



Glasnik Slovenskega etnološkega društva (Glasnik SED):

Znanstveno-strokovna revija Slovenskega etnološkega društva
57 | 2017, št. 1–2

Bulletin of the Slovene Ethnological Society:

Scientific Journal
57 | 2017, Issues 1–2

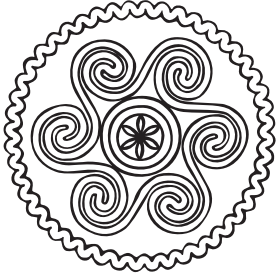
UDK 39(497.4)(05)

ISSN 0351-2908 Tiskana izdaja | Printed version

ISSN 2536-4324 Spletna izdaja | Electronic version

Revija je od leta 1956 izhajala kot Glasnik Inštituta za slovensko narodopisje, od leta 1959 (15 letnikov) kot Glasnik Slovenskega etnografskega društva, po letu 1976 pa izhaja kot Glasnik Slovenskega etnološkega društva. | The Bulletin had been published under the name Glasnik Inštituta za slovensko narodopisje (Bulletin of the Institute for Slovene Ethnography) until 1956; as Glasnik Slovenskega etnografskega društva (Bulletin of the Slovene Ethnographical Society) until 1959 (15 volumes); and as Glasnik Slovenskega etnološkega društva (Bulletin of the Slovene Ethnological Society) since 1976.

V enem letniku izidejo štiri številke. | 4 issues (1 volume) are published yearly.



SLOVENSKO *etnološko* DRUŠTVO
SLOVENE *ethnological* SOCIETY

Izdajatelj | Publisher©

Slovensko etnološko društvo
Zanj | Represented by Alenka Černelič Krošelj

Ponatis celotne številke ali posameznih prispevkov in fotografij je mogoč samo z dovoljenjem uredništva in navedbo vira. | No part of this publication may be reproduced or transmitted, in any form or by any means, without written permission from the publisher. Quotations must contain a full mention of the source.

Naslov uredništva | Address

Slovenski etnografski muzej
Metelkova 2
1000 Ljubljana

Tel. | Tel.: (+ 386) 01 300 87 38

Fax | Fax: (+ 386) 01 300 87 35

Elektronska pošta | E-mail: info@sed-drustvo.si

Spletna stran | Website: <http://www.sed-drustvo.si/>

Urednici | Editors

Dr. Rebeka Kunej: glavna urednica | Editor-in-Chief
Anita Matkovič: odgovorna urednica | Editor-in-Charge

Uredniški odbor | Editorial Board

Dr. Miha Kozorog, mag. Martina Piko-Rustia, Alenka Černelič Krošelj: člani | Members

Dr. Jana Šimenc, dr. Uršula Lipovec Čebren: gostujoči urednici tematskega bloka »Meandri medicinske antropologije« | Guest Editors of "Meanders of Medical Anthropology"

Prispevke so recenzirali člani uredniškega odbora in zunanji recenzenti. Redakcija št. 1–2, 57 | 2017 je bila končana 29. maja 2017. | All articles have been reviewed by the Editorial Board. The editing of this issue was completed on the 29th of May 2017.

Za znanstveno in strokovno vsebino prispevkov odgovarjajo avtorji. | The authors are solely responsible for the content of their articles.

Jezikovni pregled | Language Editor

Dr. Saša Poljak Istenič, Irena Destovnik

Prevodi angleških povzetkov in izvlečkov | Translation into English

Nives Sulič Dular in posamezni avtorji | Nives Sulič Dular and authors

Bibliografska obdelava v programskem sistemu COBISS | Article Classification

Breda Pajsar

Oblikovanje in prelom | Design and Typesetting

Ana Destovnik

Tisk | Printed by

ZMAS Group d. o. o.

Naklada | Circulation

400 izvodov | 400 copies

Gremo naprej

V marcu 2017 je bil volilni občni zbor Slovenskega etnološkega društva (SED). Po štirih letih uspešnega krmarjenja društva je Anja Serec Hodžar krmilo etnološke ladje prepustila Alenki Černelič Krošelj. Anji in vsem v izvršnem odboru se zahvaljujem za sodelovanje, podporo in pomoč pri izdajanju revije, novi zasedbi pa želim uspešno krmarjenje. Verjamem, da bo nova predsednica uspešna, saj je to s svojim udejstvovanjem v društvu in zunaj njega že večkrat dokazala. Vem tudi, da dobro razume delovanje revije, saj je v preteklosti urednikovanju *Glasnika SED* posvetila štiri leta. To delo uredniku vzame veliko časa in energije ter kdaj pa kdaj požre kar nekaj živcev.

Ne tako velika ladja, bolj čoln, je tudi uredništvo *Glasnika SED*. Zadnji dve leti ga je v vlogi glavnega urednika odlično usmerjal Miha Kozorog, ki se od te funkcije poslavlja in predaja svoje delo prejšnji odgovorni urednici, jaz pa svojo dosedanjo funkcijo predajam Aniti Matkovič. Pravzaprav Miha čolna ne zapušča, saj ostaja v uredniškem odboru, v katerem poleg Martine Piko-Rustia sodeluje še predsednica društva Alenka Černelič Krošelj. Uredniški odbor po šestih letih zapušča Mateja Habinc, ki se ji za sodelovanje lepo zahvaljujem. Kot urednica si želim večji uredniški čoln, v katerem bi lahko sedelo in predvsem dejavno pomagalo veslati več zainteresiranih posameznikov in predstavnikov osrednjih in regionalnih institucij, ki jim je etnologija srž raziskovalnih, izobraževalnih in strokovnih prizadevanj. Morda pa je po 20 letih (uredniški odbor se je iz devetih članov na tri skrčil že davnega leta 1997) spet čas za njegovo razširitev. Tako bi *Glasnik SED* lažje ostajal glasilo vseh etnologin in etnologov, kulturnih antropologinj in antropologov, folkloristk in folkloristov; vseh, ki želijo svoje misli in spoznanja naše stroke širiti tudi v slovenskem jeziku. Kar je za nekatere samoumevno, za druge pa skorajda drzno dejanje.

V tej številki smo tematski sklop posvetili antropologiji zdravja, bolezni in zdravljenj oziroma medicinski antropologiji. Požrtvovalno delo gostujočih urednic Jane Šimenc in Uršule Lipovec Čebren se kaže v šestih člankih tega sklopa, ki ga zaokrožuje intervju z Borutom Telbanom. Prav pogovor z njim je spodbuda k premisleku o vnovični uvedbi te nekdaj pogostejše zvrsti besedil v naši reviji. Intervjuji, ki odstirajo osebno-profesionalne poglede na vedo in posameznikovo delo, so dragoceni in s časom le še pridobivajo vrednost. Naj zato velja povabilo, da bralci in člani društva predlagate ali tudi izpeljete pogovor s sogovorniki iz etnoloških, antropoloških in folklorističnih vrst. Tisti, ki gledate na točkovanje vaših prispevkov, tega zagotovo ne boste storili, saj vloženo delo v intervju, predstavitev knjige ali drugo »le« strokovno pisanje občasno ni ovrednoteno tako, kot bi si želeli. Enako je z lektoriranjem in recenziranjem člankov, urednikovanjem in še kaj bi se našlo, kar vzame veliko časa. Največje plačilo za tako delo je osebno zadovoljstvo, da si ga dobro opravil. A tudi to nekaj velja. Zato se posadka za naš čoln občasno težko sestavi in naše popotovanje od začetka do izida številke skoraj nikoli ni mirno; navadno ga zaznamujejo odpovedi nekaterih napovedanih besedil, zamujanje ali prilagajanje rokov, usklajevanje in iskanje rešitev z namenom, da bo številka vsebinsko čim boljša, dovolj pestra in bo izšla pravočasno. Upam, da vas junijska številka našega glasila ujame še pred poletnim dopustom – morda se boste prav ob prebiranju *Glasnika* v poletnih dneh in ob uživanju zasluženega dopusta napolnili z novimi idejami, močmi in spoznanji.

Rebeka Kunej,
odgovorna urednica

	Meandri medicinske antropologije	Meanders of Medical Anthropology
5	Šimenc Jana, Uršula Lipovec Čebtron	Meandri medicinske antropologije: Gostujoči uvodnik Meanders of Medical Anthropology: Guest Editorial
6	Juš Škraban	Raziskovalec znamenj: Antropološki pogled na izkušnje znamenj, glasov in videnj Explorer of Signs: An Anthropological Perspective on Experiencing Manifestations of Signs, Voices and Visions
16	Tomi Bartole	Verovanje in učinkovitost: Materialnost praks zdravljenj binkoštno družbe v vasi Awim na Papui Novi Gvineji Belief and Efficacy: Material Aspects of the Healing Practices of the Pentecostal Ministry in the Village of Awim, Papua New Guinea
26	Duška Knežević Hočevar	Nevidne stiske »uspešnih« v kmetovanju na podlagi presoje družbenega trpljenja Invisible Miseries of "the Prosperous" in Farming through the Discussion on Social Suffering
35	Denis Oprešnik	Opolnomočenje sladkornih bolnikov: Paradigmatski premiki v obvladovanju sladkorne bolezni Empowerment of Diabetic Patients: Paradigmatic Shifts in the Management of Diabetes
45	Jana Šimenc	Sinhronizacija digitalnosti v medicinski praksi Dubbing the Digital in Medical Practice
54	Uršula Lipovec Čebtron	»Ko nujno postane nenujno«: Raziskovanje zdravstvenih vidikov migracije v Sloveniji »When Urgent Becomes Non-Urgent«: Researching Health Aspects of Migration in Slovenia
65	Borut Telban (intervjuvanec), Jana Šimenc (spraševalka)	Z medicinsko antropologijo lahko zaobjameš celotno družbo in kulturo: Intervju z red. prof. dr. Borutom Telbanom, raziskovalcem, ki živi, misli in govori antropologijo Medical Anthropology Can Embrace the Entire Society and Culture: An Interview with Professor Borut Telban, a Researcher Who Lives, Thinks, and Speaks Anthropology
	Razglabljanja	Reflections
74	Barbara Ivančič Kutin	Motivne značilnosti pripovedi o izginulih jezerih na Tolminskem Principal Motifs in the Narratives about Intermittent Lakes in the Region of Tolmin
86	Ana Vrtovec Beno	Od ustnega izročila do gledališke uprizoritve: Uporaba slovstvene folklore v ljudskem gledališču na primeru zgodb o razbojniku Guzaju From Oral Tradition to a Theatrical Performance: The Use of Literary Folklore in Folk Theatre, Based on Stories about Guzaj the Brigand
	Knjižne ocene in poročila	Book reviews
97	Daša Ličen	Katja Hrobat Virloget, Catherine Gousseff in Gustavo Corni (ur.): At home but foreigners: Population transfers in 20th century Istria Katja Hrobat Virloget, Catherine Gousseff, and Gustavo Corni (Eds.): At Home but Foreigners: Population Transfers in 20 th -Century Istria
99	Saša Poljak Istenič	Ingrid Slavec Gradišnik in Jože Hudales (ur.): »Kar ustvariš ostane. Svetu svet. Tebi rane.«: Vinko Möderndorfer – učitelj, politik in raziskovalec Ingrid Slavec Gradišnik and Jože Hudales (Eds.): »What You Create, Remains. To the World, the World. For You, the Wounds.«: Vinko Möderndorfer – Teacher, Politician, and Researcher
102	Majda Fister	Borut Juvanec: Vodnjak Borut Juvanec: Well
103	Monika Kropelj Telban	Ambrož Kvartič: Pa se je to res zgodilo?: Sodobne povedke v Sloveniji Ambrož Kvartič: So Did This Really Happen?: Contemporary Tales in Slovenia
104	Marjeta Pisk	Urša Šivic (ur.): Hodili so jih poslušat: Pesemsko izročilo kamniškega območja Urša Šivic (Eds.): They Went to Hear Them Sing: Song Tradition of the Kamnik Area
105	Mirko Ramovš	Bojan Knific: Gregorjevo: Ko gre luč v vodo in se prične pomlad Bojan Knific: The Feast of St. Gregory: When the Lights Goes in the Water and Spring Begins
106	Marija Klobčar	Urša Šivic (ur.): Haloško petje na tretko Na tretko - The Traditional Multipat Singing in Haloze Urša Šivic in Peter Vendramin: Haloško petje na tretko Na tretko - The Traditional Multipat Singing in Haloze

		Knjižne ocene in poročila	Book reviews
107	Iztok Ilich	Tiski na kratko Briefly on new publication	
		Konservatorske strani	Conservation pages
108	Vito Hazler	V Rogaški Slatini so imeli <i>Wandelbahn</i> Rogaška Slatina Had a <i>Wandelbahn</i>	
		Slovinci zunaj meja Republike Slovenije Slovenes living beyond the borders of the Republic of Slovenia	
115	Martina Piko-Rustia	Ukrepi za ohranjanje in ustvarjalno posredovanje nesnovne dediščine Unesco: Slovenska ledinska in hišna imena na Koroškem Measures for the Conservation and Creative Transmission of UNESCO's Intangible Heritage: Slovene Local and House Names in Carinthia, Austria	
		Društvene strani	Society pages
121	Anja Serec Hodžar	Poročilo o delu Slovenskega etnološkega društva: Od decembra 2016 do marca 2017 Work Report of the Slovene Ethnological Society (December 2016 – March 2017)	
122	Saša Renčelj Škedelj, Helena Rožman	<i>Grajski detektivi</i> : Delavnica Mala šola etnologije, grad Rajhenburg, 3. december 2016 <i>Castle Detectives</i> : Ethnology 101 (Workshop), December 3, 2016	
123	Mojca Ravnik	<i>Po slikah iz mojega življenja v Goriškem muzeju</i> : Etnološki večer z mag. Ingo Miklavčič Brezigar, prejemnico Murkove nagrade za življenjsko delo, Slovenski etnografski muzej, Ljubljana, 6. december 2016 <i>My Life in the Museum of Nova Gorica</i> : Ethnological Evening with Inga Miklavčič Brezigar, Recipient of the 2016 Murko Award, Slovene Ethnographic Museum, December 6, 2016	
125	Anita Matkovič	<i>Na poti v Kamnik</i> – prepletanje etnološkega in folklorističnega raziskovanja: Etnološki večer, Slovenski etnografski muzej, Ljubljana, 9. marec 2017 <i>On the Road to Kamnik</i> – Intertwinement of Ethnological and Folkloristic Research: Ethnological Evening, Slovene Ethnographic Museum, March 9, 2017	
		Etnologija je povsod	Ethnology is everywhere
126	Iztok Ilich	Na kostanjeviški šelmariji Carnival in Kostanjevica	
128	Drago Šabec	Vzdevki vaščanov na Pivki Nicknames of the Villagers of Pivka	
		Nekrolog	Eulogy
131	Slavko Kremenšek	In memoriam akademik prof. dr. Petar Vlahović (1927–2016) In Memory of Dr. Petar Vlahović (1927–2016)	
		Razpisi, vabila, obvestila	Tenders, invitations, notices
132		Razpis za podelitev Murkove nagrade, Murkovega priznanja in Murkove listine za dosežke v etnologiji na Slovenskem za leto 2016/17 Tender for the bestowing of the Murko Award, the Murko Special Recognition Award, and the Murko Certificate for Special Achievements in Ethnology in Slovenia for 2016/2017	
133		Navodila za avtorje Instructions for authors	



MEANDRI MEDICINSKE ANTROPOLOGIJE

Gostujoči uvodnik

Predgovor | 1.20

Datum prejema: 22. 5. 2017

Reke običajno ne tečejo linearno, njihove struge se prestavljajo, vijugajo, meandrirajo, zato je rečni tok počasnejši, a obenem bolj samosvoj. Podobno se v Sloveniji dogaja z medicinsko antropologijo: posameznice in posamezniki se že dalj časa samoiniciativno posvečajo temam zdravja, bolezni in zdravljenja ter jih raziskujejo, ob tem pa se njihove samonikle raziskovalne smeri ne povezujejo, temveč ostajajo samostojni meandri. Kljub znanstvenemu prispevku posameznih raziskav so zaznavne tematska razpršenost, finančna nestabilnost izobraževalnih in raziskovalnih programov ter intelektualna osamljenost raziskovalcev in raziskovalk. Čeprav bi to stanje lahko opisali kot narcisoidno samorastništvo, ki ne zmore proizvesti skupnega toka in potrebnega preboja (ne v raziskovalno-akademski ne v širše družbeni sferi), pa je mogoče na številne meandre medicinske antropologije v Sloveniji pogledati tudi drugače. Kot na počasno, a zelo iskreno, temeljito in poglobljeno ohranjanje lastnega toka, ki se bo ob določenem času na povsem samosvoj način povezal z drugimi rečnimi tokovi. Morda.

Za urednikovanje tematskega bloka sva se odločili iz več razlogov. Prvič zato, ker medicinska antropologija že dolgo ni več obrobna antropološka poddisciplina, temveč disciplina z dolgo tradicijo raziskav, ki poglobljeno obravnavajo in družbeno kontekstualizirajo človekove izkušnje z zdravljenjem, pa tudi nastajanje, odzivanje ter spoprijemanje z ne/zdravjem od rojstva do smrti ter onkraj omejenih časovnih in krajevnih dimenzij bivanja. Drugič, ker medicinskoantropološke razprave s holističnimi in komparativnimi metodami pomembno pojasnjujejo ozadja in dinamiko praks, skrbi, bolečin in tegob, s katerimi se spoprijema zahodni sodobni človek, vse bolj obremenjen z zdravjem in dobrim počutjem. Veliko je še odprtega prostora tako za teoretske dopolnitve kot širše javno razpiranje in umeščanje raziskovalnih dognanj v javne kontekste. Tretjič, da bi k pisanju spodbudili že uveljavljene raziskovalke in raziskovalce, kot tudi tiste, ki šele vstopajo na področje medicinske antropologije. Obenem pa, da bi dali prostor različnim medicinskim antropologom/injam, ki se ne srečajo pogosto, se ne berejo in se morda celo ne poznajo – najina želja je, da bi se povezali vsaj z objavo v skupni tematski številki. Podobnih poskusov sva se leta 2009 lotili z organizacijo mednarodnega znanstvenega simpozija *Medicinska antropologija in biomedicina*

v sodelovanju?, leta 2012 pa z organizacijo znanstvenega posveta *Medicinska antropologija v Sloveniji: Raziskave, refleksije, dileme*; oba sta potekala pod okriljem Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete v Ljubljani. Na obeh dogodkih smo obravnavali mesto medicinske antropologije, analizirali nekatere ključne koncepte in metode ter pod vprašaj postavljali številne samoumevnosti, ki ostajajo nerefektirane tako v biomedicinskem diskurzu kot v širši javnosti. Četrtrič pa zato, da bi prispevali k terminološkemu preverjanju konceptov (med drugim tudi medicinske antropologije, ki ostaja polemično in pristransko poimenovanje) in vzpostavljanju slovenske terminologije (kot so družbeno trpljenje, angl. *social suffering*, svet življenja, angl. *life worlds*, bolezenska izkušnja, angl. *disease experience* in podobno).

Na poziv k sodelovanju so se z zanimanjem odzvali številni, a hkrati mnogi zaradi preobremenjenosti z drugim delom, terenske odsotnosti ali splošne časovne stiske tokrat niso uspeli napisati prispevka. Zato sva prepričani, da je treba v prihodnje poskrbeti za nove skupne objave ter druge oblike povezovanj raziskovalk in raziskovalcev tega področja. Najina tiha želja je, da bi se o obravnavani temi lahko že kmalu pogovarjali na enem od znanstvenih dogodkov.

Obenem pa sva veseli, da so nekateri pravočasno napisali prispevke ter uspešno prestali celoten recenzentski postopek. Med nastajanjem pričujoče tematske številke ta postopek ni bil izpeljan le *pro forma*, temveč sva mu posvetili posebno pozornost. Vztrajali sva na anonimnih in pristojnih recenzentih in recenzentkah z dovolj časa za pripravo poglobljenega recenzentskega mnenja. Za njihov pomemben prispevek k izboljšanju člankov se jima najlepše zahvaljujemo. Prav tako se zahvaljujemo glavnemu uredništvu *Glasnika SED*, ki je sprejelo najin predlog ter nama zaupalo uredniško delo.

Na naslednjih straneh so tematsko zelo raznoliki prispevki, ki jih povezujejo razpravljalna kakovost, metodološka konsistentnost ter svežina raziskovalnih dognanj. So dobro izhodišče za nadaljnje dopolnjevanje, razprave in povezovanja. Prežeti z entuziazmom vseh sodelujočih upava, da bodo meandri medicinske antropologije v Sloveniji še naprej ostali samosvoji, a jih bo vse več in bodo – vsaj tu in tam – med seboj dovolj pretočni.

* Jana Šimenc, dr. kulturne antropologije, znanstvena sodelavka, ZRC SAZU, Družbenomedicinski inštitut, Novi trg 2, 1000 Ljubljana; jana.simenc@zrc-sazu.si ali jankaindijanka@hotmail.com.

** Uršula Lipovec Čebtron, dr. kulturne antropologije, izr. prof. za področje kulturne in socialne antropologije, Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana; ursula.lipovec@gmail.com.

RAZISKOVALEC ZNAMENJ

Antropološki pogled na izkušnje znamenj, glasov in videnj

Izvirni znanstveni članek | 1.01
Datum prejema: 28. 11. 2016

Izvleček: Pričujoče besedilo je nastalo na podlagi pogovorov in intervjujev z Janezom, ki je vključen v psihiatrično obravnavo in program psihosocialne podpore. Članek se ukvarja z njegovimi izkušnjami videnja, slišanja glasov in prejemanja znamenj, ki niso del izkušenskega sveta drugih ljudi. Etnografski del se najprej osredotoči na pojavnost in vsebino Janezovih izkušenj, nato pa na njegov odnos do njih v vsakodnevnem življenju z njimi. Avtor opazuje, da je življenje s tovrstnimi izkušnjami ob pomanjkanju njihovega naslavljanja s strani raznih služb pomoči odvisno od zmožnosti posameznika, da živi z njimi.

Ključne besede: medicinska antropologija, slišanje glasov, socialna in kulturna psihiatrija, doživeta izkušnja, naracija

Abstract: The article is based on interviews with Janez, a user of psychiatric services and a psychosocial rehabilitation programme. It focuses on his experiences of hearing voices, having visions and receiving signs, which are not experienced by others. Firstly, their appearance and content are discussed. Secondly, Janez's perception of these episodes in his daily life is explored. The author concludes that since this topic is not properly addressed by the relevant services this makes his living with his extra sensorial experiences a lonely journey.

Key Words: medical anthropology, hearing voices, social and cultural psychiatry, lived experience, narrative

Pričujoče besedilo je nastalo na podlagi materiala, ki sva ga z Janezom skupaj pridelala v prvi polovici leta 2015. Takrat sem opravljal teren za diplomsko delo, v sklopu katerega me je zanimalo zagovornišтво na polju duševnega zdravja. Ob pregledovanju terenskih zapiskov in transkripcij intervjujev – še zlasti tistih z Janezom – sem opazil, da je vsebinsko izstopala neka povsem druga tema, ki je oba zanimala morda celo bolj kot prvotna. Janez je bil prvi človek, ki mi je tako odkrito govoril o svojih izkušnjah – znamenjih, kot jih sam imenuje, medtem ko jih medicina imenuje psihoza.

Spoznala sva se v začetku leta 2015 v dnevnem centru ene izmed nevladnih organizacij na področju duševnega zdravja v Ljubljani, kjer je bil Janez na zaposlitveni rehabilitaciji, jaz pa na terenskem delu za svojo diplomsko nalogo. Janezove subjektivne izkušnje z znamenji analiziram predvsem s pomočjo njegovih naracij (na podlagi intervjujev 1. 4. in 14. 4. 2015), ki jih razumem kot proces ustvarjanja smisla (Good 1994: 124) njegovega vsakdanjega življenja s psihotičnimi simptomi. Hkrati kot pomemben del svojih poskusov razumevanja Janezovih doživljanj razumem tudi polletno druženje v dnevnem centru, številne kave v bližnjem lokalnu, kartanje v parku in podobno. Med pisanjem članka sem čutil potrebo po ponovnem pogovoru z njim. Srečala sva se v začetku januarja 2017, skupaj prebrala članek in določena mesta dopolnila ter popravila. Tako besedilo kot celotna raziskovalna izkušnja sta tesno prepletena z mojo izkušnjo študija antropologije, zanimanja za duševno zdravje in predvsem vpletenosti v projekt

Slišanja glasov,¹ v katerega sem se vključil konec aprila 2015. Med terenskim delom sem slišal marsikatero zgodbo o »prividih« in »prisluhih«, vendar to nikoli ni bila eksplicitna tema niti v dnevnem centru nevladne organizacije in največkrat niti v kontekstu psihiatričnih obravnav ljudi, ki so sodelovali v raziskavi. Izkušnje slišanja glasov, videnj in podobnega navadno ostanejo zunaj polja zanimanja najrazličnejših strokovnjakov, hkrati pa močno zaznamujejo posameznikovo bivanje v svetu.

Prav izkušnja bivanja v svetu je osišče besedila tudi s teoretskega stališča, s čimer se članek vpenja v kontinuum sodobnih antropoloških raziskav subjektivnosti (Biehl, Good in Kleinman 2007a) in subjektivnih izkušenj na polju duševnega zdravja (Jenkins in Barrett 2004a). V članku se najprej ukvarjam z Janezovimi izkušnjami, predvsem z znamenji in glasom. Posebno pozornost posvečam pojavnosti, vsebini in Janezovemu razumevanju omenjenih izkušenj. Druga večja tema naslednjih odstavkov je Janezov odnos do izkušenj v prizmi njegove kontrole nad njimi.

1 Konec aprila 2015 sem se pridružil takrat nastajajoči iniciativni skupini Slišanje glasov Slovenija, ki je do trenutka pisanja pričujočega besedila postala veliko večja, kot smo si kdaj mislili. Prve korake smo naredili z javnimi dogodki v Ljubljani, sledili so jim oblikovane prve podporne skupine in nadaljnji javni dogodki za ozaveščanje javnosti o tej tematiki (za kratek pregled dela Slišanja glasov glej Brglez 2016: 1–3 in Spletni vir 1). Ministrstvo za delo, družino, socialne zadeve in enake možnosti je aprila 2016 odobrilo financiranje Programa psihosocialnega svetovanja, informiranja in terenskega dela, s katerim sta na razpisu kandidirala projekt *Slišanje glasov* in organizacija Kralji ulice. Zaradi začetka študija v tujini sem se v iniciativno od septembra 2015 vključeval zgolj od daleč, vključil pa sem se v podobno skupino na Portugalskem.

* Juš Škraban, mag. socialne in kulturne psihiatrije (Medicinska fakulteta, Univerza v Coimabri, Portugalska); Ulica bratov Učakar 34, 1000 Ljubljana; skrabanjus@gmail.com.

Obravnavam predvsem njegove izkušnje v vsakodnevnih življenjskih strategijah in trenutke, ko njihova intenzivnost premaga Janezovo kontrolo in ga »vrže v film«.

Članek skuša na podlagi etnografskega dela z Janezom prispevati tudi k antropološkemu raziskovanju psihoze. Poleg fenomenološkega zanimanja za »psihotične« izkušnje namreč kljub njegovi vključenosti v psihiatrične, psihosocialne in delovno-rehabilitacijske obravnave odpira predvsem vprašanje subjektive osamljenosti pri dnevnem soočanju s »simptomi«.

Med boleznijo in izkušnjo

Kot dominantno za »naš« družbeni kontekst razumemo sodobno psihiatrično konstrukcijo izkušenj videnj, slišanj glasov, blodenj in podobnega. Psihiatrična veda tovrstne izkušnje razume kot primarne simptome motenj psihotičnega spektra. Medicina se pri poskusih razlag simptomov omenjenih motenj posveča predvsem možganom – rožnato sivi gmoti, veliki 0.015m³, ki tehta približno 1,4 kg (McCarthy-Jones 2012: 284). Ta pristop prevladuje tudi v dominantnih terapevtskih praksah – antipsihotična zdravila temeljijo na zniževanju v psihotičnih stanjih povišanih vrednostih živčnega prenašalca dopamina (McCarthy-Jones 2012: 211–212).

Možgani pa v psihiatrični misli niso že od nekdanj deležni tolikšnega zanimanja. Vodilna sila v proizvodnji psihiatrične vednosti je Ameriško psihiatrično društvo, ki od leta 1952 izdaja *Diagnostični in statistični priročnik za duševne motnje (DSM)*. Prvi dve izdaji (v letih 1952 in 1968) je zaznamovala psihodinamična orientacija ameriške psihiatrije, ki se je spraševala, kaj se skriva za vidnimi simptomi (Mayes in Horwitz 2005: 250). Psihiatrija je korenit obrat doživela leta 1980 s tretjo izdajo *DSM* (trenutno je aktualna peta). Prevladal je biomedicinski model, ki je s svojimi znanstvenimi analizami simptomov zasenčil prejšnji psihosocialni model (Wilson 1993: 400). Biološka usmerjenost je vplivala na bliskovit razvoj psihofarmakologije – ker je bil novi *DSM* osnovan na podlagi simptomov, je odprl vrata standardizaciji predpisovanja zdravil (Mayes in Horwitz 2005: 250–251). Biomedicinski model torej vse od *DSM-3* konstruira psihotične motnje kot nekaj, kar je povezano z individualno biološko patologijo. To diagnosticira z opažanjem posameznikovih izkušenj, kot so halucinacije, blodnjavost, neorganiziranost govora in vedênja (t. i. pozitivni simptomi) ter upad razpoloženja in izražanja čustev (t. i. negativni simptomi) (za diagnostične kriterije shizofrenije glej APA 2013: 99). Za postavitev diagnoze mora posameznik vsaj en mesec imeti vsaj dva od naštetih simptomov. V t. i. klinični populaciji (ljudje, ki so vključeni v psihiatrično obravnavo) izkušnje slišanja glasov prevladujejo pri ljudeh z diagnozo shizofrenije (kjer je prevalenca 70-odstotna) in pri ljudeh z diagnozo bipolarni motnje (7–30-odstotna) (McCarthy-Jones 2012: 102–123). Dominantna psihiatrija ponuja specifično razumevanje

etiologije shizofrenije in drugih motenj psihotičnega spektra. Razne biomedicinske stroke so kot možne vzroke za psihotična stanja (npr. razne nevrokognitivne disfunkcije, dismorfolologijo možganov, nevrokemične spremembe v možganih, določene gene ipd.) doslej identificirale številne »biološke markerje«, vendar zaenkrat še ni prepričljivih dokazov za predpostavke kavzalnih povezav (kar je sčasoma pripeljalo do dvomov o veljavnosti diagnoze »shizofrenije«; glej Jablensky 2010: 283).

Hkrati so že zgodaj začele vznikat kritike tega biološko determinističnega pristopa, ki vzpostavlja ontološki primat biološkimi procesom pred drugimi (družbenimi, kulturnimi, duhovnimi ipd.), in se spraševale, če niso biokemične spremembe v možganih morda le posledica in ne vzrok psihotičnih motenj (Jenner idr. 1992: 139–158). Tako nekatere kvantitativne kot nekatere kvalitativne raziskave kažejo na močno povezavo med negativnimi dogodki v življenju (fizične, spolne ali čustvene zlorabe ter fizično in čustveno zanemarjanje)² in psihotičnimi izkušnjami (Larkin in Read 2012; Read 2012). Če to ponazorimo na primeru slišanja glasov: 13 odstotkov ovdovelih ljudi sliši glas preminulega bližnjega; 30 odstotkov žrtev nasilja sliši glasove; 36 odstotkov ljudi v klinični populaciji in 22 odstotkov v neklinični populaciji sliši glasove in ima izkušnjo spolne zlorabe (McCarthy-Jones 2012: 288–291). Model travme je medtem postal izjemno popularen tako med uporabniki kot raziskovalci. Poudariti je treba, da pri modelu travme ne smemo iskati linearnega kavzalnega odnosa, še manj pa ta model posploševati. Če govorimo o travmatičnih izkušnjah, potem slišanje glasov ni njihov odsev, temveč zgolj bolj ali manj (ne)uspešen poskus reševanja težkih življenjskih dogodkov (McCarthy-Jones 2012: 310).

Nekatere raziskave so se zanimale predvsem za subjektivne izkušnje, ki navadno pripeljejo do diagnoze psihotičnih motenj. Pokazale so, da so izkušnje slišanja glasov, videnj in druge ekstrasenzorne izkušnje prisotne tudi v splošni, t. i. neklinični populaciji. Pregled 17 raziskav iz devetih različnih držav je pokazal, da lahko razširjenost slišanja glasov v neklinični populaciji ocenimo na 5–15 odstotkov (Beavan, Read in Cartwright 2011). Ti podatki postanejo pomenljivi, če jih beremo skupaj s klinično preverjenimi podatki prevalence shizofrenije (ki doseže od 0,3 do 0,7 odstotka celotne populacije, glej APA 2013: 102). Nekateri raziskovalci zagovarjajo, da lahko govorimo zgolj o kontinuumu psihotičnih izkušenj, ki zgolj v enem delu kontinuumu za posameznika postanejo tako moteče, da jim lahko rečemo patološke (Johns in van Os 2001).

Subjektivna izkušnja psihoze je zanimivejša od psihiatrične diagnoze tudi za mnoge »prvoosebne strokovnjake«, to je ljudi z lastno izkušnjo psihoze. Med najvidnejšimi gibanji je mreža za slišanje glasov (The International Hearing

² Nekateri te izkušnje povezujejo pod imenom eksistencialne travme (glej Romme idr. 1997).

Voices Network), ki skuša t. i. psihotične izkušnje razumeti v luči posameznikove življenjske zgodbe (in s tem stopa v korak s socialno psihiatrijo; glej Jenner idr. 1992; Romme idr. 1997) brez sklicevanja na patologijo. Gibanje prakticira drugačen pristop v odnosu do slišanja glasov in podobnih pojavov in jih s tem skuša normalizirati. Zavzema se za spoštovanje pravice ljudi, ki slišijo glasove, do izbire različnih oblik pomoči/podpore. Med najpomembnejšimi doprinosi tega mednarodnega gibanja sta njegovo vztrajanje na pomenskosti izkušnje slišanja glasov in podobnih pojavov ter aktivno vključevanje alternativnih načinov potrjevanja in raziskovanja posameznikovega subjektivnega doživljanja.³ Slišanje glasov in drugi »psihotični simptomi« so za mrežo Hearing Voices dokaj pogoste človeške izkušnje (kot recimo levičarstvo ali homoseksualnost) in kot take ne morajo biti že znak določene bolezni.⁴ V zadnjih letih se vse bolj pojavlja mnenje – razširjeno tako med raziskovalci kot med ljudmi gibanja Hearing Voices (kar se marsikdaj prekriva) – da glasovi sami po sebi niso znak bolezni, temveč da nezmožnost osebe za življenje z glasovi lahko pripelje do stanj, ki jih nekateri klinično lahko prepoznajo kot bolezen (McCarthy-Jones 2012: 145). Z drugimi besedami, pomembnejši kot glasovi sami je odnos osebe do njih (Brglez 2016; Dekleva 2015).

Subjektivno doživeta izkušnja je osrednjega pomena tudi za pričujočo analizo, kar je značilno tudi za sodobne antropološke raziskave psihoze (Corin 1990; Jenkins 2015; Larsen 2004). Nekatere raziskave poudarjajo prekrivanje psihotičnih izkušenj z različnimi oblikami družbene izključenosti (glej Biehl 2005; Desjarlais 1997; Lovell 1997; Luhrmann 2008). Antropologija raziskuje družbeni kontekst psihiatrično diagnosticiranih ljudi tako v psihiatričnih ustanovah (Barrett 1996; Brodwin 2013;

Luhrmann 2000) kot v življenju v skupnosti (Estroff 1981; Scheper-Hughes 2001).

Sodobne antropološke raziskave subjektivnosti lahko razumemo kot kontinuum prispevkov Clifforda Geertza in drugih, ki so poudarjali pomanjkljivo vlogo subjekta v strukturalističnih teorijah; te so prevladovale med 50. in 70. leti prejšnjega stoletja (Biehl, Good in Kleinman 2007b: 5–7). Geertz je vzpostavil distinkcijo med »izkušnji-bližnjimi« in »izkušnji-oddaljenimi« koncepti, pri čemer se je s prvimi skliceval na koncepte, s katerimi subjekti v antropoloških raziskavah opisujejo doživljanje svojega sveta, z drugimi pa je mislil na koncepte, ki jih za svoje namene uporabljajo strokovnjaki (Jenkins in Barrett 2004b: 8). Z drugimi besedami, antropologijo je na začetku 80. let zelo zanimalo to, kar je pomembno (*at stake*) za subjekte etnografskih raziskav v njihovih vsakdanjih doživljanjih (Kleinman in Kleinman 1991: 277).

Kljub temu da je fenomenološka perspektiva na področju duševnega zdravja že dolgo prisotna (glej enega prvih psihiatričnih člankov o subjektivni izkušnji in shizofreniji, Strauss 1989), meddisciplinarni poudarek na doživetih izkušnji pogosto kritizira biomedicinske teorije in prakse, kjer naj bi pogosto umanjkal posluš za bolnikovo izkušnjo (Roe in Lysaker 2012: 6–7). Fenomenologija v duševnem zdravju poudarja razumevanje duševnih težav v kontekstu subjektivega bivanja-v-svetu in ne kot motnjo osebe kot izolirane entitete (Lamovec 1994: 204–205). Nadalje, »simptomi« duševne motnje kažejo na subjektivno začasno nezmožnost intersubjektivnosti (Corin 1990: 160). Fenomenološka perspektiva v raziskavah psihoze je omogočila, da lahko danes govorimo o izkušnji slišanja glasov neodvisno od diagnoze, vemo pa tudi, da je slišanje glasov prisotno tako pri različnih kliničnih slikah kot tudi v »zdravi«, psihiatrično nediagnosticirani populaciji (McCarthy-Jones 2012: 101).

Zaradi privilegiranja subjektivne izkušnje psihoze v besedilu uporabljamo izraz »razumevanje ali doživljanje psihoze«. Pri »prisluhih« in »prividih« namreč ne gre za napačno interpretacijo stvarnosti (kot nakazuje predpona »pri-« ali izraz halucinacija), temveč za doživljanje, ki sicer ni družbeno običajno, vendar pa to ne pomeni, da te izkušnje za posameznika, ki jih izkuša, niso realne. Ta razlika se kaže v uporabljenem izrazoslovju, ki so včasih pravi izrazoslovni izziv. Terminološka nezadovoljnost s »starimi« termini je prispevala številne alternative, med drugim izraza »slišanje glasov« in druge »ekstrasenzorne zaznave« (glej Romme idr. 1997: 106). Slovenska enačica *hearing voices* se je javno prvič pojavila z vzpostavitvijo zgoraj omenjene skupine Slišanje glasov, slovenjenje pojma *voice-hearer* v »slišalec glasov« pa v mesečnih rubrikah Slišanje glasov v reviji *Kralji ulice* (glej Spletni vir 2) in strokovnih delih nekaterih njenih članov (Brglez 2016; Dekleva 2015; za več o terminu »slišalec glasov« v angleščini glej Woods 2013).

3 Obstajajo tri kanonizirane tehnike, ki rabijo raziskovanju in podpori slišanja glasov in podobnih izkušenj (v slovenščini prvič povzeti v Brglez 2016: 37–48). Maastriški intervju združuje vrsto vprašanj, ki skušajo fenomenološko osvetliti posameznikovo izkušnjo (glej Corstens, Escher in Romme 2008; Escher 2012; Longden idr. 2012; Romme 2012). Tehnika dialoga z glasovi skuša stopiti v stik z glasovi preko neposrednega pogovora z njimi (Corstens, May in Longden 2012). Obstajajo tudi podpirne skupine, ki združujejo t. i. prvoosebne strokovnjake, da delijo svoje izkušnje glasov in podobnega ter spoprijemanja/življenja z njimi (Dillon in Hornstein 2013; Dillon in Longden 2012).

4 Besedilo se osredotoča predvsem na subjektivno izkušnjo znamenji pri Janezu v odnosu do hegemonne psihiatrične konstrukcije psihoze. Antropologija že nekaj časa raziskuje druge konstrukcije »psihotičnih« izkušenj po svetu (za prvi večji zbornik na to temo glej Jenkins in Barrett 2004a; na najnovejši pa Luhrmann in Marrow 2016). Tudi v »zahodni« kulturi sobiva kopica različnih kulturnih konstrukcij tovrstnih izkušenj. Nekateri aktivisti na področju duševnega zdravja (The Icarus Project) razumejo slišanje glasov in podobnega kot »nevarne darove« (za slovenske prevode glej Spletni vir 3; Spletni vir 4). Normalizacija psihoze z njenim razumevanjem kot daru je vse bolj prisotna tudi v novodobnih gibanjih, ki jih med drugim označujejo tudi povezanost z naravo, pozitivno mišljenje, kanaliziranje (*chanelling*) ipd.

Pojavnost znamenj

Ključni del Janezovega vsakdanjega življenja so znamenja in glas – doživljanja, ki niso del izkušnjskega sveta drugih ljudi. Tu znamenja in glas obravnavam ločeno, čeprav se v Janezovem življenjskem svetu ta doživljanja prepletajo – včasih glas sporoči neko znamenje, včasih znamenja raziskuje skupaj z Janezom, včasih pa so znamenja Janezu sporočena preko videnj. Ključno pri tem je, da jih Janez razume kot pomenska. Znamenja so se pojavljala že precej pred njegovo prvo hospitalizacijo:

J: Recimo tam, kjer smo prej stanovali, sem videl, da izpod naših vrat teče kri. Zdaj je to lahko že stanje bolezni, lahko je to znamenje, lahko je pa to bolezen. Lahko je več variant, zdaj, katera je prava, jaz ne vem. Če bi rekel to zdravniku, bi rekel, da je bolezen; če bi rekel jasnovidcu, bi rekel, da je to znamenje – vsak bi interpretiral po svoje.

JŠ: Kako si jih pa interpretiral takrat?

J: Interpretiral sem jih po tem, ko je oče res umrl, ko je bilo res eno znamenje, če bi temu rekel znamenje. [...] Ima en pomen, ima.

Janez pozna biomedicinsko razumevanje glasov in ve, da jih to razume kot prisluhe, torej kot znak bolezni. Proces določanja in sporočanja diagnoze ter psihoedukacijske in druge terapevtske prakse v bolnišnici lahko razumemo kot specifično vrsto simbolnega zdravljenja (Larsen 2007: 301). Na tem mestu je nesmiselno preverjati empirično vednost psihiatrije – bolj zanimivo je opazovati, kako je ta znanstvena vednost med psihiatričnim zdravljenjem bolnikom ponujena tudi kot njihova izkušnjska resnica. Kategorija bolezni tako nemalokrat postane jezik, v katerem si ljudje, ki so v psihiatrični obravnavi, osmišljajo svoje izkušnje (Larsen 2007: 294). Kljub nekajletnim izkušnjam psihiatričnega zdravljenja, Janez vztraja pri svojem razumevanju izkušenj, katerih konec pušča odprt: »Meni so rekli na Zavodu za zaposlovanje, da je to bolezen, jaz jih sicer ne razumem, ne da ne razumem, nočem verjeti, ker mislim, da je lahko to tudi nekaj več, zdaj, kako pa zakaj, to pa nimam pojma.«

Vsebina znamenj

Izkušnje slišanja glasov so izjemno raznolike: ljudje lahko slišijo en glas ali več glasov. Polovica slišalcev glasove razloči avditivno, drugi jih zaznavajo kot nenavadne prisotne misli ali kako drugače čutijo, da so nagovorjeni; slišanje glasov je lahko pospremljeno z drugimi taktilnimi občutji, pogosto z občutki strahu in tesnobe, včasih pa tudi s pozitivnimi ali z nevtralnimi čustvi (Jones in Luhrmann 2016; Woods idr. 2015). Znamenja, sporočena preko glasov, videnj ali povezav, ki jih Janez opaža v svetu, ki ga izkušnjsko delijo tudi drugi, so izjemno raznolika. Večinoma Janeza na kaj opozarjajo, kot ponazarja naslednji primer,

ko »sem se s kolesom prehitro peljal in sem videl Marijo in Marija mi je rekla: 'Janez, vozi počasi, ne vozi hitro'.« Prav takrat, ko je leta 1989 Janez preživljal počitnice s svojo takratno punco, ki je bila iz Hrvaške, je skupina Priljavo kazalište izdala pesem Ružo hrvatska. Nekje je dobil kaseto, jo presnel in ji jo je predvajal. Ko se je vrnila na Hrvaško, je Janez kaseto ob prisotnosti prijatelja (ki glasov ni slišal), predvajal doma. Kot v prejšnjem primeru tudi v tem zasledimo neke vrste opozorilo, ki ga glas sporoča Janezu. Takole se spomni izkušnje, ki je sledila: »In ko sem jaz ta komad začel predvajati, se je nekje na sredi komada začelo slišati uauuuuuuuuu, ampak to je bil tak grozen glas, Juš, da ga nisem zasledil v nobenem filmu niti ga nikdar nisem več slišal. Tak grozen glas, da ti ga ne znam opisat.« Po prijateljevem odhodu je Janez kaseto predvajal znova in znova. Nato je vključil hitro predvajanje, glasbo pa poslušal preko slušalk, saj mu vsebina sporočila ni dala miru. Janez nadaljuje: »In toliko časa sem to raziskoval, da sem prišel do zaključka, da mi govori 'to nije ljubav'. Točno se je slišalo, 'to nije ljubav'.« Ko sta se s punco razšla, je dokončno razumel sporočilo glasov in si ga razlagal kot »neko sporočilo, mogoče iz onostranstva.«

Glas to nije ljubav je sprva slišal Janez, pozneje pa tudi njegova sestra. Ko je slišala glas, se je zgrozila. Janez je kaseto pozneje zavrnil, saj »pravijo, da če se ti kakšne take stvari zgodijo, da moraš stvar, ki ni v redu, vreči stran. In meni je malo žal, da sem jo vrnil stran, ker bi jo imel kot dokaz.« Čeprav ta primer nakazuje na potencialni obstoj sogovornikove želje po zunanji potrditvi kredibilnosti njegove percepcije, je to v najinem raziskovanju osamljen primer. Janezova znamenja lahko poleg njega prepoznajo tudi nekatere (a vendar redke) osebe, hkrati pa se bodisi navezujejo osebno na Janeza bodisi vključujejo dogodke in podatke sveta, ki ga izkušnjsko delijo tudi drugi. Konec marca 2015 je letalo nemške letalske družbe strmoglavilo na jugovzhodu Francije. Janez je nekaj časa pred tem začutil znamenje, povezano z letalom in »nisem vedel, kaj mi hoče signal povedati in je potem čez čas je avion dol padel. Zdaj če je to naključje, ne vem, ampak se mi je preveč stvari podobnih zgodilo, da te stvari jaz lahko povežem.«

Bolj ukazovalni in agresivni glasovi lahko vodijo tudi v hospitalizacijo. Ob stiski, ki je pripeljala do njegove druge hospitalizacije, je Janez slišal glasove, neko »bando«, ki ga je preganjala, saj naj bi bil ukradel pulover. Pred tolpo se je skrnil v trgovski center, v varnostnikovo sobo, ta pa je naposled poklical policijo. Policija je nato poklicala reševalce, ti pa so ga odpeljali na psihiatrično kliniko.

