovalne institucije, znanstvene ustanove
  2. Kongresi
  3. Muzeji, zbirke, razstave
  4. Personalialia
  5. Poročila o deželah in ljudstvih
- 9 I.B. MIKLAVČIČ - Brezigar, Inga: Materialna kultura v domoznanski literaturi na Goriškem. (Sum.). – Tr. 25, 1996, 239–253.
  - 10 I.B.1. DAPIT, Roberto: Mladinski raziskovalni tabor 1997 – Kanalska dolina. – Tr. 26, 1997, 379–383.
  - 11 I.B.1. HUDALES, Jože: Raziskovalni tabor Paški Kozjak '92. – Tr. 21, 1992, 309–310.

- 12 I.B.1. HUDELJA, Mihaela: Mednarodni raziskovalni tabor Obrov – Hrušica '92. – Tr. 21, 1992, 311.
- 13 I.B.1. HUDELJA, Mihaela: Študentski raziskovalni tabor – Šentrupert na Dolenjskem. – Tr. 21, 1992, 310–311.
- 14 I.B.1. KUNEJ, Drago: Prva magnetofonska snemanja za zvočni arhiv Glasbenonarodopisnega inštituta. (Sum.). – Tr. 28/2, 1999, 217–232.
- 15 I.B.1. NATEK, Karel: Franciscejski kataster in geografski informacijski sistem. (Zus.). – Tr. 21, 1992, 253–356.
- 16 I.B.1. STANONIK, Marija: Poročilo o obisku pri Slovanskem inštitutu Akademije znanosti Češke republike v Pragi. (10. 11. – 13. 11. 1998). – Tr. 27, 1998, 267–269.
- 17 I.B.1. ŠEGA, Polona: Migracije v interdisciplinarnem in mednarodnem kontekstu. – Tr. 26, 1997, 391–392.
- 18 I.B.2. CEVC, Tone: Posvetovanje avstrijskih in slovenskih raziskovalcev ljudskega stavbarstva na gradu Krastowitz pri Celovcu. (Zus.). – Tr. 22, 1993, 109–112.
- 19 I.B.2. FIKFAK, Jurij: Maske in maskiranje v Sloveniji in zamejstvu. /Mednarodno posvetovanje, Ptuj, 24. – 27. februar 2000/. – Tr. 29/2, 2000, 7–12.
- 20 I.B.2. FIKFAK, Jurij: Kvalitativno raziskovanje – Nove težnje v razvoju in uporabi kvalitativnih metod. /Mednarodno posvetovanje; Bled, 5. – 8. november 2000/. – Tr. 29/2, 2000, 17–22.
- 21 I.B.2. FIKFAK, Jurij: Oblikovanje informacijskega sistema. (Zus.). – Tr. 21, 1992, 245–252.
- 22 I.B.2. GOLEŽ KAUČIČ, Marjetka: Med romunsko resničnostjo in baladnim raziskovanjem. /30. mednarodno posvetovanje raziskovalcev balad; Bukarešta, Romunija (14. – 20. avgust 2000)/. – Tr. 29/2, 2000, 13–16.
- 23 I.B.2. HADDAD, M.: Obvestilo o konferenci Holy Land v Haifi. – Tr. 25, 1996, 413.
- 24 I.B.2. KLOBČAR, Marija: Razpotja in stičišča v času velikih družbenih sprememb ali kongres Societé Internationale d'Ethnologie et de Folklore. (Budimpešta, 23. do 28. april 2001). – Tr. 30/2, 2001, 157–160.
- 25 I.B.2. KRIŽNAR, Naško: Vizualna antropologija v tranzicijskih državah. Prispevek na mednarodni konferenci Origins of Visual Anthropology. (Göttingen, 21. do 25. junij 2001). – Tr. 30/2, 2001, 161–166.
- 26 I.B.2. KROPEJ, Monika: Tradicije in prehajanja – ljudsko pripovedništvo v sodobnem svetu. Traditions and transitions – folk narrative in the contemporary world. /Nekaj utrinkov ob 13. mednarodnem kongresu ISFNR/. (Melburne, 16. do 20. julij 2001). – Tr. 30/2, 2001, 167–170.
- 27 I.B.2. LOŽAR - PODLOGAR, Helena: Mednarodno posvetovanje Ljudska kultura med državo in narodom. (Gozd Martuljek 11. – 14. nov. 1998). – Tr. 27, 1998, 257–259.
- 28 I.B.2. MURŠIČ, Rajko: Simpozij o etnoloških in antropoloških vidikih preučevanja smrti. (SEM, Ljubljana 5. – 9. 11. 1998). – Tr. 27, 1998, 261–264.
- 29 I.B.2. RAMŠAK, Mojca: Razmišljanje, paberki in utrinki po 9. mednarodni konferenci ustne zgodovine. Göteborg, 13. – 16. 6. 1996. – Tr. 25, 1996, 407–411.
- 30 I.B.2. ŠEGA, Polona: Mednarodni interdisciplinarni posvet o migracijah in mobilnosti v mediteranskem gorskem svetu. (Cuneo, 8. – 10. okt. 1998). – Tr. 27, 1998, 265–266.

- 31 I.B.3. FURLAN, Andrej: Slovenščina v muzejih slovenske narodnostne manjšine v Italiji. (Rias.). – Tr. 23, 1994, 221–227.
- 32 I.B.3. HAZLER, Vito: Muzeji na prostem v Sloveniji. (Zus.). – Tr. 22, 1993, 121–126.
- 33 I.B.3. MOSER, Oscar: Grundsätzliche Fragen zur Forschungs- und Museumssituation. (Povz.). – Tr. 22, 1993, 113–116.
- 34 I.B.3. SEDEJ, Ivan: Osnove ohranjanja kmečkega stavbarstva. (Zus.). – Tr. 23, 1994, 17–120.
- 35 I.B.3. ŠKAFAR - Rogelj, Bojana: Dr. Janez Bleiweis in njegov čas. – Tr. 25, 1996, 399–402.
- 36 I.B.4. CEVC, Tone: Osemdeset let Arnolda Niedererja. – Tr. 23, 1994, 389–390.
- 37 I.B.4. CEVC, Tone: Niko Kuret. In memoriam. – Tr. 24, 1995, 477–478.
- 38 I.B.4. CEVC, Tone: Prof. dr. Oskar Moser. (1914 – 1996). – Tr. 27, 1998, 283–284.
- 39 I.B.4. CEVC, Tone: Prof. dr. Arnold Niederer. (1914 – 1998). – Tr. 27, 1998, 285–286.
- 40 I.B.4. DOLENC, Janez: Neumorni zbiralec ljudskih izročil. Ob 100-letnici rojstva Vinka Möderndorferja. – Tr. 23, 1994, 391–394.
- 41 I.B.4. FIKFAK, Jurij: »In principi je bila Basida« (in njen po-ustvarjalec). (Zus.). – Tr. 28/1, 1999, 29–34.
- 42 I.B.4. GRANDA, Stane: Sergij Vilfan (1919–1996). – Tr. 25, 1996, 475–477.
- 43 I.B.4. KERŠIČ, Irena: Ingeborg Weber-Kellermann (1918 – 1993). – Tr. 22, 1993, 151–152.
- 44 I.B.4. KURET, Niko: Tone Cevc – šestdesetletnik. – Tr. 21, 1992, 185–186.
- 45 I.B.4. KURET, Niko: Pavle Zablatnik – osemdesetletnik. – Tr. 21, 1992, 191–192.
- 46 I.B.4. KURET, Niko: Pavletu Zablatniku v spomin. – Tr. 22, 1993, 145–146.
- 47 I.B.4. LOŽAR - PODLOGAR, Helena: Zimzelen na grob vélikega moža. (In memoriam dr. Niko Kuret). Tr. 24, 1995, 479–482.
- 48 I.B.4. LOŽAR - PODLOGAR, Helena: Jožetu Dularju v spomin. 1915 – 2000. – Tr. 29/1, 2000, 271–272.
- 49 I.B.4. LOŽAR - PODLOGAR, Helena: Profesorju Dušanu Ludviku (1914 – 2001) namesto nekrologa. – Tr. 30/2, 2001, 141–142.
- 50 I.B.4. MATIČETOV, Milko: Leopoldo Kretzenbacher octuagenario salutem. – Tr. 21, 1992, 193–194.
- 51 I.B.4. MATIČETOV, Milko: Francetu Bezlaju v opombo. – Tr. 22, 1993, 147–150.
- 52 I.B.4. MATIČETOV, Milko: Ob izgubi Nikite I. Tolstoja (1923 – 1996). – Tr. 25, 1996, 479–482.
- 53 I.B.4. MISLEJ, Irene: Dr. Branislava Sušnik (1920–1996). /Slovenska znanstvenica v tropskem Paragvaju/. (Sum.). – Tr. 27, 1998, 275–281.
- 54 I.B.4. NOVAK, Vilko: Življenje in znanstveno delo Milovana Gavazzija. (Zus.). – Tr. 21, 1992, 163–184.
- 55 I.B.4. NOVAK, Vilko: Teden dni pod cíncalicami z Milkom Matičetovim. – Tr. 28/1, 1999, 85–88.
- 56 I.B.4. PAHOR, Boris: O rojenicah ob Milkovi zibki. – Tr. 28/1, 1999, 81–84.
- 57 I.B.4. STANONIK, Marija: Ob 90-letnici smrti Gašperja Križnika. – Tr. 23, 1994, 395–396.
- 58 I.B.4. STANONIK, Marija: Matija Valjavec (1831–1897). – Tr. 27, 1998, 271–273.
- 59 I.B.4. ŠKULJ, Edo: V Buenos Aires in nazaj (Pogovor z Edom Škuljem). – Tr. 26, 1997, 385–390.

- 60 I.B.4. ŠTEFAN, Anja: Folklorni pripovedovalec Peter Jakelj – Smerinjekov. (Sum.). – Tr. 28/1, 1999, 119–127.
- 61 I.B.4. TOPORIŠIČ, Jože: Iz kmečke srenje v meščanski svet izobražencev (Ob primeru Jerneja Kopitarja). (Sum.). – Tr. 26, 1997, 203–210.
- 62 I.B.4. VUK, Vili: Prof. dr. Angelos Baš 70-letnik. – Tr. 25, 1996, 27–29.
- 63 I.B.5. CARMICHAEL, Cathie: »Za filozofa preveč romantičnega pridiha«. Nekaj zapažanj o Valvazorjevi etnografiji. (Sum.). – Tr. 24, 1995, 95–107.
- 64 I.B.5. CIRESE, Alberto Mario: Milko Matičetov e i paesi slavi del Molise /Italia/. (Povz.). – Tr. 28/1, 1999, 65–72.
- 65 I.B.5. DAPIT, Roberto: Tradizione orale a Resia. Un tentativo di confronto fra lo stato attuale e la ricerca di Milko Matičetov. (Povz.). – Tr. 28/1, 1999, 35–50.
- 66 I.B.5. MIKLAVČIČ – Brezigar, Inga: Pomen Milka Matičetovega za zahodne Slovence. (Sum.). – Tr. 28/1, 1999, 51–63.
- 67 I.B.5. MUNDA HIRNÖK, Katalin: Porabske poti dr. Milka Matičetovega. »Bil sem neučakan, da bi tudi iz Porabja dobil pravljico.«. (Sum.). – Tr. 28/1, 1999, 73–80.
- 68 I.B.5. MUNDA HIRNÖK, Katalin: Položaj Slovencev na Madžarskem po letu 1990. /Vizije in možnosti na pragu 3. tisočletja/. (Sum.). – Tr. 29/1, 2000, 235–239.
- 69 I.B.5. TELBAN, Borut: Pomen osebnih imen v papuanovogvinejski vasi. (Sum.). – Tr. 24, 1995, 387–397.
- 70 I.B.5. TELBAN, Borut: Duhovi v akciji: umiranje in smrt prvorojenca v papuanovogvinejski vasi. (Sum.). – Tr. 27, 1998, 125–144.
- 71 I.B.5. VOVKO, Andrej: Udje Družbe sv. Mohorja v ZDA od leta 1901 do leta 1916. (Sum.). – Tr. 26, 1997, 117–134.
- 72 I.B.5. VOVKO, Andrej: Udje Družbe sv. Mohorja v videmski nadškofiji do leta 1900. (Sum.). – Tr. 28/1, 1999, 409–436.
- 73 I.B.5. VOVKO, Andrej: Udje Družbe sv. Mohorja v videmski nadškofiji v letih 1901 – 14. (Sum.). – Tr. 29/1, 2000, 241–269.

### I.C. ZGODOVINA, NAČELA IN METODE ETNOLOGIJE

- 74 I.C. KUZMIČ, Franc: Božidar Raič in predstavitev Prekmurja osrednji Sloveniji. (Sum.). – Tr. 24, 1995, 55–60.
- 75 I.C. STANONIK, Marija: Psihološki vidik slovstvene folklore. (Sum.). – Tr. 22, 1993, 7–36.
- 76 I.C.1. BAŠ, Angelos: Leksikon etnologije Slovencev. (Sum.). – Tr. 30/1, 2001, 119–127.
- 77 I.C.1. BROŽEK, Josef Maria: Interaction with Slovenia and Slovenian Culture and Science: Folk Music and Other Loves. (Povz.). – Tr. 28/2, 1999, 325–329.
- 78 I.C.1. FIKFAK, Jurij: Kdo je moj bližnji ali pogled v lastno tujost? Pregled potpisja na Slovenskem med 1840 in 1890. (Sum.). – Tr. 24, 1995, 369–386.
- 79 I.C.1. GODINA – GOLIJA, Maja: Sodobna prizadevanja v etnološkem raziskovanju prehrane. (Sum.). – Tr. 29/1, 2000, 227–233.
- 80 I.C.1. HUDELJA, Mihaela: Dokumentacija in njeni »neznani« zakladi. Predstavitev in pomen fotografske zbirke prof. Vilka Novaka. (Sum.). – Tr. 27, 1998, 205–218.
- 81 I.C.1. KRIŽNAR, Naško: Avdiovizualni laboratorij in etnologija. (Sum.). – Tr. 30/1, 2001, 85–118.