Glas Janezu lahko tudi pomaga (glasovi pogosto niso zgolj negativni, glej Dekleva 2015: 57–61; McCarthy-Jones 2012: 97–133). Ko se je peš odpravil z Obale v Ljubljano, je v Divači videl železničarske delavce priklapljeni vagon. Misleč, da je vlak namenjen proti Ljubljani, je skočil v vagon s hlodi. Glas mu je svetoval, naj čimprej sestopi z vlaka. Ubogal je njegov nasvet in z vagona skočil še pred

carinskim območjem z Italijo in se tako, kot pravi, še pravočasno izognil morebitnim težavam.

Čeprav mu znamenja in glas sporočajo marsikaj, je vsebinsko močno prisotna vera. Večino hospitalizacij je doživel ob veliki noči, tudi njegov oče je umrl ob božiču (na kar ga je opozorila izkušnja videnja krvi pod domačimi vrati):

Je tudi ena povezava, samo je ne morem ugotoviti, kaj bi lahko bilo narobe, da bi nekdo moral umreti za božič. [...] A veš, preveč je tako očitno, ali smo se komu zamerili, ne vem, ali smo se Cerkvi zamerili, jaz se ne spomnim, jaz sem molil prej, tudi zdaj molim, če molim, nimam nič proti Cerkvi. Vem pa, da so sposobni, da imajo duhovno moč, da bi se znalo zgoditi, da bi bilo kaj narobe.

Vera ni močno prisotna samo pri znamenjih v svetu, ki ga z Janezom doživljajsko delijo tudi drugi. Glas, ki ga sliši samo on, se je najprej kazal kot Bog, potem kot hudič, nato kot župnik (predstavil se je z imenom in s priimkom župnika, ki ga je Janez srečal v določeni življenjski situaciji), med zadnjim pogovorom (januarja 2017) pa se je predstavljal kot »sila«. Glas je prisoten vsak dan, je Janezova stalna in neprostoVOLjna družba, lahko je tako dober kot slab: »Mi kaže s prstom, naj bom tiho, so raznorazne stvari, se pogovarja z mano, mi razlaga nekaj, ali pa z mano raziskuje znamenja, včasih mi kaj pač reče, da to paše skupaj, včasih je dober, včasih je pa pokvarjen kot svinja.« Janez zaključí, da župnik v njem nekaj išče in mu ne da miru. Iz delčkov župnikove življenjske zgodbe, ki mu jih kdaj sporoči, je razvidno, da so ga v preteklosti mučili in ga na ta način preskušali. Mučenje je prestal in zdaj on preskuša Janeza. Pred leti mu je, pravi, glas za božič ubil očeta. Spomni se, da je sila očeta vrgla čez balkon. Janez je bil nazadnje hospitaliziran po večeru, ko ga je sila, podobno kot očeta, gnala čez balkon.

Izkušnje, ki bi jih lahko nekateri označili kot psihotične, so pogoste v kontekstih močnih religijskih in spiritualnih dogodkov (McCarthy-Jones 2012: 149–158), kar kažeta tudi antropologiji religije in romanj. Hkrati je verska vsebina psihotičnih simptomov zelo pogosta v t. i. klinični populaciji – religijski označevalci v naracijah ljudi s psihozo pogosto pomensko napolnijo izkušnjo razkranjanja sveta in hkrati ponudijo vodenje in zatočišče (Corin 2007: 295–298). Katoliško vzgojenemu in celo življenje verne mu Janezu religijska vsebina glasu hkrati s zgoščevanjem pomenov na njemu znane označevalce omogoča pribežališče, hkrati pa je vir stisk, ko glas postane neprijeten, agresiven in ukazovalen.

Slišanje glasov in intersubjektivnost

Glas je bil prisoten tudi med najinimi pogovori in intervjuji. Pravi, da Janezu nisem nevaren, zato sva se lahko brez večjih težav in njegovih intervencij pogovarjala tudi o njem. Ko sva se prvič bolj poglobljeno pogovarjala o

glasu (takrat še župnikovem), mi je Janez povedal, da me glas »vidi« in mi lahko tudi smiselno odgovarja. Čeprav je med pogovorom Janezu prepovedoval govoriti o tej temi, je ta kljub temu nadaljeval pogovor, saj se glasu ni več bal. Priznati moram, da me je malo presenetilo, ko mi je rekel: »Trenutno pravi, da bi se rad vsedel k nama za mizo.« Pila sva kavo in za mizo je bilo prostora še za dve osebi. Pokazal sem na enega od praznih stolov in Janezu predlagal, da glas povabiva, naj se usede. Odrnil je, da ga raje nosi sam, ker bi drugače zbolel še jaz. Dodati je treba, da se zdaj že nekaj časa ne pogovarja več z glasom (kot sem izvedel januarja 2017), saj je dobil znamenje, naj tega ne počne več.

Janez se o glasu navadno ne pogovarja z drugimi ljudmi. Glas je njegova stalna družba, za katero ve le redkokdo. Janezova strategija, da o tako intimni izkušnji, kot je slišanje glasu, ne govori, nikakor ni nenavadna. Poleg omejenega informiranja drugih o izkušnji nenehne prisotnosti glasov ta po navadi implicira osamljenost in izgubo medčloveških stikov v posameznikovem družbenem kontekstu (McCarthy-Jones 2012: 136–140). Še posebej pazljiv pri pripovedovanju o svojih izkušnjah je na psihiatrični kliniki. O glasu je kdaj spregovoril tudi tam, vendar ga ob hospitalizacijah strateško ne omenja, da se te ne bi podaljšale: »Tako da če si bil enkrat v Polju, to še ne pomeni 'čist nor' in da bi vse stvari povedal.« Med svojimi pogostimi hospitalizacijami ni srečal veliko strokovnjakov duševnega zdravlja, ki bi se resno posvečali njegovim izkušnjam z glasom in znamenji. Ker pa so izkušnje slišanja glasu in videnja tako pogoste, da je o njih težko ne komunicirati, je Janez med eno od hospitalizacij našel način, kako o njih na zanj varen način poročati na likovni delavnici zaprtega psihiatričnega oddelka:

Jaz sem pa takrat izkoristil, da kakšno stvar, da takrat, ko sem jo dobil vizualno, sem jo prenesel na papir in naj se oni s tem ukvarjajo. Se pravi jaz besedno jim nisem povedal, da bi lahko rekli, da je to manija. Tukaj imate sliko, sami se s tem ukvarjajte, če jo boste razumeli, jo boste, če ne boste, je ne boste.

Z že pet let prisotnim glasom se je Janez moral naučiti živeti. Sam si tega sicer ne želi, je pa to sprejel, ko mu je psihiatrinja dopovedala, da se bo moral navaditi na življenje z njim, ker glasovi težko kar izginejo. Čeprav glas in znamenja raziskuje, mu ta doživljanja kljub temu otežujejo vsakodnevno življenje, zato »en delček [mene] upa, da bom mogoče enkrat [lahko živel brez teh izkušenj]. Če to neha, ta prisluh in privid, je življenje lažje, dosti boljše pa dosti bolj kvalitetno, lahko funkcionira.« Janez v vsej svoji psihiatrični obravnavi ni bil deležen nikakršnega pogovora o tem, kako živeti z glasom, tako da je ta naloga (p)ostala zgolj stvar njegovih poskusov.⁵ Zanimivo bi

⁵ To področje skuša napolniti mednarodno gibanje Hearing Voices, ki s podpornimi skupinami gradi prostore za deljenje izkušenj slišanja glasov in podobnih izkušenj ter spoprijemanja z njimi. Da se

bilo podrobneje analizirati, do katere mere se osamljenost oseb ob spopadanju z glasovi ohranja tudi v kontekstu psihosocialnih programov za osebe s težavami v duševnem zdravju. Ker to ni bila glavna tema mojega terenskega dela, mi ostane zgolj nekaj vtisov, ki kažejo na to, da je najbolj razširjena strategija v življenju z glasovi njihovo ignoriranje. To je tesno povezano tudi s splošno prisotnim prepičanjem, da aktivno ukvarjanje s psihotičnimi simptomi (na primeru glasov tako pogovor o njih kot tudi pogovor z glasovi) lahko povzroči krizo. Dnevni center, kjer sem opravljal terensko delo, ni v pol leta moje prisotnosti nikoli eksplicitno obravnaval izkušenj z glasovi in jih ni »vzgodbil« v svoje dejavnosti. Glavna naloga centra je bila opolnomočenje za vsakodnevno življenje. Izraženo s psihiatrično terminologijo – dnevni center se je veliko ukvarjal s t. i. negativnimi simptomi (recimo z osamljenostjo, žalostjo in s podobnim), pozitivni psihotični simptomi pa niso bili nikoli predmet psihosocialne obravnave. Treba je poudariti, da številni obiskovalci centra dobivajo veliko psihiatričnih zdravil, ki do neke mere utišajo glasove, vendar slednji, kot nam kaže tudi Janezov primer, kljub temu odločilno karakterizirajo posameznikovo življenjsko izkušnjo.

Spomnimo, da Janez ni zaposlen in prejema invalidsko pokojnino, kar določa njegov socialni status, ta pa posledično tudi njegovo nepolnopravno vključevanje v družbo. Kljub temu v Janezovem primeru težko govorimo o družbeni odrinjenosti, kot jih opisujejo analize drugih etnografskih kontekstov (glej Biehl 2005), saj je vključen v psihiatrične obravnave ter psihosocialne in delovno-rehabilitacijske programe.

Kako naj mislimo pomemben fenomenološki uvid, da je za življenjski svet človeka v psihozi značilna oslABLJENA zmožnost vključevanja v intersubjektivni svet (Corin 1990: 160)? Je ta neposredna posledica neprijetnih psihotičnih izkušenj? Etnografska izkušnja z Janezom izjemno močno kaže na to, da so njegove subjektivne izkušnje psihoze »nevezgodbljene« (Mattingly 1998) v kontekstu tako psihiatričnih kot drugih obravnav. Duševno zdravje lahko razumemo kot subjektivno izkušnjo (ne)moči v odnosu do drugih ljudi (Bøe idr. 2014: 475). Subjektivna izkušnja je vselej vpeta v posameznikovo intersubjektivno izkušnjo bivanja v svetu (Kleinman po Biehl, Good in Kleinman 2007b: 14; Jenkins in Barrett 2004b: 9). Številne raziskave »psihotične simptome« razlagajo kot subjektivno naracijo (proces ustvarjanja smisla), ki zaradi njegove družbene izolacije lahko vstopa v intersubjektivni svet zgolj preko

idiosinkratičnih form, te pa biomedicina razume kot halucinacije in blodnje (Roe in Davidson 2005: 91; Seikkula idr. 2001: 251). Oseba v psihozi tako ostaja zunaj prostora, kjer pomeni vznikajo v dialogu z drugimi (Holma in Aaltonen 1998: 254). Kaže torej, da se družbena izolacija perpetuira tudi v službah pomoči, ki v Janezovem primeru ponujajo premalo prostora za poslušanje in dialog, tako da njegove izkušnje še naprej ostajajo »nevezgodbljive«.

Spodnje vrstice prikazujejo Janezov odnos do njegovih doživljanj, ki ga označuje predvsem improviziranje in učenje na podlagi lastnih osamljenih spoprijemanj z njimi.

Raziskovati znamenja

Janezove izkušnje so različne intenzivnosti. Čeprav se z znamenji in glasom Janez srečuje skoraj vsak dan, te izkušnje po navadi zmore »nadzorovati«. Tako življenje s simptomi kot »okrevanje« sta tudi kulturno oblikovana procesa. Kot opažajo ameriški raziskovalci, je posameznikov nadzor simptomov, čustev, družbene podobe in podobnega vrednota, prisotna tako v širšem družbenem okolju kot v kontekstu psihiatrične obravnave in popsihotičnega okrevanja (Jenkins in Carpenter-Song 2005: 390–394). Kaže, da to velja tudi za »naš« kontekst in za Janeza. Z glasom živi tako, da ga posluša in mu, ker ga zanima, kaj mu sporoča, tudi sledi, a vedno z določeno mero distance.

V enem od intervjujev tik pred veliko nočjo je beseda nanesla na šivanje – Janezov primarni razlog, da se je vključil v aktivnosti omenjenega dnevnega centra: »*Jaz sem takrat ves blažen, kadar šivam, mi je to meditacija.*« Srečevala sva se v obdobju, ko je bil v dnevnem centru vključen v program zaposlitvene rehabilitacije, zato ni imel dovolj časa za druge dejavnosti. Kljub temu je občasno sodeloval v šiviljskih delavnicah, a je tik pred veliko nočjo raje nehal: »*Ravno zdaj, ko se zajčki šivajo, ko je velika noč, da ne bi bila kakšna povezava, ker pri meni je vse povezano.*«

Svojo strategijo raziskovanja glasu in znamenj, ki bi ji antropologija morda celo rekla »opazovanje z udeležbo«, Janez takole razloži:

Če se preveč spuščam v te stvari, je to za psihiatrijo manj, ampak jaz se ne spuščam, probam biti na zemlji na ravnih tleh, te stvari samo spremljam in ne dajem nobene teže. Če bi jaz se začel z glavo razbijati pa ne gre nikamor, se mi lahko v glavi spet nekaj premakne. Tako pa pustim in samo opazujem in čakam.

Janez do življenja z znamenji in glasom potrebuje določeno mero distance, na kar vpliva strah pred tem, da bi ga »potegnili noter«, zato »*rajši ne forsiram preveč*«. Znamenja se pojavljajo skoraj vsak dan. Navadno si sledijo v presledku nekaj dni, oblikujejo verige in se medsebojno navezujejo, pojavljajo pa se tudi v sanjah.

Med pogovorom z njim sem dobil občutek, da že sama znamenja do določene mere veliko sporočajo, vendar ne obstajajo zgolj sama zase brez Janezove prisotnosti, dela,

z glasovi da živeti, in stisko, ki jo glasovi lahko povzročijo, da premagati, dokazuje knjiga *Living with Voices: 50 Stories of Recovery* (Romme idr. 2009), katere glavne ugotovitve povzema članek z naslovom *The recovery process with hearing voices: Accepting as well as exploring their emotional background through a supported process* (Romme in Morris 2013). Nekaj literature na to temo je dosegljive tudi v knjižnici slovenske mreže Slišanje glasov (npr. delovni zvezek za delo z glasovi, glej Smith in Coleman 2005).

aktivnega povezovanja: »In jaz bom te povezave še naprej delal, pa če je to za koga manj ali ne, ampak jaz se tega držim, ker nekje sem nekaj prečital, nekaj sem sanjal, da tem znamenjem moram slediti.« Odprti konec zgodbe o pomenu znamenj je tisto, kar ga vodi naprej: »Zdaj, kam me bo to pripeljalo, ne vem. Upam, da na pravo pot.«

Bolehati oziroma biti na »joysticku«

Nekatere intenzivnejše izkušnje z glasovi se zanj končajo s hospitalizacijo. Pred prvo hospitalizacijo mu je glas govoril, naj brani svoj prostor, saj naj bi ga nekdo prek telepatije skušal napasti. Čeprav svojih izkušenj kljub nekajletni psihiatrični obravnavi ne razume kot bolezen, pa si svoje branjenje prostora – izvrševanje nalog glasu – v tem konkretnem položaju danes razlaga kot bolehanje: »Sem nekako pač branil. Ampak s tem, ko sem branil, ko sem se upiral, sem že bolehal, me je že napadel.« Samo duhovno zelo razviti ljudje, pravi Janez, se zmorejo upreti glasu. Če bi se ta izkušnja ponovila, pravi, bi jo, če bi bilo to v njegovi moči, skušal preusmeriti. Od obeh intervjujev, na podlagi katerih je nastal članek (april 2015), do pisanja članka je Janez doživel vsaj dve krizi. Oba primera kažeta, da zelo intenzivne izkušnje ni zmožal preusmeriti.

Zelo intenzivno izkušnjo Janez poimenuje »biti v filmu«. Ob zgoraj omenjeni krizi, ki se je končala s prvo hospitalizacijo, se je film ustavil zgolj ob učinku psihiatričnih zdravil: »Ko sem se peljal v rešilcu, sem še vedno lociral, jaz sem še vedno bil v filmu in tudi ko sem prišel na psihiatrijo, sem bil še vedno v filmu. Se pravi, da me je držalo en dan skos, skos sem bil pod pritiskom. Ampak nisem čisto pregorel, ker če bi čisto pregorel, potem danes ne bi bil kolikor toliko pri sebi, kot sem.«

Ko se izkušnje zgostijo, dobijo nad njim več nadzora in ga pripravijo delati stvari, ki niso po njegovi volji. Intenzivnejše izkušnje in manj kontrole nad njimi pa ne pripeljejo nujno do hospitalizacije. Na eni od dnevnih voženj z avtobusom je slišal, da mu je »nekaj reklo: Janez, ob dvanajstih ponoči boš vzel kol in boš šel s tistim kolom na pokopališče«. Pod posteljo je res imel kol, iz katerega je želel izdelati lok. Sprva glasu ni jemal resno, vendar se je tisto noč zbudil natanko ob polnoči. Ni se mogel upreti sili, ki ga je vodila na pokopališče. Tam je želel prižgati cigareto. Približal se je avtomobilu na parkirišču in ljudi v vozilu prosil za vžigalnik. Ljudje so se ustrašili in avto je speljal: »Meni se je to čudno zdelo, ampak potem, ko sem razmišljal – čakaj, kol [imaš], kaj je s tabo! [...] In sem tisti kol vrgel in samo spizdil čimprej nazaj domov.«

Janez je eden od mnogih, ki se s svojimi izkušnjami spoprijema bolj kot ne sam. Če jih vsakodnevno ohranja pod nadzorom, mu v krizi to ne uspeva. Večino svojih stisk je doživel ob veliki noči ali božiču, kar je smiselno v kontekstu njegove življenjske zgodbe, ki bi jo bilo treba še raziskati. Živi življenje kroničnega psihiatričnega pacienta, kot ga živijo mnogi, katerih zgodba se zdi zapečatenas

ponavljajočimi hospitalizacijami in z invalidsko upokojitvijo. V zadnjem času beremo vse več zgodb »kroničnih« pacientov, ki so bodisi na poti doseganja zadovoljive točke v procesu okrevanja ali pa so jo že dosegli, nekateri s pomočjo psihiatričnih zdravil, nekateri brez.

Zaključek

Novo paradigmo duševnega zdravlja, okrevanja (*recovery*), prikazuje vse več osebnih zgodb (Deegan 1988; Romme idr. 2009) in kvali- (Jacobson 2001; Ridgway 2001) ter kvantitativnih (Leamy idr. 2011) raziskav.⁶ Literatura se vse bolj odmika od kliničnega razumevanja okrevanja (kot odsotnosti simptomov) in slednje razume kot osebni (Roe in Lysaker 2012) in družbeni proces (Mezzina idr. 2006; Schön, Denhov in Topor 2009; Tew idr. 2011; Topor idr. 2006). Vse to je po antipsihiatričnih izkušnjah iz preteklosti na novo zagnalo val preverjanja pojma »kroničnosti« ljudi s hudimi psihiatričnimi diagnozami in vztrajno odpira vprašanja o družbenih odgovorih na hude človeške psihosocialne stiske. Podobna vprašanja odpira Janezov primer, ki kaže na »nevezgodbljanje« njegovih težav pri spoprijemanju z glasovi s strani služb pomoči. Zdi se, da zapletenost njegove izkušnje za funkcionalno življenje zahteva več podpore. Vendar kakšno? Biti v svetu vselej pomeni biti v svetu z drugimi. V tem smislu lahko Janezov strah pred intenzivnejšim raziskovanjem znamenj in interakcij z glasom mislimo v kontekstu njegovega okolja, ki mu tega ne nudi na dovolj varen način. A hkrati: je za okrevanje nujno treba »delati na« pozitivnih simptomih, kot predlaga mreža Hearing Voices? Do katere mere so lahko podporniki vključeni v proces okrevanja in kako se do svojega sogovornika pozicionira etnograf, ko je priča osamljenosti posameznika sredi podpornih mrež?

Ameriška antropologinja Janis Jenkins v kontekstu izjemnih duševnih stisk govori o izrednih stanjih (*extraordinary conditions*), s čimer meri na dve stvari. Psihotične in druge duševne stiske postavijo posameznike in njihove bližnje v izjemna stanja in na skrajni rob vsakdanjih izkušenj. Hkrati pa Janis Jenkins meri na izjemne okoliščine (*conditions*) – »vojne in politično nasilje, nasilje v družini in posilstva, pomanjkanje in zanemarjanje osnovnih človeških potreb« – ki jih proizvaja družba (Jenkins 2015: 1). Nemaleokrat – kot kaže Janezov primer – posameznikove najintimnejše stiske ostajajo zamolčane in nevidne. Naloga medicinske antropologije je med drugim, da »duševne« stiske obravnava v njihovem družbenem in kulturnem kontekstu, preverja obstoječe podporne prakse in sodeluje pri oblikovanju novih.

6 Za vse večjo bazo zgodb v slovenščini glej tudi Spletni vir 2.

Literatura

- APA = American Psychiatric Association: *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders. Peta izdaja*. Washington, DC in London: American Psychiatric Association, 2013.
- BARRETT, Robert: *The Psychiatric Team and the Social Definition of Schizophrenia: An Anthropological Study of Person and Illness*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- BEAVAN, Vanessa, John Read in Claire Cartwright: The Prevalence of Voice-Hearers in the General Population: A Literature Review. *Journal of Mental Health* 20 (3), 2011, 281–292.
- BIEHL, João Guilherme: *Vita: Life in a Zone of Social Abandonment*. Berkeley, Los Angeles in London: University of California Press, 2005.
- BIEHL, João Guilherme, Byron J. Good in Arthur Kleinman (ur.): *Subjectivity: Ethnographic Investigations*. Berkeley, Los Angeles in London: University of California Press, 2007a.
- BIEHL, João Guilherme, Byron J. Good in Arthur Kleinman: Introduction: Rethinking Subjectivity. V: João Guilherme Biehl, Byron J. Good in Arthur Kleinman (ur.), *Subjectivity: Ethnographic Investigations*. Berkeley, Los Angeles in London: University of California Press, 2007b, 1–24.
- BRGLEZ, Lara: *Svet, ki se sliši*. Neobjavljeno magistrsko delo. Ljubljana: Oddelek za socialno pedagogiko, Pedagoška fakulteta, Univerza v Ljubljani, 2016.
- BRODWIN, Paul: *Everyday Ethics: Voices from the Front Line of Community Psychiatry*. Berkeley, Los Angeles in London: University of California Press, 2013.
- BØE, Tore Dag, Kjell Kristoffersen, Per Arne Lidbom, Gunnhild Ruud Lindvig, Jaakko Seikkula, Dagfinn Ulland in Karianne Zachariassen: “She Offered Me a Place and a Future: Change is an Event of Becoming Through Movement in Ethical Time and Space.” *Contemporary Family Therapy* 36, 2014, 474–484.
- CORSTENS, Dirk, Sandra Escher in Marius Romme: Accepting and Working with Voices. The Maastricht Approach. V: Andrew Moskowitz, Ingo Schafer in Martin Justin Dorahy (ur.), *Psychosis, Trauma and Dissociation: Emerging Perspectives on Severe Psychopathology*. Wiley & Sons, 2008, 319–332, <http://www.dirkcorstens.com/maastrichtapproach>, 8. 12. 2015.
- CORSTENS, Dirk, Rufus May in Eleanor Longden: Talking with Voices. V: Marius Romme in Sandra Escher (ur.), *Psychosis as a Personal Crisis: An Experience-Based Approach*. London in New York: Routledge, 2012, 166–178.
- CORIN, Ellen: Facts and Meaning in Psychiatry. An Anthropological Approach to the Lifeworld of Schizophrenics. *Culture, Medicine, and Psychiatry* 14 (2), 1990, 153–188.
- CORIN, Ellen: The “Other” of Culture in Psychosis: The Ex-Centricity of the Subject. V: João Biehl, Byron Good in Arthur Kleinman (ur.), *Subjectivity: Ethnographic Investigation*. Berkeley, Los Angeles in London: University of California Press, 2007, 273–314.
- DEEGAN, Patricia: Recovery as a Journey of the Heart. *Psychosocial Rehabilitation Journal* 19, 1988, 91–97.
- DEKLEVA, Bojan: Pojavnost slišanja glasov in odnos slišalcev do njih. *Kairos* 9 (4), 2015, 43–67.
- DESJARLAIS, Robert: *Shelter Blues: Sanity and Selfhood among the Homeless*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997.
- DILLON, Jacqui in Gail A. Hornstein: Hearing Voices Peer Support Groups: A Powerful Alternative for People in Distress. *Psychosis* 5 (3), 2013, 286–295.
- DILLON, Jacqui in Eleanor Longden: Hearing Voices Groups: Creating Safe Places to Share Taboo Experiences. V: Marius Romme in Sandra Escher (ur.), *Psychosis as a Personal Crisis: An Experience-Based Approach*. London in New York: Routledge, 2012, 129–139.
- ESCHER, Sandra: Useful Instruments for Exploring Hearing Voices and Paranoia. V: Marius Romme in Sandra Escher (ur.), *Psychosis as a Personal Crisis: An Experience-Based Approach*. London in New York: Routledge, 2012, 45–58.
- ESTROFF, Sue E.: *Making it Crazy: An Ethnography of Psychiatric Clients in an American Community*. Berkeley, Los Angeles in London: University of California Press, 1981.
- GOOD, Byron J.: *Medicine, Rationality and Experience: An Anthropological Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- HOLMA, Juha in Jukka Aaltonen: Narrative Understanding in Acute Psychosis. *Contemporary Family Therapy* 20 (3), 1998, 253–263.
- JABLENSKY, Assen: The Diagnostic Concept of Schizophrenia: Its History, Evolution, and Future Prospects. *Dialogues in Clinical Neuroscience* 12 (3), 2010, 271–287.
- JACOBSON, Nora: Experiencing Recovery: A Dimensional Analysis of Recovery Narratives. *Psychiatric Rehabilitation Journal* 24 (3), 2001, 248–256.
- JENKINS, Janis Huter: *Extraordinary Conditions: Culture and Experience in Mental Illness*. Oakland: University of California Press, 2015.
- JENKINS, Janis Hunter in Robert John Barrett (ur.): *Schizophrenia, Culture, and Subjectivity: The Edge of Experience*. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore in São Paulo: Cambridge University Press, 2004a.
- JENKINS, Janis Hunter in Robert John Barrett: Introduction. V: Janis Hunter Jenkins in Robert John Barrett (ur.), *Schizophrenia, Culture, and Subjectivity: The Edge of Experience*. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore in São Paulo: Cambridge University Press, 2004b, 1–25.
- JENKINS, Janis Hunter in Elizabeth Carpenter-Song: The New Paradigm of Recovery from Schizophrenia: Cultural Conundrums of Improvement without Cure. *Culture, Medicine and Psychiatry* 29, 2005, 379–413.
- JENNER, Frederick Alexander, José António Zagalo-Cardoso, António Monteiro in José Cunha-Oliveira: “Esquizofrenia”: *Uma doença ou alguns modos de se ser humano?* Lizbona: Caminho, 1992.
- JOHNS, Louise C. in Jim van Os: The Continuity of Psychotic Experiences in the General Population. *Clinical Psychology Review* 21 (8), 2001, 1125–1141.

- JONES, Nev in Tanya M. Luhrmann: Beyond the Sensory: Findings from an In-Depth Analysis of the Phenomenology of "Auditory Hallucinations" in Schizophrenia. *Psychosis* 8 (3), 2015, 191–202.
- KLEINMAN, Arthur in Joan Kleinman: Suffering and its Professional Transformation: Toward an Ethnography of Interpersonal Experience. *Culture, Medicine, and Psychiatry* 15 (3), 1991, 275–301.
- LAMOVEC, Tanja: Fenomenologija in duševno zdravje. *Socialno delo* 33 (3), 1994, 201–205.
- LARKIN, Warren in John Read: Childhood Trauma and Psychosis: Revisiting the Evidence. V: Marius Romme in Sandra Escher (ur.), *Psychosis as a Personal Crisis: An Experience-Based Approach*. London in New York: Routledge, 2012, 61–73.
- LARSEN, John Aggergaard: Finding Meaning in First Episode Psychosis: Experience, Agency, and the Cultural Repertoire. *Medical Anthropology Quarterly* 18 (4), 2004, 447–471.
- LARSEN, John Aggergaard: Symbolic Healing of Early Psychosis: Psychoeducation and Sociocultural Processes of Recovery. *Culture, Medicine, and Psychiatry* 31, 2007, 283–306.
- LEAMY, Mary, Victoria Bird, Clair Le Boutillier, Julie Williams in Mike Slade: Conceptual Framework for Personal Recovery in Mental Health: Systematic Review and Narrative Synthesis. *The British Journal of Psychiatry* 199, 2011, 445–452.
- LONGDEN, Eleanor, Dirk Corstens, Sandra Echer in Marius Romme: Voice Hearing in a Biographical Context: A Model for Formulating the Relationship between Voices and Life History. *Psychosis* 4 (3), 2012, 224–234.
- LOVELL, Anne M.: The City is my Mother: Narratives of Schizophrenia and Homelessness. *American Anthropologist* 99 (2), 1997, 355–368.
- LUHRMANN, Tanya M.: *Of Two Minds: An Anthropologist Looks at American Psychiatry*. New York: Vintage Books, 2000.
- LUHRMANN, Tanya M.: "The Street Will Drive You Crazy": Why Homeless Psychotic Women in the Institutional Circuit in the United States Often Say no to Offers of Help. *The American Journal of Psychiatry* 165 (1), 2008, 15–20.
- LUHRMANN, Tanya M. in Jocelyn Marrow (ur.): *Our Most Troubling Madness: Case Studies in Schizophrenia across Cultures*. Oakland: University of California Press, 2016.
- MATTINGLY, Cheryl: *Healing Dramas and Clinical Plots: The Narrative Structure of Experience*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- MAYES, Rick in Allan V. Horwitz: DSM-III and the Revolution in the Classification of Mental Illness. *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 41 (3), 2005, 249–267.
- MCCARTHY-JONES, Simon: *Hearing Voices: The Histories, Causes and Meanings of Auditory Verbal Hallucinations*. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo, Delhi in Mexico City: Cambridge University Press, 2012.
- MEZZINA, Roberto, Larry Davidson, Marit Borg, Izabel Marin, Alain Topor in Dave Sells: The Social Nature of Recovery: Discussion and Implications for Practice. *American Journal of Psychiatric Rehabilitation* 9 (1), 2006, 63–80.
- READ, John: The Subjective Experience of the Link Between Bad Things Happening and Psychosis. V: Jim Geekie, Patte Randal, Debra Lampshire in John Read (ur.), *Experiencing Psychosis. Personal and Professional Perspectives*. London in New York: Routledge, 2012, 127–136.
- RIDGWAY, Priscilla: Restorying Psychiatric Disability: Learning from First Person Recovery Narratives. *Psychiatric Rehabilitation Journal* 24 (4), 2001, 335–343.
- ROE, David in Larry Davidson: Self and Narrative in Schizophrenia: Time to Author a New Story. *Medical Humanities* 31, 2005, 89–94.
- ROE, David in Paul H. Lysaker: The Importance of Personal Narratives in Recovery from Psychosis. V: Jim Geekie, Patte Randal, Debra Lampshire in John Read (ur.), *Experiencing Psychosis: Personal and Professional Perspectives*. London in New York: Routledge, 2012, 5–14.
- ROMME, Marius: A Recovery-Focused Therapy Plan. V: Marius Romme in Sandra Escher (ur.), *Psychosis as a Personal Crisis: An Experience-Based Approach*. London in New York: Routledge, 2012, 153–165.
- ROMME, Marius in Mervyn Morris: The Recovery Process with Hearing Voices: Accepting as well as Exploring their Emotional Background Through a Supported Process. *Psychosis* 5 (3), 2013, 259–269.
- ROMME, Marius, Sandra Escher, José António Zagalo-Cardoso in José Cunha-Oliveira (ur.): *Na companhia das vozes: Para uma análise da experiência de ouvir vozes*. Lizbona: Editorial Estampa, 1997.
- ROMME, Marius, Sandra Escher, Jacqui Dillon, Dirk Corstens in Mervyn Morris (ur.): *Living with Voices: 50 Stories of Recovery*. Ross-on-Wye: PCCS Books, 2009.
- SCHEPER-HUGHES, Nancy: *Saints, Scholars, and Schizophrenics: Mental Illness in Rural Ireland*. Berkeley, Los Angeles in London: University of California Press, 2001 (posebna izdaja ob 20. obletnici knjige).
- SCHÖN, Ulla-Karin, Anne Denhov in Alain Topor: Social Relationships as a Decisive Factor in Recovering from Severe Mental Illness. *International Journal of Social Psychiatry* 55 (4), 2009, 336–347.
- SEIKKULA, Jaakko, Birgitta Alakare in Jukka Aaltonen: Open Dialogue in Psychosis II: A Comparison of Good and Poor Outcome Cases. *Journal of Constructivist Psychology* 14 (4), 2001, 267–284.
- SMITH, Mike in Ron Coleman: *The Working with Voices II. Victim to Victor*. Dundee: P&P Press, 2005.
- STRAUSS, John S.: Subjective Experiences of Schizophrenia: Toward a new Dynamic Psychiatry – II. *Schizophrenia Bulletin* 15 (2), 1989, 179–187.
- TEW, Jerry, Shula Ramon, Mike Slade, Victoria Bird, Jane Melton in Clair Le Boutillier: Social Factors and Recovery from Mental Health Difficulties: A Review of the Evidence. *British Journal of Social Work*, 42 (3), 2011, 443–460.
- TOPOR, Alain, Marit Borg, Roberto Mezzina, Dave Sells, Izabel Marin in Larry Davidson: Others: The Role of Family, Friends, and Professionals in the Recovery Process. *American Journal of Psychiatric Rehabilitation* 9, 2006, 17–37.

WILSON, Mitchell: DSM-III and the Transformation of American Psychiatry: A history. *The American Journal of Psychiatry* 150 (3), 1993, 399–410.

WOODS, Angela: The Voice-Hearer. *Journal of Mental Health* 22 (3), 2013, 263–270.

WOODS, Angela, Nev Jones, Ben Alderson-Day, Felicity Callard in Charles Fernyhough: Experiences of Hearing Voices: Analysis of a Novel Phenomenological Survey. *Lancet Psychiatry* 2 (4), 2015, 323–331.

Spletni viri

Spletni vir 1: Slišanje glasov; www.slihanjeglasov.si, 22. 11. 2016.

Spletni vir 2: Slišanje glasov – prevodi; <http://www.slihanjeglasov.si/prevodi.html>, 22. 11. 2016.

Spletni vir 3: Prijateljstvo je najboljšo zdravilo, Vodič za ustvarjanje skupnostne mreže podpore za duševno zdravje; <http://www.slihanjeglasov.si/prijateljstvo.pdf>, 21. 3. 2017.

Spletni vir 4: Vodnik za opuščanje uporabe psihiatričnih zdravil v skladu z načeli zmanjševanja škode; <http://www.slihanjeglasov.si/Vodnik%20za%20opu%C5%A1%C4%8Danje%20uporabe%20psihiatri%C4%8Dnih%20zdravil.pdf>, 21. 3. 2017.

Explorer of Signs:

An Anthropological Perspective on Experiencing Manifestations of Signs, Voices and Visions

The main motivation for this article was that experiences of visions, hearing voices and alike are simultaneously one of the main preoccupations for people who have to live with them but are only rarely addressed by psychiatric services and psychosocial programmes. Secondly, these experiences have a higher prevalence (5–15%) in the general population than disorders of the psychotic spectrum (around 1%), which in itself draws the conclusion that the concept of illness applied to them cannot be acceptable. The author tries to understand these experiences as an ongoing process of meaningmaking.

To Janez, signs, voices and visions communicate lot of things. They warn and torture him, but sometimes just simply suggest interesting ways of exploring his own lived world. Even though he has been a user of psychiatric services for years, which often leads to acceptance of such experiences as meaningless manifestations of illness, he insists on his perception of them as being meaningful.

Living with such experiences is a task which Janez has to manage by himself although he is a user of psychiatric services and a social rehabilitation programme. His prevalent strategy in dealing with them is his exploration of the signs. This requires a certain amount of interest and attempts at trying to explain them. At the same time, some distance is necessary because he is afraid of losing control over this process, which has already happened several times and resulted in his hospitalization in the psychiatric clinic. Control of his experiences is therefore an important aspect of his daily life with visions, voices and signs, and this is a lonely path towards their understanding.

The article emphasizes the understanding of »psychotic symptoms« as a meaning-making process. It remains idiosyncratic, partly because of Janez's marginal position in the society, the nature of his "symptoms", and the prevalent approach to such experiences. Therefore, an individual remains out of intersubjective spaces where meanings are negotiated through dialogical practices, and become and remain socially shared. After the phenomenological analysis of Janez's experiences the article suggests that his life with them is marked by his lonely attempts to cope with them, which is also perpetuated in the contexts of different support services.

VEROVANJE IN UČINKOVITOST

Materialnost praks zdravljenj binkoštnih družb v vasi Awim na Papui Novi Gvineji¹

Izvorni znanstveni članek | 1.01

Datum prejema: 16. 2. 2017

Povzetek: Avtor na podlagi etnografskega primera zdravljenja v vasi Awim na Papui Novi Gvineji analizira koncepta verovanja in učinkovitosti v antropologiji po nastopu ontološkega obrata. Bolezen se začne, ko čarovniki določene predmete vnesejo v telesa ljudi, konča pa se z njihovo odstranitvijo. Za takšno zdravljenje so odgovorni člani awimske binkoštnih družb, ki med odstranjevanjem te predmete hkrati ustvarjajo. Avtor sklone, da procesa odstranjevanja in ustvarjanja razkrivata dva tipa vednosti – vizualno in haptično – ki obenem omogočata analitično ločevanje med omenjenima procesoma.

Ključne besede: verovanje, učinkovitost, zdravljenje, angel Mihael, ontologija, Papua Nova Gvineja

Abstract: The author analyses the concepts of belief and efficacy in anthropology after the ontological turn based on an ethnographic case of healing. In the village of Awim in Papua New Guinea, an illness manifests when certain objects are introduced into people's bodies, while the healing occurs when these objects are removed. In the process of extracting these objects, members of the Awim Pentecostal Ministry actually also create them. The processes of extraction and creation could be conceptually differentiated by instituting a difference between a visual and a haptic knowledge.

Key Words: belief, efficacy, healing, angel Michael, ontology, Papua New Guinea

Ontološki obrat se je v antropologiji pojavil kot odgovor na interpretativno paradigmo z začetka 80. let, ki je izhajala iz razumevanja kulture te vodilne analitične kategorije kot vrste predstav o svetu. Za zagovornike ontološkega obrata je bila sporna zlasti konceptualizacija kulture kot nečesa, kar predpostavlja nepremostljivo razdaljo med predstavami, ki jih imajo ljudje različnih kultur o svetu, in svetom, ki ga ljudje naseljujejo. Z drugimi besedami, ustvarjena in hkrati zaznana je bila razpoka med epistemologijo (vednostjo) in ontologijo (stvarjo, substanco, bit). Razpoka je ves čas izhajala iz tihe predpostavke etnocentrizma, saj je bila znanost medtem, ko so bile kulture zgolj interpretacije sveta, edina med vsemi vednostmi z dostopom do ontologije oziroma sveta. V tem smislu je ontološki obrat tudi politični projekt, ki nastopi z izjavo: ne več ena realnost oziroma ne več en svet in številne interpretacije, ampak množstvo svetov. Učinek te izjave bi lahko označili kot neke vrste demokratizacijo realnosti, saj skla-

dno z izjavo, na primer, Zahodnjaki živijo v svojem svetu, Kubanci v svojem (Holbraad 2007), amazonski Indijanci pa v svojih svetovih (Viveiros de Castro 2012). Posledično si ljudje nismo več različni zaradi kulturno-specifičnih predstav, ki jih imamo o svetu, temveč zaradi različnih svetov, ki jih naseljujemo.

Številne razprave o ontološkem obratu (Henare idr. 2007; Carrithers idr. 2010; Jensen in Rödje 2009; Alberti idr. 2011; Pedersen 2011; Viveiros de Castro 2011, 2012; Candea in Alcayna-Stevens 2012; Holbraad 2012; Ishii 2012; Laidlaw 2012; Pedersen 2012; Ramos 2012; Strathern 2012; Blaser 2013; Paleček in Risjord 2013; Scott 2013; Telban 2015) pričajo o tem, da ontološki obrat ni ne etnografsko ne teoretsko enotno gibanje. V pričujočem prispevku se izogibam predstavitvi in komentiranju omenjenih razprav in se osredotočam na vprašanje, ki ga je ta spodbudil – na uporabo konceptov verovanja in učinkovitosti.

Zastavljene naloge se lotevam s pomočjo lastne etnografije v vasi Awim v provinci Vzhodni Sepik na Papui Novi Gvineji, kjer sem med letoma 2013 in 2014 12 mesecev terensko raziskoval. Z etnografskim gradivom si prizadevam misliti koncepta verovanja in učinkovitosti v dobi ontološkega obrata skozi oči, ali še bolje, skozi roke prebivalcev Awima.

Metodološki premik od oči k rokam je ključen. Prvič, v Awimu je relevantnost kategorij in praks dotika in dotikanja kot tudi drugih oblik taktilnosti precejšnja. Dotik in dotikanje se pojavljata na skoraj vseh področjih awimskega življenja, vse od krščanstva, ritualov, govorov, kozmologije, konceptualizacije osebe in sveta, darov in menjav, transformacij in kontinuitete, ekonomskih razmerij, pa do

1 Zahvaljujem se Javnemu skladu Republike Slovenije za razvoj kadorov in štipendiranje in Oddelku za socialno antropologijo Univerze v mestu St. Andrews za dodeljeni štipendiji, Univerzi Cambridge za štipendijo Junior Bursar, Kraljevemu antropološkemu inštitutu Velike Britanije za podelitev nagrade Sutasoma/RAI Award in Nacionalnemu raziskovalnemu inštitutu Papue Nove Gvineje za podeljeni raziskovalni vizum. Prav tako se zahvaljujem prebivalcem Awima, ki so me sprejeli kot družinskega člana, prebivalcem Yimasa pa za zdravljenje, bivanje in pogovore. Zahvaljujem se tudi Christini Torren, Adamu Readu, Ericu Hirschu, Silvi Espelt Bombin, Jonathanu Traceyu, Borutu Telbanu in Darji Hoeningman za tehtne pripombe na prve verzije prispevka, Jani Šimenc, Uršuli Lipovec Čebren, Rebeki Kunej, Ireni Destovnik in anonimnemu recenzentu pa za predloge pri oblikovanju končne verzije prispevka.

* Tomi Bartole, dr. antropoloških ved, asistent z doktoratom, ZRC SAZU, Inštitut za antropološke in prostorske študije, Novi trg 2, 1000 Ljubljana; bartoletomi@gmail.com.

materialne kulture, hrane, lova, morale in etike, smrti in družbene reprodukcije. Sam sem bil sprva presenečen nad takšno razširjenostjo in pomembnostjo dotika in dotikanja, še zlasti zato, ker je bilo o tej tematiki v antropologiji Melanezije zelo malo napisanega. Po drugi strani pa je to do neke mere razumljivo, saj je bilo glavno zanimanje antropologov v Melaneziji vidno in nevidno oziroma splošno, vizualno.

Drugič, nekateri antropologi so prepoznali razmerje med ontologijo in dotikom, kot na primer Ishii, ki je naredil analitični premik od kognicije k telesnim interakcijam s stvarmi z namenom opisa »nadaravnega sveta« preučevanih ljudi (Ishii 2012). Prav tako zanimiva in za pričujočo razpravo pomembna pa je določena artikulacija programa ontološko usmerjene etnografske raziskave, ki jo je predstavila medicinska antropologinja Annemarie Mol (2002). V svoji raziskavi, v kateri zavestno naslavlja vprašanje uporabnosti ontologije kot metodološkega pripomočka, Mol pokaže, da je ključno raziskovalno vprašanje »kaj« zamenjati z raziskovalnim vprašanjem »kako«. To pomeni, da ontološki obrat v njeni raziskavi nujno sovpada z obratom zavesti, od vprašanja »kaj so stvari« k vprašanju »kako ravnamo s stvarmi«. Ta na videz majhen, a vendar pomemben obrat omogoči Annemarie Mol, da preučevanje s perspektivnega razmerja do stvari, ki je vedno določeno z mestom, od koder perspektiva dobi svoje koordinate, premakne neposredno na objekte oziroma splošnejše, stvari. Z vprašanjem »kako« pa avtorica po drugi strani opozori na realnost in učinke človeških manipulacij s stvarmi. Stvari tako niso več pasivne, temveč »po-stanejo« oziroma »so«. In to zato, ker je prav manipulacija ljudi s stvarmi tista, ki stvari tako rekoč oživi oziroma jim podari življenje. Ali, kakor pravi Mol, prav sprememba v manipulaciji stvari spremeni stvar samo in tako odpre množstvo realnosti. Stvar ni več ena oziroma ni več singularna, temveč postane mnogotera (Mol 2002: 4–5).

Z zamenjavo vprašanja »kaj« z vprašanjem »kako«, Mol hkrati naredi tudi obrat od vizualnega k haptičnemu, od pogleda k dotiku, od očesa k roki. Kot pravi, antropologi pri svojem razumevanju bolezni kot stvari interpretacije in pomena, bolezen postavijo »za hrbet« telesa, kjer ta ostane sama, nedotaknjena, samo opazovana, torej znana in spoznana zgolj z očmi (Mol 2002: 11–12). Upam si trditi, da avtorica poziva k raziskavam, ki ne bi preučevale z očmi, temveč z rokami.

Na zastavljeni poziv odgovarjam v pričujočem prispevku. Najprej podajam nekaj podatkov o vasi Awim in njenih prebivalcih, nato pa o binokostnem gibanju z imenom Družba angela Mihaela (Michael angel Ministry), ki se je v vasi pojavilo leta 2012. Po razgrnitvi rituala zdravljenja, ki ga ta opravlja, se osredotočam na to, kaj njeni člani med zdravljenjem pravzaprav počno – pozornost usmerjam v določeno podskupino Družbe, neposredno odgovorne za zdravljenje, v skupino z imenom Družba mater (Mama Ministry), ki s pomočjo angela in njegove moči »vleče«

določene predmete iz telesa osebe s težavami.² Prizadevam si pokazati, kako Družba mater ne počne samo tega, kar pravi, da počne, ampak hkrati počne še nekaj drugega – hkrati predmete tudi ustvarja. Cilj predstavitve zdravljenja je pokazati, da prebivalci Awima delovanje Družbe mater razumejo in doživljajo na dva različna, med seboj nekomplementarna načina.