- 82 I.C.1. KROPEJ, Monika: Raziskovanje ljudskega pripovedništva na Slovenskem v luči mednarodnih usmeritev. (Zus.). – Tr. 21, 1992, 73–84.
- 83 I.C.1. KROPEJ, Monika: Karel Štrekelj. Prerez skozi življenje in delo. (Sum.). – Tr. 24, 1995, 25–48.
- 84 I.C.1. KROPEJ, Monika: Šestnajst let v Sekciji za ljudsko slovstvo. – Tr. 30/1, 2001, 7–73.
- 85 I.C.1. KUNEJ, Drago: Nastajanje zvočnega arhiva Glasbenonarodopisnega inštituta. (Sum.). – Tr. 27, 1998, 175–185.
- 86 I.C.1. KURET, Niko: Prezrti spisi o Slovencih. (Zus.). – Tr. 21, 1992, 137–152.
- 87 I.C.1. LEDINEK, Špela: Raziskave stavbarstva in bivalne kulture na Inštitutu za slovensko narodopisje. (Sum.). – Tr. 30/1, 2001, 75–84.
- 88 I.C.1. LOŽAR - PODLOGAR, Helena: Ozdje nastanka »Narodopisja Slovencev«. (Sum.). – Tr. 27, 1998, 159–174.
- 89 I.C.1. LOŽAR - PODLOGAR, Helena: Pet desetletij Sekcije za šege in igre. – Tr. 30/1, 2001, 57–64.
- 90 I.C.1. MATIČETOV, Milko: Z Nikom Kuretom v »slovenskem narodopisnem inštitutu«. Prijatelju posvečeni spominski utrinki. – Tr. 24, 1995, 469–476.
- 91 I.C.1. MATIČETOV, Milko: Polstoletni razgled skoz okno Inštituta za slovensko narodopisje. – Tr. 30/1, 2001, 7–10.
- 92 I.C.1. MAURER - LAUSEGGER, Herta; KRESITSCHNIG, Gerhard; VERHOUNIG, Elfride: Ob 1100-letnici sončnih Djekš/Diex na avstrijskem Koroškem. Strnjena vaška kronika. (Sum.). – Tr. 25, 1996, 273–295.
- 93 I.C.1. ODER, Karla: Franc Kotnik in materialna kultura Mežiške doline. (Sum.). – Tr. 25, 1996, 255–271.
- 94 I.C.1. PERIĆ - POLONIJO, Tanja: V krogu stoletnikov. (Sum.). – Tr. 24, 1995, 61–71.
- 95 I.C.1. RAMOVŠ, Mirko: Sekcija za glasbeno narodopisje (1972 – 1994). – Tr. 30/1, 2001, 49–56.
- 96 I.C.1. RAMŠAK, Mojca: Evropska etnološka enciklopedična dela in Leksikon etnologije Slovencev. (Sum.). – Tr. 30/1, 2001, 325–347.
- 97 I.C.1. RAVNIK, Mojca: Iz kronike Inštituta za slovensko narodopisje od 1973 do 2001. (Sum.). – Tr. 30/1, 2001, 11–47.
- 98 I.C.1. STANONIK, Marija: Slovstvena folkloristika. – Tr. 30/1, 2001, 65–70.
- 99 I.C.1. VRČON, Robert: Raziskovanje slovenskega ljudskega petja nekoč in danes. (Sum.). – Tr. 27, 1998, 187–204.
- 100 I.C.1. ZADRAVEC, Franc: Matija Murko in srbsko-hrvaška ljudska epika. (Sum.). – Tr. 24, 1995, 49–54.
- 101 I.C.2. HUZJAN GABRIJRLČIČ, Vanja: Kvalitativna analiza intervjuja v etnoloških raziskavah. (Sum.). – Tr. 29/1, 2000, 209–226.
- 102 I.C.2. KURTI, László: Writing Ethnography and Writing Ourselves. (Povz.). – Tr. 23, 1994, 203–219.
- 103 I.C.2. STANONIK, Marija: Slovstvena folklor kot terminološko vprašanje. (Sum.). – Tr. 21, 1992, 25–72.
- 104 I.C.3. CVETKO, Igor: Kako sploh arhivirati instrumentalno glasbo na Slovenskem. (Sum.). – Tr. 21, 1992, 241–244.
- 105 I.C.3. FIKFAK, Jurij: Teorija in praksa večpredstavnosti v etnologiji na konkretnih primerih. (Sum.). – Tr. 27, 1998, 219–238.
- 106 I.C.3. FIKFAK, Jurij: *O jeziku dela* Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild. (Zus.). – Tr. 28/2, 1999, 259–266.

- 107 I.C.3. GODINA GOLIJJA, Maja: Pomen kuharskih knjig za etnološko raziskovanje prehrane. (Sum.). – Tr. 30/1, 2001, 293–302.
- 108 I.C.3. GOLEŽ KAUČIČ, Marjetka: Raziskovalne metode v folkloristiki – med tradicionalnim in inovativnim. (Sum.). – Tr. 30/1, 2001, 279–291.
- 109 I.C.3. IVANČIČ KUTIN, Barbara: Dober pripovedovalec z zornega kota poslušalca in raziskovalca. (Sum.). – Tr. 30/1, 2001, 183–191.
- 110 I.C.3. JABLONKO, Allison: Thoughts on the Development of Visual Research in Anthropology. /Some Notes on A Personal Journey/. (Povz.). – Tr. 29/1, 2000, 167–196.
- 111 I.C.3. KRIŽNAR, Naško: Vizualije kot teksti. (Sum.). – Tr. 23, 1994, 241–248.
- 112 I.C.3. KRIŽNAR, Naško: Besede in slike. – Tr. 28/1, 1999, 443–448.
- 113 I.C.3. KUNEJ, Drago: Možnosti in omejitve zvočnih zapisov ljudske glasbe (Sum.). – Tr. 29/1, 2000, 197–208.
- 114 I.C.3. KUNEJ, Drago: Vpliv terenskih zvočnih snemalnih naprav na etnomuzikološke raziskave. (Sum.). – Tr. 30/1, 2001, 303–312.
- 115 I.C.3. MOLIČNIK, Vesna in POGORELEC, Špela: Interaktivno pripovedništvo. (Sum.). – Tr. 28/1, 1999, 437–441.
- 116 I.C.3. MOLIČNIK, Vesna: Fotografije na osebnih spletnih straneh kot možen vir antropološkega raziskovanja. (Sum.). – Tr. 30/1, 2001, 313–324.
- 117 I.C.4. BAŠ, Angelos: Jovan Cvijić o Slovencih. (Zus.). – Tr. 21, 1992, 153–162.
- 118 I.C.4. CEVC, Tone: Planina Na stanu (1450 m) pod Kamniškim sedlom (1884 m) v antiki in srednjem veku. Prispevek k zgodovini planšarstva na kamniškem ozemlju. (Zus.). – Tr. 27, 1998, 9–23.
- 119 I.C.4. MAČÁK, Ivan: O potrebe spoznávat' pravdu a obnovovat' poriadok. (Povz.). – Tr. 28/2, 1999, 247–250.
- 120 I.C.4. MAKAROVIČ, Jan: Slovenska identiteta kot meja in kot razlika. (Zus.). – Tr. 26, 1997, 163–171.
- 121 I.C.4. MIKHAILOV, Nikolai: Baltoslovanska mitologija – baltška in slovanska mitologija – slovenska mitologija. Nekaj terminoloških opomb. (Zus.). – Tr. 26, 1997, 77–99.
- 122 I.C.4. MONAI, Liliana Spinozzi: Un esempio minimale di etnolinguistica ispirato al pensiero di Jan Baudouin de Courtenay. (Povz.). – Tr. 28/1, 1999, 225–238.
- 123 I.C.4. PERKO, Drago: Slovenija na stiku velikih evropskih pokrajinskih enot. (Sum.). – Tr. 26, 1997, 31–47.
- 124 I.C.4. ZUPANČIČ, Mitja in SMOLE, Vera: Primerjava med kartami fitogeografskih, dialektoloških in etnoloških območij Slovenije. (Sum.). – Tr. 26, 1997, 49–61.

#### I.D. POVZETKI IN MISCELANEA O GEOGRAFSKIH ALI ETNOGRAFSKIH ENOTAH

- 125 I.D. KATSCHNIG - FASCH, Elisabeth: Feldforschung in Blatten. (Povz.). – Tr. 21, 1992, 121–136.
- 126 I.D. KRAPEŽ - SLEJKO, Brigita: Vozarjenje in oglarjenje. – Tr. 25, 1996, 441–449.
- 127 I.D. PRIMC, Jože: Nekdaj in danes v Zgornji Kolpski dolini. – Tr. 25, 1996, 415–439.

- 128 I.D. VOVKO, Andrej: Poročanje Slovenskega Branika o Beneških Slovencih v letih 1908–1914. – Tr. 30/2, 2001, 129–139.

### I.D.1. MISCELANEA O IDENTITETI

- 129 I.D.1. BAJUK SENČAR, Tatiana: Prihodnost nacionalne identitete v dobi globalizacije. (Sum.). – Tr. 30/2, 2001, 119–127.
- 130 I.D.1. BERNARD, Antonija: Slovenski priseljenci v Franciji. (Rés.). – Tr. 26, 1997, 319–323.
- 131 I.D.1. ČEBULJ - SAJKO, Breda: Identitete kot jih pišejo življenjske zgodbe izseljencev. (Sum.). – Tr. 26, 1997, 357–366.
- 132 I.D.1. DOMEJ, Teodor: Rož, Podjuna, Zilja, ... moja domovina, narod moj trpin? (Sum.). – Tr. 26, 1997, 283–296.
- 133 I.D.1. GRANDA, Stane: Narodna identiteta – neizčrpna tema za slovensko humanistiko in družboslovje. /Ob branju knjige Avstrija, Jugoslavija, Slovenija. Slovenska narodna identiteta skozi čas/. – Tr. 26, 1997, 407–414.
- 134 I.D.1. GRI, Gian Paolo: Intorno alla friulanita (e alle essenze etniche). (Povz.). – Tr. 28, 1999, 205–214.
- 135 I.D.1. GRUDEN, Živa: Narečje in ljudsko izročilo kot sredstvo oblikovanja otrokove zaznave lastnega okolja v vrtcu. – Tr. 26, 1997, 375–378.
- 136 I.D.1. JUHANT, Janez: Prispevek Cerkve k slovenski narodnosti istovetnosti. (Sum.). – Tr. 26, 1997, 173–186.
- 137 I.D.1. KERMAUNER, Taras: Identiteta in drugost v slovenski dramatik. (Sum.). – Tr. 26, 1997, 247–255.
- 138 I.D.1. KOZAR - MUKIČ, Marija: Kdo smo? (O identiteti Slovencev med Muro in Rabo). (Sum.). – Tr. 26, 1997, 297–304.
- 139 I.D.1. MURKO, Dragutin: Ob stoletnici ustanovitve Slovenskega omizja, prvega društva sarajevskih Slovencev. (Sum.). – Tr. 26, 1997, 311–318.
- 140 I.D.1. MURŠIČ, Rajko: »Razkritje krinke«: O lokalno – globalnih identifikacijah. (Sum.). – Tr. 26, 1997, 223–236.
- 141 I.D.1. NEČAK - LÜK, Albina: Etnična identiteta in medetnični odnosi v slovenskem etničnem prostoru. Predstavitev projekta. (Sum.). – Tr. 26, 1997, 187–202.
- 142 I.D.1. OVSEC J., Damjan: Segmenti meščanske identitete. Interdisciplinarna etnološka interpretacija. (Sum.). – Tr. 26, 1997, 211–221.
- 143 I.D.1. PLEVNIK, Jože: Cerkev in slovenska identiteta v Kanadi. (Sum.). – Tr. 26, 1997, 335–345.
- 144 I.D.1. POGAČNIK, Jože: Prispevek k pojmu literarne identitete. (Cankarjevi Hlapci v slovenski in hrvaški kritiki). (Zus., Sum.). – Tr. 26, 1997, 257–269.
- 145 I.D.1. RAVNIK, Mojca: Pretrgan kulturni razvoj iz roda v rod in težave z identiteto. (Sum.). – Tr. 26, 1997, 237–245.
- 146 I.D.1. RUSTJA, Peter: »Na začetku ni bilo nič«. Slovenska identiteta in Trst v časopisnih člankih v drugi polovici 19. stoletja. (Rias.). – Tr. 26, 1997, 305–310.
- 147 I.D.1. SMOLE, Vera: »Jezik je zrcalo, je zgovorna priča narodove zgodovine«. /Ob izidu izbranega dela Tineta Logarja Dialektološke in jezikovnozgodovinske razprave/. – Tr. 26, 1997, 397–400.
- 148 I.D.1. SULIČ, Nives: Rodila sem se v Clevelandu in sem Slovenka. (Sum.). – Tr. 26, 1997, 325–333.



- 149 I.D.1. TAVČAR, Zora: Štiri desetletja s slovenščino v zamejstvu. – Tr. 26, 1997, 367–373.
- 150 I.D.1. ŽIGON, Zvone: Politična kultura med Slovenci v Južni Ameriki (Argentina). (Sum.). – Tr. 26, 1997, 347–356.

### III. STAVBE

- 151 III. CEVC, Tone: Bohinjski nadstropni stan v luči strukturne analize (Zus.). – Tr. 21, 1992, 7–16.
- 152 III. CEVC, Tone: Stog (Shramba za žito) – zgodnja razvojna oblika kozolca top-larja? (Sum.). – Tr. 22, 1993, 97–108.
- 153 III. CEVC, Tone: Kozolci toplarji s kamnitimi stebri – eden izmed regionalnih tipov kozolca na Slovenskem. (Sum.). – Tr. 30/1, 2001, 129–150.
- 154 III. CEVC, Emilijan: Kmečka lesena hiša iz srede 17. stoletja. – Tr. 27, 1998, 251–253.
- 155 III. KOPAČ, Vlasto: Velikoplaninska pastirska bajta in nekaj njenih značilnosti. (Sum.). – Tr. 25, 1996, 91–102.
- 156 III. MAKAROVIC, Gorazd: Barška Atuca. /Hiša s konca 15. ali zgodnjega 16. stoletja./ – Tr. 28/1, 1999, 323–331.

### III.C. HIŠA IN NOTRANJA OPREMA

- 157 III.C. FERLE, Mojca: Meščanska jedilnica. Poskus rekonstrukcije ambienta iz konca 19. stoletja. (Sum.). – Tr. 25, 1996, 223–227.
- 158 III.C. KOZAR - MUKIČ, Marija: Iz porabskih inventarjev. (Sum.). – Tr. 25, 1996, 125–130.

### III. D. CERKVENE STAVBE

- 159 III.D. CEVC, Emilijan: Slavoločna kapitela v župnijski cerkvi v Špetru. (Rias.). – Tr. 28, 1999, 195–204.

### IV. PREDMETI, OBJEKTI

- 160 IV. CEVC, Tone: Nova spoznanja o planšarstvu na Veliki planini v Kamniških Alpah. (Sum.). – Tr. 25, 1996, 69–79.
- 161 IV. HORVAT, Martin: Obdelava lončenine z Velike planine. (Sum.). – Tr. 25, 1996, 81–89.
- 162 IV. KNIFIC, Timotej in MURGELJ, Ida: Železni zvonci v Sloveniji (arheološki pogled). (Sum.). – Tr. 25, 1996, 45–68.

### V. ZNAMENJA, SIMBOLI

- 163 V. LOŽAR - PODLOGAR, Helena: Slovanske šege na tarok kartah Hinka Smrekarja. (Zus.). – Tr. 21, 1992, 213–226.

**VI. ROKODELSTVO, POKLICI, LJUDSKA UMETNOST**

- 164 VI. KALINOVÁ, Alena: Tovarna keramike v Olomoučanih pri Blansku (Prispevek o umetnoobrti keramiki na Moravskem). (Sum.). – Tr. 25, 1996, 199–210.

**VI.B. LJUDSKA UMETNOST, ROKODELSTVO**

- 165 VI.B. ŠČUKOVT, Andrejka: Slikarske upodobitve »Priče iz pekla« na Tolminskem. (Sum.). – Tr. 30/2, 2001, 113–118.

**VI.C. OBRT, DOMAČA DELAVNOST**

- 166 VI.C. DOLENC, Janez: Koparjenje v okolici Starega vrha. (Sum.). – Tr. 25, 1996, 173–179.
- 167 VI.C. DULAR, Andrej: Obrti in trgovina na Bovškem. (Sum.). – Tr. 25, 1996, 151–171.
- 168 VI.C. KOREN, Marta: Več nauči stiska kot univerza. Iznajdljivost ljubljanske gospodinje v času druge svetovne vojne in tik po njej. – Tr. 25, 1996, 451–452.
- 169 VI.C. PETEK, Tone: Framska kovačija – »Frajhamski hamri«. (Sum.). – Tr. 25, 1996, 181–191.
- 170 VI.C. SAMSA, Janko: »Zlatega prahu« je vedno manj. Prevoznništvo in vinarstvo – slovenski značilnosti v miniaturah. – Tr. 25, 1996, 345–356.
- 171 VI.C. ŠEGA, Polona: Ribniški krošnjariji na Dunaju in širši okolici in njihovi medsebojni odnosi. (Sum.). – Tr. 27, 1998, 145–157.

**VI.D. POLJEDELJSTVO IN ŽIVINOREJA  
GOZDARSTVO, VRTNARSTVO, ČEBELARSTVO****VI.E. NABIRALNIŠTVO, LOV IN RIBOLOV**

- 172 VI.E. KUNSTEK, Miro: Etnološka zbirka in spomini divjega ribiča s Cerkniškega jezera. – Tr. 25, 1996, 357–373.
- 173 VI.E. VOLPI LISJAK, Bruno: Nabrežinska ribiška pot. (Rias.). – Tr. 28, 1999, 311–322.
- 174 VI.E. ŽAGAR, Zora: Delovno orodje in pripomočki v solinah. (Rias.). – Tr. 25, 1996, 139–150.

**VI.G. PROMET, TRANSPORT, TRGOVINA**

- 175 VI.G. DOLŽAN, Tatjana: Železninski ceniki kot pisni vir za preučevanje materialne kulture. (Sum.). – Tr. 25, 1996, 313–338.
- 176 VI.G. ŽELE, Andreja: Voz na Pivškem. (Sum.). – Tr. 25, 1996, 337–343.

**VIII. NOŠA, OBLEKA, NAKIT**

- 177 VIII. MAKAROVIC, Marija: Obleka podložnikov gospostva Dietrichstein v Rožu v 18. stoletju. (Sum.). – Tr. 25, 1996, 103–116.
- 178 VIII. RADAUŠ RIBARIĆ, Jelka: Ukrasno nabiranje na košulji u ženskom tradicijskom ruhu zapadne Istre. (Sum.). – Tr. 28, 1999, 343–360.

**IX. PREHRANA**

- 179 IX. GODINA - GOLIJA, Maja: Teoretična izhodišča etnološkega preučevanja prehrane. (Sum.). – Tr. 25, 1996, 211–221
- 180 IX. GODINA - GOLIJA, Maja: Pomen krompirja za spreminjanje prehrane na Slovenskem. (Sum.). – Tr. 27, 1998, 25–38.
- 181 IX. GODINA - GOLIJA, Maja: Primorski begunci in njihov vpliv na prehrano v Mariboru pred drugo svetovno vojno. (Sum.). – Tr. 28, 1999, 361–368.
- 182 IX. ŽIDOV, Nena: Ljubljanski živilski trg in prehrana meščanov v dvajsetih in tridesetih letih 20. stoletja. (Sum.). – Tr. 25, 1996, 229–237.

**X. NAVADE, ŠEGE, PRAZNOVANJA, IGRE****X.A. MISCELANEA**

- 183 X.A. KLOBČAR, Marija: Od pašnika do odra. /Ustvarjalnost posameznika med izročilom in vplivi množične kulture/. (Sum.). – Tr. 29/1, 2000, 93–106.

**X.B. POSAMEZNO**

- 184 X.B. DAPIT, Roberto: Appunti per una ricerca sui riti di carnevale lungo il confine friulano-sloveno. L' eredita di Niko Kuret. (Povz.). – Tr. 30/1, 2001, 235–251.
- 185 X.B. KRIŽNAR, Naško: Vlačenje ploha v Pliberku. /Vizualna analiza/. (Zus.). – Tr. 28, 1999, 383–399.
- 186 X.B. LOŽAR - PODLOGAR, Helena: Tradicionalna svatba na Kočevskem. – Kritični pretres virov. (Zus.). – Tr. 22, 1993, 69–96.
- 187 X.B. PIKO, Martina: Vlačenje ploha v Pliberku in okolici. (Zus.). – Tr. 28, 1999, 369–382.
- 188 X.B. ROŽMAN, Irena: Sezona sklepanja zakonskih zvez v drugi polovici 19. stoletja na Slovenskem. (Sum.). – Tr. 30/2, 2001,
- 189 X.B. ŠEGA, Polona: Peka in pobiranje pogačic ob valentinovem na območju Razkrižja. (Sum.). – Tr. 29/1, 2000, 77–92.

**XI. SOCIALNA IN PRAVNA ETNOLOGIJA**

- 190 XI. JAKOPIN, Franc: Kdo so bili udje Mohorjeve družbe v letih 1868–1877. (Sum.). – Tr. 26, 1997, 109–116.

- 191 XI. KONESTABO, Nataša: O razvojni poti cehov v Prekmurju. (Sum.). – Tr. 25, 1996, 117–123.
- 192 XI. RAVNIK, Mojca: Pravica prve noči v Istri. (Sum.). – Tr. 21, 1992, 209–212.
- 193 XI. RAVNIK, Mojca: Novosti v raziskovanju družine. – Tr. 27, 1998, 239–246.
- 194 XI. RAVNIK, Mojca: Družina in sorodstvo v slovenskem Porabju, Prekmurju in slovenski Istri. (Sum.). – Tr. 28/1, 1999, 331–342.
- 195 XI. RAVNIK, Mojca: Sorodstveno izrazje – svaki in svakinje v slovenski Istri. (Sum.). – Tr. 29/1, 2000, 107–114.
- 196 XI. STANONIK, Marija: Prispevek k zgodovinski in pravni etnologiji. (Na podlagi ženitnih pisem in oporok, 1728–1862). – Tr. 25, 1996, 375–382.
- 197 XI. ŠEGA, Polona: Pritožbe nad krošnjariji na Slovenskem med svetovnjima vojnama. (Sum.). – Tr. 28/1, 1999, 401–408.

### **XI.A. SOCIALNA**

- 198 XI.A. KLOBČAR, Marija: Transformacija meščanske zavesti v Kamniku. (Sum.). – Tr. 30/1, 2001, 253–278.
- 199 XI.A. MUNDA - HIRNÖK, Katalin: Vzroki in razvoj poljedeljskega zaposlovanja med porabskimi Slovenci na Madžarskem. (Egyb.). – Tr. 21, 1992, 199–208.

### **XI.B. PRAVNA**

- 200 XI.B. KROPEJ, Monika: Pravne sestavine v slovenskih ljudskih pravljicah in povedkah (ob primerih iz Štrekljeve zapuščine). (Sum.). – Tr. 22, 1993, 37–54.
- 201 XI.B. VILFAN, Sergij: Obljuba varnosti in njen prelom od dogodka do krajevnega izročila. (Zus.). – Tr. 24, 1995, 85–94.

### **XII. VEROVANJE**

- 202 XII. ROŽMAN, Irena: Teleba se predstavi – bajeslovno bitje iz vasi pod Bohorjem. (Sum.). – Tr. 24, 1995, 421–423.

### **XII. B. SPLOŠNO O RELIGIJI, PRAZNOVERJU IN MITOLOGIJI**

- 203 XII.B. KRETZENBACHER, Leopold: Zu einem geistlich stilisierten Historien-Gemälde in der franziskanischen Wallfahrtskirche zu Nasarje, Štajerska. (Povz.). – Tr. 28, 1999, 185–193.
- 204 XII.B. MIKHAILOV, Nikolai: Epitetni značaj slovanskih poganskih teonimov kot hipotetična razlaga polikefalnosti nekaterih božanstev. (Še enkrat o rekonstrukciji slovanske mitologije). (Zus.). – Tr. 28/1, 1999, 179–183.
- 205 XII.B. ŠMITEK, Zmago: Romanje k »sveti smreki« na Paki pri Vitanju. (Sum.). – Tr. 28, 1999, 171–178.
- 206 XII.B. ŠMITEK, Zmago: Mitološki in pravljčni čas. (Sum.). – Tr. 30/2, 2001, 7–25.

**XII. C. MISCELANEA**

- 207 XII. C. MAKAROVIČ, Gorazd: Zmajске predstave in njihovi pomeni na Slovenskem. (Sum.). – Tr. 30/2, 2001, 27–52.

**XIII. LJUDSKA MEDICINA**

- 208 XIII. DOLGAN, Marjan: Od slabih oči in hudobnih ljudi. – Tr. 21, 1992, 257–258.
- 209 XIII. MAKAROVIČ, Marija: Ljudsko zdravilstvo z Dolenjskega in iz Bele krajine. (Sum.). – Tr. 30/2, 2001, 89–112.

**XIV. LJUDSKO ZNANJE****IV. B. LJUDSKA BOTANIKA**

- 210 XIV. B. KRETZENBACHER, Leopold: Der Jesusknabe verwandelt eine Lilie in eine Trompete. /Zu einem seltenen Motiv im geistlichen Volkslied der Slovenen./ (Povz.). – Tr. 28/2, 1999, 35–42.

**XV. LJUDSKO SLOVSTVO**

- 211 XV. BRONZINI, Giovanni Battista: La letteratura popolare in Italia al bivio tra riforma e controriforma. (Povz.). – Tr. 28/1, 1999, 137–145.
- 212 XV. DRUŠKOVIČ, Drago: O etnografskih sestavinah Prežihove proze. (Sum.). – Tr. 24, 1995, 125–131.
- 213 XV. GLAZER, Alenka: Janko Glazer zapisovalec »narodnega blaga«. (Sum.). – Tr. 24, 1995, 133–166.
- 214 XV. GLUŠIČ, Helga: »Zgodbe s panjskih končnic« Lojzeta Kovačiča. (Sum.). – Tr. 24, 1995, 185–191.
- 215 XV. KROPEJ, Monika: Desetništvo v ljudskem izročilu. (Sum.). – Tr. 30/1, 2001, 151–168.
- 216 XV. ORETTI, Laura: Te la dico, te la scrivo. Un testo della narrativa tradizionale tra oralità e scrittura. (Povz.). – Tr. 28/1, 1999, 147–158.
- 217 XV. OSOLNIK, Vladimir: Slovstvena folklor in literatura v očeh Vladimirja Dvornikovića. (Sum.). – Tr. 24, 1995, 73–83.

**XVI. LJUDSKO PESNIŠTVO**

- 218 XVI. BRONZINI, Giovanni Battista: La »Malmaritata« e poesia per musica nelle corti italiane del Rinascimento. (Povz.). – Tr. 28/2, 1999, 53–59.
- 219 XVI. BUTUROVIČ, Denana: Doprinosi Matije Murka proučavanjima južnoslavenske epike. (Povz.). – Tr. 28/2, 1999, 69–79.
- 220 XVI. DAPIT, Roberto: Nekaj pesmi iz repertoarja Cirile Madotto Prešćine. Živ zgled rezijanskega »govorjenje v stihih«. (Rias.). – Tr. 24, 1995, 309–329.