Da bi razložil svoje razumevanje koncepta nekomplementarnosti in se obenem izognil kakršnikoli obliki interpretativne paradigme, se na tem mestu obračam k Lévi-Straussu; strukturalist Lévi-Strauss je imel namreč tudi svoje ontološke trenutke. Eden od njih je opazen v njegovem komentarju Radinove etnografije o družbeni organizaciji v vasi ljudstva Winnebago. Po Lévi-Straussu člani zgornje fratrije organizacijo vasi opisujejo kot diagonalno razdeljeno na dve polovici, medtem ko člani spodnje fratrije organizacijo vasi opisujejo kot razdeljeno na notranji krog in periferijo (Lévi-Strauss 1974 [1963]: 133). Pokazati skuša, da to ni nujno vprašanje alternativ med dvema organizacijama ali dvema relativističnima pogledoma, ampak vprašanje dveh načinov opisa ene organizacije, ki je preveč kompleksna, da bi bila formalizirana z enim samim modelom (Lévi-Strauss 1974 [1963]: 134–135). Z drugimi besedami in upoštevajoč awimski primer rituala zdravljenja lahko rečem, da Awimci nimajo dveh pogledov na predmet, ki ga Družba mater vleče iz teles in hkrati ustvarja, temveč da je, ker je dvojen sam predmet, dvojna tudi vednost o njem.

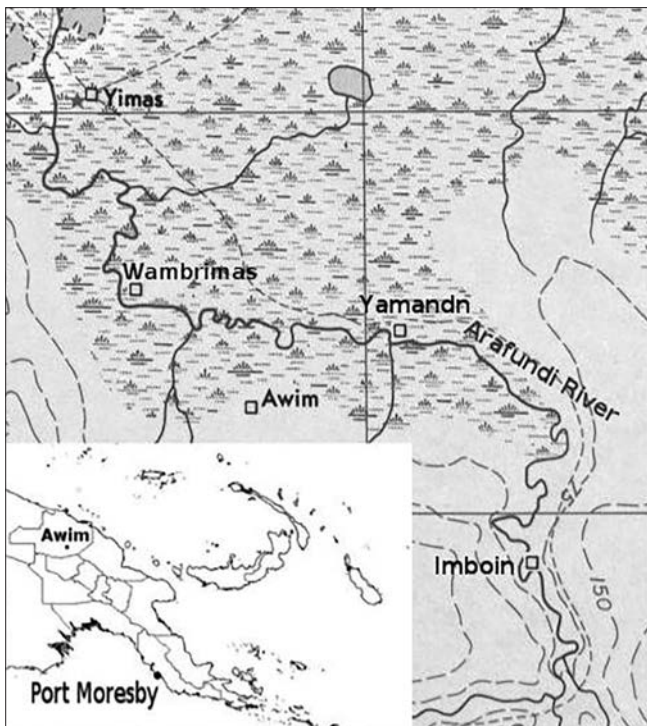
Awim in Družba angela Mihaela

Vas Awim leži na območju Arafundija, poimenovanega po reki, ki to območje zaobjema in po njem teče od določene točke. Prebivalci Awima govorijo Tok-Pisin (TP), *linguo franco* Papue Nove Gvineje, in Tape (T), enega izmed štirih papuanskih jezikov, ki spadajo v skupino Arafundi (Hoenigman 2015: 46). Med mojim bivanjem je bilo v vasi približno 200 ljudi. Današnja vas je nastala s spojitvijo (Vir 1; Vir 2; Roscoe in Telban 2004: 99) dveh vasi ali večjih klanov – Mukumbae in Wandukumbae (Vir 3; Roscoe in Telban 2004: 103) – ki vključujejo manjše klane.

Awim je relativno revna vas. Prebivalci sosednjih vasi in tudi nekateri Awimci vas večkrat slabšalno imenujejo »skupnost ene-same-Kine«,³ kar nakazuje na majhne količine denarja in skromne posesti ljudi ter nizko število kanujev z motorjem (2), ki so ključni za potovanja do glavnega mesta province Wewak. Relativno pomanjkanje in prevzemanje slabšalnic dodatno prispevata k njihovim občutkom oddaljenosti od mesta Wewak (pot traja vsaj dva dneva) in z njim povezanih materialnih dobrin in splošnega razvoja, katerih del želijo biti tudi sami.

2 Namerno se izogibam besedi pacient, ker ta razsežnosti, ki jih ima bolezen za skupnost, raje zakriva, kot odkriva.

3 Kina je denarna valuta Papue Nove Gvineje.



Awim na Papui Novi Gvineji z delnim območjem Arafundija ter vasjo Yimasa (Army Map Service, Corps of Engineers, z avtorjevimi dopolnitvami, 2017).

Občutkom oddaljenosti se pridružujejo tudi občutki zapuščenosti in frustracije, ki zgodovinsko izhajajo iz neizpoljenih obljub države, da jim bo zagotovila dostop do šolstva in zdravstva, približala krščanstvo in poskrbela za cvetoč posel. Od vseh naštetih so bili v življenju ljudi še najbolj prisotni Katoliška cerkev in njeni glavni akterji – misijonarji. Kljub temu tudi Cerkev ni dovolj učinkovita, saj jih, tako kot v preteklosti, katoliški misijonarji, ki skrbijo za prostrano območje Sepika, le redko in neredno obiskujejo (glej Telban 2009: 134, opomba 2).

Awimci imajo kot katoliki svojo cerkev, v kateri vsako nedeljo mašuje vaški duhovnik. Krajši čas do leta 2011 so imeli svoje karizmatično gibanje (prim. Telban 2009, 2015), po njegovem razpadu leta 2012 pa so sprejeli binško gibanje, poimenovano Družba angela Mihaela, in se vanj vključili; v Družbo vlagajo vse upe po boljšem življenju.

Družba angela Mihaela je omejena na zgolj šest vasi (Awim, Meska, Yimas, Imboin, Warlamas, Yamandim), ki jih je izbral sam angel, medtem ko so vsi drugi, kakor pravijo nekateri, »zamudili ta blagoslov«. Awimci so mi povedali, da se je angel prvič prikazal ženski z imenom Nona v vasi Meska na območju Blackwater, zahodno od območja Arafundi. Angel je Nono obiskal potem, ko je ta več mesecev molila k njemu in ga prosila za pomoč. Ob porodu je namreč izgubila otroka, njen mož pa je za smrt dojenčka okrivil njo in njeno družino. Mož se je nato odpravil na območje med Angoramom, ki je ena od vstopnih točk do reke Sepik, in Wewakom, kjer naj bi se naučil

čarovništva (bodisi *sanguma* TP ali *poison* TP). Ko bi se naučil čarovniških veščin oziroma postal čarovnik, se je nameraval vrniti v domačo vas ter ubiti ženo in njeno družino. Ob moževi vrnitvi v vas je Mihael izničil njegovo čarovniško moč.

Zgodba o angelu in Noni se s tem dejanjem ni končala. Mihael je Noni dal kipec samega sebe, kipec sv. Marije in poseben rožni venec. S temi predmeti ji je podelil moč, s pomočjo katere Nona lahko nadzoruje njegovo moč. Nato je Nona prejela še pisna navodila za vodenje Družbe. S tem darom je angel hkrati ustanovil prvo od danes šestih obstoječih družb.

Po pripovedi Awimcev je nekoliko pozneje za Nonino zgodbo slišal človek iz sosednje vasi Yimas. Nono je pripeljal v svojo vas, kjer so imeli težave s čarovništvom (njegov sin je bil umorjen). Ko sta Mihael in njegova družba rešila tudi tamkajšnje težave in ustanovila novo družbo, je isti človek leta 2012 odpeljal Nono še v Awim in tri druge sosednje vasi na območju Arafundija. Kmalu po Noninem odhodu iz Awima se je enemu od njenih prebivalcev, kar je konstitutivni trenutek vsakega začetka gibanj, prikazal Mihael.

Dva tipa moči in ritual zdravljenja

Angel vsakemu članu Družbe podeli določeno vrsto moči, s čimer oseba postane njen član oziroma članica. Besedo »moč« uporabljamo kot približek tega, o čemer ljudje mislijo in kar izkušajo, ko sami uporabljajo paletu besed, kot so *pawa* (TP) ali moč, *pawa-gift* (TP) ali dar moči, *teknik* (TP) ali tehnika. Vse te lahko najustrezneje opišem in povzamem kot vednost (znanje) in njej inherentna zmožnost udejanjanja. Podeljevanje moči je ponavljajoč dogodek, saj mora Mihael zaradi iznajdljivosti duhov/hudičev in čarovnikov vedno znova dopolnjevati darove moči. S podeljevanjem moči angel sočasno strukturira Družbo. Družba vsake vasi vsebuje »manjše Družbe«, kot so: vodje (*lider* TP), ki so prejeli vednost vodenja in ga aktualizirajo skozi učinkovite molitve in organizacijo dela drugih enot; člani Družbe glasbe (*music ministri* TP), ki pridobijo znanje igranja instrumentov in petja; člani Družbe obrambe (*defens ministri* TP), ki s svojimi molitvami branijo druge članice, predvsem delo, pred zunanji vplivi; članice Družbe mater (*mama ministri* TP), ki so odgovorne za zdravljenje; in navsezadnje še trije člani, ki so sposobni neposrednega komuniciranja z angelom.

Angel Awimce pred duhovi/hudiči in čarovniki varuje tako, da prebivalce opozori na njuna prihod in namen, on je namreč edini, ki ima poseben vid,⁴ s katerim vidi, kar je

4 V jeziku Tape se Mihaelovi darovi moči imenujejo *nayum* oziroma »orek«, ki je tradicionalno tudi, kakor mi je povedal moj brat Tony, »dar lovca, da ubija merjasce in druge živali. *Nayum* je poseben vid orla. Vsemogočen je. Ko gredo možje v džunglo in imajo ta dar, bodo merjasca tudi ubili, ker uporabljajo ta orlov vid. Ni važno, če se žival skriva nad teboj, ti jo boš našel. Ribe bodo plavale na površju in ti jih boš ubil.«

ljudem nevidno. Kadar ljudje niso bili opozorjeni in so duhovi/hudiči in čarovniki že napadli, angel članom Družbe podeli moč, ti pa jo ti nato uporabijo za zdravljenje.

V prispevku se izogibam obravnavi prvega tipa moči in se osredotočam na drugi tip. Zaradi napada zgoraj omenjenih bitij oseba zboli, ali kot pravijo Awimci, oseba ima težavo (*mem T, problem TP*). Razlog, da je težava enega pogosto razglašena za težavo mnogih, celo celotne skupnosti, je v tem, ker težava ni le telesna (*kumbue T*) in nujno omejena na posameznika (*kumbue T*), temveč negativno učinkuje tako na moč oseb (*strent TP, kepe T, strenght EN*) kakor telesa in skupnosti (*kumbue T*). Telo je namreč razumljeno kot eno z načini njegovega udejanjanja, (glej Telban 1998a, 1998b), oseba pa kot množstvo razmerij z drugimi (Strathern 1988, 1991a, 1991b).

Moč ljudi kot osebno moč opisujem z namenom ločevanja od moči angela. Po eni strani se osebna moč ne omejuje zgolj na fizične lastnosti (Read 1980 [1965]: 70), temveč vključuje tudi učinkovitost (*efficacy*) pri lovu, pridobivanju in predelovanju saga, gradnji hiš, kanujev in orodij, vrtnarjenju in rasti vrtnin, uspešnem poslu, privlačenju nasprotnega spola, zdravju,⁵ prokreaciji in na splošno v razmerjih z drugimi.⁶ Po drugi strani bolezen ni zgolj stvar posameznika, ampak celotne skupnosti, ker ne glede na to, da se kaže na posameznikovem telesu, lahko potencialno učinkuje na vso skupnost. Bolezen enega lahko vodi v bolezen – včasih celo smrt – mnogih. Večina boleznih posameznih oseb se lahko v nekaterih primerih v medsebojni razpravi razglasi za težavo mnogih, ne le ene osebe. To se zgodi takrat, ko bolezen ali težava nista zgolj potencialni, ampak postaneta aktualni grožnji, in ki, če nista ustrezno pozdravljeni oziroma razrešeni, lahko uničita celotno skupnost skupaj z naslednjimi generacijami. Tukaj ne gre zgolj za to, da bi duhovi/hudiči in čarovniki posedovali moč, ki bi lahko škodovala celotni vasi. Z razglasitvijo boleznih oziroma težav enega za težavo mnogih, prebivalci Awima pravzaprav učinkovito izkazujejo svoja medsebojna razmerja v skupnosti in se kot taki udejanjajo. V nekem smislu so razsežnosti napada duha/hudiča ali čarovnika neločljive od meja same skupnosti. Če parafraziram Harrisona, ki je glede vojn v Melaneziji dejal, da »niso skupine tiste, ki povzročajo vojne, ampak so vojne tiste, ki naredijo skupine« (Harrison 1993: 18), bi lahko rekel, da v Awimu duhovi/hudiči in čarovniki omogočajo konstituiranje skupnosti.

Da bi se člani Družbe učinkovito spopadli s težavami tako enega kot mnogih, morajo zadostiti določenim pogojem. Člani Družbe, ki se nadejajo članstva v njej, sami ne smejo imeti nikakršnih težav. Že od samega začetka sem razlikoval med boleznijo in težavo; težavo je treba razumeti

širše, saj ta lahko vključuje ljubosumnost, zavist, medsebojne prepire, opravljanje, krajo, požrešnost, »slabe misli«, »slab govor«, obnašanje, ali na kratko, karkoli, kar bi lahko negativno učinkovalo na razmerja ljudi in kar bi lahko vodilo duhove (največkrat so to »duhovi mrtvih« oziroma duhovi prednikov), ki s takšnim stanjem ne bi bili zadovoljni, k škodovanju ljudem. Prav tako je napad čarovnikov osmišljen z vrednotenjem posameznikov in njihovih dejanj, ali kot pravijo Awimci sami, čarovniki ne napadajo brez razloga.

Članom, za katere se izkaže, da so v težavnih razmerjih, se začasno prepove opravljanje dela, saj je manko težav prvi pogoj za to, da Mihael ponovno podari svojo moč ljudem, s katero bodo ti lahko učinkovito zdravili.

Člani Družbe se vsako sredo udeležijo dogodka, imenovanega *fellowship* (TP, EN). Ta poteka podobno kot sam ritual zdravljenja, ki ga opisujem v nadaljevanju, njegov cilj pa je privabiti in pridobiti angelovo moč. Naslednji dan, v četrtek, se člani Družbe ponovno zberejo na dogodku, imenovanem *evaluation* (TP, EN), kjer si izmenjajo izkušnje o tem, ali se jih je angelova »moč dotaknila«, in če se jih ni, razpravljajo o razlogih za to.

Zdravljenje se ne začne z ritualom in ne obstaja zgolj znotraj rituala. Kot je v nekem drugem kontekstu opozorila že Pascal Bonemére, zdravljenje vključuje tako dogodke, ki se zgodijo pred začetkom rituala, kakor dogodke, ki se zgodijo po koncu (Bonemére 2009: 219).

Izvajanje rituala prav tako ni ne avtomatično ne samoumevno. Odločitev o tem, ali se bo ritual izvajal ali ne, je ponovno odvisna od angela, ki odločitev sprejme na podlagi opisa težav. Te lahko oseba sama zapiše na listič papirja oziroma to zanjo storijo člani Družbe. Angel določi tudi višino zneska, ki ga mora oseba plačati in se imenuje ponudba o nameri (*offer of intention* TP, EN). Denar ni namenjen Družbi ali njenim članom, temveč angelu. Člani Družbe po navadi listič z opisom težave in denar naključno vstavijo med liste *Svetega pisma* oziroma ga pustijo v Mihaelovem svetišču – majhni sobici z mizo, na kateri so njegove slike. Potem ko oseba, ki ima dar neposredne komunikacije z angelom, tega prosi za dovoljenje za zdravljenje in navodila, vsi čakajo na Mihaelovo odločitev. V primeru *Svetega pisma* ga člani Družbe po nekaj minutah odprejo in pregledajo, ali sta listič in denar izginila, tj., ali je Mihael sprejel dar in se tako odločil za izvajanje rituala. V primeru svetišča pa ljudje svetišče za kratek čas zapustijo in se po nekaj minutah ob vrnitvi prepričajo, ali je Mihael vzel listič in denar.

Ta ritualna forma, ki se zgodi pred ritualom v ožjem smislu, je za samo zdravljenje ključna zato, ker se zdravljenje pravzaprav začne že v trenutku, ko se Mihael odloči za izvajanje rituala. Ko sem sam končal to ritualno formo – zdravljenje sem potreboval zaradi vnetega ušesa – so mi voditelji Družbe začeli takoj zagotavljati, da se je moje stanje že začelo izboljševati: »Ti tukaj sediš, čutil boš. Jaz

⁵ Glede boleznih kot manko učinkovitosti glej (Telban 1998b: 61).

⁶ Harrison (1990: 42) pravi, da je v Avatipu, prav tako kot drugje v Melaneziji, pomembno biti produktiven še zlasti pri izpolnjevanju sorodstvenih dolžnosti.



Družba mater med delovanjem.
Foto: Tomi Bartole, april 2014, Awim (Papua Nova Gvineja).

lahko čutim. Malo lahko čutim, da te bolečina počasi izpušča iz svojega primeža.« Zdravljenje se je, tako v tem kot drugih primerih, začelo pred samim začetkom rituala. Ritual zdravljenja, še zlasti njegov konec, je hkrati konec zdravljenja, ali kakor mi je zagotovil eden med voditelji: »Takrat, ko bodo položili roke nate, je že končano.«

Ob uri, ki jo določi angel, in ob uri, ko so vsi pripravljeni za delovanje (glej Telban 1998a), se vsi člani zberejo z osebo ali osebami s težavami v eni od hiš. Osebo ali osebe člani postavijo na sredo prostora v hiši (večina hiš ima zgolj en prostor), medtem ko drugi člani Družbe nenaključno zasedejo preostali prostor v hiši. Družba glasbe zaseda enega ali več hišnih kotov. Nekateri mlajši moški s seboj prinesejo glasbila, kitare in bobne, medtem ko se drugi člani te skupine pridružijo petju angelovih pesmi.

Voditelji in vsi drugi člani skušajo s posebnimi molitvami najprej »privabiti« angelovo moč. Vsak član zase, a ne individualno, prosi in moli za moč. Glasovi se mešajo in skoraj nemogoče je razbrati izgovorjene besede. Kljub temu so voditelji najglasnejši med vsemi, ki prav tako kakor drugi molijo k Bogu in angelu in hkrati usmerjajo ter spodbujajo molitve drugih.

Delovanje voditeljev dopolnjujejo osebe z darom neposredne komunikacije z angelom. Te osebe so najbližje angelu in navadno prve, ki med ritualom začutijo prisotnost oziroma odsotnost angelove moči. V nasprotju z vsemi drugimi se največkrat prosto gibljejo po celotni hiši. Vsi člani imajo namreč ves čas odprte oči, in dobesednem in metaforičnem pomenu, saj so ves čas na preži, da ulovijo dokaze (*pruf* TP, *proof* EN), tj. podobe ljudi, katerih se je dotaknila moč. Ta dotik moči se vedno kaže skozi telo, še zlasti v vznesenosti osebe. Nema lokrat sem bil priča energetičnemu tekanju po hiši in zaletavanju v stene ali padanju izmučenih ljudi po tleh, ki pa so kljub temu leže ali na kolenih nadaljevale molitev. Dotik moči ni nujno vedno tako ekstremen. Navadno je dovolj, da ljudje v sebi začu-

tijo vznesenost, ki jih žene k igranju, petju in molitvam. Ko se angelova moč dotakne članov in to opazijo preostali člani, se moč dotakne tudi njih.

V takšnem trenutku voditelji najprej prepoznajo prisotnost moči in nato presodijo, da je napočil trenutek za preusmeritev molitve od tistih, s katerimi člani moč privabljajo, k tistim, ki jih ljudje imenujejo »uniči« ali »uničenje« (*destroi* TP, *destroy* EN). S to molitvijo je moč udejanjena oziroma jo je mogoče uporabiti pri zdravljenju.

Ime te molitve ni presenetljivo, če upoštevamo, da je celotni imaginarij angela Mihaela povezan z bojevanjem. Awimci pravijo, da je Mihael bojevnik, ki je izgnal hudiča iz nebes. Tisti, ki so angela videli na lastne oči, kot sta Nona iz Meske in Jason iz Awima, so opisovali, da je angel nosil bodisi nekakšen srednjeveški oklep bodisi moderno vojaško uniformo. V pesmih, ki jih pojejo člani Družbe glasbe, in v molitvah, ki jih vsi člani izgovarjajo, je močno poudarjen pomen angelovega orožja, v Tok-Pisinu imenovanega *bayonet* (*bayonet* EN). Ne vem, kako se je ta beseda pojavila med Awimci, edino, kar je gotovo, je to, da si Awimci bajonet predstavljajo in ga tudi rišejo v njegovi sodobni obliki – kot moderen vojaški nož, kakršnega nosi filmski lik Rambo (glej Wood 2006), in to kljub nepoznavanju njegove primarne funkcije, tj. kot orožja z rezilom, nataknenem na puško.

Angel Mihael je bojevnik, ki s svojim bajonetom uničuje (glej molitev *destroi* TP) moč duhov/hudičev in čarovnikov. Med ritualom zdravljenja angel postaja vse bolj podoben kirurgu, saj pri svojem delu vodi roke članic Družbe mater. Ljudje pravijo, da se angel nikoli ne pojavi med ritualom in da mu tega tudi ni treba, saj naj bi bil kot dotik prisoten med rokami mater in kožo osebe s težavo. Mihaelova moč in on sam materam najprej omogočita zaznati in naposled potegniti (*pul* TP, *pull* EN) predmet, ki je kriv za težavo osebe, iz telesa in ga nato pred vsemi obelodaniti.

Na obrobju samega rituala, to je ob stenah hiše, stojijo člani Družbe obrambe in skrbijo za to, da rituala ne bi motili zunanji vplivi. Članice Družbe mater stojijo neposredno ob osebi s težavo in se je dotikajo. »Mame«, kakor jim pravijo Awimci, se pacientov kar najbolj nežno dotikajo z namiljenimi in ovlaženimi majhnimi kosi tekstila. Vlažen tekstil naj bi hladil predel telesa, ki ga predmet pregreva. Namiljen pa je zato, ker je predmet tako v telesu kot zunaj njega nečist. Proti koncu rituala ena izmed »mam« izvleče predmet in ga položi na hišna tla ali gazo. Vsi se nato zberejo okoli predmeta in o njem razpravljajo – za kakšne vrste predmet gre in, kar je najpomembneje, kako je prišel v telo. Razodetje mikrozgodovine predmeta oziroma poti, ki jo je ta opravil, da je prišel v telo, ima učinke, podobne zahodnjaškemu razumevanju zaščite.

Awimsko razumevanje zaščite lahko ponazorim s podobnim pripetljajem. V nekem trenutku bivanja v Awimu smo skupaj z brati začeli zaklepati vrata hiše, v kateri smo bivali. Nekega dne, ko sva z Markom zaklenila hišna vrata, mi je ta dejal: »Sedaj smo varni, saj če bi tat vlomil, bi takoj vedeli, kako in kje je vstopil, in to sodeč po škodi, ki bi jo ta povzročil pri vlomu.« Moč tovrstnih zgodb ne varuje ljudi zgolj pred duhovi/hudiči in čarovniki, temveč tudi pred drugimi ljudmi. Med ritualom voditelji spremljajo in usmerjajo delovanje »mam«, ko pa predmet vsi vidijo, ti s pomočjo predmeta povedo, kako je do težav prišlo. Po koncu pripoved mame predmet/e v posodi z vodo odnesejo do reke, kjer se ga znebijo. S tem dejanjem se ritual tudi konča.

Kljub temu da se Družba in njeni člani kakor vojaki, ki jih vodi angel, borijo proti različnim sovražnikom, vse od duhov (duhovi rek, hribov in umrlih) do dveh tipov čarovništva, pa so oblika ritualov zdravljenja in njihov končni cilj ter izid enaki – izvleči predmet/e iz osebe.

V nadaljevanju prikazujem, da je ritualna tehnika izvlečenja predmetov zgolj polovica zgodbe o tem, kaj ljudje med ritualom zdravljenja dejansko počnejo. Drugi del zgodbe je še zlasti zanimiv v okviru antropoloških razprav o ontologiji, ker ta razkriva, da člani Družbe oziroma mame v ritualih zdravljenja počnejo dve različni stvari hkrati. Prvič, in kot sem že opisal, predmet/e vlečejo iz telesa; in drugič, na meji med notranjostjo telesa in njegovo zunanostjo – to je na koži, ki tako pridobi transformacijski značaj – ustvarijo predmet.

Ustrezen opis in razlaga druge točke zahteva, da najprej opišem in razložim tehnike, ki jih uporabljajo duhovi in čarovniki, saj se te razvijajo sorazmerno s tehnikami (darovi moči), ki jih Mihael podeljuje ljudem. Kot sem že zapisal, Mihael ni podelil svoje moči zgolj enkrat, ampak to počne pogosto, znova in znova, saj angel ob vsakem nastopu nove tehnike duha/hudiča ali čarovnika člane Družbe prav tako oboroži z novimi tehnikami – močmi.

Od »stvari« do predmeta

Definicija čarovništva je bila za antropologe vedno težavna, saj je bila enkrat preširoka in drugič preozka. Minilo je kar 80 let od izida Evans-Pritchardove knjige *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*, ki se ji še danes ne more ogniti nobena razprava o čarovništvu. Na podlagi preučevanja in opisov uporabljenih tehnik v čarovništvu jih je Evans-Pritchard razdelil na *witchcraft* in *sorcery*.⁷ Pri prvih je moč oziroma zmožnost škodovanja inherentna ali podedovana, pri drugih pa gre za izvajanje ritualov, izgovorjavo urokov in manipulacijo raznih substanc (Evans-Pritchard 1976 [1937]).

Antropologija Melanezije je svojo etnografsko pozornost čarovništvu, v primerjavi z antropologijo Afrike, posvetila

nekoliko pozneje. Potem ko je Barnes pokazal, da afriški modeli dominirajo v določenih antropoloških razpravah, da ti modeli niso ustrezni za preučevanje Melanezije in da antropologija Melanezije potrebuje svoje lastne modele (Barnes 1962), so se temu klicu med prvimi, vsaj kar se tiče vprašanja čarovništva, odzvali Patterson (1974) in drugi avtorji, zbrani okoli Michele Stephen (1987). Ti in mnogi drugi so pokazali, da melanezijske družbe drugače razlikujejo med tipi čarovništva kot tiste, ki jih opisuje Evans-Pritchard in da se v Melaneziji pojavljajo številne, med seboj neenotne tipologije.

Preučevanje čarovništva v Melaneziji je bilo od samega začetka primerjalni projekt, za katerega je bilo treba med antropologi Afrike in Melanezije postaviti nekatere skupne točke. Patterson izrecno pravi, da je bila ena izmed skupnih točk omejitev polja preučevanja oziroma definicija čarovništva kot verovanjskega sistema in temu pripadajočih praks. Zato se interpretacije o čarovništvu razlikujejo zgolj po metodi organiziranja podatkov in tipih teoretičnih predpostavk, na katerih so obrazložitve utemeljene (Patterson 1974: 132).

Antropologi Melanezije se niso rešili temeljne paradigme, ki so jo razvili Afrikanisti – psihologiziranja. Če je čarovništvo definirano kot verovanjski sistem, postane smiselno, da se raziskovanje postavi v glave ljudi in ne v svet »tam zunaj«. Obrniti stvari na glavo oziroma udejanjiti ontološki obrat v preučevanju in pisanju o čarovništvu ne bi smelo izhajati zgolj in samo iz določenega projekta antropološke teorije, ampak iz etnografije same.

Po Pattersonu je Evans-Pritchardov prevod besede ljudstva Azande enkrat kot *sorcerer* in drugič kot *witch* zgolj stvar naključja in kot tak ni pomemben, saj ne omogoča vpogleda v to, ali ju Azande sploh razlikujejo (Patterson 1974: 140). Naj predstavim nekaj težav s prevajanjem dveh tipov čarovništva in čarovnikov, *sanguma* (TP) in *poison man* (TP), ki obstajajo v Awimu. *Sanguma* in *poison man* pa tudi sami duhovi tako rekoč prehajajo eni v druge, si med seboj sposojajo tehnike in postajajo podobni eni drugim, tako da je skozi čas nemogoče vzpostaviti stabilen sistem. Prav tako se pojavljajo nove tehnike, ki določenim čarovnikom omogočajo, da manipulirajo z duhovi, s čimer ti zakrivajo lastna dejanja.⁸ In navsezadnje, spreminjajo se tudi »žrtve« napada, ki so lahko tako zunajkrmni motorji kakor posel.

Čarovništvo je v Awimu nekaj izredno hitro spreminjajočega in obenem kontinuiranega. Sam čarovništva ne razumem kot nečesa tradicionalnega oziroma kot tradicijo samo, temveč, kot je predlagal Goddard (1998) v nekem drugem kontekstu, kot nekaj neotradicionalnega. Družba angela Mihaela je za Awimce nov pojav (2012); ker je prav angel tisti, ki podeljuje tehnike, s katerimi Awimci rešujejo težave z duhovi/hudiči in s čarovniki, je treba pri

7 Kot pravi Mirjam Mencej, v »slovenščini nimamo splošno sprejetih terminov za ta angleška termina« (2003: 417, opomba 10).

8 Eves te zadnje na primer klasificira kot »druge oblike čarovništva« (*other forms of sorcery*) (Eves 2013: [2]).



»Ta stvar« je postala predmet – vrvice in kosti.
Foto: Tomi Bartole, marec 2014, Awim (Papua Nova Gvineja).

analizi slednjih upoštevati tudi angela in njegove darove. Ne glede na raznolikost tehnik in modusov duhovom lastnega udejstvovanja, *sangumi* in *poison manu*, je reševanje težav osebe vedno prilagojeno obstoječi Družbi, in se konča, a ne zaključi, s predmeti, ki naj bi ga ti prej na različne načine vstavili v telo (glej Whiting 1941: 134). Za Awimce so vsi ti predmeti podobni rastlini *cordyline fruticosa*, oziroma, natančneje, njenim listom, s pomočjo katerih čarovnik ustvarja vozle, ki jih uporablja kot instrument in tehniko odštevanja. Prav ta instrument in tehnika, in ne narava ali izvor nadnaravne moči, kakor je predlagal Evans-Pritchard (1976 [1937]), sta tista, na podlagi katerih Awimci ločujejo *sangumo* od *poison mana*. Prvi s pomočjo vozlov odšteva čas, ki ga je odmeril svoji žrtvi, medtem ko za drugega vsak vozle predstavlja eno izmed žrtev v nizu. Člani Družbe s tem, ko pridejo do teh predmetov, dejansko ustavijo odštevanje.

Za vse duhove in čarovnike je prav tako značilno, da se, kakor pravijo ljudje, »udejstvujejo na način duhov«, kar pomeni, da so njihova dejanja in postopki očem nevidni. Ker za to nimajo dokazov (*pruf* TP, *proof* EN), to pomeni, da določenih dejanj ne morejo z gotovostjo oziroma nujnostjo pripisati določenim ljudem, kar pa navsezadnje ne pomeni, da tega ne počno. Kar je nevidno, ostaja nespoznavno, in kar je nevidno, ostaja v domeni duhov; zato, ker je nevidno povezano z duhovi, so tudi čarovniki del tega reda.

Tega reda ni mogoče polno, mogoče ga je le delno spoznati, tako rekoč v kosih, oziroma, natančneje, skozi predmete, ki dokazujejo delovanje duhovnega reda (na primer napada duha ali čarovnika) in hkrati, v kolikor ta preneha delovati, zgodb voditeljev Družbe.

V antropologiji Melanezije je na splošno sprejeto, da duhovi in čarovniki vnašajo v telo različne predmete, kot so ingver, kamenje, kosti, bodice, razna vlakna, itd., ki jih pozneje člani Družbe izvlečejo iz telesa. Kot sem že nakazal, pa to za Awimce ne drži povsem. Takšna konceptualizacija

predpostavlja, da se omenjeni predmeti že vselej nahajajo v telesu in tam samo čakajo, da jih mame izvlečejo, kakor da bi ljudje vselej že vedeli, kaj bodo izvlekli. Ljudje v Awimu govorijo o predmetih, ki so jih v preteklosti izvlekli, in tudi špekulirajo o tistih, ki jih še bodo, ampak nikoli, preden predmetov ne izvlečejo, ne vedo, kaj bodo pravzaprav našli. Še vsakič, ko so predmete izvlekli, so bili vsi zbrani nad njimi presenečeni. Awimci tudi niso nikoli o predmetih govorili kot o določenih predmetih (kost, kamen itd.), ampak so predmete vedno imenovali z nedoločujočo besedo – ta stvar (*enam* T, *dispela samting* TP, *this thing* EN).

Ko Marilyn Strathern opisuje melanezijske procese učinkovanja (*efficacy*), ki so zmožni neko notranjost prenesti v zunanost (nekdo mi podari dar – zunaj, ki je del same osebe – notri), predpostavlja, da je v tem primeru dar vedno že polno konstituiran znotraj osebe (znano je, kaj bom dobil, čeprav daru še nisem prejel) (Strathern 1988: 290). V nasprotju z njeno artikulacijo pa v pričujočem primeru zdravljenja ta stvar nastopi kot »še ne dokončan« (Telban 1998: 162, 163) predmet, ki se polno konstituira šele skozi dotikanje mam, v procesu, ki sem ga označil kot izvlečenje. Ta proces poteka iz notranjosti v zunanost, vendar je mesto dogajanja mogoče najti na meji med njima, tj. v koži. Tam namreč izvlečenje pridobi formo transformacije: ta stvar, ki še ni nekaj (specifičen objekt), a kljub temu ni nič (je nekaj, kar učinkuje tako na telo posameznika kot na celotno skupnost), je spremenjena oziroma ustvarjena kot določen predmet (ingver, kamenje, kosti, bodice, razna vlakna itd.).

Delovanje mater sem imenoval »izvlečenje«, a ta izraz ne zajema drugega, vzporednega procesa transformacije od »še ne dokončanega« (Telban 1988: 162, 163) predmeta (ta stvar) v polno konstituiran in torej specifičen in določen predmet, zato za ta drugi proces predlagam besedo »ustvarjanje«.

Preden matere opravijo svoje delo, ljudje zgolj predpostavljajo (*papae* T), kateri predmet se nahaja v telesu. Šele ko je predmet v procesu izvlečenja ali razodetja (*poko-reak* T, dobesedno borba/udarec-tipanje) ustvarjen, ljudje zares vedo. Pred koncem procesa ustvarjanja je to nesubstancionalen, nespecifičen in neopisljiv predmet. Delovanje mater, ki doseže vrhunec v razodetju oziroma predstavitvi predmeta vsem prisotnim, ne zajema le enostavnega prikaza predmeta, ki se je prikrit vselej že nahajal v telesu, ampak iz ustvarjanja tega predmeta samega. Če ljudje ne vedo, kateri predmet se nahaja v telesu, to ni zato, ker oči ne bi mogle videti v telo (glej Robbins in Rumsey 2008), temveč zato, ker roke mater iz te stvari še niso ustvarile na vpogled danega predmeta. Posledično se meje vednosti ne nahajajo v očeh ljudi, ampak v njihovih rokah. Meje vednosti Awimcev in prav tako etnografa samega niso subjektivne ali – v govorici antropologov Afrike in Melanezije, ki so se ukvarjali s čarovništvom – psihološke narave, temveč so vpisane v samo teksturo realnosti. Ljudje spo-

znajo in spoznavajo s tem, da stvari ustvarijo, ali drugače, epistemološke meje (vizualna vednost) sovpadajo z ontološkimi mejami (haptično ustvarjanje).

Zaključek

Cilj pričujočega prispevka je premisliti uporabo konceptov verovanja in učinkovanja v antropologiji po ontološkem obratu. Ta premislek sem opravil na podlagi etnografske analize praks zdravljenj Družbe angela Mihaela iz Awima, s katero sem pozornost usmeril v predmete, ki jih Družba mater hkrati vleče iz teles in ustvarja.

Analitična vrednost predmetov je v dejstvu, da se v njih materializirata verovanje in učinkovanje. Ko antropologi zapisujemo, da neka skupina ljudi »verjame« v to ali ono, to počnemo s skrito predpostavko, da so ta verjetja zgolj to, verjetja, neutemeljena v realnosti oziroma v sliki realnosti, ki jo riše znanost (glej Pina-Cabral 2015). Ali kot pravi Toren: »Na začetku misliš, da so njihove [od ljudi] ideje funkcija ignorance zahodne znanosti in tehnologije, ampak bolj ko spoznaváš njihov svet, bolj se zavedaš, da njihove ideje materialno upravičujejo svet in so logično koherentne, kljub temu da so tako drugačne od tvojih« (Toren 1999: 38).

Awimci ne verjamejo le, da na primer predmeti, ki so jih duhovi/hudiči, *sanguma* ali *poison man*, pred tem vnesli v določena telesa, povzročajo težave in da lahko manipulacija teh predmetov v obliki zdravljenja te težave reši. Za Awimce ti predmeti »so« povzročitelji težav, njihova manipulacija pa dejansko lahko osvobodi tako posamezne osebe kot celotno skupnost.

Verovanje in učinkovanje sta tesno povezana in se, kakor sem že omenil, srečata v materialnosti specifičnih predmetov. Vendar, kaj se zgodi, ko člani Družbe v svojih zdraviteljskih prizadevanjih niso učinkoviti in ljudi ne osvobodijo težav? Zakaj takrat, na primer, ne razpustijo Družbe in opustijo verovanja vanjo?

Awimci, kakor tudi prebivalci drugih vasi, kjer deluje Družba angela Mihaela, dobro vedo, da rituali zdravljenja niso nujno vedno učinkoviti. Eden izmed razlogov za to je, da si morajo člani Družbe, da bi lahko delovali, znova in znova zagotoviti angelovo moč. Moč pa si prizadevajo zagotoviti prav s tem, da delujejo kot dobri člani Družbe, kar vključuje primerno vedenje in izogibanje težavam. V primeru pa, da te težave dejansko nastopijo, jih morajo člani učinkovito razrešiti. Redne razprave in medsebojna razpravljanja članov Družbe o tem, ali je Mihael tisti, ki nadzoruje ljudi, ali so ljudje tisti, ki nadzorujejo Mihaela in njegovo moč, pričajo o globoki povezavi, lahko bi govorili celo o refleksivnem razmerju med ljudmi in Mihaelom (prim. Robbins 2004, 2013).

Ko sem sam svoje zdravljenje zaupal Družbi, so me voditelji ob koncu opozorili, da če se moje težave ne bi rešile s prvim zdravljenjem, bi lahko člani organizirali drugo zdravljenje, rekoč, da bodo takrat delali zares, tj., da bodo

uporabili polno moč (*ful pawa* TP) angela. Takšne obljube sem pogosto slišal. Predlagam, da te obljube postanejo eden od konstitutivnih momentov Družbe, v kateri je uporaba polne moči vedno postavljena v prihodnost in nikoli v sedanost, v kateri ljudje izkušajo zgolj učinke tega, kar bi lahko imenovali delna moč. Sama obljuba polne moči, postavljene v prihodnost, učinkuje tako, da kljub temu da lahko Družbi kdaj tudi spodleti oziroma je pri zdravljenju neučinkovita, v sedanosti še naprej ohranja svojo učinkovitost.

Na tem mestu lahko zaznamo in razberemo neko vrsto ontološke trditve. Ker je angelova polna moč postavljena v prihodnost, to pomeni, da nikoli ni polno udejanjena oziroma se nikoli povsem ne materializira. Angelova moč se materializira zgolj delno, vendar ne v samih predmetih, katerih učinkovanje se pripisuje duhovom/hudičem, *sangumi* in *poison manu*. Angelova moč se (delno) materializira skozi predmete, ali natančneje, v procesu zdravljenja, ko Družba mater vleče predmete iz teles in jih hkrati ustvarja. A ker se težave v vasi ponavljajo, mora Družba te predmete znova in znova vleči ven oziroma jih ustvarjati. Težave so potemtakem pogoj udejanjanja Mihaelove moči, pa čeprav je ta zgolj delna. Hkrati pa sta prav ponavljanje in gibanje, ki potekata od težav k predmetom, krogotok postajanja. Temu podvržena Mihaelova moč tako ne najde polnega udejanjenja, ki bi krogotok sklenil in končal.

Literatura

- ALBERTI, Benjamin, Severin Fowles, Martin Holbraad, Yvonne Marshall in Christopher Witmore: 'Worlds otherwise': Archaeology, Anthropology, and Ontological Difference. *Current Anthropology* 52 (6), 2011, 896–912.
- BARNES, John Arundel: African Models in the New Guinea Highlands. *Man* 62, 1962, 5–9.
- BLASER, Mario: Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe: Toward a Conversation on Political Ontology. *Current Anthropology* 54 (5), 2013, 547–568.
- BONNEMÉRE, Pascal: Making Parents: First-birth Ritual among the Ankave-Anga of Papua New Guinea. *Journal for the Academic Study of Religion* 22 (2), 2009, 216–236.
- CANDEA, Matei in Lys Alcayna-Stevens: Internal Others: Ethnographies of Naturalism. *Cambridge Anthropology* 30 (2), 2012, 36–47.
- CARRITHERS, Michael, Matei Candea, Karen Sykes, Martin Holbraad in Soumhya Venkatesan: Ontology Is just Another Word for Culture: Motion Tabled at the 2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, University of Manchester. *Critique of Anthropology* 30, 2010, 152–200.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan: *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press, 1976 [1937].
- EVES, Richard: Sorcery and Witchcraft in Papua New Guinea: Problems in Definition. *SSGM in Brief* 2013/12. Canberra: State, Society and Governance in Melanesia Program, The Australian National University, 2013, brez paginacije.

- GODDARD, Michael: Off the Record: Village Court Praxis and the Politics of Settlement Life in Port Moresby, Papua New Guinea. *Canberra Anthropology* 21 (1), 1998, 41–62.
- HARRISON, Simon. J.: *The Mask of War: Violence, Ritual and the Self in Melanesia*. Manchester in New York: Manchester University Press, 1993.
- HENARE, Amiria, Martin Holbraad in Sari Wastell (ur.): *Thinking Through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*. London: Routledge, 2007.
- HOENIGMAN, Darja. 'The talk goes many ways': Registers of Language and Modes of Performance in Kanjimeni, East Sepik Province, Papua New Guinea. Doktorska disertacija. Canberra: The Australian National University, 2015.
- HOLBRAAD, Martin: The Power of Powder: Multiplicity and Motion in the Divinatory Cosmology of Cuban Ifá (or Mana, again). V: Amiria Henare, Martin Holbraad in Sari Wastell (ur.), *Thinking Through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*. London, Routledge, 2007, 189–225.
- HOLBRAAD, Martin: *Truth in Motion: The Recursive Anthropology of Cuban Divination*. Chicago: University of Chicago Press, 2012.
- ISHII, Miho: Acting with Things: Self-poiesis, Actuality, and Contingency in the Formation of Divine Worlds. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 2 (2), 2012, 371–88, <https://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau2.2.019>, 7. 1. 2017.
- JENSEN, Casper Bruun in Kjetil Rødje (ur.): *Deleuzian Intersections in Science, Technology and Anthropology*. Oxford: Berghahn, 2009.
- LAIDLAW, James: Ontological Challenged. *Anthropology of This Century* 4, 2012, <http://aotcpres.com/articles/ontological-challenged/>, 26. 12. 2016.
- LÉVI-STRAUSS, Claude: *Structural Anthropology. Book 1*. New York: Basic Books, 1974 [1963].
- MENCEJ, Mirjam: Zakopavanje predmetov: Magična dejanja v ruralnem okolju vzhodne Slovenije. *Etnolog* 13 (64), 2003, 411–433.
- MOL, Annemarie: *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*. Durham in London: Duke University Press, 2002.
- PALEČEK, Martin in Mark Risjord: Relativism and the Ontological Turn within Anthropology. *Philosophy of the Social Sciences* 43 (1), 2013, 3–23.
- PATTERSON, Mary: Sorcery and Witchcraft in Melanesia. *Oceania* 45, 1974, 132–160.
- PEDERSEN, Morten Axel: *Not Quite Shamans: Spirit Worlds and Political Lives in Northern Mongolia*. Ithaca in New York: Cornell University Press, 2011.
- PEDERSEN, Morten Axel: Common Nonsense: A review of Certain Recent Reviews of the 'Ontological Turn'. *Anthropology of This Century* 5, 2012, http://aotcpres.com/articles/common_nonsense/, 20. 12. 2016.
- PINA-CABRAL, João de: On the Resilience of Superstition. V: Carles Salazar in Joan Bestard (ur.), *Religion and Science as Forms of Life Anthropological Insights into Reason and Unreason*. New York in Oxford: Berghahn Books, 2015, 173–187.
- RAMOS, Alcida R.: The Politics of Perspectivism. *Annual Review of Anthropology* 41, 2012, 481–494.
- READ, Kenneth. *The High Valley*. New York: Columbia University Press, 1980 [1965].
- ROBBINS, Joel: *Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*. Berkeley: University of California Press, 2004.
- ROBBINS, Joel: Beyond the Suffering Subject: Toward an Anthropology of the Good. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 19, 2013, 447–462.
- ROBBINS, Joel in Allan Rumsey (ur.): Social Thought and Commentary Section: Anthropology and the Opacity of Other Minds. *Anthropological Quarterly* 81 (2), 2008, 407–494.
- ROSCOE Paul in Borut Telban: The People of the Lower Arfundi: Tropical Foragers of the New Guinea Rainforest. *Ethnology* 43 (2), 2004, 93–115.
- SCOTT, Michael W.: The Anthropology of Ontology (Religious Science?). *Journal of the Royal Anthropological Institute* 19 (4), 2013, 859–872.
- STEPHEN, Michele (ur.): *Sorcerer and Witch in Melanesia*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1987.
- STRATHERN, Marilyn: *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley, Los Angeles in London: University of California Press, 1998.
- STRATHERN, Marilyn: 'One Man and Many Men'. V: Maurice Godelier in Marilyn Strathern (ur.), *Big Men and Great Men: Personification of Power in Melanesia*. Cambridge in New York: Cambridge University Press and Editions de la Maison des sciences de l'homme, 1991a, 197–214.
- STRATHERN, Marilyn: *Partial Connections*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1991b.
- STRATHERN, Marilyn: A Comment on 'the Ontological Turn' in Japanese Anthropology. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 2 (2), 2012, 402–405, <https://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau2.2.022>, 18. 12. 2016.
- TELBAN, Borut: *Dancing through Time: A Sepik Cosmology*. New York: Oxford University Press Inc, 1998a.
- TELBAN, Borut: Body, Being and Identity in Ambonwari, Papua New Guinea. V: Verena Keck (ur.), *Common Worlds and Single Lives: Constituting Knowledge in Pacific Societies*. Oxford in New York: Berg, 1998b, 55–70.
- TELBAN, Borut: A Struggle with Spirits: Hierarchy, Rituals and Charismatic Movement in a Sepik Community. V: Pamela J. Stewart in Andrew Strathern (ur.), *Religious and Ritual Change: Cosmologies and Histories*. Durham in New Carolina: Carolina Academic Press, 2009, 133–158.
- TELBAN, Borut: Perspektivizem in novi animizem: Novogvi-nejske refleksije. *Glasnik SED* 55 (3–4), 2015, 49–60.
- TOREN, Christina: *Mind, Materiality and History: Explorations in Fijian Ethnography*. London: Routledge, 1999.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo: 2011. Zeno and the Art of Anthropology: Of Lies, Beliefs, Paradoxes, and Other Truths. *Common Knowledge* 17 (1), 2011, 128–145.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo: *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere. Masterclass Series 1*. Manchester: HAU: Network of Ethnographic Theory, 2012, <https://hau-books.org/cosmological-perspectivism-in-amazonia/>, 8. 11. 2016.