- 221 XVI. DELIĆ, Simona: Strategies of Internationalism in Croatian Ballad Scholarship. The Balkanic Ballad, Mediterranean Horizons. (Povz.). – Tr. 28/2, 1999, 97–109.
- 222 XVI. DOLENC, Janez: Delež Gregorja Kreka v prizadevanju za zbiranje in objavo slovenskih ljudskih pesmi. (Sum.). – Tr. 24, 1995, 13–23.
- 223 XVI. FERBEŽAR, Ina: Besedila Avsenikovih narodno-zabavnih popevk 1953–1985 ali popevčice milemu narodu. (Sum.). – Tr. 24, 1995, 331–339.
- 224 XVI. FERENČAK, Štefan Alojzij: Salezijanske cerkvene pesmarice. (Sum.). – Tr. 28/2, 1999, 315–324.
- 225 XVI. FRISANO, Roberto: Transkripcije melodije Cirile Madotto Prešćine in nekaj opažanj. – Tr. 24, 1995, 326–328.
- 226 XVI. GOLEŽ, Marjetka: Gregor Strniša, Veno Taufer in ljudska pesem. (Sum.). – Tr. 24, 1995, 167–183.
- 227 XVI. GOLEŽ, Marjetka: Slovenska ljudska pesem in njeni odsevi v poeziji Svetlane Makarovič. (Sum.). – Tr. 27, 1998, 61–78.
- 228 XVI. HOLZAPFEL, Otto: Anmerkungen zu den hochdeutsch überlieferten Volksballaden in der Sammlung aus der Gottschee. (Povz.). – Tr. 28/2, 1999, 43–52.
- 229 XVI. KOZAR - MUKIČ, Marija: Seniška pesmarica iz 1864. (Sum.). – Tr. 28, 1999, 165–170.
- 230 XVI. KRÍZA, Ildikó: Shepherd and Lamb. /A ballad-type along Hungarian and Romain border/. (Povz.). – Tr. 28/2, 1999, 61–68.
- 231 XVI. KUMER, Zmaga: Ljudske nabožne pesmi na Slovenskem. (Zus.). – Tr. 21, 1992, 85–104.
- 232 XVI. KUMER, Zmaga: Od balade do ljubezenske pesmi. (Posledice preselitve na drugo etnično območje). (Zus.). – Tr. 27, 1998, 39–45.
- 233 XVI. KUMER, Zmaga: Gregorčičev »Izgubljeni cvet« kot ljudska pesem. (Zus.). – Tr. 28/1, 1999, 159–163.
- 234 XVI. KUMER, Zmaga: Matija Valjavec kot zapisovalec slovenskih ljudskih pesmi. (Zus.). – Tr. 30/1, 2001, 193–199.
- 235 XVI. LOŽAR - PODLOGAR, Helena: Na Trški gorici že dan zvoni ... (Zus.). – Tr. 28/2, 1999, 177–186.
- 236 XVI. PERIĆ - POLONIJO, Tanja: Balada – prijelazni usmenoknjiževni oblik. (Povz.). – Tr. 28/2, 1999, 81–96.
- 237 XVI. RAMOVŠ, Mirko: Ljudske plesne pesmi na Slovenskem. (Sum.). – Tr. 28/2, 1999, 167–175.
- 238 XVI. RAMOVŠ, Mirko: Ples v slovenski ljudski pesmi. (Sum.). – Tr. 27, 1998, 79–96.
- 239 XVI. SMOLIK, Marijan: Raziskovanje vsebine slovenskih cerkvenih pesmi. (Sum.). – Tr. 28/2, 1999, 311–314.
- 240 XVI. STANONIK, Marija: »Peli so jih mati moja ...«. (Sum.). – Tr. 28/2, 1999, 191–216.
- 241 XVI. TERSEGLAV, Marko: Prešernovo delo za slovenske ljudke pesmi. (Sum.). – Tr. 24, 1995, 109–124.
- 242 XVI. TERSEGLAV, Marko: Podoba ženske v belokranjskem ljudskem pesništvu. (Sum.). – Tr. 27, 1998, 47–59.
- 243 XVI. TERSEGLAV, Marko: Srbske in hrvaške ali srbskohrvaške ljudske pesmi Bele krajine? (Sum.). – Tr. 29/1, 2000, 125–136.
- 244 XVI. TERSEGLAV, Marko: Štrekljev sindrom. (Sum.). – Tr. 30/1, 2001, 201–220.

- 245 XVI. TOROKAR, Silvo: Iz zapuščine Baudouina de Courtenaya /Zapisi ljudskega izročila zgornje Baške doline v arhivu Ruske akademije znanosti. (Pe3.). – Tr. 24, 1995, 399–405.

## **XVI. A. SLOVSTVENA FOLKLORA**

- 246 XVI. A. BOKAL, Ljudmila: Izrazi za bajna bitja v slovenskih slovarjih. (Sum.). – Tr. 24, 1995, 205–212.
- 247 XVI. A. GOLEŽ, Marjetka: Ponarodela pesem – od pesnika do ljudskega pevca. (Sum.). – Tr. 28/2, 1999, 21–34.
- 248 XVI. A. GOLEŽ KAUČIČ, Marjetka: Ljudsko in umetno v medbesedilnih nizih. (Sum.). – Tr. 29/1, 2000, 63–76.
- 249 XVI. A. HLÔŠKOVÁ, Hana: Minulost' ako argument (Povest' v teoretickej interpretácii literárnej praxi v 19. stor. na Slovensku). (Sum.). – Tr. 24, 1995, 237–249.
- 250 XVI. A. KERBELYTE, Bronislava: Vprašanje sorodnosti variant ljudskih pravljic. (Sum.). – Tr. 24, 1995, 213–219.
- 251 XVI. A. KILIÁNOVÁ, Gabriela: Rozprávačský repertoár v kultúno–historickom a sociálnom kontexte. Na príklade výskumov zo Slovenska. (Povz., Sum.). – Tr. 24, 1995, 251–266.
- 252 XVI. A. KREKOVIČOVÁ, Eva: Židovstvo očami iných. Reflexia Žida v slovenskom Folklóre. (Povz., Sum.). – Tr. 24, 1995, 221–236.
- 253 XVI. A. LOZICA, Ivan: O folkloru – šesnaest godina nakon «Metateorije». (Povz., Sum.). – Tr. 24, 1995, 281–292.
- 254 XVI. A. MURŠIČ, Rajko: Besedila punk rock skupin iz Slovenskih goric: legiti-macijski odsev lokalne mladinske podkulture z globalnimi razsežnostmi. (Sum.). – Tr. 24, 1995, 341–352.
- 255 XVI. A. POPVASILEVA, Aleksandra: Ljudski pripovedovalci v emigraciji in njihov repertoar. (Sum.). – Tr. 24, 1995, 267–275.
- 256 XVI. A. SAZDOV, Tome: Ali je danes folklorno ustvarjanje mogoče? (Zastopanost in realizacija folklornih norm v sodobnosti). (Sum.). – Tr. 24, 1995, 277–280.
- 257 XVI. A. STANONIK, Marija: Skica o navzočnosti Evrope v slovenski slovstveni folklori. (Sum.). – Tr. 24, 1995, 193–204.
- 258 XVI. A. STANONIK, Marija: Slovenska slovstvena folklori v obdobju ekspresionizma. (Sum.). – Tr. 29/1, 2000, 45–61.
- 259 XVI. A. STANONIK, Marija: Vprašanje vizualizacije abstraktnih bitij v slovenski slovstveni folklori. /Bistvo je očem nevidno/. /Exupéry/ (Sum.). – Tr. 30/1, 2001, 169–181.

## **XVII. GLASBA IN PLES**

### **XVII.A. GLASBA**

- 260 XVII.A. BEDINA, Katarina: Odnos Slavka Osterca do ljudske pesmi in nacionalizma v glasbi. (Sum.). – Tr. 28/2, 1999, 281–287.

- 261 XVII.A. ELSCHKEK, Oskár: Lieder der Frauen und Mädchen in der slowakischen Volksmusik. (Povz.). – Tr. 28/2, 1999, 133–142.
- 262 XVII.A. FULANOVIĆ - ŠOŠIĆ, Miroslava: Melopoetske strukture – odraz inventivnosti narodnih stvaralaca u Bosni i Hercegovini. (Povz.). – Tr. 28/2, 1999, 143–152.
- 263 XVII.A. KLEMENČIČ, Ivan: Ljudska glasba znotraj umetne. (Sum.). – Tr. 28/2, 1999, 267–279.
- 264 XVII.A. LOGAR, Bertelj: Ritmične značilnosti 5/8 takta v koroških ljudskih pesmih (Zus.). – Tr. 28/2, 1999, 111–120.
- 265 XVII.A. POKORN, Danilo: Goslar Blaž Demšar. /Prispevek za zgodovino slovenskega glasbilarstva/. (Sum.). – Tr. 28/2, 1999, 305–310.
- 266 XVII.A. SIVEC, Jože: Začetki uprizarjanja Verdijevih oper v Ljubljani. (Sum.). – Tr. 28/2, 1999, 299–304.
- 267 XVII.A. SUPPAN, Wolfgang: Eduard von Lannoy – Eine Nachlese. (Povz.). – Tr. 28/2, 1999, 251–258.
- 268 XVII.A. ŠKULJ, Edo: Cerkevna ljudska pesem *Je angel Gospodov*. (Sum.). – Tr. 28/2, 1999, 121–132.
- 269 XVII.A. VRČON, Robert: O nekaterih avtohtonih značilnostih slovenske ljudske vokalne glasbe. (Res.). – Tr. 29/1, 2000, 7–25.

#### **XVII.C. PLES**

- 270 XVII. C. RAMOVŠ, Mirko: »Osenca«. (Zus.). – Tr. 21, 1992, 105–112.
- 271 XVII. C. RAMOVŠ, Mirko: Štrekljev prispevek k raziskovanju slovenskega ljudskega plesa. (Zus.). – Tr. 24, 1995, 293–300.
- 272 XVII. C. RAMOVŠ, Mirko: »Ko so s plesom gor jenjali«. (Oris porabskega plesnega izročila). (Sum.). – Tr. 30/1, 2001, 221–234.
- 273 XVII. C. TEKAVEC, Marjeta: Godci in ples. (Res.). – Tr. 29/1, 2000, 27–43.
- 274 XVII. C. ZEBEC, Tvrtko: O teorijah in metodah raziskovanja plesa. (Sum.). – Tr. 24, 1995, 301–307.

#### **XVII. D. ETNOMUZIKOLOGIJA**

- 275 XVII.D. OMERZEL - Terlep, Mira: Slovenska etnomuzikologija med preteklostjo in sedanostjo – raziskovanje terminologije in razvoja »predklasičnih« ljudskih glasbil. (Sum.). – Tr. 28/2, 1999, 153–165.

#### **XVIII. PRAVLJICE, PRIPOVEDI, ŠALE, LEGENDE**

- 276 XVIII. CEVC, Tone: Pripovedno izročilo iz Kamniškega kota. (Sum.). – Tr. 28/1, 1999, 89–100.
- 277 XVIII. DOLENC, Janez: Neznani stari zapisi tolminskih ljudskih izročil. (Sum.). – Tr. 28/1, 1999, 101–110.
- 278 XVIII. KROPEJ, Monika: K vprašanju slovenskih in hrvaških značilnosti v ljudskem pripovedništvu Primorja in Istre. (Sum.). – Tr. 26, 1997, 271–282.



- 279 XVIII. KROPEJ, Monika: Maskiranje v ljudskih pravljicah in povedkah. (Sum.). – Tr. 28/1, 1999, 111–117.
- 280 XVIII. MAKAROVIC, Marija: Franc Bergant, »Jefar« in njegove pravljice. (Sum.). – Tr. 24, 1995, 407–419.
- 281 XVIII. ROŽMAN, Irena: Pravljica o dedu Vsevedu z zlatimi lasmi. – Tr. 30/2, 2001, 153–155.

#### XVIII.E. MITI IN LEGENDE

- 282 XVIII.E. GRABNER, Elfriede: Der hl. Franz Xaver und das Krebswunder. /Jesuitisch gelenkte Wort- und Bildpropaganda als missionsmotivierte Kretzmystik/. (Povz.). – Tr. 28/2, 1999, 233–245.
- 283 XVIII.E. KROPEJ, Monika: Konj kot kozmološko bitje v slovenskem mitopoeičnem izročilu. (Sum.). – Tr. 27, 1998, 97–110.
- 284 XVIII.E. MATIČETOV, Milko: Podobni spovedi s Krasa in iz Provanse. (Sum.). – Tr. 28/2, 1999, 187–189.
- 285 XVIII.E. POPVASILEVA, Aleksandra: The Motive of a Pregnant Man in our Knowledge. (Povz.). – Tr. 28/1, 1999, 129–136.
- 286 XVIII.E. ŠMITEK, Zmago: Gog, Magog in legenda o kitajskem zidu. (Sum.). Tr. 21, 1992, 113–120.
- 287 XVIII.E. ŠMITEK, Zmago: Slovenske ljudske predstave o stvarjenju sveta. (Sum.). – Tr. 27, 1998, 111–123.

#### XIX. LJUDSKO GLEDALIŠČE

- 288 XIX. KRIŽNAR, Naško: Govorica telesa na primeru ljudskih iger na Vintarjevcu pri Litiji. (Sum.). – Tr. 21, 1992, 17–24.
- 289 XIX. KURET, Niko: Dve nemški pasionski predstavi v Kranju (1730 in 1771). (Zus.). – Tr. 22, 1993, 55–68.
- 290 XIX. TERSEGLAV, Marko: Zgodba nesrečne Lepe Vide v sodobni slovenski dramatik. (Sum.). – Tr. 28/2, 1999, 289–297.

#### XX. OSTALA LJUDSKA LITERATURA

- 291 XX. BENEDIK, Francka: Veliki šmaren. (Sum.). – Tr. 21, 1992, 233–240.
- 292 XX. FRAU, Giovanni: Ertano *Col de la Ottiva* e altre uccellande. (Povz.). – Tr. 28, 1999, 251–257.
- 293 XX. HAFNER, Stanislav: O »Spisovniku za Slovence« Matije Majarja. (Zus.). – Tr. 28/1, 1999, 215–224.
- 294 XX. KEBER, Janez: Osebna imena v Sloveniji kot dokazila slovenske identitete. (Sum.). – Tr. 26, 1997, 101–108.
- 295 XX. KEBER, Janez: Osebna imena v ljudskih pesmih. (Sum.). – Tr. 28/1, 1999, 269–280.

## XXI. LJUDSKI JEZIK

- 296 XXI. BENEDIK, Francka: Vprašalnice za zbiranje narečnega gradiva. (Sum.) – Tr. 23, 1994, 87–142.
- 297 XXI. BOKAL, Ljudmila: Materialna kultura glede na časovno zaznamovanost besed. (Sum.) – Tr. 25, 1996, 297–307.
- 298 XXI. BOKAL, Ljudmila: Etnična identiteta s stališča sociolingvistike. Ob primeru jezikovnih interferenc v pisnih slovenske družine iz Srbije. (Sum.) – Tr. 26, 1997, 135–143.
- 299 XXI. FURLAN, Metka: O imenu *škoromát*. (Sum.) – Tr. 30/2, 2001, 65–72.
- 300 XXI. HADALIN, Jelka: Folklorna pripoved – od pripovedovalcev k bralcem. (Sum.) – Tr. 23, 1994, 161–176.
- 301 XXI. JAKŠA, Peter: Nemške izposojenke v slovenskih ljudskih pesmih 15. snopič Štrekljevih SNP (Joža Glonar 1913). (Zus.) – Tr. 29/1, 2000, 137–165.
- 302 XXI. KEBER, Janez: Nekateri semantični vidiki in motivi prehoda osebnih imen v občna imena v slovenščini. (Zus.) – Tr. 23, 1994, 27–32.
- 303 XXI. KEBER, Janez: Živali v izrazih s pomenom »pijan, pijanost, (o)piti (se)«. (Sum.) – Tr. 30/2, 2001, 73–88.
- 304 XXI. KENDA - JEŽ, Karmen: Etnološke raziskave kot (drugotni) vir v narečnem slovaropisju. (Sum.) – Tr. 23, 1994, 45–68.
- 305 XXI. KENDA - JEŽ, Karmen: Tesarsko izrazje na Cerkljanskem. (Sum.) – Tr. 25, 1996, 321–335.
- 306 XXI. KRIŽMAN, Mirko: Interferiran jezik kot identiteta neke manjšine. Jezik raznovrstnih interferenc kot arhaična in sodobna kultura Slovencev v Radgonskem kotu. (Sum.) – Tr. 26, 1997, 145–162.
- 307 XXI. KURET, Niko: Beseda »baba« v narodopisju. (Zus.) – Tr. 23, 1994, 15–18.
- 308 XXI. LUDVIK, Dušan: »Anšuat«. Ime za sprejemni obred v kontu (fantovsko družbo) v Ziljski dolini. – Tr. 30/2, 2001, 143–144.
- 309 XXI. MAKAROVIČ, Marija: Prispevek k zbiranju ledinskih in parcelnih imen. / Na primeru izročilne pogodbe iz Orehovice/. (Sum.) – Tr. 28/1 1999, 293–298.
- 310 XXI. MERKŪ, Pavle: Unejci, Onejci ali Vnejci? – Tr. 28/1, 1999, 309–310.
- 311 XXI. MÜLLER, Jaka: Jezik višenjskega Duhana. (Sum.) – Tr. 23, 1994, 155–160.
- 312 XXI. OROŽEN, Martina: Odvisnost narečnega besedišča in načina upovedovanja (izražanja) od spreminjajočega se načina življenja. (Sum.) – Tr. 23, 1994, 79–86.
- 313 XXI. RAMOVŠ, Mirko: Hišna imena v vaseh Ježica, Kleče, Mala vas, Savlje in Stožice. (Sum.) – Tr. 28/1, 1999, 281–291.
- 314 XXI. RAVNIK, Mojca: Terenski pogovori – vir za etnološke in etnolingvistične raziskave. (Sum.) – Tr. 23, 1994, 229–240.
- 315 XXI. SMOLE, Vera: Folklorist med prevajanjem in zapisovanjem. (Sum.) – Tr. 23, 1994, 143–154.
- 316 XXI. SMOLE, Vera: Poimenovanja za kozolec ter njegov steber, late in stol v slovenskih narečjih. (Sum.) – Tr. 25, 1996, 309–319.
- 317 XXI. ŠIVIC - DULAR, Alenka: Kako po slovensko boli. (Zus.) – Tr. 23, 1994, 19–26.