WHITING, John: *Becoming a Kwoma: Teaching and Learning in a New Guinea Tribe*. New Haven: Yale University Press, 1941.

WOOD, Michael: Kamula Accounts of Rambo and the State of Papua New Guinea. *Oceania* 76, 2006, 61–82.

Viri

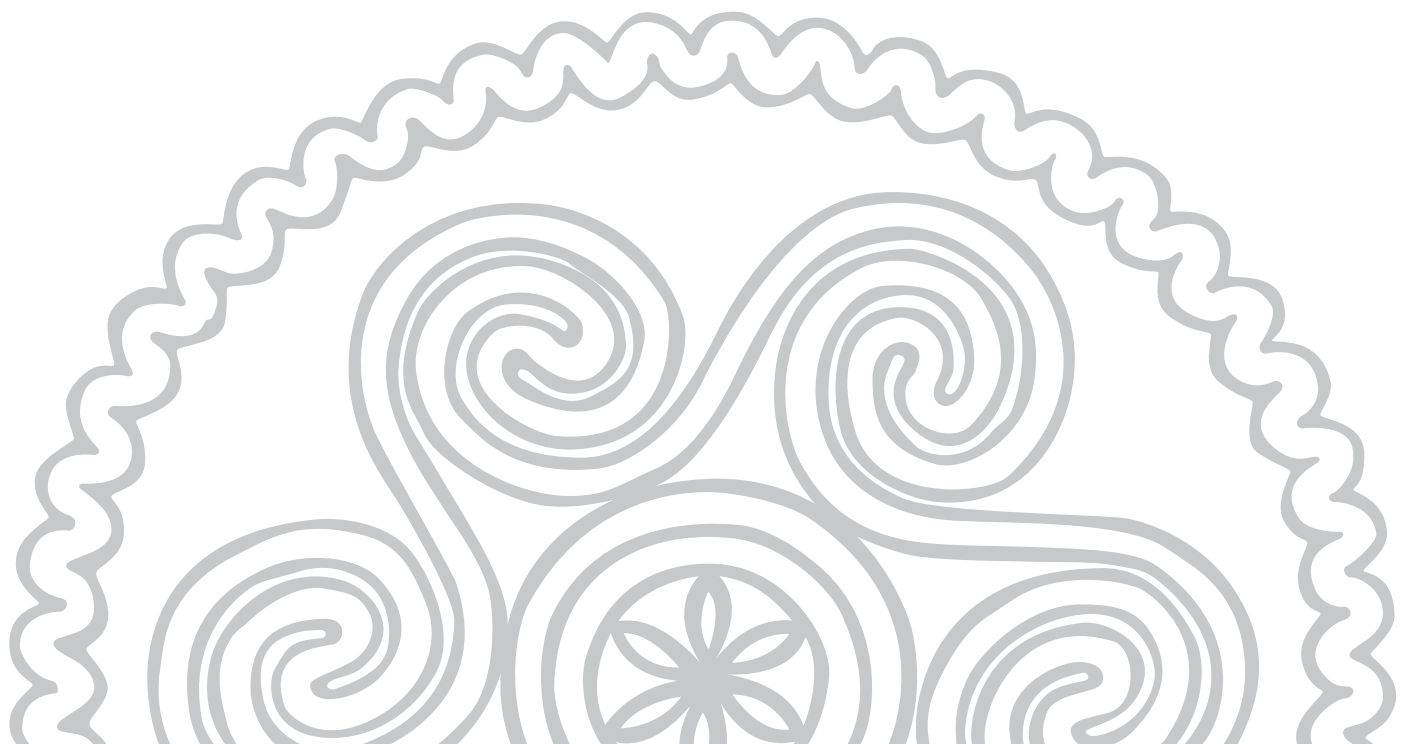
Vir 1: NAPNG ABN1963: 10–11. National Archives of Papua New Guinea, Amboin Patrol Report, No. 4, 1962/63.

Vir 2: NAPNG ABN 1964: 2. National Archives of Papua New Guinea, Amboin Patrol Report, No. 8, 1963/64.

Vir 3: TELBAN, Borut: *Arafundi river 2001*. Neobjavljeno terensko poročilo, 2001.

Belief and Efficacy: Material Aspects of the Healing Practices of the Pentecostal Ministry in the Village of Awim, Papua New Guinea

In anthropology, the ontological paradigm emerged as a response to the interpretative paradigm, which was based on the perception of culture as a set of notions about the world. Proponents of the ontological turn particularly questioned the conceptualization of culture as a concept that presupposes an unsurmountable gap between ideas, held by people of different cultures, of the world, and the actual world that these people inhabit. In other words, there was a gap, both created and simultaneously detected, between epistemology (knowledge) and ontology (matter, substance, essence). The classic concepts of belief and efficacy thus have to be reconsidered through the ontological paradigm, but by employing theory that stems directly from ethnographic material. In 1012, people from the village of Awim in Papua New Guinea became members of a Pentecostal movement locally referred to as the Michael Angel Ministry, which is particularly important for healing rituals. Its subgroup, called the Mothers Ministry, plays a special role in it because heals people by removing certain objects from the bodies of the ailing. However, these “Mothers” simultaneously perform something slightly less obvious, namely create these very objects during the process of extracting them. Awim people do not hold knowledge about the nature of these objects while these are still inside the body, which is why they are referred to as the generic “that thing.” The specific nature of these objects is revealed only once they have been removed, or created. This indicates that in Awim, epistemological limits (visual knowledge) coincide with ontological limits (haptic creation), and it is through these very objects that the concepts of belief and efficacy express their material nature and mutual bond.



NEVIDNE STISKE »USPEŠNIH« V KMETOVANJU NA PODLAGI PRESOJ DRUŽBENEGA TRPLJENJA

Pregledni znanstveni članek | 1.02

Datum prejema: 13. 3. 2017

Izvleček: Cilj prispevka je s pregledom literature, ki z različnimi epistemološkimi poudarki obravnava varnost, poškodbe, zdravje in obolevnost v kmetijstvu, predlagati pristop raziskovanja, ki tovrstno problematiko presoja tudi onkraj »vidnega« zdravja in poklicne obolevnosti. Besedilo pokaže, da razprave o družbenem trpljenju zagotavljajo presojo prežetosti spremenjajočih se globalnih okoliščin kmetijstva, kultur kmetovanja in zdravja njegovih udeleženk in udeležencev, saj razpirajo v uradnih evidencah še vedno spregledana širša družbeno-kulturna ozadja doživljanja stisk, obolenj in poškodb.

Ključne besede: zdravje, obolenje, družbeno trpljenje, ustvarjalna tvornost, kmetovanje, medicinska antropologija

Abstract: Through a review of literature that considers safety, injuries, health, disease and illness in agriculture from various epistemological perspectives, this article aims to suggest a research approach that discusses the issue beyond the "visible" occupational health hazards and illness. The essay suggests that debates on social suffering offer reflections on intertwined, changing global conditions of agriculture, cultures of farming and health of farmers, revealing wider socio-cultural backgrounds of suffering, illness and injuries, which are still largely overlooked.

Key Words: health, illness, social suffering, creative agency, farming, medical anthropology

Uvod

Zdravje ni bilo izrazito polje zanimanja mojega večletnega raziskovanja sodobnega družinskega kmetovanja.¹ V okviru petih nacionalnih projektov v zadnjem desetletju² sem v vsebinskih sklopih »dom« in »delo« na kmetijah bolj presojala »strategije razvoja«, »preživetje« oziroma »zamiranje« družinskega kmetovanja, ki, povedano v uveljavljenem tehničnem besednjaku, skupaj z industrijskim kmetovanjem dosega »le« dobra dva odstotka bruto domačega proizvoda (BDP) v nacionalnem gospodarstvu (Spletni vir 1). Taki oceni navkljub pa je zanimanje naročnikov tovrstnih raziskav praviloma utemeljeno v strateški vlogi, ki je pripisana kmetijstvu kot gospodarski panogi, in sicer v zagotavljanju nacionalne prehranske samooskrbe.

V poplavi prizadevanj po vzdržnem razvoju slovenskega gospodarstva, kmetijstvo in kmetovanje nimata obrobne položaja. Nasprotno, aktualni kmetijski razvojni dokumenti so prepolni zavez po izvajanju uravnotežene ekonomske, okoljske in družbene vzdržnosti pridelovalcev hrane, pri čemer pa so nekatere analize pokazale, da se je v zadnjih dveh

desetletjih izrazito povečala raba besednjaka o trajnostnem kmetijstvu (beri leporečje), ocene po izbranih kazalnikih pa kažejo, da stanje na terenu ni trajnostno zlasti zaradi naza-dovanja t. i. družbene vzdržnosti (Slabe Erker idr. 2015). Ali to pomeni, da v tej gospodarski panogi nazaduje tudi zdravje? Upravičeno bi pričakovali, da je v raziskavah o ocenjevanju uresničevanja vzdržnosti na terenu kazalnik zdravje vključen v kategorijo družbene vzdržnosti. Vendar nas avtorji raziskave *Opredelitev in merjenje trajnosti v kmetijstvu* (Slabe Erker idr. 2015) takoj ozemljijo z razlago, da so izbrani kazalniki za merjenje vzdržnosti prilagojeni oziroma v skladu z razpoložljivimi podatki. Zato so družbeno vzdržnost opazovali v omejenem naboru parametrov, kot so zaposlenost, izobrazba, indeks staranja ipd., skratka o zdravju oziroma obolenjih ni bilo govora.

Da je ohranjanje zdravja nujen vidik vzdržnega razvoja, so v omenjenih raziskavah pogosto navajali tudi moji sogovornice in sogovorniki. Velikokrat se je ta tema v pogovorih o delovnih karierah pojavila povsem naključno: od upravičevanja posedovanja »toliko kosov« mehanizacije v izogib »izgorelosti« in obolenjem zaradi telesnih naporov, do opisa kmečkega poklica kot »stresnega«, saj te stalno preganjajo »vreme«, »delo«, »trg« in »cene« pa še negativne upodobitve kmečkega poklica kot »onesnaževalca okolja« oziroma »tistih, ki živijo na račun subvencij«. Če so nepredvidljive vremenske razmere omenjali kot »od vedno« vir njihove negotovosti in strahu, so hitro spreminjajočo se globalno in domačo kmetijsko politiko ter zahtevano vodenje zamudne »papirologije« navajali kot poglobitve razloge za občutenje »stisk«, »frustriranosti«, »nespečnosti«, »nemoči«.

1 V besedilu izraz kmetijstvo (angl. *agriculture*) uporabljam za gospodarsko panogo, ki vključuje več oblik kmetovanja (angl. *farming*); v prispevku poudarjam le dve obliki: družinsko in industrijsko kmetovanje (angl. *family and industrial farming*).

2 V kronološkem zaporedju si sledijo: *Odnosi med generacijami in spoloma na kmetijah v Sloveniji* (2006–2008), *Medgeneracijska solidarnost v kmečkih družinah* (2009–2011), *Izživi in potrebe v prenosu znanja v kmetijsko prakso v Sloveniji* (2010–2012), *Razvojne usmeritve kmetij v Sloveniji* (2011–2012) in *Strategije razvoja na sodobnih družinskih kmetijah* (2011–2014).

* Duška Knežević Hočevar, dr. zgodovinske antropologije, višja znanstvena sodelavka, ZRC SAZU, Družbenomedicinski inštitut, Novi trg 2, 1000 Ljubljana; duska@zrc-sazu.si.

Pričujoči članek je sramežljiv uvod v raziskovanje zdravja in obolevnosti v sodobnem kmečkem poklicu, ki je, kot bi poudarili moji sogovornice in sogovorniki na družinskih kmetijah, več kot le poklic; je »način življenja« oziroma poklic, za katerega si »poklican«. Zakaj sramežljiv uvod? Zato, ker ne moremo spregledati bogatega gradiva in raziskav o zdravstveni kulturi kmečkega prebivalstva na Slovenskem, ki jih je vsaj v etnologiji zaokrožila Marija Makarovič v svoji vsebinsko izdatni monografiji *Podoba zdravstvene kulture koroških Slovencev* (2008).³ Bogati dediščini navkljub, ki zajema pester nabor vsebin, od odnosa kmečkega prebivalstva do zdravstvenih storitev in zdravstvenega osebja, samouške zdravstvene dejavnosti, priprošenj in zaobljub ob bolezni, obravnave naravnih zdravil in čarovnih zdravilskih postopkov, pa do vzrokov duševnih in telesnih stisk, alkoholizma in samomorov, se pričujoči prispevek osredotoča na nekoliko drugače zastavljeno izhodiščno vprašanje – kako presojati vpliv sodobnih globalnih sprememb v kmetijstvu na doživljanje zdravja delujočih v tej gospodarski dejavnosti?

Prvi del naslova prispevka je oblikovan na podlagi mojega večletnega terenskega raziskovanja delovnih karier mladih in starih generacij na družinskih kmetijah, zlasti takih, ki so »uspešne« s stališča zagotovljenega naslednika ali naslednice, tj. s stališča nadaljevanja kmetovanja ob trendu stopnjevanega opuščanja te dejavnosti. S pomočjo njihovih življenjskih pripovedi sem do zdaj uspela razbrati občutenja stisk in strahov zlasti iz govora o negotovosti in tveganju v stalno spreminjajočih se okoliščinah v kmetijstvu, ki jih praviloma pripisujejo obdobju po osamosvojitvi Slovenije, njeni pridružitvi k Evropski uniji, oziroma, po mnenju večine, zanje neugodnem in togem prevajanju ukrepov evropske Skupne kmetijske politike v domačo zakonodajo in ukrepe. Nisem pa še raziskala, kako radikalne družbene spremembe v kmetijstvu, ki jih zaznamujejo stalna nihanja cen na kmetijskih trgih, upadanje števila »čistih kmetij«, stopnjevano zaposlovanje zlasti žensk zunaj kmetije, stalno prilagajanje tehnološkim spremembam in standardom, nezainteresiranost mladih za kmečki poklic itd., pogojujejo tudi njihovo presojo zdravja in obolevnosti, kar nakazuje drugi del naslova.

Ambicija tega prispevka je s pregledom literature, ki z različnimi epistemološkimi poudarki obravnava varnost, poškodbe, zdravje in obolevnost med dejavnimi v kmetijstvu, ne le utemeljiti pomembnost raziskovanja zdravja, poškodb in obolevnosti v razpravah o vzdržnem razvoju tudi pridelovalk in pridelovalcev »zdrave hrane«, temveč pri tem utemeljiti uporabo take konceptualne orodjarne,

katere razlagalni domet ni povsem odvisen od zanesljivosti, razpoložljivosti ali dostopnosti zdravstvenih evidenc za kmečki poklic.

S tem ciljem prispevek bralke in bralce sprva seznanj o ocenah ogroženosti, povezanih s kmečkim poklicem, o številkah o poškodbah in obolevnosti v kmetijstvu, in zakaj je ta problematika obravnavana kot družbeni problem. Nato besedilo na kratko omeni medicino kmetijstva (angl. *agricultural medicine*), ki se izrazito osredotoča na ukvarjanje z »vidno« poklicno obolevnostjo, obenem pa ugotavlja, da je to problematiko nujno zagledati v navezavi na presojo »mega trendov«, ki vplivajo na kulturo dejavnih v kmetijstvu in posledično na njihovo obolevnost in poškodbe. Da je pridobivanje takih evidenc odvisno tudi od »kulture kmetovanja«, poudarjajo raziskave, ki preverjajo njihovo zanesljivost. Ali koncept družbenega trpljenja (angl. *social suffering*) in razprave o njem zagotavljajo opazovanje spreminjajočih se in globalno povezanih okoliščin kmetijstva v doživljanju stisk, zdravja in obolenj njegovih udeleženk in udeležencev, bralec in bralka izvesta v osrednjem in sklepnem delu besedila.

Nekaj številke za prvi vtis

Kelley J. Donham in Anders Thelin v pravkar posodobljeni drugi izdaji obsežnega dela *Medicina kmetijstva: Poklicno in okoljsko zdravje podeželja, varnost in zaščita*⁴ uvodoma takole nagovorita bralstvo: »Tisti, ki delajo v kmetijstvu in proizvajajo hrano, vlaknine ter gorivo, so med vsemi poklici najbolj izpostavljeni dejavnikom tveganja za poškodbe, bolezni in smrt« (Donham in Thelin 2016: 1).

Zapisano preverim na uradni spletni strani Mednarodne organizacije dela, kjer novica z dne 23. marca 2015 potrjuje, da je kmetijstvo dejavnost s stalno ogroženostjo (angl. *hazardous*), saj je s stališča smrtnih primerov, poškodb in z delom povezanih obolenj prav kmetijski sektor poleg gradbeništva in rudarstva ena izmed najbolj nevarnih in tveganih dejavnosti (Spletni vir 2). Domala zastrašujoča je številka letnih primerov smrti zaposlenih v kmetijstvu, ki po oceni organizacije znaša 170.000 primerov, kar je približno polovica vseh letnih poklicnih nesreč s smrtnim izidom (ILO 2017: 7). Skrb zbujajoče je tudi zavedanje, da je ta ocena podcenjena, saj je izračunana na podlagi uradno sporočenih podatkov o primerih smrti, poškodb in poklicnih obolenj v kmetijstvu.

Evropske evidence o nesrečah in obolenjih, povezanih z delom, v grobem zrcalijo globalne trende. Evropska agencija za zdravje in varnost pri delu prav tako kmetijstvo prepoznava kot eno izmed najbolj nevarnih dejavnosti s stališča nezgod, povezanih z delom. Delavci v kmetijstvu naj bi bili 1,7-krat pogosteje žrtev nezgod pri delu brez smrtnega izida in trikrat pogosteje žrtev nezgod pri delu

³ Poleg diplomskega dela v 50. letih prejšnjega stoletja se je Marija Makarovič več let ukvarjala z zdravstveno kulturo in ljudskim zdravilstvom kmečkega in drugega v kmečkih okoljih živečega prebivalstva na Slovenskem v 19., 20. pa tudi 21. stoletju (npr. Makarovič 1982, 1983/1987, 1988/1990, 2001) in ustvarila opus del, ki zahteva samostojno obravnavo ob drugi priložnosti.

⁴ V izvorniku se naslov glasi: *Agricultural Medicine: Rural Occupational and Environmental Health, Safety, and Prevention*.

s smrtnim izidom v primerjavi s povprečnimi stopnjami v Evropski uniji (EASHW 2011). Tudi Slovenija ni izjema. Do zdaj opravljene splošne analize so pokazale,⁵ da se je največ nezgod, katerih posledica je bila poškodba, primerilo osebam, zaposlenim v predelovalnih dejavnostih, največ zdravstvenih težav pa poleg delovno aktivnim osebam iz predelovalnih dejavnosti (36 odstotkov) prav zaposlenim v kmetijstvu, lovju, gozdarstvu in ribištvi (11 odstotkov) (Svetin 2014).

In zakaj je zdravje ljudi, ki se ukvarjajo s kmetijstvom, uradno prepoznano družbeni problem? V primeru evidentiranih naraščajočih stopenj duševnih obolenj in samomorov med kmečkim prebivalstvom na Novi Zelandiji nedavne raziskave svarijo o neizmerljivih socialnih, psiholoških in ekonomskih »stroških« oziroma o nadaljnji ogroženosti družinskega kmetovanja, ki je v njihovem nacionalnem gospodarstvu prepoznano kot najpomembnejša panoga (Lovelock in Cryer 2009). Izračuni ekonomskih izgub v kmetijstvu zaradi poškodb ali nesreč s smrtnim izidom v ZDA so še bolj nazorni: leta 2013 naj bi samo primeri s smrtnim izidom izkazovali v povprečju približno 30.000 \$ neposrednih in 556.000 \$ posrednih stroškov na kmečko družino, oziroma 306 milijonov \$ na ravni ZDA. Skupaj z ocenjenimi stroški v primeru poškodb, ki imajo za posledico telesno ali duševno oviranost kmetovalca, izračun pokaže štiri milijarde \$ letnih stroškov na ravni države (Donham in Thelin 2016: 24). Če upoštevamo okoliščino, da se izračuni nanašajo zgolj na dostopne oziroma uradno prijavljene poškodbe in zabeležena obolenja, si lahko le zamišljamo, kakšen je »izračun« družbenih stroškov na globalni ravni.

Preučevanje »vidnega« zdravja in poklicne obolenosti v kmetijstvu

Saj ne more biti drugače: znanstvena disciplina, ki se eksplicitno ukvarja z zdravjem in obolenostjo v kmetijstvu oziroma kmečkega prebivalstva, je v državah, v katerih je kmetijstvo ena pomembnejših gospodarskih panog, medicina kmetijstva – specializacija medicine dela in zdravja ter okoljske medicine (Donham in Thelin 2016: 2). Čeprav je njena analitična dejavnost utemeljena v dostopnih evidencah in podatkovnih zbirkah prijavljenih poškodb in obolenj zaposlenih v kmetijstvu, njeni analitiki ugotavljajo, da je za tovrstno početje nujno tudi razumevanje kmetijstva s pomočjo »kulture njegovih ljudi« (Donham in Thelin 2016: 5). To pa še zdaleč ni enostavno početje. Donham in Thelin sta na primer prepričana, da slednjega ni mogoče razumeti brez upoštevanja vpliva tako stalnih kot nastajajočih in spreminjajočih se globalnih procesov,

povezanih s kmetijstvom. Na sleherno kmetijsko kulturo in posledično tudi na zdravje, varnost in blaginjo dejavnih v tej gospodarski dejavnosti naj bi po izboru avtorjev vplivalo 11 aktualnih »mega trendov« (Donham in Thelin 2016: 24–31), ki, shematično povzeto, zajemajo:

1. vztrajno upadanje števila t. i. malih družinskih kmetij in naraščajoče število velikih kmetij po zgledu industrijskih podjetij;
2. spreminjajoče se vladne kmetijske politike, od subvencij za kmetijsko dejavnost, pogajanj v mednarodnih trgovinskih sporazumih, do vpeljave predpisanih zdravstvenih in varnostnih standardov;
3. naraščajoči vpliv potrošnikov, splošne javnosti in vplivnih trgovcev z živili;
4. oblikovanje novih (alternativnih) tržnih niš in lokalne prehranske proizvodnje;
5. spreminjajoče se prehranske navade potrošnikov;
6. prihod novih igralcev na svetovno tržišče proizvajalcev kmetijskih proizvodov – Brazilije, Argentine, Indije in Kitajske;
7. napredne tehnologije za kmetijsko proizvodnjo;
8. klimatske spremembe;
9. izzivi za zagotavljanje hrane za predvidenih devet milijard ljudi v letu 2050;
10. pojavljanje zoonotskih in živalskih nalezljivih bolezni ter vprašanje prehranske varnosti;
11. vselej manjkajoča razsežnost razprav o vzdržnosti kmetovanja – tj. človeškega kapitala oziroma zdravja in varnosti vseh, ki delajo v kmetijstvu.

Toda ali poznavanje »mega trendov« in dejavnikov tveganja za poškodbe in obolenja dejavnih v kmetijstvu zadoštuje za razumevanje agrokulture oziroma odziva njenih udeleženk in udeležencev, ko gre za zdravstvena vprašanja? Zatakne se namreč že pri oceni, da je večina evidentiranih poškodb in obolenj v kmetijstvu podcenjena bodisi zaradi pristranskih in omejenih razpoložljivih »objektivnih podatkov«, ki se praviloma nanašajo na uradno zaposlene v kmetijstvu, bodisi zaradi slabega poročanja (angl. *under-reporting*) v anketnih raziskavah, ki je pri navajanju poškodb in obolenj v kmečkem poklicu utemeljeno v samoocenjevanju vprašank in vprašancev. Ni zanemarljiva ocena, da je ena od večjih ovir prepoznave in obravnave poškodb in obolenj, povezanih s kmečkim poklicem, prav »pomanjkanje zaupanja« kmečkega prebivalstva v zdravstvene storitve, ne glede na njihovo dostopnost v kmečkih okoljih (Goffin 2014; Roy idr. 2014).

5 Čepprav za zdaj posebna publikacija SURS o nesrečah in poklicnih obolenjih po gospodarskih dejavnostih še ni izšla, ostaja od leta 1993 vir raznovrstnih analiz razpoložljiva zbirka anketnih podatkov *Ankete o delovni sili*.

Primeri razlag nezanesljivega poročanja iz kmečkih okolij

Radikalne spremembe, ki se v zadnjih štirih desetletjih kažejo v globalnih trendih upadanja števila »čistih kmetij« oziroma preoblikovanje kmetovanja v zgolj dodatno dejavnost na kmetiji, povečanih stopenj zaposlenih žensk zunaj kmetije, tehnoloških sprememb, ki izničjujejo potrebo po moški telesni moči, nezainteresiranosti mladih po nadaljevanju kmetovanja, staranje kmečkega prebivalstva itd., po mnenju nekaterih raziskovalk zanesljivo načenjajo vztrajne podobe spolno zaznamovanih identitet v kmečkih okoljih (Kelly in Shortall 2002), ki med drugim vplivajo tudi na »zanesljivost poročanja« o poškodbah in obolednih. Raziskave kažejo (na primer Shortall 2014), da sta delo žensk zunaj kmetije in njihova podjetna dejavnost na kmetijah izrazito spremenila doživljanje moškosti in ženskosti ter da »tradicionalni kmetje« niso dobro opremljeni za spoprijemanje s posledicami teh sprememb (Peter idr. 2000). Prav kmetje, ki moškost razumejo na podlagi ideologije »zanašanja zgolj nase«, »stoicizma« in »neomajnosti«, so pogosto osebe, ki ponotranjijo nasilje ali pa ga celo izvajajo (Courtenay 2006). V tem smislu so zgovorne evidence prikritega, ponotranjenega nasilja v oblikah naraščajočega števila samopoškodb, samomorov, osamljenosti oziroma višjih stopenj smrtnosti in duševne obolevnosti zlasti moških, pa tudi povečanega obsega drugih zamolčanih oblik nasilja v kmečkih skupnostih, kar nekateri avtorji pripisujejo prav posledicam radikalne transformacije globalnega kmetovanja, ki med drugim ogroža tudi tradicionalno kmečko podobo moškosti (Carrington idr. 2013). Podobno ugotavljajo avtorji raziskave o stresu, povezanim s kmetijskim delom (Parry idr. 2005). Izpeljali so jo po odmevni aferi z BSE, ko je v Angliji veliko število kmetov (zlasti živinorejcev) bankrotiralo in se zateklo k samomoru. V prizadevanju za vpeljavo raznovrstnih posegov za zmanjševanje tveganja za s kmetijskim delom povezanega stresa, so poudarili, da zaradi stigme in posebnih kultur in okoliščin podeželskih okolij, ki vplivajo na nezanesljivo poročanje kmetov o njihovih stiskah, večina anketnih raziskav ni primerna za presojo tako občutljive vsebine, kot je duševno zdravje kmetov. Da so primernejše kvalitativno zasnovane raziskave, so utemeljili z njihovo zmožnostjo preverjanja ideologij spolov in trdoživosti (angl. *resilience*) v kmečkih okoljih, ki pojasnjujejo kulturo sramu, kulturo dolgih delavnikov, zanašanja nase, stoičnega prenašanja težav, krizo podobe moškosti in odpor do iskanja pomoči glede stigmatiziranih duševnih stisk.

Medtem ko sta Wendt in Zannettino (2015) z analizo spolno zaznamovanih ideologij in praks ženskosti in moškosti skušali pojasniti, zakaj ženske »premalo poročajo« o nasilju v družini v raznolikih podeželskih okoljih v Avstraliji, je Lovelock (2012) iskala odgovor na vprašanje, zakaj sta med kmeti na Novi Zelandiji uporaba zaščitnih

sredstev pri upravljanju z zahtevno mehanizacijo oziroma dojetanju »tehnologij nege« slabi kljub evidencam o naraščajočem številu poškodb in obolenj v tem poklicu. Ambicija raziskave je bila raziskati »socio-kulturno polje kmetijstva«, razsežnosti, ki je po mnenju Lovelock praviloma izmuzljiva iz prevladujočih kvantitativno zasnovanih različnih mednarodnih raziskav, ki zagotavljajo podatke o stopnjah poškodb in bolezni, povezanih s kmečkim poklicem. Zanikanje, ignoriranje in prikrievanje poškodb in slabega zdravja med lastniki izbranih kmetij ter posledično zavračanje »tehnologij nege« je avtorica ponovno skušala pojasniti z »agro-kulturo, ki poudarja stoicizem, fatalizem, samonadzorovanje«. Razumevanje moralne ekonomije izbranih sogovornikov kot hranilcev naroda, proizvajalcev poglavitnega dohodka Nove Zelandije in uklanjanje pričakovanjem drugih kmetovalcev so zahteve, da se dela tudi v primeru poškodbe ali bolezni, celo tega, da jih večina nikoli ni zahtevala nadomestila za bolezni in poškodbe. Večina njenih sogovornikov je poškodbo in bolezen razumela kot »izgubo dostojanstva«, »sebe«, ali z besedami avtorice: »Poškodba in bolezen v tem socialnem polju potencialno ogrožata ali spodkopavata njihovo zmožnost opravljanja svojega poklica« (Lovelock 2012: 580). Tehnologije nege naj bi ovirale njihovo pričakovano učinkovitost pri delu, spodkopavale habitus kmetovanja in estetiko moškosti, saj so to sredstva, ki so »bolj primerna za ženske« (ibid.: 586).

Čeprav zgornji primeri raziskav razpirajo v anketnih raziskavah in statističnih evidencah spregledana ozadja kmetijske kulture in zagato slabega poročanja, še vedno ostaja nepojasnjeno, kako »mega trendi« določajo kulturo kmetovanja oziroma zdravje njenih udeleženk in udeležencev.

Ovinek k presoji družbenega trpljenja

Enega od možnih načinov zagledanja »mega trendov« s pomočjo posameznikovega izkustva bolezni ponujajo razprave o družbenem trpljenju (angl. *social suffering*), ki z močno navezavo na družbene in kulturne okoliščine, ki ju pogojujejo in tudi blažijo, naslavljajo tako osebno kot kolektivno doživljanje bolečine, poškodbe, pomanjkanja, izgube ipd. Nekoliko poenostavljeno povedano, osnovno izhodišče razpravljavk in razpravljavcev družbenega trpljenja je podmena, da so »družbene sile« vpisane v utelešenem izkustvu bolečine, obolenja, travme ali bolezni, in da bi posamično trpljenje morali razumeti kot manifestacijo družbeno strukturnih neenakosti ali celo zatiranja.

Praden nadaljujem, si oglejmo, kako se je te ambiciozne problematike lotila Nancy Scheper-Hughes, ki se je, sicer s presledki, več kot petindvajset let ukvarjala z umrljivostjo otrok v ruralni severovzhodni Braziliji. Kot številni antropologinje in antropologi, ki so svoje dolgoletno terensko delo opravljali v t. i. tretjem svetu, se je tudi sama na terenu prepričala o nezanesljivosti javnozdravstvenih podatkov in statistik, celo anketno zasnovanih demograf-

skih raziskav, tokrat o umrljivosti otrok v revnih predelih podeželske Brazilije. S primerjanjem raznovrstnih podatkovnih zbirk ni ugotovila le nebeleženja smrti otrok, ki so po nekaterih ocenah »zamolčale« vsaj tretjino neregistriranih smrti v državi, v revnih ruralnih predelih pa celo do dve tretjini, temveč tudi odsotnost beleženja vzrokov smrti, ki bi lahko pojasnili socialne okoliščine njihovega življenja in trpljenja (Scheper-Hughes 1997). V prizadevanju za razkrinkanje »kulture molka« uradnih državnih popisovalcev je Scheper-Hughes svojo razpravo o demografiji brez številke takole zaostri:

Česa ne vidimo iz uradnih statistik? Čigavi ekonomski in politični interesi se odražajo v tovrstnem zbiranju podatkov? Kako so podatki vzdrževani? Katere dogodke se zbira? Koga sploh ni vredno prešteti? In kaj nam to pove o nevidnosti določenih skupin in razredov ljudi – še posebno žensk in otrok? (Scheper-Hughes 1997: 220)

Izhajajoča iz pričevanj »ljudskih demografov« o smrti otrok (lokalnih duhovnikov, ki so krstili otroke, izdelovalcev krst, zdravstvenega osebja, ki je sprejemalo v obravnavo ali pa zavračalo trpeče otroke itd.) in pričevanj mater o umiranju lastnih otrok, je Scheper-Hughes kritizirala uveljavljene biomedicinske, epidemiološke in demografske razlagalne modele in predstave o vzročnosti ter racionalnosti znanstvenega raziskovanja. Ti pri obravnavi na primer smrtnosti otrok praviloma ne preverjajo družbeno in globalno sproducirane lakote in pomanjkanja, onesnaženosti voda, izkoriščevalskih nadzornikov na plantažah, nezanesljivih očetov ter kroničnega občutenja šibkosti in nemoči opazovank, ki v svojih strategijah preživetja osmišljajo smrti svojih otrok tako, da jih »pustijo oditi«. Antropologinja je prepričana, da opazovalka, ki ni vpeta v življenje svojih opazovank, zlahka zreducira večplastne okoliščine njihovih preživetvenih strategij, vključno z njihovim osmišljanjem smrti otrok, v »fatalizem« ali pa »neodgovorno starševstvo«. Nasprotno pa si v fenomenološki svet svojih sogovornic vpeta raziskovalka, ki v komunikaciji z njimi reflektira vprašanja o njihovem doživljanju in spoprijemanju s trpljenjem, ne ustvarja iluzije o ideološko nevtralnem zbiranju objektivno merljivih podatkov in dogodkov (na primer smrti otrok). Scheper-Hughes je prepričana, da je prav kritično-interpretativni pristop vplejal vprašanja človekovih pravic in etična vprašanja v različne znanstvene programe in agende vladnih in medvladnih organizacij, kot je na primer Svetovna zdravstvena organizacija (WHO), ki odslej v svojih razpisih promovira reproduktivne pravice, pravice žensk in druge zahteve po socialni in politični enakosti.

Čeprav bi uveljavitev zanimanja za družbeno trpljenje s težavo pripisali zgolj enemu dogodku, znanstveni disciplini, avtorici ali avtorju, je obsežno delo Bourdieuja in številnih

soavtorjev *La Misère du Monde* (1993)⁶ prepoznano kot eno bolj vplivnih za uveljavitev te problematike kot raziskovalnega polja v družboslovju in humanistiki ter celo v socialni medicini v 90. letih prejšnjega stoletja (Wilkinson 2012). Vodja raziskave, Pierre Bourdieu, je motive za obsežno zbirko številnih kratkih zgodb o družbenem trpljenju, ki so ga članice in člani francoske družbe doživljali v vsakodnevnih »intimnih dramah« na družbenem obrobju, slikovito opisal kot odziv na voditelje, ki so ujetniki

benignih tehnokratov, ki ignorirajo vse, kar je povezano z vsakdanjim življenjem njihovih državljanov [...]. Zadovoljni so, da vladajo s pomočjo čarodjstva javnomnenjskih raziskav, te psevdoznanstvene tehnologije racionalne demagogije, ki jim lahko zagotavlja le malo več kot izsiljene odgovore na zastavljena vprašanja [...]. (Bourdieu in Wacquant 1992: 200)

S podrobnim opisovanjem družbenega trpljenja, zlasti malega, tj. vsakodnevnega, je Bourdieu s soavtorji poudaril, da doživljanja trpljenja ni mogoče učinkovito sporočiti s statistikami in z grafi ali pa javnomnenjskimi raziskavami. Prav nasprotno, prepričan je, da je molk trpečih mogoče pretrgati s tehniko interaktivnih intervjujev, z njihovimi pričevanji pa primerneje pritegniti pozornost širše javnosti kot pa z javnomnenjskimi raziskavami (Bourdieu idr. 1999: 201).

Tudi uredniki zbornika *Družbeno trpljenje* (1997),⁷ medicinski antropologi Kleinman, Das in Lock, so v 'Uvodu' poudarili, da z družbenim trpljenjem naslavlja doživljanje hudih človeških krivic, ki jih povzročajo družbene sile v obliki politične, ekonomske in institucionalne moči, obenem pa odziv teh sil na družbene probleme. Pri tem so kritični do razvrščanja problematik družbenega trpljenja v na videz ločena polja obravnav, čeprav se med seboj prepletajo: na primer travma, bolečina ali pa motnje, ki so posledica krutosti družbenih sil, so zdravstvene problematike, obenem pa zadevajo tudi politična in kulturna vprašanja. Poleg vztrajanja pri hkratni obravnavi osebnih in družbenih problemov, avtorji opozarjajo na razsežnost družbenega izkustva – medosebnih temeljev trpljenja: »Družbeno trpljenje delijo visoko- in nizkodohodkovne družbe, v glavnem pa v tako raznolikih okoljih prizadene revne in nemočne« (Kleinman idr. 1997: ix). Prepričani so, da lahko že sama zasnova opazovanja, ki individualne ravni analize ne loči od družbene – na primer zdravja posameznika od družbenih problemov, izkustva trpljenja od njegove reprezentacije ali odziva nanj – prispeva k boljšemu razumevanju oblik družbenega trpljenja ljudi, ki so hkrati individualne in kolektivne (medosebne), oziroma se jih hkrati doživlja na lokalni in globalni ravni. Podobno kot Bourdieu verjamejo, da je jezik groze, strahu, razočar-

6 Celoten naslov prevoda v angleščino se glasi *The Weight of the World: Social Suffering in Contemporary Society* (1999).

7 V izvirniku se naslov glasi *Social Suffering*.

ranja, izgube ipd. bolj zanesljivo sredstvo opisovanja doživljanja političnega zatiranja ali pa strukturnega nasilja, kot pa to zmore terminologija ukrepov in programov za njihovo lajšanje.

Še udarnejši v razpravi o trpljenju in strukturnem nasilju je Paul Farmer (2009), ki je predlagal, da je treba doživljanje trpljenja na lokalni ravni nujno umestiti v globalno politično ekonomijo in njene strukture moči, če ga želimo razložiti in ne zgolj opisati. Tako stališče si je prisvojil z izkušnjo večletnega dela na Haitiju, ki ga je slikovito opisal kot edino državo na zahodni polobli, ki je po »indeksu človeškega trpljenja« uvrščena med države s »skrajnim človeškim trpljenjem«. Večino svojega raziskovanja na Haitiju je osredotočil na ugotavljanje mehanizmov družbenih problematik (na primer revščine) s pomočjo utelešenega izkustva posameznika, oziroma natančneje, kako so politične in gospodarske sile na Haitiju povzročale tveganje za raznovrstne bolezni. To pa ni bilo enostavno početje. Farmer se je zavedal težavnosti opisa posledic strukturnega nasilja s pomočjo posameznikovega utelešenega izkustva. Razloge za »nevidnost« posledic strukturnega nasilja je pripisal: prvič, »ekstotizaciji« trpljenja vseh, ki so oddaljeni bodisi geografsko ali pa po spolu, rasi, kulturi; drugič, težavnosti objektiviziranja znanja o trpljenju, tj. s številkami izraziti trpljenje brezpravnih glasov v zgodovini; in tretjič, slabemu razumevanju globalne dinamike in razširjenosti pojava (Farmer 2009: 20). Tudi Farmer je prepričan, da se doživljanja trpljenja njegovih sogovornic in sogovornikov, zlasti iz vrst revnega kmečkega prebivalstva, ne da prepričljivo prikazati s statistikami in z grafi, temveč v podrobnih biografijah, ki so »reprezentativne« v smislu »modalnega trpljenja«, tj. takega, ki ga, tako v sedanosti kot preteklosti, delijo s številnimi žrtvami z dna lestvice neenakopravnih družb, ne pa po kulturi, jeziku, rasi ali psiholoških značilnosti, kot to zahteva reprezentativnost kvantitativno oblikovanih raziskav. Prav zato se je zavzel za take etnografske opise, ki so v svoji analizi geografsko obsežni, zgodovinsko poglobljeni in osredotočeni na več družbenih razsežnosti (intersekcionalnost spola, etnije, verske pripadnosti ipd.), da bi lahko razkrili globalno politično ekonomijo nasilja, ki ga pogojuje (Farmer 2009: 21).

V Farmerjevi maniri je Seth Holmes trpljenje mehiških delavcev – migrantov na kmečkih posestvih v ZDA presojal v odmevni etnografiji z zgovornim naslovom *Sveže sadje, polomljena telesa* (2013).⁸ Avtor je v letih 2003 in 2004 terensko delo izvajal na več prizoriščih v ZDA in Mehiki. Poleg izdatnega opisa tveganj in negotovih okoliščin, stisk in trpljenja v vsakdanjem življenju delavcev in njihovih razširjenih družin tako v domači vasi, pri prečkanju meje kot na ameriških posestvih, kjer so za nizko plačilo v dolgih urnikih dela (p)obirali raznovrstno sadje, se je avtor osre-

dotočil na presojo strukturnega konteksta oziroma strukturnih sil. Te naj bi bolj kot prostovoljni motivi posameznikov pogojevale in usmerjale njihove odločitve za migriranje iz ekonomskih razlogov. Neenake strukturne okoliščine, ki izhajajo na primer iz nesorazmernih zahtev prostotrgovinskih sporazumov držav podpisnic – kot sta na primer severnoameriška NAFTA oziroma osrednjeameriška CAFTA – ki so zahtevali ukinitve carinskih tarif tudi na koruzo, ki je osnovni pridelek Mehičanov, avtor vključi v analizo motivov za njihovo migriranje v ZDA oziroma vsakdanjega trpljenja strukturno ranljivih ljudi, kot so mehiški delavci – migranti. Prepričan je, da je treba pojav trpljenja analizirati v okviru družbenih, političnih in ekonomskih omejevalnih struktur. Tako je, na primer, segregacijo dela v ameriškem kmetijstvu presojal glede na hierarhično pozicioniranje etničnosti in državljanstva, da ne bi zmotno individualiziral tveganja in odgovornosti za trpljenje, kar je bila običajna praksa zdravstvenega osebja, ki je odgovornost za mučno stanje svojih pacientov – migrantov pripisalo kar njim samim. Prav zato Holmes vztraja, da je obolenja mehiških migrantov – kmetijskih delavcev nujno presojati kot utelešeno nasilje, oziroma pokazati, da je obolenje pogosto manifestacija strukturnega, simboličnega in političnega nasilja ter neenakosti kot tudi odpora in upora.

Čeprav se zdi, da avtorji in avtorice, ki se osredotočajo na raziskovanje doživljanja družbenega trpljenja, uresničujejo sorazmerno star predlog Scheper-Hughes in Lock (1987) o razvoju nove epistemologije zavedajočega se telesa (angl. *mindful body*) s poudarjanjem čustvenih, družbenih in političnih virov bolezni, obolenj in zdravljenja, se v tovrstnih razpravah vedno bolj uveljavljajo pozivi k opazovanju »ustvarjalne tvornosti v trpljenju«. Z epistemološko obrnjenim vprašanjem, kaj ustvarjalnega delajo ljudje, ko se soočijo s trpljenjem, se fokus preučevanja preusmerja od opazovanja trpljenja trpečega k opazovanju ustvarjalnega delovanja osebe z izkušnjo trpljenja. Ali, kot je bil pred dobrim desetletjem odločen Wilkinson:

Menim, da je vitalni del »problema trpljenja« v silnem naporu po ponovni vzpostavitvi pozitivnega pomena sebstva in družbe, kar je boj proti surovi sili dogodkov, o katerih se zdi, da je vse, kar je v zvezi s človeškimi vrednotami in dostojanstvom, kršeno in izdano. (Wilkinson 2005: 11)

Poziv po izraziti preusmeritvi v preučevanju družbenega trpljenja še zdaleč ne sporoča, da dejaven odziv s strani trpečih v obliki spoprijemanja s trpljenjem ni bil opažen ali pa dokumentiran v številnih prejšnjih raziskavah o družbenem trpljenju. Tokrat gre za poziv k oblikovanju ustvarjalne tvornosti v trpljenju kot predmeta preučevanja, ki te problematike ne prepušča zgolj naključni ali implicitni obravnavi. Nekateri med antropologi, na primer Robbins (2013), tako preusmeritev razumejo celo kot korenito preusmeritev od »družbenega trpljenja« k »dobremu« kot antropološkemu predmetu preučevanja. Ustvarjalno tvornost

⁸ V izvorniku se naslov glasi *Fresh Fruit, Broken Bodies: Migrant Farmworkers in the United States*.

trpečih z opazovanjem njihovega ustvarjanja »dobrega« kot odziva na družbeno trpljenje naj bi potrjevala številna aktualna antropološka dela, ki v okviru dejavnih odzivov presoja jo zamišljanje dobrega, vrednote, moralnost, blaginjo, nego, empatijo, upanje, spremembo ipd. Hkrati avtor upravičeno opozori na »izgubo razlike« v nekaterih, tudi antropoloških delih o družbenem trpljenju, ki se jim v prizadevanju za zagledanje trpljenja kot univerzalnega pojava izmuzne kontekstualizacija oziroma izhodišče, da sta tako trpljenje kot dobro družbeno in kulturno proizvedena. Slednje pa je prav tisti kamen spotike, ki ga antropologi pa tudi drugi družboslovci »očitajo« de-kontekstualizirano zasnovanim raziskavam, na primer takim o »vidnih evidencah« nevidnega doživljanja stisk in trpljenja, ki pogosto pogojujejo zdravje in obolevnost ljudi.

Sklepni razmislek

Vrnimo se h kmetovanju. Če je bilo preučevanje zdravja in varnosti v kmetijstvu praviloma povezano z njuno družbeno prepoznano pomembnostjo v celotnem gospodarstvu, se mu v zadnjih desetletjih pripisuje tudi družbena relevantnost v razpravah o vzdržnem razvoju. Vendar zaenkrat le na deklarativni ravni, saj sta zdravje in varnost zaposlenih v kmetijstvu – v prepoznani dejavnosti s stalno ogroženostjo – pod-reprezentirana v politikah ukrepanja in investiranja v človeški kapital (prim. Donham in Thelin 2016: 31).