- 318 XXI. ŠIVIC - DULAR, Alenka: Na sledi (arhaičnih) predstav in uver /na slovenskih poimenovanjih za: 'Coccinella septempunctata'/. (Sum.). – Tr. 26, 1997, 63–76.
- 319 XXI. ŠKOFIC, Jožica: Kroparski vzdevki. (Sum.). – Tr. 29/1, 2000, 115–123.
- 320 XXI. TORKAR, Silvo: Nekaj posebnosti iz govora Hudajužne in Oblok na Tolminkem. (Sum.). – Tr. 28/1, 1999, 299–308.
- 321 XXI. ZORKO, Zinka: Opis žage, mlina in ogelnice v govoru Selnice ob Dravi. (Sum.). – Tr. 23, 1994, 33–44.
- 322 XXI. ZUPANČIČ, Mitja in SMOLE, Vera: Fitogeografska delitev Slovenije in leksična raznolikost slovenskih narečij. (Sum.). – Tr. 28/1, 1999, 259–267.

### XXI. A. SPLOŠNO

- 323 XXI.A. AMBROŽIČ, Ingrid: Brkinski govori. – Tr. 23, 1994, 349–351.
- 324 XXI.A. GOLOB, Berta: Osebno stališče o jeziku. – Tr. 23, 1994, 375–376.
- 325 XXI.A. HORVAT, Sonja: Mikrotoponimi na Vrheh in v dolini Raše (P – Ž). – Tr. 23, 1994, 353–362.
- 326 XXI.A. IVŠEK, Ljudmila: Slovenščina kot živ jezik v šoli. (Sum.). – Tr. 23, 1994, 285–296.
- 327 XXI.A. JAKOPIN, Franc: Eno gredo bom kopala/Vsega *furma* rože sjala. (Zus.). – Tr. 28/1, 1999, 239–243.
- 328 XXI.A. JELINČIČ, Radovan: Folklorno gradivo iz Prvačine. – Tr. 23, 1994, 377–382.
- 329 XXI.A. KOPAČ, Zvone: Doživetje nekega narečja. – Tr. 23, 1994, 371–373.
- 330 XXI.A. KOROŠEC, Tomo: Nekaj kazalnikov o znanju pisne knjižne slovenščine pri slovenskih srednješolcih. (Sum.). – Tr. 23, 1994, 297–309.
- 331 XXI.A. KOTAR, Nuša in ŠPIK, Katja: Ali narečje v Tržiču živi ali umira? – Tr. 23, 1994, 337–348.
- 332 XXI.A. LUDVIK, Dušan: Ljudski sposojenki *âkovnik* in *môžer*. (Zus.). – Tr. 28/1, 1999, 245–250.
- 333 XXI.A. MIKIC, Janez: Poročilo o zapisovanju narečij v Slovenski Istri. – Tr. 23, 1994, 363–364.
- 334 XXI.A. NOVAK, France: Zapisovanje besednega zaklada govorjenega jezika v posameznih krajih. (Sum.). – Tr. 23, 1994, 69–77.
- 335 XXI.A. STANONIK, Marija: Zrno do zrna ... kamen do kamna... / Zbirka folklornih obrazcev iz Žirov. – Tr. 28/1, 1999, 449–463.
- 336 XXI.A. TEKSTOR, Tanja: Bogat besedni zaklad ali ohlapnost izražanja. – Tr. 23, 1994, 321–336.
- 337 XXI.A. TRATAR, Boštjan: Materinščina na Srednji tehniški šoli Celje. – Tr. 23, 1994, 311–319.
- 338 XXI.A. TROBEC, Cilka: Moj narečni jezik. – Tr. 23, 1994, 367–369.
- 339 XXI.A. VOIGT, Vilmos: Folklore, Dialectology and Geolinguistics. (Povz.). – Tr. 24, 1995, 353–367.

### XXI.C. PREGOVORI IN REKI

- 340 XXI.C. DOLGAN, Marjan: Donesek k bodoči veliki zbirki slovenskih pregovorov. (Sum.). – Tr. 24, 1995, 447–452.

- 341 XXI.C. KUMER, Zmaga: Prgišče izrekov iz žive ljudske govornice. – Tr. 30/2, 2001, 151–152.
- 342 XXI.C. LOŽAR - PODLOGAR, Helena: Kdor posluša pivce, lahko bukve piše. (Pregovori in reki, ki jih je zapisal ali si jih izmislil Janez Trdina). (Zus.). – Tr. 24, 1995, 425–445.
- 343 XXI.C. LOŽAR - PODLOGAR, Helena: Široko je po svetu, ozko po domačem dvorišču. (Pregovori in reki, ki jih je zapisal ali si jih izmislil Janez Trdina – II.). – Tr. 25, 1996, 383–394.

## XXII. POLEMKA, GLOSE

- 344 XXII. BAŠ, Angelos: Popravki. – Tr. 22, 1993, 127–129.
- 345 XXII. BAŠ, Angelos: Popravki in dostavki. – Tr. 23, 1994, 383–388.
- 346 XXII. BAŠ, Angelos: Še o usodi slovenske ljudske pesmi. – Tr. 27, 1998, 255.
- 347 XXII. CEVC, Emilijan: »Božji grob« na Visokem pri Kranju. – Tr. 27, 1998, 247–250.
- 348 XXII. JEZERNIK, Božidar: Saj ni res, pa je! – Tr. 22, 1993, 131–132.
- 349 XXII. KREMENŠEK, Slavko: Kaj nam ponuja Božidar Jezernik? – Tr. 21, 1992, 269–273.
- 350 XXII. LOŽAR - PODLOGAR, Helena: Tudi Hacquet naj bi bil del kulturne dediščine! /B. Hacquet: Veneti – Iliri – Slovani. Nova Gorica, 1996/. – Tr. 26, 1997, 401–405.
- 351 XXII. MATIČETOV, Milko: Kako izkazovati spoštovanje predhodnikom iz stroke. Tr. 25, 1996, 465–466.
- 352 XXII. MATIČETOV, Milko: Komu naslov »starosta« in »nestor«. – Tr. 25, 1996, 467.
- 353 XXII. MATIČETOV, Milko: O uredniških kompetencah. – Tr. 25, 1996, 469–470.
- 354 XXII. NOVAK, Vilko: Ničesar nisem »kopiral«. – Tr. 25, 1996, 461–463.
- 355 XXII. OVSEC J., Damjan: Slovanska mitologija in verovanje (odgovor dr. V. Belaju). – Tr. 22, 1993, 133–144.
- 356 XXII. STANONIK, Marija: Vsak berač svojo malho hvali. – Tr. 22, 1993, 130.
- 357 XXII. TERSEGLAV, Marko: Folkloristična terminologija, njena zgodovina in strokovna produktivnost. (Sum.). – Tr. 21, 1992, 259–268.
- 358 XXII. TORKAR, Silvo: Od prezira k priznavanju, od preganjanja k zbiranju slovenskega narečnega besedišča. (Glosa). – Tr. 23, 1994, 365–366.

## XXIII. RAZNO

- 359 XXIII. BESEDA urednikov (Niko Kuret, Milko Matičetov, Angelos Baš, Tone Cevc, Mojca Ravnik, Jurij Fikfak, Marija Stanonik). – Tr. 25, 1996, 13–19.
- 360 XXIII. BRENKOVA, Kristina: Zlata ptica. Zbirka ljudskih pripovedi iz svetovne književnosti. – Tr. 24, 1995, 453–456.
- 361 XXIII. CEVC, Tone: Ob osemdesetletnici dr. Milka Matičetovega. – Tr. 28/1, 1999, 9–11.
- 362 XXIII. DRNOVŠEK, Stanka in SENEGAČNIK, Jožica: Začetki slovenskega industrijalstva: Šumi. – Tr. 25, 1996, 395–398.

- 363 XXIII. FABJANČIČ, Marija: Zamenjava zbornika Traditiones. – Tr. 25, 1996, 21–25.
- 364 XXIII. GRADIŠNIK, Janez: Problemi slovenščine v javni rabi. (Sum.). – Tr. 23, 1994, 263–281.
- 365 XXIII. Jubilej – 50-letnica ustanovitve Komisije za slovensko narodopisje pri SAZU. – Tr. 26, 1997, 415–416.
- 366 XXIII. MLINAR, Zdravko: Jezikovne spremembe in odpiranje Slovenije v svet. (Sum.). – Tr. 23, 1994, 249–261.
- 367 XXIII. Molitev k sv. Donatu, zapisana na Gorenjskem l. 1751. – Tr. 24, 1995, 108.
- 368 XXIII. OROŽEN, Martina: Oj ta vojaški boben... – Tr. 24, 1995, 465–468.
- 369 XXIII. RAMOVŠ, Mirko: Ob 75-letnici dr. Zmage Kumer. – Tr. 28/2, 1999, 9–11.
- 370 XXIII. RAVNIK, Mojca: Način življenja Slovencev v 20. stoletju. – Tr. 25, 1996, 403–406.
- 371 XXIII. SEDEJ, Ivan: Prispevek k idrijski rudarski mitologiji. (Sum.). – Tr. 25, 1996, 193–198.
- 372 XXIII. ŠOLARJI iz Porabja pomagajo zbirati narečne besede. – Tr. 23, 1994, 283–284.
- 373 XXIII. STANONIK, Marija: Deset knjig iz zbirke Glasovi. – Tr. 24, 1995, 457–464.
- 374 XXIII. STANONIK, Marija: Kdor dela, greši. – Tr. 25, 1996, 507–508.
- 375 XXIII. STANONIK, Marija: Mozaik vprašanj in stališč o slovenski prepoznavnosti. – Tr. 26, 1997, 9–29.
- 376 XXIII. STANONIK, Marija: Naš živi jezik /beseda urednice/. – Tr. 23, 1994, 9–13.
- 377 XXIII. STANONIK, Marija: O slovstveni folklori praznično. – Tr. 24, 1995, 9–12.
- 378 XXIII. STANONIK, Marija: Slovo od Traditiones. – Tr. 26, 1997, 463–466.
- 379 XXIII. STANONIK, Marija: Besede in reči. (Uvod v Tr. 25). – Tr. 25, 1996, 9–11.
- 380 XXIII. ŠTRUBELJ, Albina: Ljudska vednost o domačih živalih in tuja učenost na naši zemlji. – Tr. 25, 1996, 453–460.
- 381 XXIII. Ustanove za Slovence v zamejstvu in po svetu. – Tr. 26, 1997, 437–462.

## OCENE

- 382 BÁLINT, Júlia: Mátyás, az igazságos (Pravični Mátyás). Budapest, 1990. – Tr. 27, 1998, 306–308.
- 383 BAŠ, Angelos: Helge Gerndt, Studienskript Volkskunde. München, 1992. – Tr. 21, 1992, 305–306.
- 384 BAŠ, Angelos: Janja Žagar, Oblačilna kultura delavcev v Ljubljani med prvo svetovno vojno. Ljubljana, 1994. – Tr. 24, 1995, 483–484.
- 385 BELAJ, Vitomir: Anna-Leena Siikala, Mihály Hoppál, Studies on Shamanism. Helsinki, Budapest, 1992. – Tr. 22, 1993, 209–210.
- 386 BELAJ, Vitomir: Damjan Ovsec, Slovanska mitologija in verovanje. Ljubljana, 1991. – Tr. 21, 1992, 275–280.
- 387 CEVC, Tone: Renzo Ruclì, Kozolec – monumento dell'architettura rurale – spomenik ljudske arhitekture. S. Pietro al Natisone / Špeter, 1998. – Tr. 27, 1998, 325.
- 388 CEVC, Tone: Alpen Archäologie Felsbildforschung. Studien und Dokumentationen V. Mitteilungen der ANISA. Verein für alpine Felsbild- und Siedlungsforschung, 21. Jhrg, Heft 1, 2 (2000). – Tr. 30/2, 2001, 212–213.

- 389 DRNOVŠEK, Stanka: Polona Šega, Slovenski kostajnarji na Dunaju: prebivalci nekdanjega velikolaškega okraja kot kostajnarji v cesarskem mestu. Novo mesto, 1997. – Tr. 26, 1997, 422–423.
- 390 DRNOVŠEK, Stanka: Sally Cole. Women of the Praia. Work and Lives in a Portuguese Coastal Community. New Jersey, 1991. – Tr. 27, 1998, 308–310.
- 391 FIKFAK, Jurij: Yuri M. Lotman, Universe of the Mind. A Semiotic Theory of Culture. Bloomington, 1990; Irene Portis – Winner, Semiotics of Culture. «The Strange Intruder». Bochum, 1994. – Tr. 25, 1996, 483–484.
- 392 FIKFAK, Jurij: Reinhard Johler, Herbert Nikitsch, Bernhard Tschofen (ur.), Schönes Österreich. Heimatschutz zwischen Ästhetik und Ideologie. Wien, 1995. – Tr. 30/2, 2001, 209–210.
- 393 FIKFAK, Jurij: Reinhard Johler, Herbert Nikitsch, Bernhard Tschofen (ur.), Etnische Symbole und ästhetische Praxis in Europa. Wien, 1999. – Tr. 30/2, 2001, 210–211.
- 394 FURLAN, Metka: Dapit, Roberto, Aspetti di Cultura Resiana nei Nomi di Luogo. Gemona del Friuli, 1995. – Tr. 26, 1997, 423–427.
- 395 GODINA GOLJJA, Maja: Zbornik Soboškega muzeja 4. Murska Sobota, 1995. – Tr. 27, 1998, 293–295.
- 396 GODINA, Maja: Anni Gamerith, Speise und Trank im südosterreichischen Bauernland. Grazer Beiträge zur europäischen Ethnologie. Graz, 1988. – Tr. 22, 1993, 203–205.
- 397 GOLEŽ KAUČIČ, Marjetka: Zmaga Kumer, Eno si zapojmo. Pesmarica slovenskih ljudskih pesmi. Celje, 1995. – Tr. 29/2, 2000, 28–29.
- 398 GOLEŽ KAUČIČ, Marjetka: Zmaga Kumer, Še eno si zapojmo. Celje, 1999. – Tr. 29/2, 2000, 54–55.
- 399 GOLEŽ KAUČIČ, Marjetka: Zmaga Kumer, Zlati očenaš, slovenski ljudski pasijon. Ljubljana, 1999. – Tr. 29/2, 2000, 52–54.
- 400 GOLEŽ, Marjetka: Zmaga Kumer (ur.), Čez polje pa svetinja gre. Iz izročila nabožnih pripovednih pesmi na Slovenskem. Celje, 1994. – Tr. 23, 1994, 397–399.
- 401 GOLEŽ KAUČIČ, Marjetka: Marija Stanonik, Teoretični oris slovstvene folklore. Ljubljana, 2001. – Tr. 30/2, 2001, 203–205.
- 402 GRAFENAUER BRATOŽ, Boža: Peter Macuh idr., Drava nekoč in danes. Zemljepisne, zgodovinske in etnološke značilnosti sveta ob Dravi; splavarstvo in energetika. Maribor, 2000. – Tr. 30/2, 2001, 188–189.
- 403 GRANDA, Stane: Slavka Ložar, Stare gostilne in gostilničarji v novomeški občini. Novo mesto, 1991. – Tr. 21, 1992, 280–282.
- 404 HAZLER, Vito: Janez Bogataj, Sto srečanj z dediščino na Slovenskem. Ljubljana, 1992. – Tr. 22, 1993, 196–197.
- 405 HORVAT, Sonja: Jože Primc, Okameneli mož./Zbirka Glasovi/. Ljubljana, 1997. – Tr. 26, 1997, 433–435.
- 406 HUDALES, Jože: Maja Godina, Iz mariborskih predmestij. Maribor, 1992. – Tr. 21, 1992, 285–287.
- 407 HUDELJA, Mihaela: Simboli identiteta. (ur. Dunja Rihtman Auguštin). Zagreb, 1991. – Tr. 21, 1992, 298–300.
- 408 IVANČIČ KUTIN, Barbara: Marija Stanonik, Slovenijo je Bog nazadnje ustvaril. Vilenica slovenica 99. Ljubljana, 1999. – Tr. 29/2, 2000, 50–52.
- 409 KLOBČAR, Marija: Marko Terseglav, Uskoška pesemska dediščina Bele Krajine. Ljubljana, 1996. – Tr. 29/2, 2000, 30–31.

- 410 KLOBČAR, Marija: Slovenske ljudske pesmi III. Pripovedne pesmi. Ur.: Marko Terseglav, Igor Cvetko, Marjetka Golež, Julijan Strajnar. Lj., 1992. – Tr. 29/2, 2000, 23–24.
- 411 KLOBČAR, Marija: Slovenske ljudske pesmi IV. Ur. Marjetka Golež, Zmaga Kumer, Marko Terseglav, Robert Vrčon. Ljubljana, 1998. – Tr. 29/2, 2000, 40–41.
- 412 KLOBČAR, Marija: Zmaga Kumer, Mi smo prišli nócoj k vam. Slovenske koledniške pesmi. Ljubljana, 1995. – Tr. 29/2, 2000, 27–28.
- 413 KLOBČAR, Marija: Zmaga Kumer, Oj, ta vojaški boben. Slovenske ljudske pesmi o vojaščini in vojskovanju. Celovec, 1992. – Tr. 29/2, 2000, 24–25.
- 414 KLOBČAR, Marija: Zmaga Kumer, Vloga, zgradba, slog slovenske ljudske pesmi. Ljubljana, 1996. – Tr. 29/2, 2000, 32–33.
- 415 KLOBČAR, Marija: Marija Stanonik, Od setve do žetve. Interpretacija in konkordanca svetopisemskih motivov v slovenski slovstveni folklori. Ljubljana, 1999. – Tr. 30/2, 2001, 186–187.
- 416 KLOBČAR, Marija: Engelbert Logar, Vsaka vas ima svoj glas. Slovenske ljudske in ponarodele iz Podjune V. Celovec, 2000. – Tr. 30/2, 2001, 187–188.
- 417 KLOBČAR, Marija: Zmaga Kumer, Je ohcet vesela ... Ljudske svatbene pesmi na Slovenskem. Ljubljana, 2001. – Tr. 30/2, 2001, 200–201.
- 418 KOMAVEC, Maša: Antonio Carlini et al., Musica e canto popolare in Val di Fassa. Vich/Vigo di Fassa, 1997. – Tr. 27, 1998, 317–319.
- 419 KOMAVEC, Maša: Dario Marušič, Predi predi hči mojá. Ljudske pesmi severne Istre z notnimi zapisi napevov. Koper, 1992. – Tr. 29/2, 2000, 26–27.
- 420 KOMAVEC, Maša: Rožana Koštial, Ljudske iz šavrinske Istre. Čiv, čiv, čiv, sen miken, ma sem živ ... Trst, 1996. – Tr. 29/2, 2000, 36–38.
- 421 KOMAVEC, Maša: Rožana Špeh, Šupeter je na lepa vas. Zbirka ljudskih pesmi iz slovenske Istre. Ljubljana, 1999. – Tr. 29/2, 2000, 63–65.
- 422 KREMENŠEK, Slavko: Ingrid Slavec Gradišnik, Etnologija na Slovenskem. Med čermi narodopisja in antropologije. Ljubljana, 2000. – Tr. 30/2, 2001, 192–194.
- 423 KRIŽ, Ivica: Tone Cevc, Lončene posode pastirjev: sklede in latvice iz poznega srednjega in novega veka iz planin v Kamniških Alpah. Ljubljana, 2000. – Tr. 29/2, 2000, 72–74.
- 424 KRIŽNAR, Naško: Mirko Križnar, Stražiški kmetje. Stražišče, 1998. – Tr. 30/2, 2001, 175–176.
- 425 KRIŽNAR, Naško: Prisotnost in odsotnost oseb in predmetov. Razmišljanje ob knjigi *Podobe pokrajin 1956–1970*. (Etnološka fototeka Vilka Novaka). – Tr. 30/2, 2001, 145–149.
- 426 KROPEJ, Monika: Gorazd Makarovič, Votivi. (Zbirka SEM), Ljubljana, 1991. – Tr. 22, 1993, 195–196.
- 427 KROPEJ, Monika: Hans-Jörg Uther (ur.), Märchen von Grimm. München, 1990. – Tr. 21, 1992, 304–305.
- 428 KROPEJ, Monika: Jean Chevalier in Alain Gheerbrant, Slovar simbolov – miti, sanje, liki, običaji, barve, števila. Prev. Stane Ivanc, ur. Aleš Berger. Ljubljana, 1993. – Tr. 23, 1994, 413–415.
- 429 KROPEJ, Monika: Liliana Daskalova Perowski, Doroteja Dobрева, Jordanka Kočeva, Evgenija Miceva, Typenverzeichnis der bulgarischen Volksmärchen. FFC No. 257, Helsinki, 1995. – Tr. 25, 1996, 485–486.
- 430 KROPEJ, Monika: Ljubinko Radenković, Narodna bajanja kod Južnih Slavena. Beograd, 1996. – Tr. 25, 1996, 486–488.

- 431 KROPEJ, Monika: Marija Cvetek, Bohinjske pravljice. Ljubljana, 1999. – Tr. 29/2, 2000, 70–72.
- 432 KROPEJ, Monika: Slovenski etnograf 33/34 (1988–1990), Ljubljana 1991; Etnolog 1 (LII), Ljubljana 1991; Etnolog 2 (LIII), Ljubljana 1992. – Tr. 22, 1993, 191–195.
- 433 KROPEJ, Monika: Tako smo živeli. Življenjepisi koroških Slovencev. Ur. M. Makarovič. – Tr. 25, 1996, 490–491.
- 434 KROPEJ, Monika: Zbornik 1994/95. Ur. Ivo Stropnik. Velenje, 1994. – Tr. 24, 1995, 498–499.
- 435 KROPEJ, Monika: Borut Telban, Andaypa. Eseji o smrti v novogvinejski skupnosti. Maribor, 2001. – Tr. 30/2, 2001, 206–208.
- 436 KUMER, Zmaga: Kretzenbacher Leopold, Bild-Gedanken der spätmittelalterlichen Hl. Blut-Mystik und ihr Fortleben in mittel- und südosteuropäischen Volk-süberlieferungen. München, 1997. – Tr. 27, 1998, 316–317.
- 437 KUMER, Zmaga: Leopold Kretzenbacher, Der »Drache« als Stadtwappen in Ljubljana/Laibach und in reicher Erzähl-Überlieferung in der mehrsprachigen Südost-Alpen. V: Österr. Zeitschrift f. Völkde, Bd. 54/103, Wien, 2000, str. 195–200. – Tr. 29/2, 2000, 74–75.
- 438 KUMER, Zmaga: Leopold Kretzenbacher, Jonas, »Prophet« wider seinen Willen, ruht aus unter einer Rizinus-Staude. V: Österr. Zeitschrift f. Völkde, Bd. 54/103, Wien, 2000. – Tr. 29/2, 2000, 75–76.
- 439 KUMER, Zmaga: Leopold Kretzenbacher, Sterbkerze und Palmzweig–Ritual beim »Marientod«. Zum Apokryphen in Wort und Bild bei der koimesis, dormitio, assumptio der Gottesmutter zwischen Byzanz und dem mittelalterlichen Westen. Wien, 1999. – Tr. 29/2, 2000, 69–70.
- 440 KUMER, Zmaga: Leopold Kretzenbacher, Volkskunde in Mehrvölkerraum. München, 1989. – Tr. 22, 1993, 206–207.
- 441 KURET, Niko: Damjan J. Ovsec, Velika knjiga o praznikih. Praznovanja na Slovenskem in po svetu. Ljubljana, 1992. – Tr. 23, 1994, 399.
- 442 KURET, Niko: Pavle Zablatnik, Volksbrauchtum der Kärntner Slowenen. Klagenfurt/Celovec, 1992. – Tr. 21, 1992, 284–285.
- 443 LEDINEK, Špela: Podobe pokrajin 1956–1970. Etnološka fototeka Vilka Novaka. Ljubljana, 2001. – Tr. 30/2, 2001, 202–203.
- 444 LESKOVEC, Ivana: Kleklanje 1. Ljubljana, 1995. – Tr. 25, 1996, 503–504.
- 445 LOŽAR - PODLOGAR, Helena: Ethnologia Slavica 22. Bratislava, 1990. – Tr. 21, 1992, 291–292.
- 446 LOŽAR - PODLOGAR, Helena: Hans M. Tuschar, Kunst am Rande / Umetnost z roba. Celovec – Ljubljana – Dunaj, 2000. – Tr. 29/2, 2000, 76–79.
- 447 MAKAROVIČ, Marija: Janja Žagar, Pasovi in sklepanci. (Zbirka SEM). Ljubljana, 1993. – Tr. 22, 1993, 201–202.
- 448 MARJANIČ, Suzana: Vitomir Belaj, Hod kroz godinu: mitska pozadina hrvatskih narodnih običaja i vjerovanja. Zagreb, 1998. – Tr. 27, 1998, 321–324.
- 449 MAURER - LAUSEGGER, Herta: Herbert Paulitsch, Das Phänomen »bukovništvo« in der Kärntner-slowenischen Kultur- und Literaturgeschichte. (Studia Carinthiaca Slovenica 5). Klagenfurt/Celovec – Ljubljana – Wien/Dunaj, 1992. – Tr. 23, 1994, 399–403.
- 450 MURŠIČ, Rajko: Michael Carrithers, Why Humans Have Cultures. Explaining Anthropology and Social Diversity. Oxford – New York, 1992. – Tr. 23, 1994, 416–418.