Prav gotovo je vodenje evidenc o zdravju in poklicni obolevnosti nujna podlaga za oblikovanje raznovrstnih programov in ukrepov za njuno izboljšanje, še bolj pa za zavedanje o pomanjkljivosti in nezanesljivosti takih evidenc. Česa take številke in izračuni ne sporočajo, in razloge, zakaj je to tako, skušajo kritični raziskovalci pojasniti tako s »kulturo kmetovanja« kot »kulturo akademskih plemen« (Becher in Trowler 2001), ki vsaka na svoj »zamejeni« način razume in dela znanost v odsotnosti medsebojne komunikacije, nekatere celo kot servis politike. S tega vidika lahko razumemo prizadevanja tistih raziskovalk in raziskovalcev, ki preverjajo, ne da bi omalovaževali in podcenjevali, sporočilnost številke in usmerjajo svoje napore v raziskovanje tega, česar številke ne zmorejo izraziti – v doživljanje stisk in trpljenja ter njihovega razumevanja z izdatnimi etnografskimi opisi.

Družbeno trpljenje se je kot polje raziskovanja uveljavilo tudi v medicinski antropologiji, ki telesna izkustva razume kot primere, v katerih so vidne, otipljive in občutene družbene resničnosti, ki so praviloma platforma za kritično preiskovanje in analizo njihovega delovanja na doživljanje raznovrstnega trpljenja. Kot primer aplikacije tako zasnovanega pristopa o zdravju in obolevnosti v kmetovanju naj za konec in napoved tudi lastnega raziskovanja povzamem

raziskavo antropologinje Ådhal *Dobra življenja, skrita trpljenja* (2007).⁹

Avtorica je med domačini v kmečki skupnosti na enem od otokov na zahodu Finske raziskovala »dobre« in »slabe« učinke doživljanja negotovosti in zaznane obolevnosti za rakom v kontekstu opazovane družbene spremembe v kmetovanju po pridružitvi Finske k Evropski uniji. Sprva je pojasnila, kako globalne strukture vplivajo na življenje v vasi, v katerih kontekstih je Evropska unija kot sredstvo spremembe kmetom predstavljala grožnjo tujega, globalizacije, novega zgodovinsko ustvarjenega sovražnika, in zakaj jim je vedno težje preživeti v kmetijstvu. Z izdatno etnografijo je utemeljila, da vsakodnevne stiske, ki so jih sogovornice in sogovorniki doživljali zaradi spremembe v svojem lokalnem delovnem okolju, niso izhajale le iz nacionalnih politik in problematik nacionalne ekonomije, temveč so bile odvisne od delovanja pomembnih akterjev na globalnih kmetijskih trgih, na primer z njihovim odločanjem o mednarodnih predpisih proste trgovine. Jezo, nestrinjanje in nemoč, ki so jih kmetje občutili v spremenjenih delovnih razmerah, je Ådhalova opazovala s pomočjo koncepta »fragmentiranega trpljenja«, s katerim je razlagala njihove zaznane »razpoke« v doživljanju kontinuitete kmečkega načina življenja po vstopu v Evropsko unijo. Obenem se je zaradi lokalnega govora o povečani prevalenci rakavih obolenj osredotočila na govor o telesu in pripovedi o bolezni. Ne zato, da bi natančno ocenila »dejansko« prevalenco raka v vasi, temveč je s pomočjo njihovega pripovedovanja o raku ugotavljala, kaj se je dogajalo med njimi in družbo. Ob »fragmentiranem trpljenju« je avtorica komentirala tudi »osmišljeno trpljenje« (ustvarjalno tvornost) kot dejavni odziv vaščanov na vsakodnevno trpljenje, ki ga je razbiral iz poudarjanja tistih vrednot sogovornic in sogovornikov, ki so se nanašale na ohranjanje kontinuitete in celosti njihovega načina življenja, hkrati pa je v njihovih interakcijah ugotavljala strategije spoprijemanja z razpokami in fragmentacijo, ki jih je prinesla omenjena družbena sprememba.

Ali bi lahko tako zasnovano preučevanje prispevalo k razrešitvi zagate tistih analitikov, ki sicer ugotavljajo, da »mega trendi« v kmetijstvu vplivajo na kulture kmetovanja in posledično na zdravje, bolezni ter obolenja njegovih udeleženk in udeležencev, vendar prežetost trendov-kultur-obolenj še vedno raziskujejo kot ločena polja, ki jih povezujejo abstraktne korelacije? Morda. Morda bi bilo treba razmišljati in delovati v smeri razprav o družbenem trpljenju, v katerih razpravljalke in razpravljalci skušajo pojasniti, česar številke o zdravju in obolenju ne zmorejo, obenem pa si prizadevati za razmislek in ustvarjalno akcijo kot odzivom na družbeno trpljenje tudi v smeri danes že skoraj zatrtga »kritičnega humanizma« (Wilkinson in Kleinman 2016).

⁹ Popolni naslov se v izvirmiku glasi *Good Lives, Hidden Miseries: An Ethnography of Uncertainty in Finnish Village*.

Literatura

- ÅDHAL, Susanne: *Good Lives, Hidden Miseries: An Ethnography of Uncertainty in Finnish Village*. Doktorska disertacija. Helsinki: Faculty of Social Sciences at the University of Helsinki, 2007, <http://ethesis.helsinki.fi/julkaisut/val/sosio/vk/adahl/goodlive.pdf>, 10. 8. 2014.
- BECHER, Tony in Paul R. Trowler: *Academic Tribes and Territories: Intellectual Enquiry and the Cultures of Disciplines*. Buckingham: The Society for Research into Higher Education and Open University Press, 2001.
- BOURDIEU, Pierre in Loïc Wacquant: *Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- BOURDIEU, Pierre, Alain Accardo, Gabrielle Balazs, Stephane Beaud, François Bonvin, Emmanuel Bourdieu, Philippe Bourgois, Sylvain Broccolichi, Patrick Champagne, Rosine Christin, Jean-Pierre Faguer, Sandrine Garcia, Remi Lenoir, Françoise Uvrard, Michel Pialoux, Louis Pinto, Denis Podalydès, Abdelmalek Sayad, Charles Soulié in Loïc J. D. Wacquant: *The Weight of the World: Social Suffering in Contemporary Society*. Cambridge: Polity Press, 1999.
- CARRINGTON, Kerry, Alison Mcintosh, Russell Hogg in John Scott: Rural Masculinities and the Internalisation of Violence in Agricultural Communities. *International Journal of Rural Criminology* 2 (1), 2013, 3–24, <http://kb.osu.edu/rest/bitstreams/303454/retrieve>, 3. 4. 2015.
- COURTENAY, Will H.: Rural Men's Health: Situating Risk in the Negotiation of Masculinity. V: Hugh Campbell, Michael Mayerfeld Bell in Margaret Finney (ur.), *Country Boys: Masculinity and Rural Life*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2006, 139–158.
- DONHAM, Kelly J. in Anders Thelin: *Agricultural Medicine: Rural Occupational and Environmental Health, Safety, and Prevention*. Second Edition. Hoboken, New Jersey: Wiley & Sons, Inc., 2016.
- EASHW = European Agency for Safety and Health at Work: *Factsheet 99 – Safe Maintenance in Agriculture*, 2011, <https://osha.europa.eu/en/tools-and-publications/publications/factsheets/99/view>, 12. 12. 2016.
- FARMER, Paul: On Suffering and Structural Violence. A View from Below. *Race/Ethnicity: Multidisciplinary Global Contexts* 3 (1), 2009, 11–28, http://www2.kobeu.ac.jp/~alexroni/IPD%202016%20readings/IPD%202016_10/On%20suffering%20and%20structural%20violence.pdf, 10. 4. 2014.
- FOOD AND AGRICULTURE ORGANISATION OF THE UNITED NATIONS (FAO): *Statistical Pocketbook 2015: World Food and Agriculture*, 2015, <https://docs.google.com/viewerng/viewer?url=http://www.fao.org/3/a-i4691e.pdf>, 1. 1. 2017.
- GOFFIN, Alison: *Farmers' Mental Health: A review of the Literature. Report Prepared for the Farmers' Mental Wellbeing Stakeholder Group by the Accident Compensation Corporation*. New Zealand: Wellington & Wairarapa, 2014.
- HOLMES, Seth: *Fresh Fruit, Broken Bodies: Migrant Farmworkers in the United States*. Berkeley: University of California Press, 2013.
- ILO = International Labour Office: *Working Together to Promote a Safe and Healthy Working Environment. International Labour Conference 106th Session, Report III (Part 1B). General Survey on the Occupational Safety and Health Instruments Concerning the Promotional Framework, Construction, Mines and Agriculture*. Ženeva: International Labour Office, 2017, http://www.ilo.org/Search5/search.do?sitelang=en&locale=en_EN&consumercode=ILOHQ_STELLEMENT_PUBLIC&searchWhat=2017%2Cworking+together+to+promote+a+safe+and+healthy+working+environment.&searchLanguage=en, 15. 2. 2017.
- KELLY, Roisin in Sally Shortall: Farmers' Wives: Women who are Off-Farm Breadwinners and the Implications for On-Farm Gender Relations. *Journal of Sociology* 38, 2002, 327–343.
- KLEINMAN, Arthur, Veena Das in Margaret Lock: Introduction. V: Arthur Kleinman, Veena Das in Margaret Lock (ur.), *Social Suffering*. Berkely, Los Angeles in London: University of California Press, 1997, ix–xxvii.
- LOVELOCK, Kirsten in Colin Cryer: *Effective Occupational Health Interventions in Agriculture Summary Report on behalf of the Occupational Health in Agriculture Research Team*. Report No. 5. Occupational Health in Agriculture Study, Injury Preventive and Social Medicine, Dunedin School of Medicine, University of Otago, February 2009, <http://psm-dm.otago.ac.nz/ipru/ReportsPDFs/OR072.pdf>, 13. 12. 2016.
- LOVELOCK, Kirsten: The Injured and Diseased Farmer: Occupational Health, Embodiment and Technologies of Harm and Care. *Sociology of Health & Illness* 34 (4), 2012, 576–590, doi: 10.1111/j.1467-9566.2011.01394.x.
- MAKAROVIČ, Marija: *Strojna in Strojanci: Narodopisna podoba koroške hribovske vasi*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1982.
- MAKAROVIČ, Marija: Zdravstvena kultura ob zgledu dolenske vasi. *Slovenski etnograf* 31, 1983/1987, 9–30.
- MAKAROVIČ, Marija: Zdravstvena kultura agrarnega prebivalstva v 19. stoletju. *Slovenski etnograf* 33/34, 1988/1990, 481–528.
- MAKAROVIČ, Marija: O ljudskem zdravilstvu z Dolenjskega in iz Bele Krajine. *Traditiones* 2 (30), 2001, 89–112.
- MAKAROVIČ, Marija: *Podoba zdravstvene kulture koroških Slovencev: V kmečkem okolju od Zilje do Podjune v 19. in 20. stoletju*. Celovec: Slovenski narodopisni inštitut Urban Jarnik; Celovec, Ljubljana in Dunaj: Mohorjeva založba, 2008.
- PARRY, Jane, Helen Barnes, Rose Lindsey in Rebecca Taylor: *Farmers, Farm Workers and Work-Related Stress. Research report 362*. Policy Studies Institute for the Health and Safety Executive, 2005, <http://www.hse.gov.uk/research/rrpdf/rr362.pdf>, 2. 3. 2014.
- PETER, Gregory, Michael Mayerfeld Bell, Susan Jarnagin in Donna Bauer: Coming Back Across the Fence: Masculinity and the Transition to Sustainable Agriculture. *Rural Sociology* 65, 2000, 215–234.
- ROBBINS, Joel: Beyond the Suffering Subject: Toward an Anthropology of the good. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 19, 2013, 447–462.
- ROY, Philippe, Gilles Tremblay in Steven Robertson: Help-seeking among Male Farmers: Connecting Masculinities and Mental Health. *Sociologia Ruralis* 54 (4), 2014, 460–476.

SCHEPER-HUGHES, Nancy: Demography without Numbers. V: David I. Kertzer in Tom Fricke (ur.), *Anthropological Demography: Toward a New Synthesis*. Chicago in London: The University of Chicago Press, 1997, 201–222.

SCHEPER-HUGHES, Nancy in Margaret M. Lock: The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology. *Medical Anthropology Quarterly, New Series* 1 (1), 1987, 6–41.

SHORTALL, Sally: Farming, Identity and Well-Being: Managing Changing Gender Roles within Western European Farm Families. *Anthropological Notebooks* 20 (3), 2014, 67–81.

SLABE ERKER, Renata, Barbara Lampič, Tomaž Cunder in Matej Bedrač: *Opredelitev in merjenje trajnosti v kmetijstvu*. GeograFF 16. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za geografijo, 2015.

SVETIN, Irena: *Nezgode pri delu in z delom povezane zdravstvene težave, Slovenija, 2. četrletje 2013*, SURS, 2014, <http://www.stat.si/StatWeb/glavnanavigacija/podatki/prikazistaronovi.co?IdNovice=6153>, 20. 2. 2017.

WENDT, Sarah in Lana Zannettino: *Domestic Violence in Di-*

verse Contexts: A Re-examination of Gender. New York: Routledge, 2015.

WILKINSON, Iain: *Suffering: A Sociological Introduction*. Cambridge: Polity Press, 2005.

WILKINSON, Iain: *Social Suffering as an Approach to Human Understanding*, 2012, https://www.academia.edu/2521946/Social_Suffering_as_an_Approach_to_Human_Understanding, 26. 3. 2016.

WILKINSON, Iain M. in Arthur Kleinman: *A Passion for Society: How We Think About Human Suffering*. Public Anthropology. Oakland, California: University of California Press, 2016.

Spletni viri

Spletni vir 1: Kmetijsko gozdarska zbornica Slovenije, kmetijstvo; <http://www.kgzsi.si/gv/kmetijstvo.aspx>, 12. 12. 2016.

Spletni vir 2: International Labour Organisation. Promoting Jobs, Protecting People. Occupational Safety and Health, Hazardous Work, Hazardous Sectors, Agriculture: A hazardous work; http://www.ilo.org/safework/areasofwork/hazardous-work/WCMS_356550/lang--en/index.htm, 12. 1. 2017.

Invisible Miseries of “the Prosperous” in Farming through the Discussion on Social Suffering

Through a review of literature that considers safety, injuries, health, diseases and illness in farming from various epistemological perspectives, this article aims to emphasize the significance of the health of producers of “healthy food” in debates on sustainable farming, and to suggest a research approach that discusses the issue beyond the “visible” evidence on occupational health, diseases, injuries and illness. In this vein, the article at first informs the reader about the officially determined occupational hazards in agriculture; figures on injuries and diseases in farming, and why this issue is considered socially relevant. In the following part, the article discusses some recent efforts of agricultural medicine, the scientific discipline that explicitly deals with occupational health in agriculture, in discovering the influence of persistent and emerging “mega trends” on the culture of agriculturalists and, as a result, on their health, safety and well-being. The ensuing text presents those studies which question the validity of occupational health evidence in agriculture, insisting that such evidence is also determined by the culture of those who farm; therefore, it is necessary to discover the issue of under-reporting related to disease, illness and injuries in farming. Whether debates and the concept of social suffering, which increasingly emphasizes creative agency as the response to suffering, better approach the issue of intertwined mega trends related to agriculture, structural barriers, inequalities and the culture of farmers and their health, is discussed in the central part of the article. The concluding remarks suggest employing an updated social suffering approach in the study of contemporary developmental paths on apparently “prosperous” family farms in order to better understand farmers’ experience of distress, anxiety, fear and hope in the changing agricultural circumstances perceived by them as risky and uncertain.



OPOLNOMOČENJE SLADKORNIH BOLNIKOV

Paradigmatski premiki v obvladovanju sladkorne bolezni

Izvirni znanstveni članek | 1.01
Datum prejema: 20. 2. 2017

Izvleček: Članek obravnava pojem opolnomočenja bolnikov pri obvladovanju sladkorne bolezni v Sloveniji. Vlada Republike Slovenije je namreč potrdila *Nacionalni program za obvladovanje sladkorne bolezni: Strategija razvoja 2010–2020 (NPO-SB)*, prvo nacionalno strategijo, ki postavlja opolnomočenega bolnika v središče obravnave, koncept opolnomočenja pa kot enega med njenimi temeljnimi izhodišči. Na podlagi pogovorov z bolniki in zdravstvenimi strokovnjaki, vključenimi v pripravo ter izvajanje *NPO-SB*, avtor predstavi in analizira različna razumevanja opolnomočenja sladkornih bolnikov ter preverja vlogo koncepta v paradigmatiskih okvirih biomedicine.

Ključne besede: medicinska antropologija, opolnomočenje bolnikov, sladkorna bolezen, *Nacionalni program za obvladovanje sladkorne bolezni*, vednost v biomedicini

Abstract: This article explores the concept of empowerment in the field of diabetes management in Slovenia. *Diabetes Prevention and Care Development Programme: Development Strategy 2010 – 2020* represents the first national strategy, passed by the government of Slovenia, which introduces the concepts of empowerment and empowered patient as its focal points. Based on interviews with patients and health professionals who participated in the development of the Programme, the author presents and analyses various perceptions of patient empowerment and examines its role within the paradigmatic frameworks of biomedicine.

Key Words: medical anthropology, patient empowerment, diabetes, Diabetes Prevention and Care Development Programme, biomedical knowledge

Uvod

Ob odkritju inzulina v prvi polovici 20. stoletja je bila sladkornemu bolniku odrejena prav posebna vloga: »Sam sebi [je] mora[l] postati zdravnik« (Macleod 1928). Diagnoza, ki je pred tem pomenila smrtno obsodbo, je postala obvladljiva, bolezen pa kronična. Bolnik je postal tisti, ki pod budnim očesom zdravnika nadzoruje svojo bolezen, uspešnost tega nadzora pa je neizpodbiten dokaz discipliniranega, produktivnega (Ferzacca 2010: 160), oziroma, če se izrazim času primerno, podjetniškega sebstva (Bröckling 2015). Poudarjena pomembnost bolnikove samooskrbe, ki temelji na natančnem načrtovanju prehranjevanja, telesnih aktivnosti, meritev krvnega sladkorja ter aplikacije zdravil (Ferzacca 2010: 160; 2000: 35), je postala sestavni del življenja s sladkorno boleznijo. Bolnik naj bi sledil zdravnikovim navodilom in vsak dan dosledno izvajal režim zdravljenja ter spreminjal zdravju škodljive vedenjske vzorce. Kakor bomo videli v nadaljevanju, je model, ki predvideva bolnikovo popolno poslušnost v odnosu do zdravnika, postal nezadosten. Pojavila se je potreba po redefiniciji odnosa med zdravstvenimi delavci in bolniki. Problematiziranje obstoječih hierarhičnih odnosov v biomedicini je pri obvladovanju sladkorne bolezni še posebej izrazito, kar lahko pripišemo dejstvu, da bolnik večino oskrbe (v kar 98 odstotkih) izvaja sam (Anderson in Funnell 2010). Poleg tega njuna potek in obvladovanje bistveno zaznamujejo tudi posameznikove osebne okoliščine in širši, družbeni dejavniki, ki so neločljivo povezani s procesom globalizacije v kontekstu kapitalizma, kar zah-

teva celovitejše naslavljanje njenih strukturnih vzrokov (Manderson in Smith-Morris 2010: 8; glej Baer idr. 1997). Opolnomočenje kot koncept, ki se v zadnjih desetletjih uveljavlja v razvojnih politikah, znanosti, izobraževanju, socialnem delu, menedžmentu, civilnih iniciativah in navsezadnje v zdravstvu (glej Filipovič Hrast in Mandič 2016: 409; McLaughlin 2016), je poskus redefinicije odnosov z namenom večjega, enakopravnjšega vključevanja posameznikov v procese odločanja na različnih ravneh. Definicije in obsežnosti opolnomočenja so izrazito raznolike, ambivalentne in pogosto protislovne (Cheater 1999: 4–6), saj se uporabljajo tako v kontekstu afirmacije neoliberalnega sebstva, torej povnanjenja odgovornosti posameznika, ki predvideva, da je potek njegovega življenja odvisen izključno od uveljavljanja svoje lastne volje, kot tudi v kontekstu boja za individualno in kolektivno (politično) emancipacijo.

Obe diametralno nasprotni stališči sta prisotni tudi v pričujoči obravnavi opolnomočenja pri obvladovanju sladkorne bolezni v Sloveniji. Leta 2010 je Vlada RS sprejela *Nacionalni program za obvladovanje sladkorne bolezni: Strategija razvoja 2010–2020* (v nadaljevanju *NPO-SB*), ki v središče postavlja opolnomočenega bolnika, to pa je tudi prva tovrstna nacionalna strategija, ki formalno opredeljuje pojem opolnomočenja in mu določa posebno mesto v biomedicini. Že skoraj pregovorni neoprijemljivost in dvoumnost opolnomočenja sta prisotni tudi v našem primeru, in sta, ker se v njima krešejo različni, tudi nasprotujoči si koncepti odnosov med akterji v zdravstvu, kot taki analitično zanimivi. Pričujoče besedilo je odraz mojnih opažanj, pogovorov z

* Denis Oprešnik, dipl. etnolog in kulturni antropolog, raziskovalec, Nacionalni inštitut za javno zdravje, Trubarjeva cesta 85, 1000 Ljubljana; denis.opresnik@gmail.com.

zdravstvenimi delavci in bolniki ter sodelovanja pri raziskavah in projektih na področju obvladovanja sladkorne bolezni v zadnjih dveh letih.¹ Čeprav se je moja vloga glede na namen sodelovanja spreminjala, sem v raziskavi za magistrsko nalogo na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete v Ljubljani z bolniki in zdravstvenimi delavci izvedel več usmerjenih intervjujev, povezanih z opolnomočenjem sladkornih bolnikov v Sloveniji. Ob upoštevanju dejstev, da sem bil v tem času občasno aktivno vključen v pripravo določenih vsebin na področju opolnomočenja ter da sem ob tem z nekaterimi bolniki in zdravstvenimi delavci razvil prijateljstvo, ne morem zagotoviti nepristranskosti besedila. V prid izraženi pristranskosti pa naj dodam, da je nemara prav sodelovanje in ne zgolj raziskovanje vodilo k nekaterim vpogledom, ki bi ob raziskovalni mimobežnosti morda ostali skriti. Kljub vsemu sem želel ohraniti kritičen odnos do »predmeta« raziskave. Ob vsej dobronamernosti sogovornikov, ki so bistveno zaznamovali konceptualno vsebino opolnomočenja, sem se ves čas spraševal o domnevni emancipatornosti pojma. Težnjam po spreminjanju odnosov v zdravstvu v smeri večje enakopravnosti bolnikov, torej težnjam, ki jih izražajo moji sogovorniki, ki so vpeljali opolnomočenje v *NPOSB*, lahko namreč nasprotujemo z razmišljanjem, da vpeljave takšnih in drugačnih konceptov v zdravstvu ne potekajo neodvisno od širših družbenih procesov in tudi konkretnih okoliščin v samem zdravstvenem sistemu. Ta dilema naslavlja naslednje vprašanje: Ali opolnomočenje kot sodoben koncept javnega zdravja zgolj utrjuje uveljavljeno biomedicinsko optiko, ki telo objektivira, ali je, nasprotno, s priznanjem, da bolezni ne moremo misliti onkraj posameznika, ki jo izkuša, in družbe, ki jo proizvaja, poskus redefinicije medicinske vednosti? Preden se posvetim procesu implementacije koncepta v *NPOSB* in temu, kako ga razumejo zdravstveni delavci in bolniki, se po epidemiološko spoznajmo s pojavnostjo sladkorne bolezni in z argumenti za uveljavitev novih pristopov obravnave bolnikov, kamor spada tudi opolnomočenje.

1 S predstavniki koordinativne skupine (glej opombo 7) *NPOSB*, ki so v program vpeljali pojem opolnomočenja, sem se prvič srečal ob obsežni raziskavi Ministrstva za zdravje RS, naslovljeni *Analiza zdravstvenega sistema*. Med raziskavo, spomladi leta 2015, sva s Simonom Jazbinšek izvedla osem fokusnih skupin, in sicer s predstavniki specialistov družinske medicine, specialistov diabetologije, patronažne službe, diplomiranih sester edukatork, društev bolnikov, lekarniških farmacevtov, zastopnikov pacientovih pravic ter koordinativne skupine. V raziskavi smo identificirali ovire pri izvajanju *NPOSB*. Naknadno sem intervjuval še tri člane koordinativne skupine, ki se z opolnomočenjem sladkornih bolnikov ukvarjajo bolj poglobljeno. Zadnji dve leti sodelujem pri organizaciji projekta *Laično svetovanje*, ki ga izvaja Zveza društev diabetikov Slovenije v sodelovanju z zdravstvenimi ustanovami, ter pri drugih projektih na področju obvladovanja sladkorne bolezni.

Sladkorna bolezen: epidemija moderne dobe

Ob krajšem brskanju po svetovnem spletu hitro ugotovimo, da sladkorna bolezen spremlja specifična raba metafor, ki poudarjajo njeno epidemično razsežnost. Pojem epidemija² najbolj neposredno razkriva oziroma reprezentira »medsebojno povezanost bioloških, družbenih in kulturnih komponent v človekovi izkušnji bolezni« (Joralemon 1999: 32). Epidemija kot specifična oblika dinamike bolezni se sicer nanaša na »skoke v pojavnosti bolezni v dani populaciji, ki so večji od pričakovanih« (Singer 2009: 29),³ vendar pa je po besedah Melanie Rock (2003: 155) »treba upoštevati, kako epidemija doseže družbeni pomen, tako skozi njeno materialno prisotnost kakor tudi s simbolno reprezentacijo njenih vzrokov in učinkov«. Sladkorna bolezen tipa 2⁴ je dober primer tega, kako določena bolezenska kategorija pridobi specifično kulturno vsebino. Družbeni status »prihajajoče epidemije«, epidemije »sodobnega sveta«, »tretjega tisočletja« oziroma »21. stoletja« (glej *NPOSB* 2010; Spletni vir 1; Spletni vir 2; Spletni vir 3) razkriva proces patologizacije sodobnega načina življenja. Na »Zahodu« epidemije nalezljivih bolezni namreč niso več pogoste. Ko razmišljamo in beremo o epidemijah, so te navadno postavljene v »nerazviti tretji svet«, kjer je zdravstvena infrastruktura pičila, dejavniki tveganja za najrazličnejše nalezljive bolezni pa številni. Na drugi strani sta številčnost in razširjenost kroničnih bolezni, med katerimi izstopa sladkorna bolezen, za sodobnost specifični dejstvi. Beseda epidemija je postala označevalec razširjenih kroničnih bolezni, pogosto pa se kot epidemična označuje tudi tvegana vedenja, kot so nezdravo prehranjevanje, telesna neaktivnost in kajenje, sami simboli industrializacije in urbanega načina življenja (Manderson in Smith Morris 2010: 8–10). Pompozne oznake s stališča epidemiologije niso neutemeljene, saj smo po svetovnih podatkih v zadnjih štiridesetih letih priča eksponentni rasti pojavljanja sladkorne bolezni: leta 1980 je bilo zabeleženih približno 108 milijonov odraslih oseb, ki so oboleli za sladkorno boleznijo, medtem ko je bilo število obolelih leta 2014 ocenjeno na 422 milijonov (WHO 2016: 6;

2 Glede na definicijo slovarja *Merriam-Webster* so splošno sprejete tri glavne opredelitve epidemije: (1) v istem času prizadene neporocionalno veliko število posameznikov v populaciji, skupnosti ali regiji; (2) a. presežno prevalentno, b. nalezljivo; (3) zaznamovano z izredno razširjeno rastjo.

3 Ob tem je treba izpostaviti še pojma pandemije (epidemija, ki je razširjena preko večjih populacij ali regij; npr. AIDS) ter endemije (bolezen, ki je razširjena znotraj določene populacije).

4 Poznamo več tipov sladkorne bolezni, in sicer sladkorna bolezen tipa 1 in 2, sladkorna bolezen v nosečnosti in druge, manj pogoste tipe. Približno 95 odstotkov vseh sladkornih bolnikov ima sladkorno bolezen tipa 2, prej imenovana tudi starostna oziroma od insulina neodvisna sladkorna bolezen. Njena pojavnost se v biomedicini povezuje predvsem z nezdravim življenjskim slogom in s povečano telesno težo (glej *NPOSB* 2010: 6)

prim. IDF 2014: 8; Mendenhall 2012: 18). V Sloveniji je odraslih sladkornih bolnikov približno 163.000 oziroma 10 odstotkov odrasle populacije (IDF 2014: 55). S stališča biomedicine sladkorno bolezen (tip 2) v veliki meri povzroča hkratno delovanje genskih in okoljskih dejavnikov, ob tem pa k tveganju za obolevnost pomembno prispevajo sedeči način življenja, prekomerna telesna teža in starost (WHO 2016: 12). Redkeje se nastop bolezni povezuje tudi z virusnimi in bakterijskimi okužbami (Mendenhall 2012: 17). Raziskovalci sladkorno bolezen pogosto označujejo kot bolezen modernizacije, in sicer zaradi »specifičnih povezav med ekonomskim razvojem in urbanizacijo ter z njima povezanega načina življenja (prehrana in vedenjski vzorci), visoke pojavnosti stresa, psihološkega neravnovesja in razkroja družbenih mrež, kar vse prispeva k debelosti, ključnemu dejavniku tveganja za obolevost s sladkorno boleznijo« (2012: 17–18). Številni epidemiologi na podlagi raziskav trdijo, da gre za vzajemnost razširjenosti pojavnosti kroničnega stresa in razširjene pojavnosti kroničnih bolezni, kakršne so debelost, bolezni srca in ožilja, kronična obstruktivna pljučna bolezen (KOPB) ter sladkorna bolezen (Shankardas 2012: 117). Če o vzrokih razmišljamo na globlji ravni, pa je nemara najpomembnejše dejstvo, da prevalenca oziroma hitro povečanje števila bolnikov s sladkorno boleznijo sovпада z rastjo družbene neenakosti, kar lahko navsezadnje povzroča tudi dejavnik tveganja, kakršen je kronični stres (2012: 115). Družbena neenakost je zaznamovana z ekonomskimi politikami, ki po mnenju mnogih predstavljajo ključni epidemiološki dejavnik (Joralemon 1999: xiii). Navsezadnje tudi Svetovna zdravstvena organizacija kot prvo determinanto zdravja poudarja družbeno in ekonomsko okolje, vključno z neenakostjo kot generatorjem obolevnosti (Spletni vir 4). Kljub temu da inštitucije javnega zdravja prepoznajo in v svojih analizah poudarjajo vpliv družbene neenakosti na zdravje, se v svojih politikah še vedno osredotočajo na individualna vedenja (kajenje, nepravilno prehrano, prekomerno uživanje alkohola, uporabo drog) kot vzroke mnogih bolezni. Ob tem se le redko vprašajo, kaj resnično poganja ta vedenja in kateri so torej »vzroki vzrokov« bolezni (Marmot 2014: S517).

Naraščajoča pojavnost sladkorne bolezni, vključno z značilnostmi njenega obvladovanja, ki se v večji meri odvija na ravni posameznika (Funnell in Anderson 2004; Anderson in Funnell 2010), so empirično zaledje za razvoj in sistemsko vpeljavajo novih modelov oskrbe. Temu procesu so botrovala tudi gibanja bolnikov, ki so si prizadevala za večjo vključenost v pripravo politik in enakopravnejšo vlogo v zdravljenju.

Paradigmatski premiki v razumevanju oskrbe kroničnih bolezni

»Na začetku so bile žrtve. Z znanjem ... so vzniknili bolniki«
(HCP 2009: 20).

Ob prebiranju literature, ki obravnava nove modele oskrbe bolnikov, zasledimo domnevo, da je biomedicina izhodiščno organizirana za oskrbo bolnikov z akutnimi boleznimi. Ta organizacijski model, ki se je ob rasti kroničnih bolezni prenesel tudi na oskrbo kroničnih bolnikov, uveljavlja hierarhično razporeditev vlog v medicini in se naslanja na elaboriran, a zaprt sistem vednosti, ki pušča le malo prostora za upoštevanje bolnikove perspektive (Funnell in Anderson 2004: 123). Kratkotrajna klinična srečanja z bolniki vodi zdravstveni strokovnjak, ki določa načrt in cilj zdravljenja, psihološke potrebe in socialne okoliščine obolele osebe pa niso ustrezno naslovljene (Meetoo in Gopaul 2005: 31). Tako številni zdravstveni strokovnjaki iz tujine (Stuckey idr. 2015) kakor tudi moji sogovorniki uveljavljene biomedicinski model problematizirajo in zavračajo, saj menijo, da je neprimeren za obravnavo kroničnih bolezni, ki so v svojem bistvu kompleksnejše, povezane s številnimi psihološkimi, kulturnimi in družbenimi dejavniki.

To je globalen problem, ki se ga sedaj naslavlja in ga naslavlja vse evropske zdravstvene klinike in ga rešujejo z opolnomočenjem bolnikov in vse, kar širše sliši na to. To je psihosocialni izziv. Tako posameznik kot družba, družina, vse tangira, in nekdo, ki oskrbuje takega bolnika, bi moral biti opremljen. Sedaj je to na nivoju občutkov, ki jih imamo in ne na nivoju znanja. In to mora priti v kurikulum edukacije diabetologa. Vsa ta znanja in vedenja [...] V glavnem, oskrbe kronično bolnega brez teh znanj ne more bit. Mi pristopamo k njemu kot akutno bolnemu, ki ima bolezen, ki jo bomo ozdravili, zato zahtevamo poslušnost, mi smo tisti, ki določamo cilje njegovega zdravljenja in seveda, ker se tak človek ne drži teh naših paternalističnih napotkov, ga označimo za nezainteresiranega, nekooperativnega, nekompliantnega. Njega pa tako ali tako nihče ne vpraša, kaj si želi, kaj rabi. (Ustni vir 1)⁵

Moralna superiornost zdravstvenega strokovnjaka v odnosu do bolnika je zmotno izpeljana iz njegovega tehničnega znanja (Komrad 1983: 38). Paternalistični model torej predvideva, da klinični strokovnjak najbolje ve, kaj je za

⁵ Za nazivom seveda obstaja ime, vendar sem identitete svojih sogovornikov in sogovornic prikril. Kljub temu sem se izogibal uporabi citatov, za katere sem menil, da bi lahko osebi potencialno škodovali ali kakor koli negativno vplivali na njeno življenje. Nasprotno pa se mi je zdelo pomembno, da ohranim naziv in poklicno vlogo osebe, ki jo citiram, in s tem osvetlim njeno pozicijo izjavljanja.

bolnika najboljše, od slednjega pa se pričakuje, da bo strogo sledil njegovim navodilom (WHO 2016). Sogovornik P. I., ki se ukvarja z opolnomočenjem bolnikov, opaža, da je tovrstna »militantnost« vtkana v temelje biomedicine in se reproducira na različnih ravneh, začenši z izobraževalnim sistemom v zdravstvu. Navsezadnje je njegova opažanja mogoče tudi historično potrditi. Z vznikom klasične moderne dobe je bila namreč vojska tista, ki se je iz očitnih razlogov izrazito zanimala za javno zdravje, še zlasti za področji epidemiologije in kirurgije. Dediščina hierarhije, uniform, (za)verovanja v formalne organizacije, avtoritete in brezpogojne poslušnosti pa je v zdravstvu vidna še danes (ECP 2009: 20).

Prizadevanja za implementacijo opolnomočenja in, širše, modela oskrbe kronične bolezni (glej Wagner 1997) moramo torej brati v luči nezadostnosti paternalističnega modela oskrbe bolnikov. Številne analize v zadnjih tridesetih letih so tem prizadevanjem omogočile empirično zaledje za nujnost vpeljave sprememb v pristopu k oskrbi bolnikov. Raziskovalci so namreč odkrili očitne povezave med družbenimi okoliščinami in pojavnostjo sladkorne bolezni (in tudi drugih kroničnih bolezni). Odkrili so, da je sladkorna bolezen »rezultat zgodovinskih transformacij družb in kultur iz t. i. tradicionalnih v moderne, iz razvijajočih se v razvite, tretjih v prve« (Ferzacca 2014: 416). Vpliv mnogoterih družbenih dejavnikov na pojavnost sladkorne bolezni prepoznavajo tudi ključne avtoritete na področju globalnega zdravja, zato podpirajo prizadevanja po celovitejši obravnavi bolnikov in njihovem vključevanju v oskrbo. Margaret Chan, direktorica Svetovne zdravstvene organizacije, je pred kratkim poudarila pomembnost medresorskega povezovanja pri obvladovanju sladkorne bolezni, še posebej pa je poudarila pomen vključevanja civilne družbe in oseb s sladkorno boleznijo v procese odločanja (WHO 2016: 4).

Od kod prihaja potreba po večji participaciji bolnika v (samo)oskrbi in okrepljeni vlogi v procesih odločanja? Podatki kažejo, da je kvalitetno obvladovanje sladkorne bolezni poleg celovitih zdravstvenih politik odvisno od kontinuiranega nadzorovanja posameznikovega krvnega sladkorja, tlaka in maščob, redne telesne aktivnosti in prehranjevanja (WHO 2016: 7). Učinkovita oskrba tako predvideva spremembe bolnikovih vedenjskih navad, kontinuirano samokontrolo in rokovanje z medicinskimi pripomočki (uporabo merilnih aparatov, inzulinske črpalke, digitalnih oziroma mobilnih aplikacij ipd.). Raziskovalca Robert M. Anderson in Martha M. Funnell sta pokazala, da oskrbo sladkorne bolezni (vključno z diagnostiko in zdravljenjem) v kar 98 odstotkih izvaja bolnik sam (2010: 4), posledice tega dejstva pa je ilustrativno strnil diabetolog P. I. z mislijo: »Jaz kot zdravnik ne morem torej niti odgovornosti uzurpirat.« Posameznikove »optimalne« odločitve v vsakdanji samooskrbi bolezni so vselej usklajene z njegovo »izkušnjo bolezni«, ki je izrazito elastična kategorija

(glej Helman 2007; Lipovec Čebren 2008) in odvisna od omejitev širših družbenih okoliščin (Ferzacca 2000). V tem smislu je relativno tudi posameznikovo razumevanje in prakticiranje odgovornega vedenja (Ingadottir 2006). K opolnomočenju kot pomembnem in ustreznem konceptu javnega zdravja je prispevala kombinacija temačnih epidemioloških napovedi ter številnih raziskav, ki so potrdile vpliv družbenih dejavnikov na pojavnost in obvladovanje sladkorne (in drugih kroničnih) bolezni.

Definicije opolnomočenja v zdravstvu

Glede na dinamičnost življenj posameznikov in različnih skupin je tudi poskus vsebinske definicije opolnomočenja težka naloga, saj se preozka oziroma enoznačna koncepcija lahko sprevrže v svoje nasprotje (Zimmerman 1984), po drugi strani pa se s preširoko definicijo izgublja konceptualna ostrina in tvega razpršenost (Cheater 1999). Diskurzivna raba koncepta opolnomočenja je v strokovni in znanstveni literaturi resnično široka, preširoka, da bi opozorili na vse njene nianse in pojavne oblike. Zato se bom na tem mestu osredotočil na bolj poglobljene in vplivne opredelitve opolnomočenja bolnikov.

Vsebinski nastavki opolnomočenja so nedvomno zasluga brazilskega pedagoga Paola Freireja (2009), ki je v 70. letih 20. stoletja v svoji monografiji *Pedagogika zatiranih* razvil kritično pedagogiko. Njegova metoda razvijanja kritične zavesti predvideva, da se opolnomočenje odvija skozi kritično refleksijo sveta, v katerega je (zatirani) posameznik potopljen, se z njim sooča in ga s svojim delovanjem sodeluje. Vztrajanje na dialogu kot osrednji metodi »prakse svobode« (2009: 2) vzpostavlja opolnomočenje kot dinamičen proces, ki se odvija na ravni posameznika in skupnosti. Na tem izhodišču temeljijo nadaljnje, konkretnije opredelitve opolnomočenja. European Patient Forum (EPF 2015: 5–6) – skladno s Freirejevim pojmovanjem kritične zavesti in domnevo bolnikove aktivne participacije z namenom spreminjanja sistema – opolnomočenje opredeli kot: »[...] proces, v katerem posamezniki in skupnosti izražajo svoje potrebe, predstavljajo svoje probleme, razvijajo strategije za vključevanje v procese odločanja in so za te namene politično, družbeno in kulturno dejavni«.

Navedena definicija poudarja kolektivno, politično dimenzijo opolnomočenja in se izogiba individualizaciji odgovornosti ter reduciranju opolnomočenja na individualno raven sprejemanja odločitev pri obvladovanju bolezni. Page in Czuba opolnomočenju kot procesu dodajata še dve komponenti: multidimenzionalnost (opolnomočenje ima namreč svojo sociološko, psihološko in ekonomsko dimenzijo) in družbenost (opolnomočenje se odvija na različnih ravneh – individualni, skupinski in skupnostni) (Page in Czuba 1999: 3).

V združenju organizacij *Empathie*, ki se ukvarja z raziskavami in implementacijami politik opolnomočenja bolnikov, so poudarili, da se pojem opolnomočenja večkrat

zamenjuje s pojmi, kakršna sta »bolnikova participacija« in »na bolnika osredotočena oskrba«, pogosto pa se koncept reducira na zgolj en aspekt obvladovanja bolezni, npr. edukacijo⁶ (Empathie 2014: 5). Opolnomočenje namreč po njihovem mnenju ni zgolj nova strategija nadziranja bolnikov, temveč filozofija, paradigmatična sprememba odnosov s ciljem vzpostavitve enakopravnejših modelov sodelovanja med zdravstvenimi delavci in bolnikom (Empathie 2014: 5; glej Funnell in Anderson 2004; Anderson in Funnell 2010; Meetoo in Gopaul 2005). Empathie predlaga razločevanje med tremi, sicer medsebojno soodvisnimi ravnmi opolnomočenja bolnikov: (a.) *mikro* raven vključuje neposredne odnose med zdravstvenimi delavci in bolniki, vzdolž katerih se potekajo bolnikova edukacija, samooskrba in soudeležba v procesih odločanja o obvladovanju sladkorne bolezni; (b.) *mezo* raven zajema implementacijo programov na lokalni, regionalni in nacionalni ravni; (c.) *makro* raven pa je raven zakonodaje in politik na nacionalni oziroma mednarodni ravni (Empathie 2014: 6). Poudarjena večdimenzionalnost opolnomočenja naj bi zagotovila celovito vključevanje bolnikov v procese odločanja in posledično prispevala k spremembi družbenih odnosov na različnih ravneh obvladovanja bolezni.

Ob tem je treba omeniti še dve komponenti opolnomočenja bolnikov, ki ju pogosto poudarjajo tudi zdravstveni strokovnjaki, ki se v Sloveniji ukvarjajo z opolnomočenjem sladkornih bolnikov. Opolnomočenje namreč hkrati razumejo kot proces in kot izid. Prvi predvideva dinamičnost odnosa med bolnikom in zdravstvenim delavcem, v katerem se vzpostavlja in razvija kritično mišljenje, ob tem pa bolnik sprejema avtonomne, utemeljene odločitve o svojem zdravljenju. Na drugi strani pa izid pomeni »merljivo povečanje bolnikove zmožnosti« za sprejemanje omenjenih odločitev (Anderson in Funnell 2010: 3). Opisana izhodišča opolnomočenja, ki so teoretsko podpode implementacije koncepta tudi v slovenskem prostoru, ne preverjajo statusa in vloge biomedicinske vednosti v odnosu med bolnikom in predstavnikom zdravstvenega sistema. Ta odnos je namreč zaznamovan s strukturno asimetrijo, ki bolnika ne glede na dobronamernost zdravstvenega delavca postavlja v podrejen položaj (Kirkengen 2016). Ta podrejenost se odraža v bolnikovi vnaprejšnji podvrženosti bolezenskim kategorijam, na podlagi katerih so organizirane tudi nadaljnje aktivnosti v zvezi s (samo) oskrbo bolezni (doseganje ciljnih vrednosti krvnega sladkorja, tlaka in maščob, izvajanje zdravega življenjskega sloga ipd.). Dosledna izpeljava opolnomočenja v skladu s Freirejevimi izhodišči kritične pedagogike bi namreč

zahtevala temeljno odpravo strukturne asimetrije, vtkane v odnos med bolnikom in zdravstvenim delavcem. V nasprotnem primeru se bodo navkljub takšnim in drugačnim pojmovnim inovacijam reproducirala razmerja, na katere je bila ost kritike zagovornikov opolnomočenja pravzaprav usmerjena, opolnomočenje kot koncept pa se bo udomačil v obstoječih paradigmatičnih okvirih biomedicine.

Pojem opolnomočenja v »NPOSB«

Na tem mestu se premikamo od splošnega h konkretnemu, torej k analizi opolnomočenja v *NPOSB*. Program so pripravili člani koordinativne skupine,⁷ s katerimi sem leta 2015 izvedel skupinski intervju, naknadno pa sem s tremi predstavniki skupine opravil tudi individualne polstrukturirane intervjuje. *NPOSB* je edina tovrstna nacionalna strategija, sprejeta pri Vladi RS, ki vključuje oziroma v središče svoje vsebine postavlja pojem opolnomočenja in opolnomočenega bolnika. Program kot izhodišče za usmeritev prizadevanj pri obvladovanju sladkorne bolezni sledi širše uveljavljenemu pristopu v biomedicini, ki ga literatura označuje s pojmom »na bolnika osredotočena oskrba« oziroma »na bolnika osredotočena medicina«. Ta metoda naj bi bolniku omogočila enakopravnejšo vlogo v procesu zdravljenja in deloma priznala družbene razsežnosti njegove bolezni (glej Kirkengen idr. 2015: 3). V uvodnih poglavjih *NPOSB* so predstavljeni ključna izhodišča⁸ obvladovanja sladkorne bolezni, razumevanje vzrokov in okoliščin njene pojavnosti ter vloga bolnika in različnih ustanov v oskrbi. Razlogi za nujnost vpeljave programa so visoka rast pojavnosti sladkorne bolezni v Sloveniji in večplastnost obravnave, ki zahteva dolgotrajno in usklajeno sodelovanje med različnimi resorji ter med vsemi ravnmi zdravstva (*NPOSB* 2010: 4–5). Program zdravje in bolezen obravnava kot kategoriji, soodvisni od širših politik na ravni države, kar diskurz biomedicine pogosto spregleda. V tem smislu program opozarja na ekonomske, družbene in socialne okoliščine, ki vplivajo na nastanek bolezni, ter problematizira promocijske strategije prehranske industrije, ki pomembno prispevajo k nezdravemu načinu življenja (*NPOSB* 2010: 21–23). Program se sicer bežno dotika

7 Koordinativna delovna skupina za zagotavljanje koordinacije in spremljanja izvajanja Nacionalnega programa za obvladovanje sladkorne bolezni – Strategija razvoja 2010–2020 je bila ustanovljena s sklepom Ministrstva za zdravje RS. Sestavlja jo 24 posameznikov in posameznic, predstavnikov različnih zdravstvenih strok in ustanov, Ministrstva za zdravje RS, Nacionalnega inštituta za javno zdravje, Zavoda za zdravstveno zavarovanje Slovenije, Zveze društev diabetikov Slovenije in Lekarniške zbornice.

8 Program predvideva delovanje na področju štirih horizontalnih procesov, ki poleg (a.) opolnomočenja bolnikov vključujejo še (b.) usklajevanje zdravstvenega sistema med ravnmi, posameznimi strokami in v zdravstvenem timu; (c.) spremljanje obvladovanja sladkorne bolezni in izvajanja nacionalnega programa; ter (d.) gojenje partnerstva (povezovanje različnih resorjev, civilne družbe in zdravstva op. a.) (*NPOSB* 2010: 71).

6 Edukacija je tudi v Sloveniji uveljavljen termin na področju obvladovanja sladkorne bolezni, zato pojma ne slovenim. Edukacijo, ki se nanaša na izobraževanje in usposabljanje sladkornih bolnikov za samooskrbo, izvajajo vsi člani zdravstvenega tima, vendar pa bolj strukturirane oblike edukacije izvajajo diplomirane medicinske sestre edukatorke.

strukturnih ovir, ki botrujejo nastanku in oteženemu obvladovanju bolezni, a je v svoji kritiki pomanjkljiv in pre-splošen. Še vedno namreč sledi uveljavljenim domnevam javnega zdravja, ki okoliščine nastopa bolezni povezujejo predvsem s posameznikovim tveganim vedenjem (NPOSB 2010: 6, 21). Medtem pa globlji vzroki teh vedenj, ki bi jih morali razumeti v kontekstu posameznikove »biografije«, niso ustrezno naslovljeni (Getz idr. 2011: 686; Kirkengen idr. 2015). Program torej ne izhaja iz poglobljene analize družbenih vzrokov nastanka ali pomanjkljivega obvladovanja bolezni, saj se iz njega izhajajoče politike osredotočajo predvsem na spremembe posameznikovih vedenj in manj na odpravljanje vzrokov, ki ta vedenja povzročajo oziroma bistveno zaznamujejo.

Tudi nadaljnjo opredelitev opolnomočenja sladkornih bolnikov v programu lahko beremo v smislu uvodnih opomb. Opolnomočen bolnik, postavljen v »središče pozornosti«, je tisti, ki »aktivno sodeluje in prevzema polno odgovornost za svoje zdravje« (NPOSB 2010: 5). Ob tem je aktivno in enakovredno sodelovanje bolnika odvisno od vzpostavljanja razmer »za tvorno vključevanje bolnika v načrtovanje in izvajanje oskrbe« v zdravstvu in skupnosti (NPOSB 2010: 5), to pa je odvisno od sistematičnega povezovanja med zdravstvenimi strokami in resorji ter s civilno družbo (glej NPOSB 2010: 18, 41, 57–59). Opolnomočenje v programu ni jasno vsebinsko definirano. Pojem namreč označuje predvsem vrline bolnika, ki naj bi bil v oskrbi aktiven in avtonomen subjekt.

Pomanjkanje poglobljene razprave o globljih razsežnostih vpeljave opolnomočenja po besedah sogovornikov iz koordinativne skupine odraža nepoznavanje njegovih različnih vidikov med nastajanjem programa. Implementacija koncepta je tako posledica »intuicije« sogovornikov, ki so v opolnomočenju prepoznali označevalec nujnih sprememb odnosov v zdravstvu.

Opolnomočenje je neka nova zadeva, ki se je pri nas pojavila mogoče pred nekaj leti, še vedno je precej neoprijemljiva, ne vemo čisto točno, kaj to je. Mi smo jo dali, sluteč, da je nekaj dobrega, da je neka sprememba potrebna, v naš nacionalni program kot horizontalno dejavnost. Tudi zdaj se pojavlja v vseh evropskih dokumentih kot politika in očitno gre tukaj za neko filozofijo, za neko spremembo odnosov v zdravstvenem sistemu, mogoče celo širše v družbi. Kot filozofija, kot pristop je ta hip njena značilnost neoprijemljivost. To bi bila verjetno neka bariera njene implementacije. (Ustni vir 1)

Že v prejšnjem poglavju smo spoznali, da je opolnomočenje bolnikov razumljeno na makro, mezo in mikro ravni. Čeprav ta hevristična delitev ravni opolnomočenja v NPOSB ni zapisana, saj med njenim nastajanjem v takšni obliki še ni obstajala, so sogovorniki v koordinativni skupini poudarili, da se ovire pojavljajo vzdolž vseh treh ravni. Opolnomočenje po njihovem mnenju namreč posega

v tradicionalne odnose v biomedicini: na mikro ravni v odnos med bolnikom in zdravstvenim strokovnjakom; na mezo ravni v razmerja med organizacijami bolnikov in organizacijami zdravstvenega varstva; ter na makro ravni v vključevanja organizacij bolnikov v zdravstvene (in/ali druge) politike. Ker se pri tem načrtuje spremembo kulture odnosov v zdravstvu, naj bi se pri številnih zdravstvenih delavcih zaznal odpor. Neposrednega odpora v pogovorih z zdravstvenimi strokovnjaki in bolniki sicer nisem zaznal, vendar pa so se nekateri spraševali o samem pojmu opolnomočenja. Njihove pomisleke bi lahko razvrstili vzdolž dveh argumentacijskih linij. Prva se nanaša na zdravstvene delavce, ki opolnomočenje razumejo kot sicer dobrodošlo povečevanje bolnikovih pravic, a s premajhnim poudarkom na prevzemanju bolnikove osebne odgovornosti za svoje zdravje. Nasprotno pa so nekateri bolniki v opolnomočenju prepoznali težnjo, da se odgovornost za izide zdravljenja preloži na sladkornega bolnika. Nasprotujoči si pomisleki bržkone odražajo odsotnost splošnega konsenza o tem, kaj naj bi opolnomočenje pri obvladovanju sladkorne bolezni prinašalo, predvsem pa so simptom različnih razumevanj vloge bolnika v zdravstveni oskrbi. Nevarnost, da bi se opolnomočenje uporabilo kot orodje nadzora bolnikov v obstoječi biomedicinski paradigmi, prepoznavata tudi diabetologa, člana koordinativne skupine, ki sta pojem vpeljala v NPOSB:

[...] ko je prišel končen rezultat Emphatija,⁹ je ta imel po eni strani blazno dober uvod, zelo smo hvaležni za tisto definicijo, ki jo konceptualno in vsebinsko z lahkoto lahko podpremo [...] Se pravi empowerment kot proces, to sva takoj kupila. Tisti uvoden del je dober, dobro govori tudi o treh področjih opolnomočenja: se pravi o samooskrbi, manj je o soodločanju med zdravstvenim timom in pacientom, še manj pa kako biti aktiven državljan v družbi. Tako da tisti uvoden del je sicer dober; dočim sami rezultati raziskave pa sta tista mHealth pa eHealth. V bistvu smo pričakovali nekaj drugega. Ne vemo kaj, ampak ne tega. (Ustni vir 2)

Ker v bistvu tisto lahko uporabljaš znotraj filozofije empowermenta ali pa zelo znotraj tistega klasičnega modela hierarhije. To je pač orodje. (Ustni vir 1)

Za nadzor in kontrolo. (Ustni vir 2)

Ja. Mislim, je orodje. Zelo rad imam tisto primerjavo od Freireja, da je lahko edukacija to, ko gre v ta konformizem, druga pa v prakso svobode. Isto orodje se lahko na tak ali pa drugačen način uporablja. Orodje per se ti ne more povedati, ali je to empowerment ali ne. In si ponovno pri tem, da težko meriš. In Emphatie je ponovno to meril. Orodja, ki

⁹ Sogovornica se nanaša na vplivno analizo politik opolnomočenja bolnikov konzorcija Emphatie, ki je bila izvedena leta 2014 (glej Emphatie 2014).

sama po sebi nič ne povedo. Da, zelo so pomembna za empowerment, ampak so uporabljiva nekje drugje. (Ustni vir 2)

Diabetologa, ki se ukvarjata z opolnomočenjem sladkornih bolnikov, sta v pogovoru večkrat poudarila, da se pojem opolnomočenja na izrazito subtilne načine lahko uporablja tudi kot orodje, strategija za spremembo bolnikovega vedenja, kot nekakšna panoptikonska tehnologija sebstva, ki predvideva prelaganje odgovornosti izključno na bolnika. V zvezi s tem opozarjata, da tudi uporaba novih e-orodij, ki naj bi prispevala h kvalitetnejši samooskrbi bolnikov, sama po sebi ne vodi v opolnomočenje bolnika. Opolnomočenje namreč predvideva temeljno prevrednotenje odnosov v zdravstvu in ne zgolj vpeljave tehnoloških in organizacijskih inovacij v oskrbo ter krepitev samoodgovornosti bolnika. Slednja je sicer podstat širše uveljavljenega pojma pacientove avtonomije. Medicinska literatura avtonomijo pacienta razume skozi liberalno individualistično optiko, pri čemer je bolnik odločevalec, ki se odloča intencionalno, razumsko in neodvisno od okoliščin (Murgic idr. 2015: 1–2). Mnogi strokovnjaki, vključno s številnimi mojimi sogovorniki, problematizirajo tovrstno razumevanje bolnikove avtonomije. Bolnikove odločitve in vedenja namreč ne potekajo v izolaciji, zunaj družbenega in kulturnega konteksta, zato je v klinični praksi še zlasti vprašljiva domneva, ki avtonomijo zamenjuje z abstraktnim pojmovanjem popolnega individualnega samoodločanja (Murgic idr. 2015: 2). Slednje je sicer pogosto poudarjena vrednota neoliberalne paradigme, ki se odslikava v različnih sferah družbenega življenja, na kar opozarja tudi predstavnik sladkornih bolnikov v koordinativni skupini:

Lahko rečeva, da obstaja težnja po liberalizaciji zdravstvenega sistema in njegovi privatizaciji, [...] vključno s skrajno in izključno individualno odgovornostjo posameznika za lastno zdravje, kar je v ameriškem sistemu speljano do skrajnosti. To je negativna izpeljava tega, čemur pravimo opolnomočenje, ker absolutizira mene kot posameznika z vso domnevo svobodnega odločanja. Se pravi, ali se bom zdravil ali pa umrl. To je skrajna opcija, ki jo meni sistem nudi, se pravi, do skrajnosti, do vulgarne skrajnosti pripeljan koncept opolnomočenja. Pri govorjenju o opolnomočenem bolniku je še kako utemeljeno biti pozoren na to, ali in v kolikšni meri se ta koncept [...] uresničuje, uveljavlja v vsej njegovi celovitosti, v kolikšni meri pa zgolj in samo v smeri krepitve vloge posameznika in njegove odgovornosti, njegove domnevne neizmerne svobode odločanja, kako in kaj bo. (Ustni vir 3)

Sogovornik v svojem razmisleku odpira pomembno vprašanje resničnega pomena abstraktnih konceptov, kakršni so posameznikova avtonomija oziroma svoboda odločanja, odgovornost in navsezadnje opolnomočenje. Njihova vsebina je namreč simptomatična za družbeni kontekst, v katerem

se pojmi oblikujejo in uporabljajo, njihovo prihodnost pa v veliki meri zaznamuje smer družbenega razvoja.

Zgodba o opolnomočenju bolnika je ena od pojavnih oblik spreminjanja ali pa ustvarjanja nekih novih širših družbenih, socialnih, tudi sociološko preverljivih osnov družbenega razvoja, ki bi lahko ali morale imeti perspektivo. In še nekaj, ker je verjetno možno dodati: ni pričakovati, da bi se v zdravstvenem segmentu ali v zdravstvenem podsistemu, da uporabim jezik sistemske teorije, lahko nekaj hitreje razvijalo, ali kot na nekem svojevrstnem izoliranem otoku, bolje, hitreje, vsebinsko bogatejše uveljavljalo kot v najširšem družbenem kontekstu. Uveljavljanje koncepta opolnomočenega bolnika, kakor ga v zadnjem času pač razumemo in tudi v Sloveniji prevzemamo, je možno pričakovati, da bo uspešno potekalo, če se bodo tudi v širšem družbenem kontekstu hitreje začele spreminjati okoliščine, s katerimi je ta koncept tudi na zdravstvenem področju še kako povezan. (Ustni vir 3)

Zaključek

Opredelitve opolnomočenja sladkornih bolnikov, ki so predmet implementacije pri obvladovanju sladkorne bolezni v Sloveniji, predvidevajo celostno obravnavo bolezni in večplastno vključevanje bolnikov v procese njenega obvladovanja. Potreba po celovitosti obravnave kot prvem pogoju opolnomočenja bolnikov izhaja iz specifičnega razumevanja sladkorne bolezni, ki njen nastanek, potek in naslavljanje v veliki meri postavlja v polje družbenega. Iz pogovorov s snovalci *NPOSB*, ki v njegovo središče postavljajo pojem opolnomočenega bolnika, je razvidno, da sogovorniki problematizirajo razumevanje opolnomočenja kot zgolj nove oblike tehnologije sebstva in vztrajajo na razumevanju zdravja kot odvisnega od prepleta bioloških, kulturnih in družbenopolitičnih dejavnikov. Tovrstno razumevanje narekuje spoznanje o nezadostnosti domneve, da so dejavniki tveganja za nastop bolezni stvar posameznika, kakor tudi domneve, da je uspešnost obvladovanja kronične bolezni odvisna izključno od individualne samoodgovornosti in uveljavljanja lastne volje pri vsakodnevnih odločitvah. Kljub temu se zdi, da sta pri številnih zdravstvenih delavcih, ki tako ali drugače delujejo na področju obvladovanja sladkorne bolezni, uveljavljanje in sprejemanje pojma zaznamovana s širšimi težavami v zdravstvu. Obremenjenost zdravstvenega sistema, z normativi povezane težave na primarni ravni zdravstvene oskrbe in razpršenost diabetoloških timov na sekundarni ravni, pomanjkanje časa za celostno obravnavo bolnikov, odsotnost informacijskega sistema in medresorskega povezovanja pri naslavljanju kompleksnih vprašanj o sladkorni bolezni, paternalizem ter hierarhični odnosi med zdravstvenimi strokami so okoliščine, ki po mnenju številnih zdravstvenih delavcev, s katerimi sem se pogovarjal

v različnih fokusnih skupinah, v praksi pomembno ovirajo vpeljavo opolnomočenja. Čeprav ne smemo zmanjševati pomembnosti naštetih ovir, pomemben vidik ostaja pretežno nenaslovljen. Opolnomočenje kot sprememba filozofije odnosov v zdravstvu bi namreč zahtevalo korenito preverjanje biomedicinske vednosti, ki še vedno temelji na objektivaciji telesa. Standardizirano, »povprečno« te- lo biomedicine je namreč odtujeno od subjekta, ki izkuša svet okoli sebe in na katerem svet pušča svoj pečat. V odnosu med zdravstvenim delavcem in bolnikom smo tako še vedno priča temeljni strukturni asimetriji, v kateri je bolnik podvržen apriornim biomedicinskim kategorijam vednosti (Kirkengen idr. 2016: 498), čeprav so številne raziskave v biologiji, družboslovju in epidemiologiji temeljito pretresle njihovo ustreznost (Getz idr. 2011; Mendenhall 2012; Singer 2009; Baer idr. 1997; O'Campo in Dunn 2012). Kljub temu da je *NPOSB* s podpiranjem enakopravnejše vloge bolnika v oskrbi in s priznavanjem družbenih okoliščin nastanka in poteka bolezni poskus razširitve biomedicinske percepcije realnosti, še vedno v veliki meri sledi ključnim domnevam znanstvene tradicije, ki telo reducira na njegovo biologijo. Prizadevanja k opolnomočenju bi morala izhajati iz vprašanj, kakšno družbo in kakšno medicino telo pravzaprav potrebuje (glej Scheper-Hughes 1994) ter kako ju oblikovati, da bosta sledili izhodiščem v zadnjem času tako opevane družbe zdravja.

Ali si mi pravzaprav želimo v našem sistemu že čimbolj samoozaveščenega, čimbolj motivirane- ga, čimbolj opolnomočenega bolnika? Čimbolj si ti kot bolnik opolnomočen, tem aktivnejšo vlogo in z večjimi zahtevami ti vstopaš v razmerje do mene kot zdravnika. Tudi moja vloga se s tem samo pove- čuje. Oziroma je odgovornejša, je zahtevnejša. Je zahtevnejša, kot pa, če je izid: 'aha izmerili cuker ta in ta, čez štiri mesece, nasvidenje'. Če pa si ti že malo drugačen bolnik, več več, želiš skrbeti za sebe, se doma kaj zanimaš, pa terja od mene, zdravnika, drugačen odnos. In zato se neredko, pa še prerediti, da slišati kritične opazke iz samih zdravstvenih krogov in tudi izven njih, kaj je eden vendarle ključ- nih problemov v zdravstvu, oziroma da je na ravni družinske medicine to ključno, torej, človeški odnos in skušati razumeti človeka v vsej njegovi komple- ksnosti. Razumeti X bolnika v njegovem socialnem, družinskem, psihološkem kontekstu. (Ustni vir 3)

42 Razmišljanja članov koordinativne skupine, vključno s sklepno mislijo predstavnika sladkornih bolnikov v ome- njeni skupini, nakazujejo na razumevanje opolnomočenja kot koncepta, ki naj bi prispeval k spreminjanju razmerij v zdravstvenem sistemu in bolezen poglobljeno nasla- vljal kot družbeni fenomen. Vendar tovrstna perspektiva v *NPOSB* ni dovolj jasno izražena, prav tako pa je iz po- govorov s številnimi drugimi zdravstvenimi delavci razvi- dno, da razumevanje opolnomočenja pogosto odraža vre-

dnote, utelešene v znanstveni tradiciji biomedicine. Kljub vsemu pa je opolnomočenje v javnem zdravju pomemben koncept, ki bi kot tak moral biti predmet kritičnega prever- janja in eden med označevalci prihodnjih prizadevanj za priznanje večplastne in izrazito dinamične narave zdravja.

Literatura

ANDERSON, Robert M. in Martha M. Funnell: Patient Em- powerment: Myths and Misconceptions. *Patient Education and Counseling* 79 (3), 2010, 277–282.

BAER, Hans A., Merrill Singer in Ida Susser: *Medical Anthro- pology and the World System: A Critical Perspective*. Westport in London: Bergin and Garvey, 1997.

BRÖCKLING, Ulrich: *The Entrepreneurial Self: Fabricating a New Type of Subject*. Freiburg: Sage, 2015.

CHEATER, Angela (ur.): *The Anthropology of Power: Em- powerment and Disempowerment in Changing Structures*. Lon- don in New York: Routledge, 1999.

EMPATHIE: *Empowering Patients in the Management of Chro- nic Diseases: Final Summary Report*. Brussels: Empathie, 2014, http://ec.europa.eu/health/sites/health/files/patient_safety/docs/empathie_frep_en.pdf, 17. 2. 2017.

EPF = European Patient Forum: *EPF Background Brief: Patient empowerment*. Brussels: European Patient Forum, 2015, http://www.eu-patient.eu/globalassets/campaign-patient-empowerment/briefing_paperpatient-empowerment_final_external.pdf, 30. 4. 2017.

FERZACCA, Steve: "Actually, I Do Not Feel That Bad": Mana- ging Diabetes and the Clinical Encounter. *Medical Anthropology Quarterly* 14 (1), 2000, 28–50.

FERZACCA, Steve: Chronic Illness and the Assemblages of Time in Multisited Encounters. V: Lenore Manderson in Carolyn Smith-Morris (ur.), *Chronic Conditions, Fluid States: Chronicity and the Anthropology of Illness*. New Brunswick, New Jersey in London: Rutgers University Press, 2010, 157–174.

FERZACCA, Steve: Diabetes and Culture. *The Annual Review of Anthropology* 41, 2014, 411–426.

FILIPOVIČ HRAST, Maša in Srna Mandič: Opolnomočenje in kakovost življenja: Skupnostni in medosebni vidiki. *Teorija in praksa* 53 (2), 2016, 409–419.

FREIRE, Paolo: *Pedagogy of the Oppressed*. New York in Lon- don: Continuum, 2009.

FUNNELL, Martha M. in Robert M. Anderson: Empowerment and Self-Management of Diabetes. *Clinical Diabetes* 22 (3), 2004, 123–127.

GETZ, Linn, Anna Luise Kirkengen in Elling Ulvestad: The Hu- man Biology-Saturated with Experience. *Tidsskr Nor Laegefo- ren* 131 (7), 2011, 683–687.

HCP = Health Consumer Powerhouse: *The Empowerment of the European Patient: Options and Implications. Report*. Brussels: Health Consumer Powerhouse AB, 2009, <http://www.health-powerhouse.com/files/EPEI-2009/european-patient-empowerment-2009-report.pdf>, 17. 2. 2017.

IDF = International Diabetes Federation: *Global Diabetes Scorecard: Tracking Progress for Action*. Brussels: International Diabetes Federation, 2014.

INGADOTTIR, Brynja: *The Lived Experience of a Chronic Illness: Challenges, Dialogues and Negotiations in Adherence and Non-Adherence. A phenomenological Study from the Perspective of the Person with Diabetes*. Dissertation. Magistrsko delo. Reykjavik: RCN Institute, 2006, http://skemman.is/stream/get/1946/1212/3475/1/M-ritger%C3%B0_-_Brynja_Ingad%C3%B3ttir.pdf, 17. 2. 2017.

JORALEMON, Donald: *Exploring Medical Anthropology*. Boston: Allyn and Bacon, 1999.

KIRKENGEN, Anna Luise, Tor-Johan Ekeland, Linn Getz, Irene Hetlevik, Edvin Schei, Elling Ulvestad in Arne Johan Vetlesen: Medicine's Perception of Reality – a Split Picture: Critical Reflections on Apparent Anomalies within the Biomedical Theory of Science. *Journal of Evaluation in Clinical Practice* 22 (4), 2016, 496–501.

KOMRAD Mark S.: A Defence of Dedicat Daternalism: Maximising Patients' Duttonomy. *Journal of Medical Ethics* 9 (1), 1983, 38–44.

LIPOVEC ČEBRON, Uršula: *Kročere zdravja in bolezni: Tradicionalna in komplementarne medicine v Istri*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete, 2008.

MACLEOD, John James Rickard: Diabetes and the Insulin Treatment. *19th century and after* 104, 1928: 674–682.

MANDERSON, Lenore in Carolyn Smith-Morris: Introduction: Chronicity and the Experience of Illness. V: Lenore Manderson in Carolyn Smith-Morris (ur.), *Chronic Conditions, Fluid States: Chronicity and the Anthropology of Illness*. New Brunswick, New Jersey in London: Rutgers University Press, 2010, 1–18.

MARMOT, Michael in Jessica J. Allen: Social Determinants of Health Equity. *American Journal of Public Health* 104 (4), 2014, 517–519.

MCLAUGHLIN, Kenneth: *Empowerment: A critique*. New York: Routledge, 2016.

MENDENHALL, Emily: *Syndemic Suffering: Social Distress, Depression, and Diabetes among Mexican Immigrant Women*. Walnut Creek: Left Coast Press, 2012.

MEETOO, Danny in Harry Gopaul: Empowerment: Giving Power to People with Diabetes. *Journal of Diabetes Nursing* 9 (1), 2005, 28–32.

MURGIC, Lucija, Philip C. Herbert, Slavica Sović in Gordana Pavleković: Paternalism and Autonomy: Views of Patients and Providers in a Transitional (Post-Communist) Country. *BMC Medical Ethics* 16, 2015, 65. DOI 10.1186/s12910-015-0059-z.

NPOSB = Nacionalni program za obvladovanje sladkorne bolezni: *Strategija razvoja 2010–2020*, http://www.mz.gov.si/fileadmin/mz.gov.si/pageuploads/mz_dokumenti/zakonodaja/NP_diabetes/Nacionalni_program_obvladovanja_sladkorne_bolezni_210410.pdf, 10. 3. 2017.

O'CAMPO, Patricia in James R. Dunn: Introduction. V: Patricia O'Campo in James R. Dunn (ur.), *Rethinking Social Epidemiology: Towards a Science of Change*. Dordrecht, Heidelberg, London in New York: Springer, 2012, 1–19.

PAGE, Nanette in Cheryl E. Czuba: Empowerment: What is it? *Journal of Extension* 37 (5), 1999, 1–5.

ROCK, Melanie: Sweet Blood and Social Suffering: Rethinking Cause-Effect Relationship in Diabetes, Distress and Duress. *Medical Anthropology* 22 (2), 2003, 131–174.

SCHEPER-HUGHES, Nancy in Margaret Lock: Embodied Knowledge: Thinking with the Body in Critical Medical Anthropology. V: Robert Borofsky (ur.), *Assessing Cultural Anthropology*. New York: McGraw-Hill, 1994, 229–242.

SHANKARDAS, Ketan: Place-Based Stress and Chronic Disease: A Systems View of Environmental Determinants. V: Patricia O'Campo in James R. Dunn (ur.), *Rethinking Social Epidemiology: Towards a Science of Change*. Dordrecht, Heidelberg, London in New York: Springer, 2012, 113–137.

SINGER, Merrill: *Introduction to Syndemics: A Critical Systems Approach to Public and Community Health*. San Francisco: Jossey-Bass, 2009.

STUCKEY, Heather L., Michael Vallis, Katharina Kovacs Burns, Christine B. Mullan-Jensen, Jean M. Reading, Sanjay Kalra, Johan Wens, Andrzej Kokoszka, Søren E. Skovlund in Mark Peyrot: "I Do My Best to Listen to Patients": Qualitative Insights into DAWN2 (Diabetes Psychosocial Care From the Perspective of Health Care Professionals in the Second Diabetes Attitudes, Wishes and Needs Study). *Clinical Therapeutics* 37 (9), 2015, 1986–1998.

WAGNER, E. H.: Chronic Disease Management: What Will it Take to Improve Care for Chronic Illness? *Effective Clinical Practice* 1 (1), 1997, 2–4.

WHO = World Health Organisation: *Global Report on Diabetes*. World Health Organisation, 2016, http://apps.who.int/iris/bitstream/10665/204871/1/9789241565257_eng.pdf?u, 12. 2. 2017.

ZIMMERMAN, M. A.: Taking Aim on Empowerment Research: On the Distinction Between Individual and Psychological Conceptions. *American Journal of Community Psychology* 18 (1), 1984, 169–177.

Ustni viri

Ustni vir 1: P. I., diabetolog., dr. med., član koordinativne skupine NPOSB. Ljubljana, 15. 6. 2016.

Ustni vir 2: L. A., diabetolog., dr. med., član koordinativne skupine NPOSB. Ljubljana, 15. 6. 2016.

Ustni vir 3: T. A., predstavnik društev bolnikov v koordinativni skupini NPOSB. Ljubljana, 24. 7. 2016.

Spletni viri

Spletni vir 1: Sladkorna bolezen – novice, <http://www.diabetes-zveza.si/sl/web/contributions/73>, 12. 2. 2017

Spletni vir 2: Sladkorna bolezen – epidemija modernega časa, <http://www.nasa-lekarna.si/clanki/clanek/sladkorna-bolezen-epidemija-modernega-casa/>, 12. 2. 2017.

Spletni vir 3: Sladkorna bolezen – epidemija tretjega tisočletja, <https://www.aktivni.si/zdravje/sladkorna-bolezen-epidemija-tretjega-tisocletja/>, 12. 2. 2017.

Spletni vir 4: WHO – The Determinants of Health, <http://www.who.int/hia/evidence/doh/en/>, 12. 2. 2017.

Empowerment of Diabetic Patients: Paradigmatic Shifts in the Management of Diabetes

Discussion on empowerment has been the subject of debate for the past few decades as the term gained its popularity in a variety of social arenas, including public health. Within the latter, patient empowerment emerged in opposition to the paternalistic model of healthcare, which has become insufficient especially in the field of chronic disease management. Due to its complex nature, diabetes came to be treated as a 'sandbox' for patient empowerment policies. Vast research suggests that in order to prevent the onset of disease and optimize the outcomes of treatment, a more horizontal approach in addressing the root causes of diabetes and a redefinition of patients' role within healthcare is in need. Patient empowerment is thus a part of a parallel movement in biomedicine termed "patient-centered care" or "patient-centered medicine", aiming at reintroducing the *subject* in the biomedical body of knowledge.

The concept of empowerment was included in *Diabetes Prevention and Care Development Programme: Development Strategy 2010 – 2020* (DDP), which represents the first national strategy passed by the government of Slovenia in which the empowered patient is at its core.

The article is based on the author's interviews and focus groups with patients and health professionals at different levels of care. Several interviews were conducted with members of DDP's national coordination team in order to analyse basic premises of patient empowerment development, while focus groups examined wider barriers and facilitators of DDP implementation at national level. Focus groups were conducted as a part of an *Analysis of Healthcare System in Slovenia* under the Ministry of Health. The data gathered suggests that the understanding of the notion of empowerment is ambiguous. Even though its 'authors' see empowerment as a system-challenging praxis that should change the »philosophy of biomedicine« and redefine the »culture of relations« between actors in health, different understandings of the notion often reflect the values embedded in the scientific tradition of biomedicine. The biomedical, 'universal' body seems to remain unquestioned as well as the validity of its disease categories. DDP is not explicit enough in analysing the *root* causes of the diabetes 'epidemic' and the potentially radical implications of patient empowerment. This, perhaps, is its primary shortcoming. Nevertheless, patient empowerment became a relevant concept in public health and as such should be critically reflected and reconsidered for future empowerment initiatives.



SINHRONIZACIJA DIGITALNOSTI V MEDICINSKI PRAKSI

Izvirni znanstveni članek | 1.01
Datum prejema: 24. 5. 2017

Izveček: Članek je prispevek h kritični analizi družbeno-kulturne dinamike, ki se ustvarja z vstopanjem digitalnosti v zdravstvo. Avtorica uvodoma z refleksijo raziskovalnega dela poudari pomen holističnega pristopa k raziskovanju intimnejših in relacijskih dogajanj, ki nastajajo pod tehnoutopičnim konceptualnim plaščem digitalizacije in informatizacije zdravstva. V nadaljevanju razpravo postavi v kontekst vseprisotne širše družbene ideologije tehnološkega napredka in tehnoloških rešitev. Z natančnejšo analizo sistemske rešitve eRecept (elektronsko predpisovanje in izdajanje receptov) razgrinja vitalnost in ranljivost družbeno-materialne medicinske resničnosti.

Ključne besede: digitalna medicina, digitalno zdravje, eZdravje, digitalna etnografija, medicinska antropologija, eRecept

Abstract: The article is a contribution to a critical analysis of the socio-cultural dynamics created by introducing the digital in health care. Reflecting on her research work, the author initially emphasizes the importance of a holistic approach to the research of more intimate and relational practices that are shaped under the techno-utopian conceptual umbrella of digitalization and informatization of health care. The argumentation is contextualized in the ubiquitous social ideology of technological progress and technological fix. Further, the author uses the solution of ePrescription (electronic prescribing and issuing of prescriptions) as an illustration of the vitality and vulnerability of the contemporary sociomaterial medical reality.

Key Words: digital medicine, digital health, eHealth, medical anthropology, digital ethnography, ePrescription

Uvod

»Številne zdravstvene tehnološke inovacije so zasnovane na predpostavki, da je človekovo življenje manj kompleksno, kot dejansko je«
(Neff in Nafus 2016: 161).

Dom, za mnoge hram intimne in zasebnosti, je hkrati ključni vzporedni prostor zdravstvene skrbi in oskrbe. Kadar niti (kronično) bolni ali ostareli niti njihovi svojci ne zmorejo (več) vsakdanje oskrbe, vstopi in jim pri tem pomaga patronažna služba. Andreja¹ je izvrstna patronažna sestra: strokovna, poznavalska, spretna, prijazna, zanesljiva, razumevajoča. Je tudi potrpežljiva poslušalka zgodb, ki izvirajo iz bogate osebne zdravstvene zgodovine, radijskih obvestil o osmrtnicah in pogrebih, zacementiranih sosedskih zemljiških sporih in vseh drugih pomembnostih, ki zapolnjujejo misli njenih pacientov in pacientk. Tak je tudi 87-letni Edvard, ki je prek 30 let redno obiskoval antikoagulacijsko ambulanto, od zadnje zime pa tega ne zmore več. Še vedno je bister, fizično pa je zaradi starosti opešal. Zato ob dogovorjenem terminu na dom prihaja Andreja, se z njim pogovori o splošnem počutju in mu izmeri gostoto krvi. Glede na rezultat pristojni zdravnik določi nadaljnjo terapijo. Ob opazovanju njenega dela sem se začela spraševati: Zakaj za označevanje uporablja pisala treh različnih barv?

Kako je organizirana? Zakaj si otežuje delo s časovno potratnim zapisovanjem porabe materiala v en zvezek ter rezultata in termina za naslednji obisk v drugega?² Zakaj enostavno ne uporablja enotnega elektronskega sistema na tabličnem računalniku ali drugi pametni napravi? Zakaj za poenostavitev beleženja vsega potrebnega ob obiskih na domu še niso razvili spletne aplikacije? V naslednjem hipu sem se zalotila, da mi misli zapolnjujejo bedasta vprašanja. Zakaj v skoraj neomejeni možnosti asociacij premišlujem o »digitalni optimizaciji dela«? Ponižno priznam, za trenutek me je krepko zaneslo.

Opremljena z elementi vsakdanjega javnega diskurza ter dnevno zasuta s spletnimi novičniki³ o digitalnem zdravju sem tudi sama podlegla dominantni propagandi digitalne paradigme, ki se v naši družbi vzpostavlja kot najboljša in najustreznejša različica napredka, rešitve in odrešitve sodobnega človeka. Vseprisotna je retorika, da živimo v t. i. informacijski družbi in digitalni dobi, procesi informatizacije in digitalizacije pa vstopajo na vse več področij in plasti naših življenj. Ponujene rešitve različno občutimo, uporabljamo, doživljamo in sprejemamo. A zdi se, kot da se je v evropskem kontekstu koncept digitalnosti še močneje prerinil v ospredje ter zapolnil praznino, ki je nastala po nedavnih

¹ Za zagotavljanje anonimnosti so imena vseh omenjenih oseb v članku, tudi sogovornikov in sogovornic, izmišljena.

² Gre za ustaljen in zelo dobro delujoč sistem vodenja evidenc porabljenega materiala, natančnejših zapisov ob obiskih na domu, izmerjenih rezultatih, napovedanih terminih obiskov na domu ter drugih organizacijskih vidikih dela patronažnih sester.

³ Glej na primer www.eHealthnews.eu ali <http://www.himss.eu/>.

* Jana Šimenc, dr. kulturne antropologije, znanstvena sodelavka, ZRC SAZU, Družbenomedicinski inštitut, Novi trg 2, 1000 Ljubljana; jana.simenc@zrc-sazu.si ali jankaindijanka@hotmail.com.

globalni finančni krizi in nadaljnjem lomljenju velikih narativov oziroma velikih razlagalnih sistemov (ki se je začel vsaj že s prelomom tisočletja):⁴ digitalno je postala magična beseda, sinonim za uspeh, gonilo napredka in vir upanja v boljšo prihodnost za vse (o propagandi napredka ter vidikih tehnološke avtoritativne paradigme glej tudi Virillo 2000; Mbembe 2003). Opažam, da imajo v sedanjem zgodovinskem trenutku prakse digitalizacije in informatizacije prednost ter večjo vrednost kot druge prakse, s katerimi ustvarjamo bivanjske svetove. Ideologija tehnološkega napredka se vsekakor odlično prilega »zahodnim« miselnim konceptom, ki tehnologije interpretirajo kot avtonomne, neodvisne objekte, ki delujejo zunaj nas, nepovezano s človekom in z njegovim zavedanjem (prim. Hornborg 2015).

Med drugim je ideja tehnološkega napredka in rešitve zvesto vodilo današnjih političnih aktivnosti. Vlade vlagajo visoke deleže javnih financ v raznolike »digitalne« projekte, v strateških dokumentih pa načrtujejo srečna, vključujoča, pametna in zdrava mesta s srečnimi, pametnimi in z zdravimi prebivalci (glej Spletni vir 1). A kot nakazujem tudi v nadaljevanju članka, je velike obljube, strateške načrte in »na papirju« popolno izdelane računalniške arhitekture s področja zdravstva izjemno težavno »prenesti« v dinamično družbeno realnost. Družbene posledice novih tehnologij so namreč tako načrtovane kot nenačrtovane, prav tako presegajo njihovo tehnično plat in funkcionalnost. Nenehno se vzpostavljajo nova razmerja, pojavlja se vrsta vprašanj in dilem.

Teoretska in metodološka ozadja

O relacijski in ontološki kompleksnosti vzpostavljanja družbeno-materialnih infrastruktur tudi sama razmišljam v raziskavi *Zdravje v žepu in na spletu*,⁵ kjer raziskovalno pozornost intenzivno usmerjam na vidne in manj vidne plasti umeščanja digitalnega zdravja in medicine v družbeno realnost. Z opazovanjem, s spontanimi pogovori, z dolgotrajnejšimi posrednimi in neposrednimi izkušnjami z zdravstvenim sistemom ter oblikami zdravljenja, s preizkušanjem praks samokvantificiranja, z udeleževanjem dogodkov (od *start-up kafejev*, ministrskih konferenc, spletnih seminarjev, okroglih miz do umetniškega tematiziranja),⁶ s poglobljenimi pogovori z zdravniki in

zdravnicami, razvijalci (bili so izključno moški) zdravstvenih ali medicinskih aplikacij in tistimi, ki jih uporabljajo, raziskujem intimnejšo in relacijsko dogajanje, ki se skriva pod tehno-utopičnim konceptualnim plaščem digitalizacije in informatizacije zdravstva.

Čeprav se je raziskovalni projekt začel šele januarja 2016, lahko govorim o določeni raziskovalni kontinuiteti. Zanimanje za obravnavanje večslojnosti procesov in dilem, ki jih prinaša vpeljevanje spleta in naprednih informacijskih tehnologij v razmerje med človekom in njegovim nezdravjem, ima daljšo brado: od leta 2008 analitično spremljam razvoj digitalnega zdravja v Sloveniji in širše, prav tako sem se področja dotaknila v medicinskoantropološki raziskavi o alergijah (glej Šimenc 2011, 2014). Navsezadnje je tudi sodelovanje na več raziskovalnih ali aplikativnih projektih s področja zdravstva v zadnjih desetih letih ključno razširilo razumevanje kompleksnosti medicinske prakse ter institucionalnih ozadij, vzpostavljanja diagnoz, doživljanja neskladij, skritih izrazov moči, krmarjenja in prehajanja med terapevtskimi praksami ter nenehnega dinamičnega odnosa med tehnologijami in človekom.

Ob zasnovi raziskave o digitalnem zdravju sem načrtovala ustvarjanje digitalne/spletne/virtualne/kiber etnografije. Ob temeljitejšem branju pa sem ugotovila, da gre za polemično ter zame pomanjkljivo metodo (več o metodoloških vprašanjih ter terminoloških zagatah oziroma razlikah glej Ward 1999; Boellstorff idr 2012; Hine 2015; Kozinets 2015; Sanjek in Tratner 2016). Zaznavam tudi dokaj omejeno fokusiranje raziskovalcev in raziskovalk na novosti, spremembe in analize diskurzov in praks v »digitalnem svetu« s pristopi strogega materializma, s katerimi nove tehnologije interpretirajo kot avtonomna in pasivna orodja. Podobno, kot ugotavlja Schielke, da je »v antropologiji islama enostavno preveč islama« (Schielke v Eliot 2016: 497), opažam, da je tudi v tako imenovanih digitalnih etnografijah preveč izoliranih poudarkov na digitalnem, novih tehnologijah in spletu. Morda je to tudi posledica okoliščin, da je digitalna etnografija kot raziskovalna metoda med drugim izjemno priljubljena v več socioloških raziskavah, v študijah o znanosti in tehnologijah (angl. *Science and technology studies*) ter medijskih študijah (za primere glej tudi Lupton 2016).

Med raziskavami o digitalnem so dolgotrajnejše antropološke razprave, ki stremijo k bolj holistični perspektivi, širšim časovnim in krajevnim odskočiščem ter globljim

4 O orisu postmoderne in zlomu metarazlagalnih sistemov glej Šimenc 2014.

5 Projekt *Zdravje v žepu in na spletu: Kritična preizpraševanja sodobnih naprednih orodij in tehnoloških intervencij na področju zdravstva* (št. projekta Z6-7452, 1. 1. 2016–31. 12. 2017) je Agencija Republike Slovenije za raziskovalno dejavnost financirala iz državnega proračuna.

6 Zavod za sodobne umetnosti Aksioma je ena od umetniških galerij pri nas, kjer pozornost pogosteje namenjajo reflektiranju odnosa med človekom in novimi tehnologijami. Med drugim so nedavno, 17. maja 2017, odprli razstavo konceptualne umetnice Jennifer Lyn Morone, ki presoja pomen in posledice (zlo)rabe osebnih podatkov

v globalni tržni ekonomiji. Korporacije z različnih pametnih naprav uporabnikov prikrito zbirajo in uporabljajo osebne podatke in z njimi služijo. Da bi opozorila na problematiko zlorabe naših podatkov ter nevidnega dela, ki ga opravljamo za druga podjetja, se je spremenila v korporacijo, podjetje Jennifer Lyn Morone™ Inc. S pomočjo razvite aplikacije prek telefona in računalnika zbira in shranjuje svoje podatke, jih analizira in nadzoruje njihovo nadaljnjo rabo. Podatki so njena last (glej Šučur 2017). Več o masovnih/velikih/mega podatkih oziroma velikem podatkovju (angl. *big data*) odlično razpravljajo avtorji in avtorice v knjižici urednikov Boellstorff in Maurer (2015).

teoretskim premislekom »v manjšini«. Počasneje (kot na primer sociološko), a vztrajno, narašča zanimanje za antropološko raziskovanje spleta, digitalnega in novih tehnologij (glej Miller in Slater 2000; Eriksen 2001; Miller 2011; Podjed 2011; Kely 2008; Horst in Miller 2015, če omenim le nekaj avtorjev in avtoric). Od površnih ter klišejskih razumevanj spleta in digitalnosti mojstrsko odstopajo Gabriela Coleman (2010), Josh Berson (2015), Natasha Dow Schüll (2012), Maja Petrović-Šteger (2011), Keith Hart (2010), Tom Boellstorff (2008, 2016) in drugi.

Prav Hart in Boellstorff sta med tistimi, ki poudarjajo, da je koncept digitalnega premalo premišljen, analitično in teoretsko pa je podhranjeno tudi razmerje med virtualnim/digitalnim/spletnim ter fizičnim, »realnim« svetom. Čeprav je bil splet ob vznikanju v 50. letih 20. stoletja ekskluzivno omejen na vojaške kontekste in interno komunikacijo, je do danes dobil globalne razsežnosti ter je v splošni rabi (za krajši pregled zapletene zgodovine razvoja spleta glej Kirmayer idr. 2013). Danes zato ne zadostuje dualistično razmišljati o digitalnem razkoraku (angl. *digital divide*), o dveh strogo ločenih ali nasprotujočih si »svetovih« (na primer realna, fizična proti nerealni, virtualni izkušnji,⁷ vstopanje in izstopanje v posamezen svet in podobno). Hart (2010) navidezno samozadostnost ter pregovorne posebnosti spletnega sveta (kot je na primer osamljenost posameznika na spletu) na temelju Heideggerjeve metafizike razume v triadnem dialektičnem razmerju: posameznik/osamljenost – človeškost/svet – postavitev in gibanje v času in prostoru/končnost.

Prav tako Boellstorffa vprašanja dinamike in ontologije digitalnega intrigirajo že vrsto let. V razpravi o digitalni antropologiji (kjer med drugim presoja etnografsko raziskovanje v digitalnih kontekstih) deloma osvetli razumevanje razmerja med tako imenovanim virtualnim in realnim svetom: podobno, kot je razvil idejo sinhronizacije zahodnjaške gejevske kulture v Indoneziji, procese sinhronizacije prenese v kontekste digitalnega in fizičnega sveta. Utemeljuje, da se po sinhronizaciji, na primer italijanskega filma v japonščino, premikanje ustnic igralcev nikoli ne uskladi z zvoki prevedenih glasov. Zvok in slika po sinhronizaciji nista skladna, vmes nastajajo prosti prostori, luknje. A kljub omenjenemu neskladju gledalci film razumejo in ne zapuščajo kino dvorane. Pri sinhronizaciji je zanimivo prav ustvarjanje eksplicitnega predvidevanja pomenov med neskladnostmi, luknjami. Podobno tudi pri razmerju med virtualnim in realnim nastajajo luknje (prostori za interpretacije) in sploh ne gre le za enostavna zlitja ali mešanja svetov (Boellstorff v Horst in Miller 2012).

7 Boellstorff (v Horst in Miller 2012, 2016) pogosto poudarja, da je virtualno imanentno človeškemu bivanju. Tudi z referiranjem na Gregoryja Betesona nazorno argumentira, da je več vidikov našega fizičnega obstoja, kot so oblike iger, domišljija in podobno, v samem temelju »neresničnih, abstraktnih, virtualnih«.

Avtor razpravljanje nadgrajuje v članku 'For whom the ontology turns' (2016), ko poskuša razkriti potencialne teoretske paradigme digitalnega na temeljih antropoloških razprav o ontološkem obratu (izhodišču, ki mu sledijo tudi že marca istega leta na spletnem mestu revije *Cultural Anthropology* objavljeni krajši razmisleki več avtorjev in avtoric, zbranih pod uredništvom Hannah Knox in Antonie Woolford 2016). Vprašanje razmerij je izjemno vitalno in se nenehno razvija ter pogloblja.