- 451 MURŠIČ, Rajko: *Scott Atran, Cognitive Foundations of Natural History. Towards an Anthropology of Science.* Cambridge, 1993. – Tr. 22, 1993, 213–214.
- 452 NATEK, Milan: «Spominčice». *Življenjske pripovedi iz Spodnje Savinjske doline.* Griže, 1998. – Tr. 27, 1998, 304–306.
- 453 NATEK, Milan: Anton Gričnik, Noč ima svojo moč, Bog pa še večjo. Pohorje pripoveduje. Ljubljana, 1995. /Zbirka Glasovi/. – Tr. 27, 1998, 287–290.
- 454 NATEK, Milan: Tone Cevc, Davne sledi človeka v Kamniških Alpah. Ljubljana, 1997. – Tr. 27, 1998, 298–300.
- 455 NOVAK, Vilko: Milovan Gavazzi, Baština hrvatskoga sela. Zagreb, 1991. – Tr. 21, 1992, 292–294.
- 456 NOVAK - LUKANOVIČ, Sonja: Prekrivanje kultur in večplastne identitete. /Zbornik/. Ljubljana, 1995. – Tr. 26, 1997, 427–429.
- 457 RADAUŠ RIBARIČ, Jelka: Angelos Baš, Oblačilna kultura na Slovenskem v 17. in 18. stoletju. Ljubljana, 1992. – Tr. 22, 1993, 197–200.
- 458 RAMŠAK, Mojca: Elfi Lukas, Heimatliches Bauen. Ein Fachwörterbuch. St. Peter ob Judenburg, 1993. – Tr. 27, 1998, 311–312.
- 459 RAMŠAK, Mojca: Nena Židov, Ljubljanski živilski trg. Ljubljana, 1994. – Tr. 24, 1995, 484–486.
- 460 RAMŠAK, Mojca: Rajko Muršič, Trate vaše in naše mladosti: zgodba o mladinskem in rock klubu 1–2. Ceršak, 2000. – Tr. 30/2, 2001, 190–191.
- 461 RAVNIK, Mojca: Miroslav Bertoša, Zlikovci i prognanici (Socialno razbojništvo u Istri u XVII. I XVIII. st.). Pula, 1989. – Tr. 21, 1992, 289–290.
- 462 RAVNIK, Mojca: Annales 1/1991. Koper, 1991. – Tr. 21, 1992, 306–308.
- 463 RAVNIK, Mojca: Martine Segalen, Historical Anthropology of the Family. Cambridge, 1988. – Tr. 22, 1993, 205–206.
- 464 RAVNIK, Mojca: Michael Mitterauer, Historisch-anthropologische Familienforschung. Fragestellungen und Zugangsweisen. Wien, Köln, 1990. – Tr. 22, 1993, 208–209.
- 465 RAVNIK, Mojca: Marvice tou vjetru. Med orami naše doline. 1992. – Tr. 22, 1993, 211–212.
- 466 RAVNIK, Mojca: Annales 2/1992. Koper, 1992. – Tr. 22, 1993, 214–215
- 467 RAVNIK, Mojca: Annales. Anali Koprškega primorja in bližnjih pokrajin. Annali del Litorale capodistriano e delle regioni vicine, 3/1993, Koper, 1993. – Tr. 23, 1994, 404–405.
- 468 RAVNIK, Mojca: Ondile čez stari vrh. Bani: zgodovina kraškega naselja skozi stare katastrske mape, listine in pričevanja. Trst, 1993. – Tr. 23, 1994, 405–408.
- 469 RAVNIK, Mojca: Kulturno društvo Rovte Kolonkovec. 12 let delovanja. Trst, 1991. – Tr. 23, 1994, 408–410.
- 470 RAVNIK, Mojca: Christiane Klapisch - Zuber, La maison et le nom. Stratégies et rituels dans l'Italie de la Renaissance. Paris, 1990. – Tr. 23, 1994, 410–413.
- 471 RAVNIK, Mojca: Spomeniki kmečkega stavbarstva v sliki. Gorenjski kraji in ljudje VII. Kranj, 1994. – Tr. 24, 1995, 486–487.
- 472 RAVNIK, Mojca: Françoise Zonabend, Dolgi spomin. Časi in zgodovine v vasi. Ljubljana, 1993. – Tr. 24, 1995, 488–493.
- 473 RAVNIK, Mojca: Zvonka Makuc, Aleksandrinke. Gorica, 1993. – Tr. 24, 1995, 493–496.
- 474 RAVNIK, Mojca: Marija Kozar, Etnološki slovar Slovencev na Madžarskem. Szombathely, 1996. – Tr. 25, 1996, 491–494.

- 475 RAVNIK, Mojca: Mario Gariup, Renzo Gariup, Renzo Rucli, Topolo. Topolove. Racconto sulle origini di un paese delle Valli del Natisone. Pripoved o koreninah beneške vasi. Špeter, 1994. – Tr. 25, 1996, 494–495.
- 476 RAVNIK, Mojca: Iz kmečkih korenin sem pognal. Pričevanja o preteklosti Štandreža. Štandrež, 1993. – Tr. 25, 1996, 495–497.
- 477 RAVNIK, Mojca: Borut Brumen, Na robu zgodovine in spomina. Urbana kultura Murske Sobote med letoma 1919 in 1941. Murska Sobota, 1995. – Tr. 25, 1996, 498–503.
- 478 RAVNIK, Mojca: Marta Verginella, Ekonomija odrešenja in preživetja. Koper, 1996. – Tr. 26, 1997, 429–433.
- 479 RAVNIK, Mojca: Marija Stanonik, Štiri matere – ena ljubezen. Zgodba neke družine. Ljubljana, 1997. – Tr. 27, 1998, 302–304.
- 480 RAVNIK, Mojca: Force of Habit. Exploring Everyday Culture. Lund, 1996. – Tr. 27, 1998, 312–314.
- 481 RAVNIK, Mojca: Tradície slovenskej rodiny; Marta Botíková, Soňa Švecová, Kornélia Jakubíková. Bratislava, 1997. – Tr. 29/2, 2000, 38–40.
- 482 RAVNIK, Mojca: Marija Klobčar, Kamničani med izročilom in sodobnostjo. Življenje kamniških meščanov od leta 1880 do druge svetovne vojne. Ljubljana, 1998. – Tr. 29/2, 2000, 43–46.
- 483 SKRT, Darja: Naško Križnar, Vizualne raziskave v etnologiji. (Zbirka ZRC 15). Ljubljana, 1996. – Tr. 30/2, 2001, 171–174.
- 484 SLAVEC GRADIŠNIK, Ingrid: Jurij Fikfak, Ljudstvo mora spoznati sebe. Podobe narodopisja v drugi polovici 19. stoletja. Ljubljana, 1999. – Tr. 30/2, 2001, 176–185.
- 485 SLAVEC GRADIŠNIK, Ingrid: Monika Kropelj, Karel Štrekelj. Iz vrelcev besedne ustvarjalnosti. Ljubljana, 2001. – Tr. 30/2, 2001, 195–199.
- 486 SMOLIK, Marijan: Leopold Kretzenbacher, Wortlose Bilder– und Zeichen–Litaneien im Volksbarock. München, 1991. – Tr. 21, 1992, 303–304.
- 487 SOVIČ, Silvia: Philippe Aries, Otok in družinsko življenje v starem režimu. Ljubljana, 1991. – Tr. 21, 1992, 300–301.
- 488 STANONIK, Marija: Aija Janelšina - Priedite, Als die Bäume sprechen können. Stockholm Studies in Baltic Languages, 1987. – Tr. 21, 1992, 287–288.
- 489 STANONIK, Marija: Maja Bošković - Stulli, Pjesme, priče i fantastika. Zagreb, 1991. – Tr. 21, 1992, 294–295.
- 490 STANONIK, Marija: Bronislava Kerbelite, Istoričeskoe razvitie struktur i semantiki skazok. Vilnius, 1991. – Tr. 21, 1992, 306–303.
- 491 STANONIK, Marija: Folklore, Folklorism and National Identification (The Slovak Cultural Context). Bratislava, 1992. – Tr. 22, 1993, 210–211.
- 492 STANONIK, Marija: Brüder Grimm, Deutsche Sagen, Bd. 1., 2., Hrg. Hans-Jörg Uther; Bd. 3., Hrg. Barbara Kindermann - Bieri. München, 1993. – Tr. 22, 1993, 212.
- 493 STANONIK, Marija: Marija Makarovič, Sele in Selani. Narodopisna podoba ljudi in krajev pod Košuto. Celovec, 1994. – Tr. 25, 1996, 488–490.
- 494 STANONIK, Marija: Maja Godina - Golija, Prehrana v Mariboru v dvajsetih in tridesetih letih 20. stoletja. Maribor, 1996. – Tr. 27, 1998, 296–297.
- 495 STANONIK, Marija: Mojca Ravnik, Bratje, sestre, strniči, zermani. Ljubljana, 1996. – Tr. 27, 1998, 297–298.
- 496 STANONIK, Marija: Isabel Cardigos, In and out of Enchantment. Blood Symbolism and Gender Portuguese Fairytales. Helsinki, 1996. – Tr. 27, 1998, 315.

- 497 STANONIK, Marija: N. I. Tolstoj, Jazik i narodnaja kultura (Očerk po slavjanskoj mifologiji i etnolingvistike). Moskva, 1995. – Tr. 29/2, 2000, 29–30.
- 498 STANONIK, Marija: Bernard Nežmah, Kletvice in psovke. Ljubljana, 1996. – Tr. 29/2, 2000, 33–34.
- 499 STANONIK, Marija: Rado Radešček, Slovenske legende 2. Idrija, 1996. – Tr. 29/2, 2000, 35–36.
- 500 STANONIK, Marija: Žena z pohľadu etnológie. Ur. Hana Hlôšková. Bratislava, 1998. – Tr. 29/2, 2000, 46.
- 501 STANONIK, Marija: Folklor (Kompleksnaja tekstologija). Ur. V. M. Gacak. Moskva, 1998. – Tr. 29/2, 2000, 47.
- 502 STANONIK, Marija: Sud'by tradicionnoi kulture (Pamjati Larisy Ivlevoj). Sanktpe-terburg, 1998. – Tr. 29/2, 2000, 47–48.
- 503 STANONIK, Marija: Mariji. Brezjanski romarji. Radovljica, 1999. – Tr. 29/2, 2000, 61–63.
- 504 STANONIK, Marija: Koroški etnološki zapisi. /Glasilo Slovenskega narodopisnega inštituta Urban Jarnik, 1/. Celovec, 1999. – Tr. 29/2, 2000, 65–66.
- 505 STANONIK, Marija: Tako smo živeli. /Življenjepisi koroških Slovencev/ 7. Ur. Marija Makarovič. Celovec, Ljubljana, Dunaj, 1999. – Tr. 29/2, 2000, 66–67.
- 506 STERGARŠEK, Sonja: Georges Castellan, Antonia Bernard, La Slovénie. Paris, 1996. – Tr. 26, 1997, 419–422.
- 507 SULIČ, Nives: Marjan Drnovšek, Pot slovanskih izseljencev na tuje. Od Ljubljane do Ellis Islanda – Otoka solza v New Yorku. 1880 – 1924. Ljubljana, 1991. – Tr. 21, 1992, 282–283.
- 508 ŠEGA, Polona: Helena Ložar - Podlogar, V adventu snubiti – o pustu ženiti. Svat-bene šege Ziljanov. Celovec–Ljubljana–Dunaj, 1995. – Tr. 27, 1998, 290–293.
- 509 ŠEGA, Polona: Bernhard Fuchs, Freundlich lächelnde Litfaßsäulen. Zeitungskol-porteure – Typisierung und Realität. Wien, 1998. – Tr. 27, 1998, 320–321.
- 510 ŠIVIC, Urša: Antonio Qualizza, Se zmisleš ... Canti popolari. Srednje (Stregna), 1999. – Tr. 29/2, 2000, 67–68.
- 511 ŠMITEK, Zmago: Breda Čebulj - Sajko, Med srečo in svobodo. Avstralski Slovenci o sebi. Ljubljana, samozaložba, 1992. – Tr. 21, 1992, 283–284.
- 512 TEKAVEC, Marjeta: Mirko Ramovš, Polka je ukazana. Plesno izročilo na Sloven-skem, Prekmurje in Porabje. Ljubljana, 1996. – Tr. 27, 1998, 295–296.
- 513 TEKAVEC, Marjeta: Mirko Ramovš, Polka je ukazana. Plesno izročilo na Sloven-skem. Vzhodna Štajerska (1997); Od Slovenske Istre do Trente (1. del – 1998, 2. del – 1999). – Tr. 29/2, 2000, 55–58.
- 514 TERSEGLAV, Marko: Marija Cvetek, Naš oča so včas zapodval. Bohinjske pravljio-jce. Ljubljana, 1993. – Tr. 22, 1993, 200–201.
- 515 TERSEGLAV, Marko: Narodna umjetnost, 32/1. Zagreb, 1995. – Tr. 24, 1995, 499–500.
- 516 VINCE - PALLUA, Jelka: Etnološki atlas Jugoslavije. Karta s komentarima. (ur. Vi-tomir Belaj). Zagreb, 1989. – Tr. 21, 1992, 288–289.
- 517 VINCE - PALLUA, Jelka: Studia Ethnologica 1. (ur. Vitomir Belaj). Zagreb, 1989. – Tr. 21, 1992, 290–291.
- 518 VOVKO, Andrej: Dr. Mirko Gogala, Usoda izseljencev. Buenos Aires, 1996. – Tr. 26, 1997, 417–419.
- 519 VOVKO, Andrej: Dve domovini / Two Homelands. Razprave o izseljenstvu 9. Ljubljana, 1998. – Tr. 29/2, 2000, 41–43.

- 520 VOVKO, Andrej: Tihi pomniki minljivega časa. Drobcji o šegah slovesov in pokopališki kulturi v slovenskem etničnem prostoru. Ljubljana, 1999. – Tr. 29/2, 2000, 48–50.
- 521 VOVKO, Andrej: Dve domovini / Two Homelands. Razprave o izseljenstvu 10. Ljubljana, 1999. – Tr. 29/2, 2000, 59–61.
- 522 VREČER, Natalija: Stanley R. Barrett, *The Rebirth of Anthropological Theory*. Toronto, 1984. – Tr. 22, 1993, 202–203.
- 523 VREČER, Natalija: Michelle Z. Rosaldo, *Knowledge and Passion. Ilongot Notions of Self & Social Life*. Cambridge, 1980. – Tr. 24, 1995, 496–498.
- 524 VREČER, Natalija: Renata Jambrešić Kirin in Maja Povrzanović (ur.), *War, Exile and Everyday Life*. Zagreb, 1996. – Tr. 25, 1996, 504–506.
- 525 ŽAGAR, Zora: Bruno Volpi - Lisjak: Slovensko pomorsko ribištvo skozi stoletja od Trsta do Timave. Trst, 1995. – Tr. 26, 1997, 393–396.
- 526 ŽIDOV, Nena: Račić - Simončič Mojca, Slovenska etnološka bibliografija 1986–1990. Ljubljana, 1997. – Tr. 27, 1998, 300–302.