Pomembno se mi zdi raziskovanje intimnejših plasti procesov sinhronizacije digitalnega zdravja in medicine v družbeno realnost. Brez historične ter holistične perspektive namreč še težje prispevamo k razumevanju kompleksnosti človekovega bivanja ter lahko poustvarjamo poenostavljene in hipne različice resničnosti. Ali kot o koordinaciji večplastnosti družbene resničnosti Annemarie Mol v svoji zdaj že znameniti razpravi *The body multiple* piše o ontologiji medicinske prakse:

Ker se objekt manipulacij pogosto razlikuje v posamezni praksi, se resničnost multiplicira. Telo, pacient, bolezen, zdravnik, tehnik, tehnologija: vse našeto so več kot enojni objekti, več kot ednina [...] ontologija ni razvidna v redu stvari, temveč ontologije nastajajo, se ohranjajo ali celo počasi zbledijo in izginevajo v vsakdanjih družbeno-materialnih praksah. (Mol 2012: 5, 6)

Splet je torej le en fragment, vpet v celostni svet navigiranja med modalnostmi vsakdana, kar je pogovoru slikovito izrazila tudi devetintridesetletna Tina, ki ima večletne resnejše zdravstvene težave (med drugim je nedavno ustanovila *Facebook* skupino za bolnike z redko boleznijo; bolezenska občutenja, izkušnje in opazovanja že več let z umetelnimi besedami in subtilnimi slikovnimi prikazi deli s prijatelji na osebni *Facebook* profilu, razmišlja tudi o pisanju bloga; temeljiteje raziskuje vzroke in možnosti zdravljenja, razmišlja o morebitnih terapijah, izhodih iz bolečinskih občutij in fizičnega nelagodja, se elektronsko posvetuje tudi s tujimi strokovnjaki, kontakte najde večinoma na spletu):

Vprašanje, v kolikšni meri internet pogojuje moje izobraževanje o bolezni in samozdravljenje, hm, v bistvu je vprašanje zastavljeno malce nerodno. Kot sem že večkrat omenila, zase lahko trdim, da gre za kombiniranje različnih virov, pristopov in metodologij, od pogovora s strokovnjaki iz-oči-v-oči do spletne komunikacije na forumih, od prebiranja »grassroots« [op. a.: vrste neposrednih, neznanstvenih besedil] člankov do čisto znanstvenih. V bistvu na ta način mapiram svoje stanje, svojo bolezen, svoje neudobje, pa tudi obdobja umiritve bolezni, neudobij. Internet je zelo pomemben del tega mapiranja, tega zemljevida. Med vsemi temi modalnostmi pa vseeno navigiram sama, krmilo imam v rokah jaz, ne kdo drug. Ker sem edini človek na tem planetu, ki moje

telo najboljše pozna in sem v njem najdlje, pa naj medicina govori, kar hoče. Človekove eksistence v holištičnem smislu ne more ne prepoznati ne zadovoljiti nekajminutni obisk pri zdravniku, niti ne raznorazne šnelkurzovske šarlatanske terapije. (Ustni vir 1)

Sinhronizacija digitalnosti: ilustracija z eReceptom

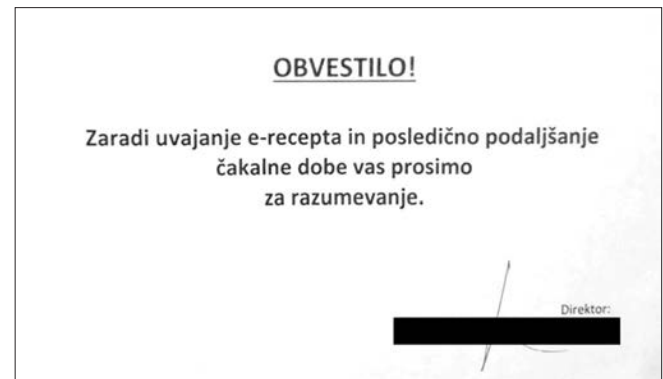
Človek se lahko vpraša, ali je bil odnos med zdravnikom in pacientom kadarkoli enostaven, instrumentalen; odnos, ki bi ga lahko opisali na način, da so vzrok in posledica ter terapevtske geste in njihovi rezultati neposredno medsebojno povezani; da sta oba na istem letalu, na isti ravni, brez kakršnihkoli posredovanj nekega vsiljivca, tujca, v njun prostor medsebojnega jasnega razumevanja. (Canguilhem 2012: 25)

Že v uvodnem delu pričujoče krajše razprave sem omenila, da je ideologija digitalnega napredka in izboljšav izražena tudi v zdravstvu. V osrednjem strateškem evropskem akcijskem načrtu za eZdravje 2012–2020, t. i. *Inovativni agendi za zdravstveno oskrbo v 21. stoletju* (ki mu sledimo tudi v Sloveniji), so poudarjeni revolucionarni potenciali, prednosti in pozitivni učinki digitalnega zdravja⁸ (European Commission 2012). Zdravstvena oskrba naj bi postala bolj učinkovita, cenejša, ciljno usmerjena, uspešna in personalizirana, z manj napakami ter s skrajšanimi hospitalizacijami. Z večjo preglednostjo, dostopom do storitev in informacij naj bi se povečali tudi družbenogospodarsko vključevanje in enakost prebivalcev, kakovost življenja in večja moč ter sodelovanje pacientov pri odločanju; postali naj bi opolnomočeni. Digitalno zdravje je predstavljeno tudi kot rešitev problemov staranja prebivalstva, nadzovanja in vodenja kroničnih bolezni in spodbujanja zdravega življenjskega sloga.⁹

Ker zblíževanja računalniških arhitektur ter medicinske prakse še nikoli niso bila tesnejša in bolj napeta, lahko v praksi opazujemo različne poskuse sinhronizacije digitalnosti v zdravstvo. V Sloveniji je eden tovrstnih prime-

8 V literaturi in splošni rabi je zaznati številne pojmovne nejasnosti in nedoslednosti, saj je raba terminologije na področju digitalnega zdravja nestabilna in spreminjajoča. Digitalno zdravje je tudi sinonim za *eZdravje*, ki v najširšem smislu pomeni prenos in rabo informacijsko-komunikacijskih tehnologij na področje zdravja in zdravstva. Obstaja prek 100 različnih definicij pojma, a najpogosteje je digitalno zdravje osrednji izraz za telemedicino, zdravstveno-informacijsko tehnologijo, zdravstvene nosilne naprave, mZdravje (t. j. mobilno zdravje) in drugo. Nenehno nastajajo tudi nove izpeljanke, kot je na primer povezovalno zdravje (angl. *Connected health*) (več o terminologiji glej Ahlin 2010; Šimenc 2016).

9 V odstavku navajam izraze, kot so navedeni v strateškem dokumentu. Kritična presoja posameznih konceptov, kot so zdrav življenjski slog, nadzorovanje in vodenje kroničnih bolezni, personalizirana medicina, enakopravnost in drugih presega namen pričujočega članka.



Obvestilo, nalepljeno maja 2016 na vratih ambulante v zdravstvenem domu ob uvajanju eRecepta. Z vsemi nesinhronostmi, tako s pravili slovenske slovnice kot tudi z obljubami o zmanjševanju administrativnih bremen zaposlenih v zdravstvu, obvestilo lahko razumemo tudi kot metaforo za »luknje« v sinhronizaciji digitalnosti v zdravstvo. Avtor fotografije in bloga Miha Mazzini je ob tem zapisal: »O prednostih e-zdravstva lahko berete povsod. Dokler ne pridete do vrat lokalnega zdravstvenega doma, kjer zagledate tole« (Spletni vir 4).

Vir: <http://mihamazini.com/blog/sl/e-zdravstvo-teorija-in-praksa/>, 3. 6. 2016.

rov tudi izdajanje elektronskih oziroma eReceptov (glej Spletni vir 2). eRecept je ena od že delujočih sistemskih elektronskih rešitev, ki so jo uspeli realizirati v sklopu nacionalnega projekta *eZdravje* (projekta, ki sicer s številnimi zapletmi, zamudami, kadrovskimi in tehničnimi težavami in preobrti poteka od leta 2006) in je namenjen tako zdravnikom in farmacevtom kot pacientom. Kot »celovito, varno in zanesljivo rešitev za predpisovanje in izdajanje zdravil za vse udeležene, manj administrativnega dela ter skrajšani čas obravnave« (Spletni vir 3) so jo začeli vpeljati jeseni 2015, do februarja 2016 je veljalo tako imenovano prehodno obdobje s številnimi »porodnimi krčiči« (glej fotografijo 1), od takrat pa se recepti izdajajo (z nekaj dovoljenimi izjemami) le še elektronsko. Elektronske recepte lahko izdajajo le zdravniki in zdravnice s pridobljenimi osebnimi gesli, digitalnimi karticami in potrdili.¹⁰ Tako odzivi na uvedbo elektronskega recepta kot vzpostavljene prakse so zelo zelo različni. V nadaljevanju podajam izbor možnih variacij ter sinhronizacij, s poudarkom na razmišljanjih zdravnikov in zdravnic, ki menijo, da so s spremenjeno obliko in prakso izdajanja receptov pridobili predvsem pacienti in pacientke.

Deset minut po vpisu recepta v enotni informacijski sistem pacienti in pacientke lahko dvignejo zdravila v katerikoli lekarni v Sloveniji. Prav tako z vpeljavo tako imenovanih letnih in obnvljivih receptov (ki so relevantni predvsem ob dolgotrajnejši terapiji, pri kroničnih obolenjih in podobnem) ni treba vsakokrat k zdravniku po »novo škatlico zdravil«. Rešitev eRecept naj bi olajšala delo tudi farma-

10 Nekateri sogovorniki so postopek primerjali s pridobivanjem potrdila ter z vstopom v spletno banko.

cevtom, ki so se pred tem pogosto spoprijemali z dešifriranjem zagonetnih in nečitljivih receptov.

A več nejevolje nad sistemov »klikni in vpiši« zdravnice in zdravniki občutijo zaradi »vlog«, ki so jim bile dodeljene, in vsebinskih sprememb, ki posledično nastajajo v zdravniški praksi ter v njihovem odnosu s pacienti in pacientkami. Čeprav naj bi novi sistem omogočal več informacij o zdravilih (na primer stroških doplačila, številu tablet v posameznem pakiranju, sistem pa jih tudi sproti opozarja na morebitne kontraindikacije zdravil), so z instrumentalnim načinom uvedbe sprememb »od zgoraj navzdol« v glavnem nezadovoljni. Ta način potiska v ospredje algoritemsko določeno in normativno medicinsko prakso ter koncepte, kot so natančno beleženje, nadzor, finančni prihranki, optimizacija časa in delovnih procesov, ki sicer sploh niso medicinski pojmi niti esencialne vsebine zdravstvenih in terapevtskih procesov in odnosov.

V nasprotju s predvidevanji odločevalcev jim spremenjena praksa jemlje več, kot pogosto pravijo, »dragocenega časa«, ki bi ga sicer lahko posvetili pacientom. Tako nekaj trenutkov vzame že registracija v sistem, kot razlaga Miha, 27-letni zdravnik specialist:¹¹

Je pa res, da je za nas postopek dolgotrajnejši: prej si vzel blok, napisal recept, stampiljka, podpis, okoli 30 sekund ti je vzelo. Zdaj pa [kratek premor, op. a.], sploh z našimi računalniki v bolnišnici, ki so starejši, stari v povprečju 9, 10 let in niso najhitrejši. Da naloži, vsak klik, traja nekaj sekund. In če ga je treba resetirat, če je kaka napaka, traja tudi 5 minut in več, da se ponovno naloži. Vzame ti več časa kot prejšnji sistem pisanja na roko. Takšna je naša realnost [...] Poleg tega moraš bit zelo natančen, da ne pride do napake. Zelo natančno moraš vse poklikat. To so nas učili, tako kot kuharski recept, katere okenčke in barve moraš poklikat. (Ustni vir 2)

Izpuščanje okenčkov in kategorij, ki so za določen primer nepotrebni in nerelevantni, ni mogoče. Bližnjic v elektronskem sistemu namreč ni, treba je odključati prav vse potrebne in nepotrebne kvadratke, vnesti vse potrebne šifre, podatke o pacientu ali pacientki ter izdanih zdravilih. Petra, 66-letna zdravnica specialistka, negoduje zaradi izgube določene avtonomnosti in neodvisnosti odločanja:

Dogaja se, da nam računalniški sistem neprestano ponuja določene rešitve ali pa obremenjuje z nepo-

trebnostmi, ki samo jemljejo dragocen čas, ki bi ga lahko porabili za pacienta. Na primer, pri izdaji recepta, moraš vrsto nepotrebni odgovorov podati, ki so v konkretnem primeru nepotrebni. Brez tega, da odklučaš vse nepotrebne kategorije, pa te sistem ne spusti naprej. (Ustni vir 3)

Jure, 46-letni zdravnik specialist, pa z nezadovoljstvom opaža slabosti vpeljanih novosti, saj so »ti programi (ki jih uporabljajo, op. a.) kot iz nekega drugega časa, kot stari windowsi. Sem zelo dobro računalniško pismen, ampak ta logika je povsem druga, nekatere stvari podvojeno klikaš« (Ustni vir 4).

Računalniški algoritmi torej postajajo ključne materialnosti medicinske prakse, jo sooblikujejo in preoblikujejo. Še več: računalniški algoritmi postajajo avtoritete v medicinski praksi. Zahtevajo absolutno upoštevanje zastavljenih ciljev, postopkov in procesov. Stanko Pušenjak, v slovenski javnosti znan ginekolog in porodničar, tudi eden od ključnih strokovnjakov in nosilcev svetovalnega foruma na Med.Over.net, je na osebni Facebook profilu distopično razmišljal: »Nemedicinski kadri nam že zdaj določajo, kje, kaj, kdaj, koliko naj počnemo za in z našimi pacienti. To se ne bo dobro končalo, ne za medicino in še manj za paciente« (Spletni vir 5).

Chunova v kontekstu novih medijev razmišlja o logiki programiranja prihodnosti (2011), a tudi v kontekstu medicinske prakse računalniški algoritmi določajo prioritete, vnaprej vsiljujejo logiko razmišljanja in delovanja. Vzpostavljajo vnaprej izbrane in določene različice družbene resničnosti. A treba je razumeti tudi v sistem vgrajene algoritemske preračunljivosti, ki omogočajo delovanje. Računalniški algoritmi niso nevtralni mehanizmi delovanja. V primeru eReceptov vzpostavljajo logiko razmišljanja, zaporedja, pisanja ter izdajanja zdravil. Presojajo izbiro izdajanja zdravil (tudi s prikazovanjem kontraindikacij). Linda Hunt in sodelavke v kontekstu ameriške medicine ter rabi elektronskih pacientovih zdravstvenih kartotek ugotavljajo, da so kartoteke vsebinsko tako zastavljene, da dajejo prednost množtvu korporativnih, institucionalnih ter političnih interesov, hkrati pa ostajajo v ozadju za medicinsko prakso in procese zdravljenja ključni klinični podatki o pacientu. Zaradi izpolnjevanj zapletenih obrazcev in vrste detajlov se zdravniki iz kliničnih strokovnjakov spreminjajo v administrativne delavce, pacienti pa v digitalne entitete brez osebnih zgodb, le s standardiziranimi obolenji in aplikacijami terapij (Hunt idr. 2017). Izsledki, ki bi jih povsem lahko prenesli tudi v naš kontekst. V programskih vrsticah so zapisane ideologije, interesi, vrednote, kot je razvidno v nadaljevanju, navsezadnje tudi hitrost in časovnica delovanja.

Kot sem že nakazala, rešitev eRecept morda tudi ni tako hitra, enoplastna in enostavna, kot se prikazuje v sklopu projekta *eZdravje*. Petra, 66-letna zdravnica specialistka, meni, da je bilo njeno delo pred uvedbo eRecepta hitrejše

¹¹ Zaradi zagotavljanja anonimnosti ne navajam natančnejše delovne specializacije sogovornikov in sogovornic. Za razumevanje konteksta je prav tako pomembno omeniti, da niso niti distopični nasprotniki kakršnihkoli sprememb niti ne stremijo k povratku v »srednji vek«, življenju in medicini brez tehnoloških rešitev. Nasprotno, vsi uporabljajo pametne telefone, nekateri so v mednarodne kroge informatikov vpeti že od 70. let, so člani delovnih skupin s področja, drugi so aktivni blogerji, tviterarji, moderatorji na spletnem zdravstvenem forumu in drugo. Nekaj jih v zasebnem življenju uporablja nosljive pametne naprave ter aplikacije za samomerjenje.

in enostavnejše. V tesnem sodelovanju sta z medicinsko sestri vzpostavili dodelan sistem izdajanja receptov, med pavzo je mimogrede opravila številne birokratske obveznosti. Zdaj, pravi, je drugače:

Toliko je rubrik, pa tako počasi vse poteka, pa skraj vse moram po dvakrat klikniti, da hodim eno uro kasneje iz službe, kakor sem sicer hodila prej celo življenje [...] Sedaj, ko se na primer izdaja celoletni recept, moram pa jaz tablete šteti, ker niso vse tablete enako pakirane. V njih je dvajset, v drugih trideset tablet [...] Na tri mesece si že na hitro izračunaš. Za celo leto pa, en mesec ima osemindvajset dni, eden ima enaintrideset, eden pa trideset. Je kar malo več računanja. Potem pa še pacienti rečejo, da nima več, pa jaz vidim [v računalniškem sistemu op. a.], da bi moral še imeti, če je dobil za eno leto. In mislim, grem se tipkarico in računovodkinjo ali kaj, ampak jaz res nisem za to štiriindvajset let v šolo hodila, pa doktorat tudi nisem za to delala. Tako, da se mi to zdi skrajna degradacija: poleg tega, da moraš za vsako stvar petdesetkrat klikniti, pa na koncu je pa elektronski podpis, kjer moraš še šestič vnesti eno in isto številko.¹² Glejte, to je višek mojih intelektualnih sposobnosti in šestkrat udarim dvojko. In potem, ko grem ven [iz ambulante, op. a.], jaz se počutim kot šimpanz v živalskem vrtu. (Ustni vir 3)

Počuti se ponižano. Z vpogledom v bližnjo zgodovino poda analogijo, da opravlja delo na ravni nekdanj pogovorno imenovanega »zdravkomata«, samopostrežnega terminala, ki so ga ob prelomu tisočletja za nekaj let (od 1999 do okoli 2010) postavili v avle zdravstvenih ustanov za potrjevanje veljavnosti zdravstvenih izkaznic. Petra s tem, da se zdravnike omejuje na birokrate, ki v računalnik vnašajo šifre in podatke, enkrat za zavarovalnice, drugič za Ministrstvo za zdravje, tretjič za matično hišo, doživlja hudo degradacijo zdravniškega dela. Izvaja se večji nadzor nad njihovim delom, kar med drugim omenja Jure, 46-letni zdravnik specialist: »Birokracija stalno narašča, vedno več je evidenc, vsak ima svoje zahteve, zavarovalnica svoje, ministrstvo svoje. A pod pretvezo varnosti se povečuje tudi nadzor; to opažam« (Ustni vir 4).

Javno je občutke, da se birokrati norčujejo iz zdravnikov in pacientov v *Delu* izrazil tudi Iztok Tomazin, dr. družinske in urgentne medicine, tudi direktor Zdravstvenega doma Tržič:

Namesto, da bi pacienta zbrano gledal v oči med pogovorom in se posvetil njegovim besednim in nebesednim sporočilom, danes pretežno buljim v računalniški zaslon, klikam in tipkam. Namesto, da bi kot včasih v nekaj sekundah napisal recept ali v par minutah napotnico (na papir!), porabim za to

mного več časa zaradi uporabniku neprijaznih računalniških programov in vedno novih birokratskih zahtev. Časa, ki je ukraden pacientom in zdravnikom ... (Tomazin 2017: 5)

Z vpeljavo eRecepta je nastala dodatna, sveža nestabilnost v odnosu med zdravnikom in pacientom, če tako poimenujemo oblike komuniciranja, pogajanj, primerjanj, ne/razumevanj, podpiranj med dvema v terapevtskem procesu. Računalniški ekran postaja središče terapevtskega postopka, pogovorov je vse manj, trenutki očesnih stikov se skrajšujejo. Prav tako je prej »nekaj vidnega« prešlo v nevidno abstrakcijo. Recept je bil list papirja. List z obliko, vonjem, osebnim podpisom zdravnika, ki je nosil simbolno težo terapevtskega odnosa. Pacient je ob odhodu iz ambulante prejel materialni dokaz, sporočilo in potrdilo zdravnika, njegova/njena intimna občutenja so postala legitimna. Recept je bil potrdilo zdravnika, da ima pacient »objektivno« bolezen ali težavo in potrebuje terapijo. Danes ob odhodu iz ambulante pacienti večinoma ne prejmejo nič napisanega. Simona, 46-letna zdravnica specialistka z večletnimi izkušnjami z zdravljenjem kroničnih bolnikov, opaža:

Potem to, kar je z vidika pacienta moteče je pa, da nič ne dobi v roke. Ker prej si mu ti dal v roke recept in pri nas je pomembna še edukacija pri medicinskih sestrah. Potem [ko je šel pacient od zdravnika z receptom do medicinke sestre, op. a.] je medicinska sestra rekla, aha, tukaj bi še enkrat preverila, kar vam je napisal zdravnik, in mu dodatno obrazložila: aha tukaj imate napisan inzulin, tukaj imate te pripomočke, ki jih še rabite in s tem greste sedaj direktno v lekarno. Tako, da sedaj ta informacija pacientu, kaj vse ima predpisano in kako naj uporablja pripomočke ali jemlje zdravila, to pa nam manjka z eReceptom. Zdaj vse pojasnijo v lekarni. (Ustni vir 5)

Tudi podpis je generičen, digitalen. O izginjanju simbolnih dimenzij pisnega recepta Miha, 27-letni zdravnik specialist, ugotavlja:

Ja, izdajanje recepta se je spremenilo. Marsikdo morda tega ne bi priznal, samo pri sebi vem, da sem ob pisanju receptov imel eno zadoščenje kot zdravnik. To so mogoče ene zelo nenavadne stvari, ampak da si ti svoj podpis s tistim nalivnikom nakracal na recept. Na papir; ti si napisal tablete, ki bodo človeku odnesle bolečino, slabost, to je bil simbolni moment, ki ga več ni. Zdaj pa rečemo, glejte gospa, vi ker pejte, vaš recept je v enem oblaku, lahko ga dvignete v lekarni. Starejšim ni nič jasno. (Ustni vir 2)

Navsezadnje bi omenila še koncept optimizacije časa. Govor o času je posredno ali neposredno mogoče slišati že iz vseh navedenih razmislekov. Čas, precizno odmerjen, nadzorovan, razdeljen na minute, celo sekunde.

Optimizacija dela, racionalna poraba časa in skrajševanje postopkov postajajo prioritete oziroma se silijo v ospredje v političnih strategijah in javnih diskurzih o digitalizaciji

¹² V sistemu je več »varnostnih mehanizmov«, zato je treba pred izdajo recepta večkrat vnašati osebne šifre ter potrjevati označbe v elektronskem sistemu.

in informatizaciji zdravstva. Ideologije tehnološkega napredka pa tudi nazorno odslikavajo neoliberalni diskurz o optimizaciji časa, časovnih prihrankih ter večji produktivnost, kjer je izrazito stremenje k hitrejši obravnavi pacienta. Miha, že omenjeni zdravnik specialist, ki je sicer tudi tviteraš, tehnološki zanesenjak, pred leti je imel celo idejo o razvoju *start-upa*, a jo je opustil, po nekaj letih dela s pacienti pravi:

Poglej, Jana, sem mlad zdravnik, zrasel sem v dobi googla, twiterja, sem progresiven, a kot človek na prvi fronti vidim, opažam stvari iz drugačnega zornega kota. Vedno manj trzam na velike naslove, obljube na digitalne rešitve [...] Izkaže pa se, da je realnost eno, ideje pa drugo. Tudi sam sem se že dostikrat vprašal, ali ima smisel, da gremo vedno višje, hitreje, močnejše? [...] Največ zadovoljstva pa dobim, ko mi je, tako kot danes, pacientka rekla hvala, doktor, dejansko me je nekdo pogledal v oči, me poslušal. Zadnjič je doktor samo klikal, dal zdravila, in adijo. Zato mislim, da ni vse v tem hlepenju pa izboljšavah, hitrejši obravnavi, vse čim hitreje [...] Ko delaš z rakavimi bolniki, se ti percepcija časa povsem spremeni ... (Ustni vir 2)

Ranljivost in nestabilnost digitalne dobe

eRecept je le ena od že delujočih sistemskih informacijskih rešitev v sklopu nacionalnega projekta *eZdravje*. Načrtov je še precej. Čeprav Slovenija v geografskih, demografskih in drugih »parametrih« ne dosega meril resnejše metropole, vpeljevanje informacijskih rešitev v zdravstveni sistem ni nič manj zapleteno kot v drugih, večjih državah. Zgodbe o političnih ozadjih, kadrovskih težavah, merjenju moči, skritih interesih in monopolih informacijskih podjetij so si podobne v vseh okoljih. Tudi v Veliki Britaniji (glej Spletni vir 6), ki je ena vodilnih držav na področju informatizacije zdravstvenega sistema. Med drugim je Angleška zdravstvena služba (angl. *National Health Service*) ena večjih javnozdravstvenih služb, ki intenzivno stremi k popolni »digitalni preobrazbi« sistema ter integraciji zdravstvenih in socialnih storitev (Spletni vir 7). V strategijah je v ospredju koncept »opolnomočenega« in »sodelujočega digitalnega pacienta«. Od leta 2016 velja uredba, naj zdravniki na primarni ravni zdravstvene oskrbe zagotovijo pacientom popoln dostop do podatkov v osebni elektronski zdravstveni kartoni ter tudi možnost vpisovanja lastnih opažanj, komentarjev, kar naj bi med zdravnikom in pacientom spodbudilo razvoj partnerskega namesto paternalističnega odnosa (glej Lucivero 2017).

Posamezni primeri občasno osvetlijo krhkosti, strahove in paradokse naše digitalne vsakdanjosti. Zgodi se lahko petek, 12. maja 2017. V medijih in med ljudmi je nastal množičen preplah, vik in krik ob globalnem kibernetičnem napadu, ko je izsiljevalska okužba ohromila delovanje računalnikov, zaustavila informacijske sisteme ter posledič-

no ustavila stroje, onemogočila dostop do baz podatkov in delo v večjih transportnih, telekomunikacijskih, bančnih podjetjih ter javnih službah v okoli 150 državah. Ob napadu so se odprle javne razprave o ranljivosti in napakah Microsofta, vmešavanju politike v nadzorovanje interneta, nekritičnem sprejemanju in zanašanju na delovanje informacijskih in komunikacijskih rešitev ter varnostnih luknjah v bančnih, javnozdravstvenih in drugih informacijskih sistemih, o varčevanju pri njihovi zaščiti, globalni moči interneta, veljavi in neodvisnosti elektronskih kriptovalut in podzemljih interneta. Navsezadnje tudi o kibernetičnih vojnah. Kot reflektirano piše Lenart Kučič, med temeljne probleme informacijske družbe ne sodijo več le vprašanja zasebnih monopolov, ustvarjanja družbe nadzora, pridobivanja zaslužkov in velikih koncentracij moči, temveč tudi (zlo)raba programskih vrstic, »ki postajajo vse bolj podobne jedrskim bombam in raketam« (Kučič 2017). Med tarčami napadalcev so bile vsaj v Indoneziji in Veliki Britaniji tudi bolnišnice. Zaradi začasnega zloma informacijskega sistema (ko tudi telefoni niso delovali) je med zaposlenimi in uporabniki Angleške zdravstvene službe nastal kaos. V več bolnišnicah in zdravstvenih centrih zaposleni niso mogli dostopati do zdravstvenih kartotek pacientov, med drugim so morali odpovedati napovedane operativne posege ter računalniško podprte zdravstvene preglede (kot so magnetna resonanca, računalniška tomografija, rentgen in podobne). Pojavil se je strah pred zlorabo zaupnih zdravstvenih podatkov v osebnih kartotekah pacientov. Do vdora v zaupne podatke pacientov v tokratnem kibernetičnem napadu ni prišlo.

V članku sem želela razpreti nekaj dimenzij in ozadij v procesu nastajajoče sinhronizacije digitalnega v medicinski praksi. Prikazala sem, da se enoznačne parole o zmanjševanju administrativnih ovir, pospeševanju postopkov in zmanjševanju napak ne preslikavajo v vsakdanjo prakso, niti jih ne moremo tako razumeti. Za navzven pragmatičnimi idejami se porajajo številna vprašanja, manipulacije, nestabilnosti, dinamike ter preverjanja lastnih pozicij in preoblikovanje moči. Prav tako pa je vzpostavljajoča se družbeno-materialna medicinska resničnost vitalna, ranljiva in odvisna od tehnologij.

Zahvala

Zahvaljujem se dr. Maji Petrovič-Šteger za vodenje Bralnega krožka sodobna antropologija. S premišljeno izbiro člankov ter z zastavljenimi vprašanji med razpravami je prispevala k razpiranju mojih teoretskih obzorij ter vračanju k raziskovalni etnografski senzibilnosti, ki jo je oskrnilo večletno projektno delo, prežeto z nenehnimi časovnimi stiskami ter obremenjenostjo s projektnimi rezultati. Prav tako se zahvaljujem dr. Uršuli Lipovec Čebren za pogovore in namige za izboljšave besedila.

Literatura

- AHLIN, Tanja: Anthropology of e/m-Health and Telemedicine: Time to Pay Attention. *Anthropology news*, 2016; https://pure.uva.nl/ws/files/2759348/178116_Ahlin_AN_ehealth_edited.pdf, 18. 5. 2017.
- BERSON, Josh: *Computable Bodies: Instrumented Lige and the Human Somatic Niche*. London in New York: Bloomsbury, 2015.
- BOELLSTORFF, Tom: *Comming of Age in Second Life: An Anthropologists Explores Virtual Reality*. Princeton: Princeton University Press, 2008.
- BOELLSTORFF, Tom: For Whom the Ontology Turns: Theorizing the Digital Real. *Current anthropology* 57 (4), 2016: 387–407.
- BOELLSTORFF, Tom in Bill Maurer (ur): *Data, Now Bigger and Better!* Chicago: Prickly Paradigm Press, 2015.
- BOELLSTORFF, Tom, Bonnie A. Nardi, Celia Pearce in T. L. Taylor (ur): *Ethnography and Virtual Worlds: A Handbook of Method*. Princeton: Princeton University Press, 2012.
- CANGUILHEM, Georges. *Writings on Medicine*. New York: Fordham University Press, 2012.
- CHUN, H. K. Wendy: *Programed Visions: Software and Memory*. Cambridge, Ma in London: The MIT Press, 2011.
- COLEMAN, E. Gabriella: Ethnographic Approches to Digital Media. *Annual Review of Anthropology* 39, 2010: 487–505.
- ELIOT, Alice: The Makeup of Destiny: Predestination and the Labor of Hope in a Moroccan Emigrant Town. *American Ethnologist* 43 (3), 2016, 488–499.
- ERIKSEN, H. Thomas: *Tyranny of the Moment: Fast and Slow Time in the Information Age*. London: Pluto, 2001.
- EUROPEAN COMMISSION: *eHealth Action Plan 2012–2020: Innovative Healthcare for the 21st Century*. Brussels: European Commission, 2012; <https://ec.europa.eu/digital-single-market/en/news/ehealth-action-plan-2012-2020-innovative-healthcare-21st-century>, 28. 4. 2016.
- HART, Keith: What Might an Anthropology of the Internet Look Like? [posodobljena različica članka z naslovom Notes Towards an Anthropology of the Internet. *Horizontes antropologicos* 10 (2), 2004: 15–40]; *Academia.edu*, 2010; https://www.academia.edu/31080054/What_might_an_anthropology_of_the_internet_look_like, 18. 5. 2017.
- HINE, Christine. *Ethnography for the Internet: Embedded, Embodied and Everyday*. London in New York: Bloomsbury, 2015.
- HORNBERG, Alf: The Political Economy of Technofetishism: Agency, Amazonian Ontologies and Global Magic. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 5 (1), 2015, 35–57; <https://www.hau-journal.org/index.php/hau/article/view/hau5.1.003>, 10. 5. 2017.
- HORST, A. Heather in Daniel Miller (ur). *Digital Anthropology*. London in New York: Bloomsbury, 2015.
- HUNT, M. Linda, Hannah S. Bell, Allison M. Baker in Heather A. Howard: Electronic Health Records and the Disappearing Patient. *Medical Anthropology Quarterly* (early view, online only); <http://onlinelibrary.wiley.com/wo11/doi/10.1111/maq.12375/abstract>, 20. 5. 2017; DOI: 10.1111/maq.12375.
- KELTY, M. Christopher. *Two Bits: The Cultural Significance of Free Software*. Durham in London: Duke University Press, 2008; <http://twobits.net/pub/Kelty-TwoBits.pdf>, 20. 5. 2017.
- KIRMAYER, J. Laurence, Eugene Raikhel in Sadeq Rahimi: Cultures of the Internet: Identity, Community and Mental Health. *Trancultural Psychiatry* 50 (2), 2013, 165–191.
- KNOX, Hannah in Antonia Walford (ur): Is There an Ontology to the Digital? *Theorizing the Contemporary. Cultural Anthropology* (spletna različica), 24. 3. 2016; <https://culanth.org/fieldsights/818-is-there-an-ontology-to-the-digital>, 18. 5. 2017.
- KOZINETS, V. Robert: *Netnography: Redefined* (2. izdaja). London: Sage, 2015.
- KUČIČ, Lenart. Vojna programskih vrstic. *Delo (Sobotna priloga)*, 27. 5. 2017, 32.
- LUCIVERO, Federica: Lessons about So-Called “Difficult” Patients from the UK Controversy over Patient Access to Electronic Health Records. *Journal of Medical Ethics* 19 (4), 2017, 374–380; <http://journalofethics.ama-assn.org/2017/04/stas1-1704.html>, 13. 5. 2017.
- LUPTON, Deborah. *The Quantified Self: A Sociology of Self-Tracking*. Cambridge: Polity Press, 2016.
- MBEMBE, Achille: Necropolitics. *Public Culture* 2003 15 (1), 11–40; <http://publicculture.dukejournals.org/content/15/1/11.citation>, 20. 5. 2017.
- MILLER, Daniel. *Tales from Facebook*. Cambridge: Polity Press, 2011.
- MILLER, Daniel in Don Slater: *The Internet: Ethnographic Approach*. Oxford in New York: Berg, 2000.
- MOL, Annemarie: *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*. Durham in London: Duke University Press, 2002.
- NEFF, Gina in Dawn Nafus: *Self-Tracking*. Cambridge, Ma in London: The MIT Press, 2016.
- Maja PETROVIĆ-ŠTEGER: Spools, loops and traces: On etoy encapsulation and three portraits of Marilyn Strathern. V: Jeanette Edwards in Maja Petrović-Šteger (ur.), *Recasting anthropological knowledge: Inspiration and social science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, 145–164.
- PODJED, Dan: Google vas gleda: Način življenja in mišljenja v panoptični družbi. *Emolog* 21 (11), 2011, 17–34.
- SANJEK, Roger in Susan W. Tratner (ur): *eFieldnotes: The Mankings of Anthropology in the Digital World*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2016.
- ŠIMENC, Jana: »dr. Google.com«. *Emolog* 21 (72), 2011, 57–76.
- ŠIMENC, Jana: *Alergična družba: Medicinskoantropološki pogled na alergije*. Ljubljana: UMco, 2014.
- ŠIMENC, Jana: mHealth and Self-Quantification in Health Promotion: Some Critical considerations. *Informatika medica Slovenica* 21 (1–2), 2016 (v tisku).
- ŠUČUR, Maja: V Aksiomi razstava Jennifer Lyn Morone: Delničarka lastnega telesa. *Dnevnik*, 19. 5. 2017; <https://www.dnevnik.si/1042772351/kultura/vizualna-umetnost/v-aksiomi-razstava-jennifer-lyn-morone-delnicarka-lastnega-telesa>, 20. 5. 2017.
- TOMAZIN, Iztok. Vrnite nam čas za paciente. *Delo*, 27. 1. 2017, 5.

VIRILLO, Paul. *The Information Bomb*. London: Verso, 2000.

WARD, J. Katie: Cyber-Ethnography and the Emergence of the Virtually new Community. *Journal of Information Technology* 14, 1999, 95–105.

Ustni viri

Ustni vir 1: T., 39 let, oseba z dolgoletnimi bolezenskimi izkušnjami, med drugim ustanoviteljica *Facebook* skupine za osebe z redko boleznijo, Ljubljana, 10. 3. 2017.

Ustni vir 2: M., 27 let, zdravnik specialist, Ljubljana, 8. 12. 2016.

Ustni vir 3: P., 66 let, zdravnica specialistka, Ljubljana, 10. 2. 2017.

Ustni vir 4: J., 46 let, zdravnik specialist, Kamnik, 11. 1. 2017.

Ustni vir 5: S., 46 let, zdravnica specialistka, Ljubljana, 7. 4. 2017.

Spletni viri

Spletni vir 1: European Commission, Directorat for health and food safety, eHealth policy; http://ec.europa.eu/health/ehealth/policy_en, 16. 5. 2017.

Spletni vir 2: Vse o projektu eZdravje; <http://www.ezdrav.si/>, 20. 5. 2017.

Spletni vir 3: eRecept; <https://www.infonet.si/erecept/>, 20. 5. 2017.

Spletni vir 4: MAZZINI, Miha. Zdravstvo, teorija in praksa (zapis na blogu); <http://mihamazini.com/blog/sl/e-zdravstvo-teorija-in-praksa>, 3. 6. 2016.

Spletni vir 5: Facebook profil Stanko Pušenjak; www.facebook.com, 3. 2. 2017.

Spletni vir 6: NHS = National Health Service: Connecting for Health; https://en.wikipedia.org/wiki/NHS_Connecting_for_Health, 12. 8. 2016.

Spletni vir 7: NHS Digital; <https://digital.nhs.uk/>, 15. 5. 2017.

Dubbing the Digital in Medical Practice

We live in a so-called information society, or the digital era, dominated by the ideology of technological progress and technological fix. Governments invest a large portion of public finances in various “digital” projects, and governmental strategic documents talk about content, inclusive, smart, and healthy cities with content, smart, and healthy citizens. In this particular historical moment, practices of digitalization and informatization thus represent a priority and tend to have greater value than other practices through which we create our living worlds. This ideology of technological fix fits well to the “Western” concepts of thought, where progress is understood as “natural” and technologies are interpreted as autonomous and independent objects that operate *outside us* (independently of human perception) and represent objective realities.

The article investigates how tricky it is to transfer great promises, strategic plans, and perfectly-conceived computer structures (on paper) from the field of health care into our dynamic social reality. The author does not share the dystopian view over digital changes in medical practice; neither is she proposing that implementation of new technologies in health care is necessarily damaging. She tries to look beyond the technical functioning and considers social implications of new technologies, which are both planned and unplanned. Beyond the outwardly pragmatic ideas evolve numerous questions, manipulations, instabilities, dynamics, self-questioning of one’s own position, and transformation of power.

The author uses the ePrescription (an IT solution that is already implemented and operational within the Slovenian governmental eHealth project) as an illustration for some above mentioned dimensions and complexities of the emerging process of synchronization of the digital in the Slovenian medical practice. She demonstrates how physicians generally experience dissatisfaction with the instrumental approach that introduces changes “from the top down.” These changes champion an algorithmically determined and normative medical practice as well as concepts such as precision recording, control, financial savings, optimization of time and work processes, etc. These concepts are neither medical nor are they essential to medical and therapeutic processes and relations. Physicians experience their professional work is being reduced to bureaucratic and administrative tasks in which algorithmically designed versions of medical reality are becoming coordinators of time and authorities on the content. In the case of ePrescriptions, algorithms establish the logic of thinking, sequencing, writing, and dispensing of medicines, and assess the choice of selected medicines. In conclusion, and with reference to the global cyber-attack in May 2017, where the targets included hospitals throughout the world, the author stresses the vulnerability of the socio-material medical reality that is currently brought into being.

»KO NUJNO POSTANE NENUJNO« Raziskovanje zdravstvenih vidikov migracije v Sloveniji¹

Izvirni znanstveni članek | 1.01
Datum prejema: 29. 5. 2017

Izvleček: Prispevek se sprva ukvarja z raziskovanjem zdravstvenih vidikov migracij in pri tem izpostavlja nekatere šibkosti, ki jih kažejo določena dela na tem področju. V nadaljevanju avtorica predstavi kvalitativno raziskavo, ki je potekala v okviru projekta *Skupaj za zdravje* in nekatere rezultate raziskave, ki se nanašajo na osebe z izkušnjo migracije. Pri tem analizira določene ovire, s katerimi se ti prebivalci/-ke soočajo pri dostopanju do zdravstvenega sistema in v njem. V zaključku so predstavljene v projektu nastali poskusi premoščanja omenjenih ovir.

Ključne besede: migracije, zdravstvo, Slovenija, zdravstveni vidiki migracij, dostop do zdravstvene oskrbe

Abstract: Initially exploring research on the health aspects of migration, the text highlights some of the weak points in this area. The author then presents a qualitative study that was carried out within the program titled *Together for Health* as well as some of the findings relating to people with migration experience. Analyzed are certain obstacles that they have to face when assessing the health care system, and once they are already within it. In conclusion, the article presents certain attempts, which have emerged in the course of this program, at bridging these obstacles.

Key Words: migrations, health care, Slovenia, health aspects of migration, access to health care

Moški v štiridesetih pride na urgenco zaradi zelo močnih bolečin v predelu želodca, večkrat na dan bruha, že dva dni nič ne jé. Pred enim letom je v Sloveniji dobil status begunca, zato ima urejeno zdravstveno zavarovanje. Poleg maternega jezika tekoče govori francosko, pozna osnove angleščine, v slovenščini pa se zelo težko izraža. Na urgenco pride sam in dlje časa čaka, intravenozno mu dajo protibolečinska zdravila in ga po pregledu odpustijo. Ne razume, kaj mu je zdravnik povedal, tudi v slovenščini napisana odpustnica je zanj povsem nerazumljiva. Bolečina se čez noč vrne v še hujši obliki, zato naslednji dan spet odide na urgenco, tokrat v spremstvu prijatelja, ki mu za silo prevaja. Dobi isto zdravilo in je čez nekaj ur ponovno odpuščen, tokrat mu zdravnik napiše napotnico za specialistično obravnavo na gastroenterološki kliniki z oznako nujno, ob tem pa mu reče, naj ne hodi vsak dan na urgenco. Ne on ne prijatelj ne razumeta, kako naj ravnata. Noben od njiju ne pozna zdravstvenega sistema v Sloveniji, ne upata pa si vprašati za več informacij. Ponoči se bolečina ponovi. Moški pokliče na pomoč še druge prijatelje, ključno sem med njimi tudi sama. Ko ugotovimo, da ima napotnico za gastroenterološko kliniko, je že prepozno, saj bi moral biti tam sprejet do 15. ure. Ponovno ga odpeljemo na urgenco, kjer spet dobi napotnico za specialistično obravnavo na kliniki, kamor ga znanka odpelje naslednje jutro. Kmalu dobi ustrezno zdravljenje (Ustni vir 1).

Ženska v tridesetih kot ginekologinja pogosto obravnava prošilke za mednarodno zaščito. Svoje delo poskuša opravljati čim bolj strokovno, a priznava, da to pogosto ni mogoče – zna slovensko, angleško in osnove hrvaškega jezika, zato se z njimi, če ne govorijo nobenega od teh jezikov, ne more sporazumevati. Tolmačke so redko prisotne. Moti jo, da teh žensk ne razume, ne pozna njihovih navad, pogosto ima občutek, da se jim ne zna pravilno približati. Še bolj jo frustrirajo birokratski zapleti ob pregledih teh pacientk – čeprav imajo po zakonu pravico do nujnega zdravljenja, opaža, da jim tega ni vedno mogoče zagotoviti. Prihaja do situacij, »ko nujno postane nenujno«, saj nekateri njeni kolegi nekaj, kar bi lahko razumeli kot nujno, razumejo kot nenujno. Zaplete se tudi pri bolj enostavnih zadevah – na primer pri kontracepciji, ki prošilkam za mednarodno zaščito po zakonu pripada brezplačno. Če te pacientke želijo kontracepcijo, ne morejo priti k njej v času rednega obratovanja ambulante, ker je ta rezerviran le za pacientke z zdravstvenim zavarovanjem. Če bi jih obravnavala v tem času, bi zaradi poostrenega nadzora Zavoda za zdravstveno zavarovanje Slovenije lahko imela težave. Če prošilke za mednarodno zaščito napoti na urgenco, tam ne bodo dobile kontracepcijskih tabletk, saj to ne spada pod nujno medicinsko pomoč. Ena možnost je, da po izteku svojega delavnika poišče prazno ambulanto, kjer v računalnik zabeleži, da je na podlagi »azilne kartice« zunaj rednega dela opravila ginekološki pregled. Druga pa je, da kljub vsemu to osebo sprejme v času svoje redne ambulante, a njen obisk prikrije, ga ne zabeleži. Ve, da je to tvegano, a tako počnejo tudi drugi zaposleni in zaposle-

¹ Za temeljit pregled besedila in mnoge konstruktivne pripombe se zahvaljujem Sari Pistotnik, Jani Šimenc in Denisu Oprešniku.

* Uršula Lipovec Čebtron, dr. kulturne antropologije, doc. za področje kulturne in socialne antropologije, Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana; ursula.lipovec@gmail.com.

ne, obenem pa se ji zdi ta način bolj skladen z zdravniško etiko (Ustni vir 2).

Situacije, ki sem jih povzela iz pogovorov s svojim sogovornikom in sogovornico, nakazujejo množstvo ovir, s katerimi se pri iskanju zdravstvene oskrbe v Sloveniji spoprijemajo tako osebe z izkušnjo migracije kot zdravstveno osebje. Mnoge od teh situacij so lahko bolj dramatične in imajo še bolj negativne učinke na zdravje posameznika/-ce: od zavrnitev zdravstvene oskrbe osebam v kritičnih stanjih in nezdravljenja težjih kroničnih bolezni, do nepravilno postavljenih diagnoz in jemanja napačnih zdravil. Če jih postavimo v širši kontekst, niso ti dogodki nič novega, saj je v Sloveniji vse od začetka 90. let prejšnjega stoletja opazno drsenje iz socialne v postsocialno državo (Inda 2006), v kateri postajajo javne storitve, vključno z javnim zdravstvom, vse bolj pogojevane in težje dostopne (Leskošek 2013, 2016). Prav tako ne moremo trditi, da so opisani dogodki izjemni: hierarhizacija in selektivnost v dostopu do zdravstvenih pravic zadeva vse širši krog prebivalcev/-k, pri čemer je mogoče pri osebah z migrantsko izkušnjo, ki živijo v negotovih statusih, ovire le lažje zaznati, saj so običajno bolj intenzivne in številčnejše (Fassin 2004: 204).

V prispevku puščam ob strani razmišljanja o širših družbenoekonomskih procesih, ki so v ozadju spreminjanja slovenskega zdravstvenega sistema (Lipovec Čebtron 2011), obenem pa tudi kontekstualiziranje zdravstvenih pravic oseb z migracijsko izkušnjo v zdravstveni sistem Slovenije (Lipovec Čebtron idr. 2015b), saj sem o tem že pisala drugje. V prvem poglavju se ukvarjam z določenimi vidiki raziskovanja zdravstvenih vidikov migracij in navajam nekatere šibkosti, ki jih kažejo določena strokovna in znanstvena dela na tem področju. V nadaljevanju se osredotočam na stanje v Sloveniji ter predstavljam kvalitativno raziskavo, ki je potekala v okviru projekta *Skupaj za zdravje – Za boljše zdravje in zmanjšanje neenakosti v zdravju*.² Glede na to, da so bile osebe z izkušnjo migracije v tej raziskavi najpogosteje omenjene kot »ranljiva« skupina v zdravstvenem smislu, v zadnjem poglavju natančneje analiziram ovire, ki so jih v omenjeni raziskavi poudarili sogovorniki/-ce. Prispevek sklenem z razmislekom o nekaterih dilemah tovrstnega projektne delu ter s predstavtivijo poskusov premoščanja opisanih ovir.

Raziskovanje zdravstvenih vidikov migracije

Iz strokovne in znanstvene literature (Koehn in Saniola-Rodriguez 2005; Calavita 2005; Mladovsky 2007a: 10, 2007b: 1; Giannoni in Mladovsky 2007; Castañeda 2008, 2009; Castañeda idr. 2015; Goldade 2009; Like 2011; Ingleby idr. 2012; Rechel idr. 2013; itn.) nedvomno iz-

haja, da je nepregledna množica oseb, ki jih imenujemo migranti/-ke in/ali begunci/-ke v zdravstvu izpostavljena številnim oviram. Raziskave poudarjajo, da se njihovo zdravje zaradi različnih oblik izključevanja v novem okolju slabša, pri tem pa imajo ključno vlogo zaostrene migracijske politike, ki množice oseb z izkušnjo migracije dolga obdobja ohranjajo v negotovih statusih ter strahu pred deportacijo. Kolikor bolj negotov je njihov status, toliko težje so ovire pri dostopu do zdravstvene oskrbe.