## Abecedno kazalo avtorjev

- AMBROŽIČ, Ingrid: 323.  
BAJUK SENČAR, Tatiana: 129.  
BÁLINT, Júlia: 382.  
BAŠ, Angelos: 76, 117, 344, 345, 346, 359, 383, 384.  
BEDINA, Katarina: 260.  
BELAJ, Vitomir: 385, 386.  
BENEDIK, Francka: 291, 296.  
BERNARD, Antonija: 130.  
BOKAL, Ljudmila: 246, 297, 298.  
BRENKOVA, Kristina: 360.  
BRONZINI, Giovanni Battista: 211, 218.  
BROŽEK, Josef Maria: 77.  
BUTUROVIČ, Denana: 219.  
CEVC, Emilijan: 154, 159, 347.  
CEVC, Tone: 18, 36, 37, 38, 39, 118, 151, 152, 153, 160, 276, 359, 361, 387, 388.  
CARMICHAEL, Cathie: 63.  
CIRESE, Alberto Mario: 64.  
CVETKO, Igor: 104.  
ČEBULJ - SAJKO Breda: 131.  
DAPIT, Roberto: 10, 65, 184, 220.  
DELIĆ, Simona: 221.  
DOLENC, Janez: 40, 166, 222, 277.  
DOLGAN, Marjan: 208, 340.  
DOLŽAN, Tatjana: 175.  
DOMEJ, Teodor: 132.  
DRNOVŠEK, Stanka: 362, 389, 390.  
DRUŠKOVIČ, Drago: 212.  
DULAR, Andrej: 167.  
ELSCHEK, Oskár: 261.  
FABJANČIČ, Marija: 363.  
FERBEŽAR, Ina: 223.  
FERENČAK, Štefan Alojzij: 224.  
FERLE, Mojca: 157.  
FIKFAK, Jurij: 19, 20, 21, 41, 78, 105, 106, 359, 391, 392, 393.  
FRAU, Giovanni: 292.  
FRISANO, Roberto: 225.  
FULANOVIČ - ŠOŠIČ, Miroslava: 262.  
FURLAN, Andrej: 31.  
FURLAN, Metka: 299, 394.  
GLAZER, Alenka: 213.  
GLUŠIČ, Helga: 214.  
GODINA - GOLJJA, Maja: 5, 79, 107, 179, 180, 181, 395, 396.  
GOLEŽ, Marjetka: 226, 227, 247, 400.  
GOLEŽ KAUČIČ: Marjetka, 22, 108, 248, 397, 398, 399, 401.  
GOLOB, Berta: 324.  
GRABNER, Elfriede: 282.  
GRADIŠNIK, Janez: 364.  
GRAFENAUER BRATOŽ, Boža: 402.  
GRANDA, Stane: 42, 133, 403.  
GRI, Gian Paolo: 134.  
GRUDEN, Živa: 135.  
HADALIN, Jelka: 300.  
HADDAD, M.: 23.  
HAFNER, Stanislav: 293.  
HAZLER, Vito: 32, 404.  
HLŮŠKOVÁ, Hana: 249.  
HOLZAPFEL, Otto: 228.  
HORVAT, Martin: 161.  
HORVAT, Sonja: 325, 405.  
HUDALES, Jože: 11, 406.  
HUDELJA, Mihaela: 12, 13, 80, 407.  
HUZJAN Gabrijelčič, Vanja: 101.  
IVANČIČ KUTIN, Barbara: 109, 408.  
IVŠEK, Ljudmila: 326.  
JABLONKO, Allison: 110.  
JAKOPIN, Franc: 190, 327.  
JAKŠA, Peter: 301.  
JELINČIČ, Radovan: 328.  
JEZERNIK, Božidar: 348.  
JUHANT, Janez: 136.  
KALINOVÁ, Alena: 164.  
KATSCHNIG - FASCH, Elisabeth: 125.  
KEBER, Janez: 294, 295, 302, 303.  
KENDA - JEŽ, Karmen: 304, 305.  
KERBELYTE, Bronislava: 250.  
KERMAUNER, Taras: 137.  
KERŠIČ, Irena: 43.  
KILIÁNOVÁ, Gabriela: 251.  
KLEMENČIČ, Ivan: 263.  
KLOBČAR, Marija: 24, 183, 198, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417.  
KNIFIC, Timotej: 162.  
KOMAVEC, Maša: 418, 419, 420, 421.  
KONESTABO, Nataša: 191.  
KOPAČ, Vlasto: 155.  
KOPAČ, Zvone: 329.  
KOREN, Marta: 168.

- KOROŠEC, Tomo: 330.  
KOTAR, Nuša: 331.  
KOZAR - MUKIČ, Marija: 138, 158, 229.  
KRAPEŽ - SLEJKO, Brigita: 126.  
KREKOVIČOVÁ, Eva: 252.  
KREMENŠEK, Slavko: 349, 422.  
KRESITSCHNIG, Gerhard: 92.  
KRETZENBACHER, Leopold: 203, 210.  
KRÍZA, Ildikó: 230.  
KRIŽ, Ivica: 423.  
KRIŽMAN, Mirko: 306.  
KRIŽNAR, Naško: 25, 81, 111, 112, 185, 288, 424, 425.  
KROPEJ, Monika: 26, 82, 83, 84, 200, 215, 278, 279, 283, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435.  
KUMER, Zmaga: 231, 232, 233, 234, 341, 436, 437, 438, 439, 440.  
KUNEJ, Drago: 14, 85, 113, 114.  
KUNSTEK, Miro: 172.  
KURET Niko: 2, 44, 45, 46, 86, 289, 307, 359, 441, 442.  
KURTI, László: 102.  
KUZMIČ, Franc: 74.  
LEDINEK, Špela: 87, 443.  
LESKOVEC, Ivana: 444.  
LOGAR, Bertej: 264.  
LOZICA, Ivan: 253.  
LOŽAR - PODLOGAR, Helena: 3, 4, 27, 47, 48, 49, 88, 89, 163, 186, 235, 342, 343, 350, 445, 446.  
LUDVIK, Dušan: 308, 332.  
MAČÁK, Ivan: 119.  
MAKAROVIČ, Gorazd: 156, 207.  
MAKAROVIČ, Jan: 120.  
MAKAROVIČ, Marija: 177, 209, 280, 309, 447.  
MARJANIĆ, Suzana: 448.  
MATIČETOV, Milko: 50, 51, 52, 90, 91, 351, 352, 353, 359.  
MAURER - LAUSEGGER, Herta: 92, 449.  
MERKŮ, Pavle: 310.  
MIKHAILOV, Nikolai: 121, 204.  
MIKIC, Janez: 333.  
MIKLAVČIČ - BREZIGAR, Inga: 9, 66.  
MISLEJ, Irene: 53.  
MLINAR, Zdravko: 366.  
MOLIČNIK, Vesna: 115, 116.  
MONAI, Liliana Spinozzi: 122.  
MOSER, Oscar: 33.  
MÜLLER, Jaka: 311.  
MUNDA HIRNÖK, Katalin: 67, 68, 199.  
MURGELJ, Ida: 162.  
MURKO, Dragutin: 139.  
MURŠIČ, Rajko: 28, 140, 254, 450, 451.  
NATEK, Karel: 15.  
NATEK, Milan: 452, 453, 454.  
NEČAK - LŮK, Albina: 141.  
NOVAK, France: 334.  
NOVAK, Vilko: 54, 55, 354, 455.  
NOVAK - LUKANOVIČ, Sonja: 456.  
ODER, Karla: 93.  
OMERZEL - TERLEP, Mira: 275.  
ORETTI, Laura: 216.  
OROŽEN, Martina: 312, 368.  
OSOLNIK, Vladimir: 217.  
OVSEC J., Damjan: 142, 355.  
PAHOR, Boris: 56.  
PERIČ - POLONIJO, Tanja: 94, 236.  
PERKO, Drago: 123.  
PETEK, Tone: 169.  
PIKO, Martina: 187.  
PLEVNIK, Jože: 143.  
POGAČNIK, Jože: 144.  
POGORELEC, Špela: 115.  
POKORN, Danilo: 265.  
POPVASILEVA, Aleksandra: 255, 285.  
PRIMC, Jože: 127.  
RADAUŠ RIBARIĆ, Jelka: 178, 457.  
RAMOVŠ, Mirko: 95, 237, 238, 270, 271, 272, 313, 369.  
RAMŠAK, Mojca: 29, 96, 458, 459, 460.  
RAVNIK, Mojca: 97, 145, 192, 193, 194, 195, 314, 359, 370, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482.  
ROŽMAN, Irena: 188, 202, 281.  
RUSTJA, Peter: 146.  
SAMSA, Janko: 170.  
SEDEJ, Ivan: 34, 371.  
SENEGAIČNIK, Jožica: 362.  
SIVEC, Jože: 266.  
SKRT, Darja: 483.  
SLAVEC GRADIŠNIK Ingrid: 484, 485.  
SMOLE, Vera: 124, 147, 315, 316, 322.

- SMOLIK, Marijan: 239, 486.  
STANOVIK, Marija: 16, 57, 58, 75, 98, 103,  
196, 240, 257, 258, 259, 335, 356, 359,  
373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 488,  
489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496,  
497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504,  
505.  
STERGARŠEK, Sonja: 506.  
SULIČ, Nives: 148, 507.  
SUPPAN, Wolfgang: 267.  
ŠČUKOVT, Andrejka: 165.  
ŠEGA, Polona: 17, 30, 171, 189, 197, 508,  
509.  
ŠIVIC Urša: 510.  
ŠIVIC - DULAR, Alenka: 317, 318.  
ŠKAFAR - ROGELJ, Bojana: 35.  
ŠKOFIC, Jožica: 319.  
ŠKULJ, Edo: 59, 268.  
ŠMITEK, Zmago: 205, 206, 286, 287, 511.  
ŠPIK, Katja: 331.  
ŠTEFAN, Anja: 60.  
ŠTRUBELJ, Albina: 380.  
TAVČAR, Zora: 149.  
TEKAVEC, Marjeta: 273, 512, 513.  
TEKSTOR, Tanja: 336.  
TELBAN, Borut: 69, 70.  
TERSEGLAV, Marko: 241, 242, 243, 244,  
290, 357, 514, 515.  
TOPORIŠIČ, Jože: 61.  
TORKAR, Silvo: 245, 320, 358.  
TRATAR, Boštjan: 337.  
TROBEC, Cilka: 338.  
VERHOUNIG, Elfride: 92.  
VILFAN, Sergij: 201.  
VINCE - PALLUA, Jelka: 516, 517.  
VOIGT, Vilmos: 339.  
VOLPI Lisjak, Bruno: 173.  
VOVKO, Andrej: 71, 72, 73, 128, 518, 519,  
520, 521.  
VRČON, Robert: 99, 269.  
VREČER, Natalija: 522, 523, 524.  
VUK, Vili: 62.  
ZADRAVEC, Franc: 100.  
ZEBEC, Tvrto: 274.  
ZEMLIČ - GOLOB, Sinja: 5, 6, 7, 8.  
ZORKO, Zinka: 321.  
ZUPANČIČ, Mitja: 124, 322.  
ŽAGAR, Zora: 174, 525.  
ŽELE, Andreja: 176.  
ŽIDOV, Nena: 182, 526.  
ŽIGON, Zvone: 150.



Monika Kropelj s pripovedovalko Marijo Wieser iz Slovenjga Plajberka



Urednica Traditiones ob izidu jubilejne številke. – (Foto: Jurij Fikfak)



Tatiana BAJUK SENČAR, dr., znanstvena sodelavka, Prostorsko-informacijska enota ZRC SAZU, Novi trg 2, 1000 Ljubljana

Tone CEVC, dr., znanstveni svetnik v pok., Kajuhova 13, 1235 Radomlje

Jurij FIKFAK, dr., znanstveni sodelavec, Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU, Novi trg 5, 1000 Ljubljana

Metka FURLAN, dr., izr. prof., znanstvena svetnica, Inštitut za slovenski jezik Frana Ramovša ZRC SAZU, Novi trg 4, 1000 Ljubljana

Marjetka GOLEŽ KAUČIČ, dr., višja znanstvena sodelavka, Glasbenonarodopisni inštitut ZRC SAZU, Novi trg 5, 1000 Ljubljana

Boža GRAFENAUER BRATOŽ, dipl. etnol., mlada raziskovalka, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo FF, Zavetiška 5, 1000 Ljubljana

Janez KEBER, samostojni strokovni sodelavec, specialist v humanistiki, Inštitut za slovenski jezik Frana Ramovša ZRC SAZU, Novi trg 4, 1000 Ljubljana

Marija KLOBČAR, dr., znanstvena sodelavka, Glasbenonarodopisni inštitut ZRC SAZU, Novi trg 5, 1000 Ljubljana

Slavko KREMENŠEK, dr., univ. prof. v pok., Trubarjeva 61, 1000 Ljubljana

Naško KRIŽNAR, dr., docent, znanstveni sodelavec, Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU, Novi trg 5, 1000 Ljubljana

Monika KROPEJ, dr., znanstvena sodelavka, Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU, Novi trg 5, 1000 Ljubljana

Zmaga KUMER, dr., znanstvena svetnica v pok., Kristanova 10, 1000 Ljubljana

Špela LEDINEK, dipl. etnologinja in sociologinja kulture, mlada raziskovalka, Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU, Novi trg 5, 1000 Ljubljana

Helena LOŽAR - PODLOGAR, mag., razvojno-raziskovalna sodelavka, Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU, Novi trg 5, 1000 Ljubljana

† Dušan LUDVIK, dr., univ. prof.

Gorazd MAKAROVIČ, dr., muzejski svetnik v pok., Adamičeva 15, 1000 Ljubljana

Marija MAKAROVIČ, dr., muzejska svetnica v pok., Adamičeva 15, 1000 Ljubljana

Mojca RAMŠAK, dr., docentka, asistentka z doktoratom, Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU, Novi trg 5, 1000 Ljubljana

Irena ROŽMAN, dipl. etnologinja in sociologinja kulture, asistentka, Inštitut za medicinske vede ZRC SAZU, Novi trg 5, 1000 Ljubljana

Darja SKRT, mag. sociologije, dipl. etnologinja in zgodovinarica, višja kustosinja, Goriški muzej, Grad Kromberk, Grajska 1, 5000 Nova Gorica

Ingrid SLAVEC GRADIŠNIK, dr., docentka, znanstvena sodelavka, Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU, Novi trg 5, 1000 Ljubljana

Andrejka ŠČUKOVT, dipl. etnologinja, konservatorica, Zavod za varstvo naravne in kulturne dediščine, Delpinova 16, 5000 Nova Gorica

Zmago ŠMITEK, dr., univ. prof., Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo FF, Zavetiška 5, 1000 Ljubljana

Sinja ZEMLJIČ - GOLOB, višja strokovna sodelavka, Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU, Novi trg 5, 1000 Ljubljana

Prevodi izvlečkov in povzetkov v angleščino: Nives Sulič in Metka Furlan.

Za znanstveno vsebino svojega prispevka odgovarja vsak avtor sam.

Slike na straneh 128, 140, 150, 156 in 214 so iz dokumentarnega filma **Bogastvo spomina**, posnetega ob 50-letnici Inštituta za slovensko narodopisje ZRC SAZU (Scenarij: Jadran Sterle; fotografija: Vlado Druškovič; glasba: Lado Jakša; montaža: Zvone Judež in Tonček Šturm; režija: Bogdan Mrovlje. – Izobraževalni program TVS 2001, urednica: Alma Lapajne. Trajanje: 50 min.)