Ob tem pa je treba poudariti nekaj pogostih pomanjkljivosti v raziskavah zdravstvenih vidikov migracije. V njih pogosto zaznamo samoumevno rabo besed migranti, begunci, pri čemer se avtorji/-ice le redko vprašajo o ustreznosti izrazov. Ob uporabi izraza »migranti« ali »begunci«, se pogosto pozablja, da gre pravzaprav za kategoriji, ki ju definirajo oblastne strukture z namenom, da bi na eni strani vzpostavljale problematično ločnico med »begunci« in »ekonomskimi« migranti. Na drugi strani pa so v eno od obeh kategorij homogenizirane izrazito raznorodne skupine ljudi, ki so v povsem različnih življenjskih situacijah, z zelo različnimi izkušnjami in v različnih pravnih statusih (od ilegaliziranih migrantov, prosilcev za mednarodno zaščito in beguncev ali oseb z začasnim in s stalnim prebivališčem oziroma državljanstvom). Množice oseb, ki so se po naključju skupaj znašle v azilnih domovih, centrih za tujce ali begunskih taboriščih, bi lahko, skupaj z Malkki, imenovali naključne skupnosti spomina, saj so v določeni situaciji povezani ljudje, ki se v svojem običajnem življenju ne bi srečali (Malkki 1997: 92). Vendar pa je treba poudariti, da se te skupnosti ne ujemajo z nobeno etnološko znano skupnostjo in kot take običajno niso artikularne (Malkki 1997: 89). Ravno zato je težko brez velikega zadržka posplošeno govoriti o njihovem zdravju. Naslednja težava so zdravstveni podatki. Nacionalne raziskave zdravstvenega stanja prebivalstva posameznih evropskih držav so večinoma utemeljene na homogenih vzorcih, zaradi česar ne pridobijo podatkov o zdravju t. i. migrantov/-k, beguncev/k oziroma etničnih manjšin. Čeprav v določenih državah (Avstraliji, Kanadi in Združenih državah Amerike) epidemiološke podatke pridobivajo tudi na podlagi etnične pripadnosti, je v Evropi to redkost. Položaj še bolj zaplete dejstvo, da so etnične manjšine (med katere pogosto spadajo osebe z izkušnjo migracije) običajno slabo odzivne za epidemiološke raziskave. To velja posebno v primerih, če med njimi živijo ilegalizirani migranti, ki se zaradi strahu pred deportacijo izogibajo posredovanju kakršnihkoli podatkov državnim ustanovam. Tudi drugi metodološki pristopi, ki izhajajo iz pridobivanja informacij na podlagi priimkov, se kažejo kot vprašljivi, saj ne ločijo med posameznimi kategorijami migrantov/-k, beguncev/-k oziroma njihovim legalnim statusom (Mladovsky 2007a: 10, 2007b: 1; Rechel idr. 2013). Kljub temu da so epidemiološke raziskave potrebne, če želimo bolje razumeti učinke migracijskih politik in vpliva novega okolja na zdravje teh

² Projekt, financiran s sredstvi Norveškega finančnega mehanizma 2009–2014, je na Nacionalnem inštitutu za javno zdravje potekal med letoma 2013 in 2016. Več na povezavi: <http://www.skupajza-zdravje.si/projekt/>.

oseb, pa so opisana prizadevanja etično sporna, saj lahko prispevajo k še večjemu biopolitičnemu nadzoru nad njimi. Druge pomanjkljivosti izhajajo iz konceptualnih šibkosti. Čeprav je število znanstvenih prispevkov o zdravstvenih vidikih migracije v zadnjih letih izrazito naraslo, pa številni ohranjajo relativno ozek fokus in se osredotočajo na vedenjske in kulturne vidike, redkeje pa na strukturne. Medicinska antropologinja Heide Castañeda skupaj z drugimi raziskovalci (Seth M. Holmes, Daniel S. Madrigal, Maria-Elena De Trinidad Young, Naomi Beyler in James Quesada) na podlagi strokovnih in znanstvenih raziskav v ZDA ugotavlja, da se večina teh prispevkov osredotoča na posameznikovo vedenje in njegove izbire (raziskujejo, na kakšen način prebivalci/-ke z izkušnjo migracije uporabljajo posamezne storitve zdravstvenega sistema, koliko se udeležujejo presejalnih testov, do katere mere je njihov življenjski slog tvegan za razvoj raka in drugih kroničnih bolezni idr.). V teh besedilih ključno mesto zaseda individualizacija odgovornosti za lastno zdravje in zdravstvena tveganja, spregledan pa je pomen socialnih, kulturnih, ekonomskih in političnih dejavnikov, ki ključno določajo posameznikovo vedenje (Castañeda idr. 2015: 378–379). Tako so, na primer, prezrte posledice vse bolj selektivnih politik na trgu dela, poostrelega nadzora na mejah in težje dostopnosti dovoljenj za bivanje, ki ključno vplivajo na odnos določene osebe do svojega zdravja ter zdravstvenih programov in ustanov. Naslednji najpogostejši pristop se osredotoča na vprašanje, kako kulturne značilnosti oblikujejo vedénje ter vplivajo na dojetanje tveganj za zdravje. Kot ugotavljajo avtorji/-ice, tovrstne raziskave koncept kulture pogosto uporabljajo na površen in stereotipen način, pri čemer sta kultura in etničnost običajno sopomenki, odnosi med člani posamezne skupnosti pa dojeti statično. Temeljna premisa tega pristopa je akulturacijska; osebe z izkušnjo migracije naj bi svoje vedénje vse bolj prilagajale večinskemu prebivalstvu in pri tem postopoma opuščale vse več elementov svoje kulture, ki ima – po mnenju večine raziskav – negativne učinke na njihovo zdravje. Če k tej akulturacijski logiki dodamo še dejstvo, da večinsko prebivalstvo – v nasprotju z migrantskimi skupnostmi – nikoli ni opisano s kulturnimi značilnostmi, postane jasno, da smo priča nevarnemu etnocentrizmu (Castañeda idr. 2015: 278–390). Poleg tega ta pristop predvideva, da članstvo v določeni etnični skupnosti določa individualno ravnanje v zvezi z zdravjem ter – tako kot prejšnji pristop – prelaga celotno odgovornost na posameznika, ki naj bi imel možnost izbire med (manj zdravim) vedénjem svoje etnične skupine ter (bolj zdravimi) praksami večinskega prebivalstva. Najmanj zastopan je način, ki se osredotoča na strukturne dejavnike, pri čemer se raziskave osredotočajo bodisi na dostop do zdravstvenih ustanov bodisi na vpliv, ki ga ima na zdravje migrantov pravni status (vključno z življenjskimi in delovnimi razmerami ter posledicami deportacije in deportacije). Nekatere od teh študij so makro-

družbeno usmerjene in raziskujejo vpliv širših družbenih, političnih in ekonomskih dejavnikov, vključno z nacionalnimi in lokalnimi politikami, pri tem pa dokazujejo, da so osebe z izkušnjo migracije pogosto izključene iz dostopa do družbenih virov oziroma se spoprijemajo s podobnimi izzivi kot revno temnopolto prebivalstvo v ZDA. Čeprav ta način razkriva številne ravni neenakosti v zdravju in zdravstvu, pa so po mnenju avtorjev/-ic problematične tiste raziskave, ki zanemarjajo, da do izključevanja ne prihaja le v zdravstvenem sektorju, temveč se pojavljajo v širšem družbenem kontekstu (Castañeda idr. 2015: 281–282).

Raziskave v Sloveniji

SI (Slovenija) si skoraj z ničimer ne prizadeva, da bi pacienta, ki je na novo prišel v to državo, vključila v zdravstveni sistem, ga usmerjala in poskušala nasloviti njegove specifične potrebe. Slovenske zdravstvene politike so med vsemi 38 državami, ki jih je obravnaval MIPEX, druge najšibkejše ter podobno kot HR (Hrvaška) in LV (Latvija) veliko pod povprečjem Srednje Evrope. Pacientom, ki so prišli v državo, so na voljo le informacije o zakonskih pravicah in, če imajo srečo, jim je na voljo tolmač. Vendar pa so v praksi lahko tudi te načeloma naklonjene zakonske pravice nedostopne zaradi samovoljnih odločitev izvajalcev zdravstvenih storitev in zahtev po dokumentaciji. (Spletni vir 1)

Zgornja navedba je del poročila, ki je nastalo v okviru projekta *Kazalniki politik integracije migrantov* (MIPEX), v katerem so med 38 državami na kvalitativen in kvantitativen način primerjali zdravstvene politike in dostop do zdravstvenega sistema za različne skupine oseb z izkušnjo migracije. Čeprav bi bili kot antropologi/-inje lahko zadržani do metodologije pridobivanja podatkov za omenjeno poročilo, pa navedena kritika ni neutemeljena. Načrtovalci zdravstvenih politik v Sloveniji so prisotnost oseb z izkušnjo migracije sistematično zapostavljali. Morda zato, ker so ponotranjili predstavo, da je Slovenija za migrante/-ke tranzitna država, kjer so osebe z migracijsko izkušnjo tako maloštevilne in geografsko razpršene, da bi bili posebni ukrepi brez smisla. Še bolj verjetno pa zato, ker so sledili prej opisani akulturacijski logiki, po kateri se bodo prepričanja in prakse teh oseb stopile z večinskim prebivalstvom in jim zato ni treba nameniti posebne pozornosti. Če je v slovenskih zdravstvenih politikah nevidnost teh prebivalcev lažje razumeti (a vseeno težko sprejeti), pa ni enostavno dojeti, zakaj zdravstveni vidiki migracij ostajajo tako nepriljubeno raziskovalno področje. Redke raziskave se ukvarjajo predvsem s strukturnimi dejavniki, natančneje z različnimi ovirami v dostopu do zdravstva: nekatere avtorice so analizirale negativne učinke življenjskega in delovnega okolja na zdravje delavcev migrantov (Brovc idr. 2009), jezikovne ovire v dostopu do zdravstvene oskrbe (Bofulin in Bešter 2010), različne vidike izključevanja

v dostopu do zdravstvenega sistema in v njem (Lipovec Čebtron 2010, 2011; Lipovec Čebtron in Pistotnik 2015b, 2017b). Med nedavnim množičnim prihodom oseb skozi begunski koridor pa je skupina zdravnikov ob zdravstvenem pregledu beležila epidemiološke podatke prisilcev/-k za mednarodno zaščito³ (Bombač idr. v tisku). Zdi se, da je množičen prehod beguncev/-k čez ozemlje Slovenije povzročil nekatere spremembe na tem področju, ki niso zgolj negativne (rezalna žica na meji, povečana pooblastila vojske in policije, povečana ksenofobija in rasizem itd.). Opaziti je namreč vrsto projektov, ki se delno ali v celoti⁴ ukvarjajo z zdravstvenimi vidiki migracij ter oblikovanjem pobud, ukrepov in programov, ki bi pomagali premoščati ovire v dostopu do zdravstvenega sistema. Eden od projektov, ki je morda vplival na večjo prepoznavnost tega področja, je projekt *Skupaj za zdravje – Za boljše zdravje in zmanjšanje neenakosti v zdravju*, ki je med letoma 2014 in 2016 potekal na Nacionalnem inštitutu za javno zdravje (NIJZ). Projekt je bil sprva načrtovan kot dopolnitev že obstoječih preventivnih programov in ni predvideval raziskav in/ali ukrepov, ki bi se osredotočali na osebe z izkušnjo migracije ali na etnične manjšine. Kljub temu pa je bilo v projektu načrtovano, da bi dopolnjeni programi izboljšali vključevanje »ranljivih« skupin. Projektna skupina se je zato odločila za kvantitativno raziskavo, v kateri je raziskala, kdo v določenem lokalnem okolju velja za »ranljivo« skupino, katere so njihove zdravstvene potrebe, s katerimi ovirami se najpogosteje srečujejo ter kako jih premoščajo. Raziskavo, ki je potekala v dveh fazah (junij–

julij 2014 ter avgust–september 2014) v osmih krajih,⁵ je opravilo 14 raziskovalk.⁶

Iz 68 intervjujev, v katere je bilo vključenih 121 oseb (zaposleni/-e v zdravstvenih in drugih javnih ustanovah in nevladnem sektorju ter uporabniki/-ce zdravstvenih storitev),⁷ izhaja, da je bilo kot odgovor na vprašanje »Kdo so ranljive skupine v zdravstvu?« omenjenih 37 različnih, zelo heterogenih skupin, pri čemer so bili najpogosteje omenjeni: »migranti« (31 odgovorov),⁸ »brezdomci« (24),⁹ »starejši prebivalci« (21),¹⁰ »uporabniki nedovoljenih drog«¹¹ (17), »brezposelni«¹² (17), »osebe s težavami v duševnem zdravju« (15), »Romi« (14), »samozaposleni«¹³ (10), »osebe z negotovimi, prekarnimi zaposlitvami« (7) ter »hendikepirani«¹⁴ (6). Glede na to, da so bili »migranti« najpogosteje omenjana »ranljiva« skupina, se v nadaljevanju prispevka ukvarjam z njimi.

Osebe z izkušnjo migracije v zdravstvenem sistemu Slovenije

Preden predstavim izsledke raziskave, bi rada poudarila, da v tem poglavju analiziram le ožji del zbranega gradiva, in sicer le del, povezan z ovirami, s katerimi se srečujejo osebe z izkušnjo migracije. Z izbiro tega ozkega fokusa ne želim dajati občutka, da imajo le te osebe težave z dostopom do primerne zdravstvene oskrbe. Primerjava med različnimi »ranljivimi« skupinami (Lipovec Čebtron idr. 2015a; Lipovec Čebtron in Pistotnik 2015b; Lipovec Čebtron idr. 2016) je namreč pokazala, da se mnogi

3 Na podlagi zdravstvenih pregledov skoraj 1000 beguncev/-k ugotovljajo: »Večina je imela lažja obolenja, kot so gastrointestinalne težave, respiratorne okužbe, bolečine v križu in glavoboli, kar je podobno kot pri državljanih Republike Slovenije« (Bombač idr. v tisku).

4 Med temi projekti velja omeniti projekt *Osem nevladnih organizacij za zdravje migrantov/beguncev iz enajstih držav (8 NGO's for migrants/refugees' health in 11 countries)*, ki je potekal leta 2016 in v katerega je bila kot partner v Sloveniji vključena Slovenska filantropija; projekt *CARE: Skupni pristop za zdravje beguncev in drugih migrantov (Common Approach for REfugees and other migrants' health)*, ki poteka od leta 2014 do leta 2020 in ga kot slovenska partnerja izvajata NIJZ ter Mednarodna organizacija za migracije (IOM); v okviru tega projekta je leta 2016 nastal *Vodnik po slovenskem zdravstvenem sistemu za migrante*. (<http://careformigrants.eu/wp-content/uploads/2017/01/leaflet-Slovenia-Slovenian.pdf>). Še vedno pa je v teku tudi projekt *Izdaja slovarja, namenjenega boljši komunikaciji migrantov z zdravstvenim osebjem*, ki poteka od leta 2016 do leta 2018 in ga koordinira Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani, financirata pa Sklad za azil, migracije in vključevanje EU in Ministrstvo za notranje zadeve. Znotraj tega projekta je nastal *Večjezični priručnik za lažje sporazumevanje v zdravstvu* v 8 jezikih (<http://multilingualhealth.ff.uni-lj.si/>) ter usposabljanje zdravstvenih delavcev o zdravstvenih vidikih migracij (<http://www.domusmedica.si/dogodki/pacient-ne-govori-slovensko--izziv-za-zdravstvene-delavce-v-sloveniji/9953--35573>).

5 Koper, Izola, Ljubljana, Kranj z okolico, Sevnica, Novo mesto, Celje z okolico ter Murska Sobota z okolico.

6 Raziskovalke so bile z območnih enot NIJZ (Simona Kipfut, Tanja Torkar, Alenka Hafner, Kati Rupnik, Tjaša Jerman, Natalija Korent, Marina Sučič Vukovič, Doroteja Kuhar, Jasmina Papič in Branislava Belović) ter z Inštituta za multikulturne raziskave ter Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo FF UL (Andreja Špitalar, Simona Jazbinšek, Sara Pistotnik in Uršula Lipovec Čebtron).

7 Polovica intervjujev je potekala z uporabniki/-cami zdravstvenih storitev oziroma posamezniki/-icami iz »ranljivih« skupin.

8 Poleg izraza migranti (19 odgovorov) so bili navedeni tudi priseljenci, prosilci za azil (1), tujci z dovoljenjem za zadrževanje (2), tujci z dovoljenjem za začasno bivanje (2), tujci brez statusa (1), državljani EU (1), delavci migranti (1), otroci nedržavljanov(1), izbrisani brez dokumentov (3).

9 Poleg izraza brezdomci (21 odgovorov) so sogovorniki zanje uporabili tudi izraz osebe brez prijavljenega bivališča (3).

10 Kategorija starostnikov je bila izrazito raznorodna, saj so bili večinoma omenjeni brezposelni starejši oziroma starejši z nizkimi dohodki, občasno pa tudi geografsko oddaljeni starejši občani ter osamljeni starejši. Zaradi izredno pogostega poudarka brezposelnosti starejših prebivalcev, sem to skupino uvrstila v kategorijo brezposelnih, prekarnih delavcev ter samozaposlenih.

11 Uporabljeni izrazi so bili tudi odvisniki in zasvojeni z nedovoljenimi drogami.

12 Govorili so na splošno o brezposelnih (9 odgovorov) ter o mladih brezposelnih nad 26 let (8).

13 Najpogosteje so bili omenjeni zadolženi samostojni podjetniki.

14 Običajno so uporabili izraz invalidi.

(brezdomne osebe, brezposelni in prekarni delavci, osebe z duševnimi težavami, uporabniki nedovoljenih drog, Romi idr.) soočajo s podobnimi ali z identičnimi ovirami. Razlika se kaže le v tem, da so za osebe z izkušnjo migracije v negotovih statusih te bariere pogosto intenzivnejše in številčnejše. Poleg tega bi rada ponovila, da so v raziskavi sodelovali zaposleni/-e v zdravstvenih in nezdravstvenih ustanovah ter nekateri uporabniki/-ce javnozdravstvenih ustanov, med katerimi ni bilo oseb z izkušnjo migracije. Verjetno je odveč dodati, da v spodnjem besedilu ni njihovih stališč. Pomembno je poudariti, da so sogovorniki/-ce sami poudarjali zaplete v dostopu do zdravja in zdravstva za te osebe, zato se tudi sama ukvarjam predvsem z ovirami ter šele v zaključku namenim nekaj besed možnim načinom premoščanja teh barier. Navsezadnje naj omenim še, da oseb z izkušnjo migracije ne želim viktimizirati – čeprav se skozi citate sogovornikov/-ic morda kdaj kažejo kot nemočni, pasivni subjekti, to običajno ni tako, kar kažejo številne samoorganizirane migrantske skupine, pobude in protesti.¹⁵

Kot sem že omenila, je na terenu tema zdravstvene oskrbe oseb z izkušnjo migracije ves čas prihajala na dan, čeprav raziskovalke svojih sogovornikov/-ic niso eksplicitno spraševale o »ranljivosti« teh oseb. Zanimivo je, da so pogosto poudarjali že omenjeno nevidnost oziroma neopaznost njihovih problemov: »*Problem migrantov in beguncev je v naši regiji zelo velik, samo, da ga ljudje ne zaznajo toliko, kot mogoče kakšno drugo skupino, ki ima več zagovornikov. Med migranti je veliko stisk in problemov, vendar se oni ne želijo izpostavljati*« (Ustni vir 3).

Iz zbranega gradiva je mogoče tudi ugotoviti, da si nekateri sogovorniki/-ce vedenje oseb z migrantsko izkušnjo, ki se nanaša na skrb za zdravje ali odziv na zdravstvene ustanove, pogosto razlagajo s poenostavljenimi in stereotipnimi predstavami o kulturi. Neredko gre torej za kulturalistične razlage, kjer je ravnanje oseb z migrantskim ozadjem interpretirano le z ohlapnim pojmom »kulture«, ne pa tudi z družbenimi in ekonomskimi dejavniki:

Ti delavci pogosteje prihajajo z družinami, kjer pa velja načelo patriarhata, v takšni družini po navadi dela samo moški, in takšnim moškim se zdi popolnoma nerazumno, da bi njihove ženske delale. One so doma z otroci in skrbijo za gospodinjstvo, to je

njihovo edino poslanstvo. Da bi bolj skrbele zase, za svoje zdravje, hodile redno k zdravniku, to pa jim moč ne pusti, taka je njihova kultura. (Ustni vir 4)

V nekaterih besedah sogovornic/-kov je zaznati akulturacijsko logiko, o kateri pišem v prvem poglavju: »[...] Oni imajo svoja pravila, držijo se jih. To je njihova izbira. Ampak potem morajo v Sloveniji sprejeti pravila igre družbe, v kateri živijo, tako kot jih mi sprejmemo, kamorkoli gremo« (Ustni vir 5). Iz te in nekaterih drugih izjav je opazna podmena, da je skrb za zdravje odvisna zgolj od individualne izbire, pri čemer se morajo osebe le odločiti, da se odrečejo »nezdravim« praksam »svoje kulture« ter jih zamenjati z »zdravimi« navadami večinske. V kolikor tega ne storijo, veljajo za neodgovorne, nezanesljive osebe, ki (potencialno) predstavljajo breme za državo prihoda (Inda 2006; Leskošek 2013, 2016). Ta individualizirana odgovornost ter kulturalistične razlage, ki prečijo nekatere intervjuje z zdravstvenim osebjem, je skladna s prvima predhodno opisanima pristopoma pri raziskavah o zdravstvenih vidikih migracije (Castañeda idr. 2015).

Mnogo pogosteje pa je bilo v intervjujih opaziti poudarjanje strukturnih ovir. Podobno kot raziskovalke v Sloveniji (Brovč idr. 2009; Bofulin in Bešter 2010; Lipovec Čebrown 2010) so tudi sogovorniki/-ice v raziskavi govorili predvsem o ovirah pri pridobitvi pravnega statusa (dovoljenja za stalno prebivanje in državljanstvo) ter težko dostopnih družbenih virih. Poleg tega so poudarjali odsotnost socialnih mrež, jezikovne in kulturne ovire ter slabe bivalne razmere in pomanjkljivo prehrano: »*Ti ljudje dejansko cele dneve delajo ali pa veliko ur delajo in ni redne prehrane, predvsem so na tem področju precej, se mi zdi, je veliko težav, se prehranjujejo s sendviči itn. Mogoče je ovira tudi jezik ...*« (Ustni vir 6).

Tako kot sogovornica iz Celja, so se tudi nekateri drugi v intervjujih osredotočili na zdravju škodljive delovne razmere, o katerih so poročale nekatere raziskave med delavci migranti v Sloveniji (Brovč idr. 2009; Lipovec Čebrown 2010; Integracijski 2012). Ti se nanašajo predvsem na problem zdravstvenih tveganj pri delu, ki nastajajo zaradi neprimerne delovne opreme, prevelikih delovnih obremenitev, predolgega delovnega urnika ter prikrivanja nesreč in poškodb pri delu s strani delodajalcev ter kratenja pravice do bolniškega staleža in dela prostih dni.

Najpogostejša ugotovitev sogovornikov/-ic pa je bila, da imajo osebe z izkušnjo migracije v Sloveniji slabši dostop do zdravstvenih storitev od preostalega prebivalstva. Na podlagi zbranega materiala bi lahko njihove razloge za slabši dostop razvrstili v tri skupine, ki jih v nadaljevanju na kratko predstavljam: a) oviran dostop do zdravstvenega zavarovanja, b) oviran dostop do (brezplačne) nujne medicinske pomoči, in c) jezikovni in kulturni nesporazumi.

58 15 Naj omenim le nedavne: skupina samoorganiziranih žensk, med katerimi so prosilke za mednarodno zaščito, osebe s statusom begunca ter druge, se v zadnjem času ukvarja z izboljšanjem dostopa do zdravstva. Organizira dogodke, na katerih o tej temi razpravlja z raziskovalci in zdravstvenim osebjem, pripravlja pa tudi brošuro o zdravstvenih pravicah za osebe v različnih statusih; brošura bo prevedena v več jezikov. Prav tako so v svojih protestih, vključno z zadnjim (19. 9. 2016), prosilci/-ke za mednarodno zaščito poudarjali negativne zdravstvene posledice življenja v azilnih domovih in centru za tujce ter otežen dostop do zdravstvene oskrbe, obenem pa oblikovali predloge za izboljšanje tega stanja.

a) Oviran dostop do zdravstvenega zavarovanja

Lahko bi rekli, da pri nobenem delu prebivalstva pravni status ne vpliva tako močno na dostop do zdravstvenega zavarovanja kot pri osebah z izkušnjo migracije (Farkaš Lainščak in Lipovec Čebtron 2016). Če imajo nekateri od njih zakonsko urejeno pravico do obveznega zdravstvenega zavarovanja – OZZ (osebe s statusom begunca; osebe z dovoljenjem za stalno bivanje; zaposleni/-e z dovoljenjem za začasno bivanje itn.), pa mnogi drugi v Sloveniji nimajo te pravice (nedokumentirane osebe; prosilci/-ke za mednarodno zaščito;¹⁶ osebe z dovoljenjem za začasno zadrževanje; nezaposlene osebe z dovoljenjem za začasno bivanje). Težave pa so opazne že pri tistih, ki jim zakonska določila omogočajo dostop do OZZ. Iz intervjujev ter drugih raziskav (*Integracijski* 2012) je očitno, da delavcem migrantom delodajalci v nekaterih primerih ne plačujejo prispevka za OZZ:

delavec, ki je 2 leti delal in je dal vlogo za podaljšanje bivanja, a se je izkazalo, da ni imel plačanih prispevkov, niti OZZ, taki ljudje imajo potrebo po zdravstvenih storitvah, vendar ko gredo k zdravniku, te ne morejo koristiti, ker so samoplačniki za storitve [...] Vsak peti delodajalec na področju gradbeništva v naši regiji krši pravice svojih delavcev, predvsem migrantov. (Ustni vir 7)

Ista sogovornica govori tudi o delavcih, ki izgubijo zaposlitev in s tem tudi pravico do OZZ (pa tudi druge pravice):

Veliko je primerov, ko so ljudje iz drugih držav delali veliko let, nato pa izgubijo službo [...] so v postopkih pri ZPIZ-u, a če nimajo državljanstva, nimajo nobenih pravic [...] so veliko let izgubili tukaj, potem pa, ko potrebujejo pomoč, jih država pusti na cedilu, ravno tako njihove družinske člane. OZZ bi moralo izhajati iz dela: če nekdo dela, pa delo potem izgubi, bi morala vsaj lokalna skupnost poskrbeti za to. (Ustni vir 7)

Tudi drugi primeri s terena kažejo, da tam, kjer zakonska podlaga nedvoumno dodeljuje pravico do OZZ, v praksi pogosto prihaja do kršitev. Tak primer so otroci nezaposlenih staršev, ki imajo v Sloveniji dovoljenje za zadrževanje ali začasno bivanje. Čeprav po zakonu¹⁷ vsem otrokom do 18. leta v Sloveniji pripada pravica do OZZ, nekateri otroci ostajajo brez zavarovanja:

Če je oče slovenski državljan, potem poskušamo s pomočjo njega, da je pač zavarovan otrok. Tako. Tako da ni univerzalnega recepta. Smo imeli tudi osebo, bila je deklica, rojena sicer v Sloveniji, a ni

bila slovenska državljanica, ker oče ni bil slovenski državljan, pa smo potem preko konzulata poskušali te stvari [OZZ, op. a.] urejati. Nismo bili uspešni. (Ustni vir 8)

Na še večje ovire pa naletijo skupine, ki tudi po zakonu nimajo pravice do OZZ. Če nimajo zdravstveno zavarovanih družinskih članov oziroma partnerja, si lahko uredijo le komercialno zdravstveno zavarovanje, ki pokriva omejen obseg zdravstvenih storitev, obenem pa je povezano z visokimi stroški, ki jih te osebe običajno ne morejo plačati:

Tak je primer tujke, ki je brez službe v Sloveniji, njena izvenzakonska skupnost je razpadla. Prej je bila zavarovana po zaposlenem partnerju, kot družinski član. Sedaj pa je brez zdravstvenega zavarovanja in dohodkov. Uredila bi lahko komercialno zavarovanje za tujce, vendar je brez sredstev, poleg tega so v komercialnem zavarovanju zdravstvene storitve zelo omejene. (Ustni vir 9)

Tako kot zgoraj omenjena oseba tudi druge v podobni situaciji ostajajo nezavarovane, zaradi česar nimajo pravice do izbire osebnega zdravnika, obenem pa morajo vsako zdravstveno storitev, ki ni opredeljena kot nujno zdravljenje, plačati same:

[...] pri nas je tujka z dovoljenjem za začasno prebivanje za dobo dveh let, brez zdravstvenega zavarovanja in brez dohodkov. Uporabnica je hudo in neozdravljivo zbolela – razsejan rak. Zdravljenje raka je sicer tretirano kot nujno zdravljenje, vendar je znotraj tega cel kup stvari, ki bi jih morala uporabnica zaradi neobstoječega zavarovanja plačati. Na primer, prevozi z reševalnim vozilom, posebni seti za izčrpavanje vode iz pljuč – en stane okrog 80 evrov, nekatera zdravila, sanitetni material ... (Ustni vir 9)

b) Oviran dostop do (brezplačnega) nujnega zdravljenja

Po zakonu¹⁸ je lahko vsak oboleli ali poškodovani, ne glede na zdravstveno zavarovanje, deležen nujnega zdravljenja, ki obsega neodložljive zdravstvene storitve oživljanja, ohranitve življenja in preprečitve poslabšanja njegovega zdravstvenega stanja.

Čeprav se zdi zakonsko določilo nedvoumno, pa se v praksi nujna medicinska pomoč pogosto zelo različno interpretira. Problem ni le v ohlapnosti pojma (Tiktin 2006), temveč tudi v številnih birokratskih ovirah, ki so v zadnjem času prispevale k vse bolj omejujočemu udejanjanju te osnovne pravice (Pistotnik in Lipovec Čebtron 2015). Podobno, kot je ginekologinja v uvodnem citatu pojasnjevala mnoge zaplete pri udejanjanju nujnega zdravljenja, so tudi sogovorniki/-ce pričali o primerih, ko administratorji

16 Z izjemo mladoletnih otrok, ki so v zdravstvenih pravicah izenačeni z državljani Slovenije.

17 Po 24. in 15. členu ZZVZZ-NPB25 in 9. členu Pravil obveznega zdravstvenega zavarovanja (<http://pisrs.si/Pis.web/pregledPredpisa?id=PRAV3562>).

18 7. in 25. člen Zakona o zdravstvenem varstvu in zdravstvenem zavarovanju (ZZVZZ-NPB25) (<https://zakonodaja.com/zakon/zzvzz>).

ali zdravstveno osebje nezavarovanim osebam to pravico odrečejo ali jih obravnavajo kot samoplačnike, kljub temu da gre za nujno zdravljenje. Kljub temu da je ta praksa bolj pogosta le v določenih zdravstvenih ustanovah, pa je očitna tudi pri nekaterih ginekoloških pregledih v nosečnosti in pri porodih, čeprav naj bi spadali pod brezplačno nujno zdravljenje:

Tujke morajo plačati, če nimajo urejenega zdravstvenega zavarovanja.

S: Tudi porod?

MN: Mhm [pritrdi, op. a.].

S: To je verjetno kar nek znesek, ne?

MN: Ja, to je konkreten znesek. [...] Pa ni bilo nič, je bil čisto klasičen porod, kaj šele, da se kaj zakomplicira.

MN: Ja, prišla je iz ljubljanskega konca in je neka-ko do tri četrt nosečnosti obiskovala to brezplačno ambulanto. Ko je prišla k nam, bi seveda še mogla nadaljevati, ampak mi smo ji uspeli urediti finance glih toliko, da je šla potem še enkrat na ta pregled. Tukaj pa ni možno v Celju. Če nimaš urejenega zdravstvenega zavarovanja, nosečnic se vsi otepajo. (Ustni vir 8)

c) Jezikovni in kulturni nesporazumi

Znano je, da kulturni dejavniki pomembno determinirajo odnos med zdravstvenim osebjem in bolnikom, pri čemer ne gre le za pogoste jezikovne nesporazume (oziroma odsotnost tolmačev), temveč za prisotnost mnoštva kulturnih razlik, ki izhajajo iz bolnikovega in zdravnikovega različnega dojetja vzrokov in kategorij bolezni ter njihovega zdravljenja. Če medicinski antropologi (Kleinman 1980; Good 1994; Pizza 2005; Helman 2007 idr.) že leta dokazujejo, da je vsako srečanje med zdravnikom/-ico in bolnikom/-ico soočenje dveh različnih svetov, ki ga lahko zaznamuje serija nesporazumov, je ta možnost toliko večja, ko gre za osebe iz drugih regij sveta ter na tem področju neizobraženo zdravstveno osebje.

V pedagoških programih obeh slovenskih medicinskih fakultet (pa tudi v poznejših izobraževanjih) niso predvidene vsebine, ki bi bodoče zdravstveno osebje izobraževale o pomenu kulturnih, družbenih in ekonomskih dejavnikov zdravja in bolezni ter jih ustrezno pripravile na komunikacijo z osebami iz drugih okolij. Zato ni presenetljivo, da sogovorniki/-ice poročajo o seriji nesporazumov, ki se pojavljajo med zdravstvenim osebjem in osebami z izkušnjo migracije, pa tudi z drugimi marginaliziranimi skupinami. Kot je razvidno iz citatov na začetku tega poglavja, se zdravstveno osebje težko sooča z vrsto drugačnih navad (od prehrane, higiene, odnosa do telesa in zdravja ter medosebnih odnosov), ki jih pogosto interpretirajo po kriterijih lastne kulture ter jih v etnocentrični maniri vidijo kot »pomankljive« ali »napačne«.

Možnost nesporazumov dodatno povečujejo jezikovne bariere. Opazno je, da se zdravstvene ustanove niso prilagodile trendom priseljevanja po osamosvojitvi, ko v Slovenijo večinoma ne prihajajo le osebe iz nekdanje skupne države (in govorijo sorodne jezike), temveč osebe iz bolj oddaljenih regij (Bofulin in Bešter 2010). Angleščina, ki je v takih primerih najobičajnejši jezik sporazumevanja, je praviloma drugi jezik (ali tretji, četrti) tako za osebe z migrantsko izkušnjo kot tudi za zdravstveno osebje, kar ne zadostuje za uspešno komunikacijo (Bofulin in Bešter 2010). Čeprav je iz intervjujev opazno, da imajo zdravstveni delavci/-ke z jezikovnimi preprekami precejšnje težave, se zdi, da le redki tega problema ne podcenjujejo, med njimi je tudi zdravstvena delavka iz Izole:

Pri nas so Bolgari, so Romuni ... Potem so osebe, ki pridejo z ladjami [...] S tujci, ki ne govorijo znanega jezika, je problem, moramo biti iznajdljivi. Mi nimamo tako kot Italijani, ki pokličejo prevajalca. Oni imajo možnost konferenčnega klica. Oseba pove svoje težave in prevajalec istočasno prevaja. Mi pač te možnosti nimamo. Mi vprašamo, če ima sodelavca, ga pokličemo, pa nam on prevede. Bolgarščina je podobna makedonščini, pa se nekako razumemo. Večji problem so Rusi. Ali ne želijo ali ne znajo nobenega drugega jezika. Če govorijo počasi, mi jih razumemo, ampak zgleda, da oni nas nič ne razumejo. (Ustni vir 10)

Kot je opazno iz citata, zdravstvene ustanove poskušajo odsotnost strokovno usposobljenih tolmačev nadomestiti z »iznajdljivostjo«, s »sodelavci«, z znanci in družinskimi člani, v redkih primerih pa ustanove med svojimi zaposlenimi oblikujejo seznam tolmačev. Čeprav gre za rešitve, ki navidezno premostijo marsikatero komunikacijsko stisko, pa raziskovalci/-ke (Bowen 2001; Gorjanc 2013 idr.) tega področja ugotavljajo, da tovrstna spontana (*ad-hoc*), nestrokovna prevajanja neredko pripeljejo do še globljih nesporazumov in manj kvalitetne zdravstvene obravnave. Opisano stanje dodatno zaplete dejstvo, da so osebe z migracijsko izkušnjo pogosto neinformirane o zdravstvenih pravicah in delovanju zdravstvenega sistema v Sloveniji, o čemer govori uvodni citat moškega, ki je moral trikrat zapored na urgenco. Zaradi pomanjkljivega znanja slovenskega jezika in strahu, da bodo nerazumljeni in diskriminirani, se pogosto niti ne poskušajo izraziti. Ob prebiranju transkripcij intervjujev se tako zdi, da ovire v dostopu do zdravstvenega sistema v njem producirajo še nove in številčnejše ovire. To kopičenje zdravstvenih ovir pa ima, po mnenju ene od medicinskih sester, za rezultat: »[...] nezadovoljnega zdravstvenega delavca in še bolj nezadovoljnega migranta, ki v bolnico sploh noče več priti, no, vsaj nekaj časa ne bo več prišel« (Ustni vir 11).

Zaključno razmišljanje

Raziskovalci in raziskovalke se pogosto radi vidimo v vlogi odmaknjenih opazovalcev in kritikov družbe, pri čemer nam ta zorni kot tu in tam nudi ostrejšo in jasnejšo podobo družbenih fenomenov, obenem pa zagotavlja veliko mero varnosti. Na tiste, ki zavračajo tako vlogo in se odločajo za bolj angažirano raziskovanje, se neredko gleda z določenim nelagodjem ali zadržkom, pa tudi njihove raziskave so lahko označene kot »akcijske«, »angažirane«, »aplikativne«, čeprav se morda avtorji/-ice teh raziskav s takimi oznakami ne strinjajo. Ta zakoreninjeni in pogosto samo-umevni dualizem, ki ločuje med temeljnimi in aplikativnimi raziskavami, akademsko in aktivistično držo, pogosto introjiciramo in nerefektirano nadaljujemo, čeprav se nam sprva morda zdi nesprejemljiv in kratkoviden. Tovrstna nerefektiranost je bila opazna tudi pri skupini antropologov, antropologinj,¹⁹ ki je sodelovala v projektu *Skupaj za zdravje*. Dokler smo bili v projektu v vlogi raziskovalcev/-k, smo – na podlagi preverjenega znanstvenega aparata – suvereno podajali kritike obstoječe ureditve, metodoloških pristopov in številnih javnozdravstvenih konceptov. Veliko manj lagodno pa smo se počutili, ko so nas drugi sodelavci/-ke projekta na podlagi naših kritik prosili, naj za obstoječe probleme najdemo rešitve. Nelagodnosti sta sledila negotovost in strah, ne le zaradi neizkušenosti pri oblikovanju zdravstvenih politik in ukrepov na tem področju, temveč predvsem zaradi izgube varne vloge, ki smo je bili vajeni.²⁰ Vseeno smo sprejeli nalogo ter na podlagi predlogov, ki so jih podali sogovorniki/-ce v predhodno omenjeni kvalitativni raziskavi, študij iz tujine ter lastnih etnografskih raziskav, oblikovali predloge premoščanja ovir v dostopu do zdravstvenega sistema. Od vsega začetka nam je bilo jasno, da teh ovir ne smemo podcenjevati, saj v svoji heterogenosti zadevajo tako nacionalno in lokalno raven kot tudi specifične skupine ljudi in osebe v njih. Poleg tega pa se – kot je jasno iz predhodnega besedila – nanašajo na pravne, jezikovne in širše kulturne vidike ter imajo tako zdravstvene kot tudi ekonomske, socialne in politične razsežnosti. S tem v mislih smo oblikovali štiri različne vrste med seboj povezanih predlogov, ki so smiselni le, če so uporabljeni skupaj. Kot prva je bila oblikovana serija predlogov sistemskih ukrepov na nacionalni in lokalni ravni, ki na eni strani predvidevajo doslednejše izvajanje obstoječe zakonodaje, na drugi pa spremembo določenih zakonskih določil, ki preprečujejo oziroma otežujejo dostop do zdravstvenega zavarovanja in zdravstvenega varstva različnim kategorijam prebivalstva (Pistotnik in Lipovec Čebtron 2015). Nato je bil preveden in za slovenski kontekst pri-

lagojen *Standard za zagotavljanje enakosti v zdravstveni oskrbi ranljivih skupin*, ki ga dopolnjuje orodje za samoocenjevanje zdravstvenih ustanov (Farkaš Lainščak in Lipovec Čebtron 2016). Standard z orodjem za samoocenjevanje je oblikovan kot »barometer« za diskriminacijo v zdravstvu in omogoča zdravstvenim ustanovam, da s kazalniki kakovosti ugotavljajo, do katere mere vključujejo različne obrobne, marginalizirane ali socialno šibkejše skupine. Sočasno so v treh pilotnih okoljih projekta – v Sevnici, Celju in na Vrhniki – potekale večmesečne terenske raziskave, ki so na podlagi že omenjene kvalitativne raziskave poskušale bolj poglobljeno analizirati posamezne ovire v dostopu do zdravstva ter v lokalnem okolju iskati načine premoščanja ovir. Tako so bile v Celju najopaznejše ovire, ki jih v zdravstvenih ustanovah doživljajo albansko govoreče ženske. Kot poskus preseganja teh ovir smo v lokalni skupnosti poiskali medkulturno mediatorko, ki ji albanska skupnost v Celju zaupa, obenem pa s svojim znanjem slovenščine in albansčine lahko mediira v zdravstveni ustanovi. Čeprav je bilo vpeljevanje mediatorke povezano s številnimi dilemami (odsotnost usposabljanja za to delo, pomanjkanje strokovnih smernic in poklicne kvalifikacije itd.), je kvalitativna in kvantitativna evalvacija pokazala, da so tako albansko govoreče ženske kot zdravstvene delavke njeno vlogo razumele kot potrebno in smiselno novost (Lipovec Čebtron idr. 2017a). Pri tem je bila oblikovana Deklaracija o pomenu vpeljevanja medkulturnega mediatorstva v zdravstvene ustanove v Sloveniji (Farkaš Lainščak in Lipovec Čebtron 2016: 93–96), ki je bila mišljena kot začetni korak k urejanju tega področja. Poleg odsotnosti medkulturnih mediatorjev in/ali tolmačev v zdravstvu se je kot velik problem kazalo pomanjkanje izobraževanja zdravstvenega osebja o primerni zdravstveni oskrbi oseb iz različnih kulturnih in socialnih okolij, vključno z osebami z izkušnjo migracije, ki ne govorijo slovenskega jezika. Tako sta nastala 20-urno izobraževanje z naslovom *Usposabljanje za razvijanje kulturnih kompetenc zdravstvenih delavcev*, ki jo je v treh projektih pilotnih okoljih izvajala interdisciplinarna skupina predavateljev (Farkaš Lainščak in Lipovec Čebtron 2016: 83–91), ter obsežnejši priročnik, ki je nastal kot učno gradivo za usposabljanje (Bofulin idr. 2016). Uspešnost in smiselnost omenjenih predlogov bo pokazal čas.

Na podlagi izkušenj s projektom *Skupaj za zdravje* prispevek končujem z ugotovitvijo, da se sodelovanje medicinskih antropologov in antropologinj v javnozdravstvenih projektih kaže kot zelo pomembno. Ne le, da je naša prisotnost potrebna zaradi preverjanja številnih konceptov, ki jih javnozdravstvene ustanove pogosto uporabljajo samoumevno in nerefektirano, temveč smo pomembni tudi v metodološkem oziru, saj zmoremo s poglobljenim terenskim delom videti svet, ki ostaja za kvantitativne metode neviden.

19 V tej skupini so sodelovali Karmen Gosenca, Simona Jazbinšek, Uršula Lipovec Čebtron, Sara Pistotnik in Juš Škraban.

20 Za zanimive uvide in diskusijo o zgoraj opisanih dilemah se zahvaljujem Sari Pistotnik.

Literatura

- BOFULIN, Martina in Romana Bešter: Enako zdravstvo za vse?: Imigranti v slovenskem zdravstvenem sistemu. V: Mojca Medvešek in Romana Bešter (ur.), *Državljeni tretjih držav ali tretjera-zredni državljani?: Integracija državljanov tretjih držav v Sloveniji*. Ljubljana: Inštitut za narodnostna vprašanja, 2010, 270–311.
- BOFULIN Martina, Jerneja Farkaš Lainščak, Karmen Gosenca, Ajda Jelenc, Marjeta Keršič Svetel, Uršula Lipovec Čebtron, Sara Pistotnik, Juš Škraban in Darja Zaviršek: *Kulturne kompetence in zdravstvena oskrba: Priročnik za razvijanje kulturnih kompetenc zdravstvenih delavcev*. Ljubljana: Nacionalni inštitut za javno zdravje, 2016.
- BOMBAC, Lea, Uršula Lipovec Čebtron, Sara Pistotnik, Andreja Turk Šverko, Andrej Trojar, Simona Repar Bornšek, Nina Sodja, Aida Hadžiahmetović, Helena Liberšar in Erika Zelko: Zdravstvena obravnava prisilcev in prosilk za mednarodno zaščita v Sloveniji. V: Erika Zelko (ur.), *X. Zdravčevi dnevi*. Ljubljana: Zavod za razvoj družinske medicine, v tisku.
- BOWEN, Sarah: *Language Barriers in Access to Health Care*. Ottawa: Health Canada, 2001.
- BROVČ, Majda, Janja Ahčin, Marinka Šlajpah in Danica Rotar Pavlič: Ekonomski imigranti v Sloveniji in njihova stališča o boleznih – kvalitativna raziskava. *Zdravstveno varstvo* 48 (1), 2009, 26–32.
- CALAVITA, Kitty: *Immigrants at the Margins: Law, Race, and Exclusion in the Southern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- CASTAÑEDA, Heide: Perspectives on Gender, Health Care, and Illegal Migration in Germany and the United States. V: Marlou Schrover, Joanne van der Leun, Leo Lucassen in Chris Quispel (ur.), *Gender and Illegal Migration in Global and Historical Perspective*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2008, 171–185.
- CASTAÑEDA, Heide: Illegality as Risk Factor: A Survey of Unauthorized Migrant Patients in a Berlin Clinic. *Social Science & Medicine* 68 (8), 2009, 1552–1560.
- CASTAÑEDA, Heide, Seth M. Holmes, Daniel S Madrigal, Maria-Elena De Trinidad Young, Naomi Beyeler in James Quesada: Immigration as a Social Determinant of Health. *Annual Review of Public Health* 36, 2015, 375–392.
- FARKAŠ LAINŠČAK, Jerneja in Uršula Lipovec Čebtron (ur.): *Standard za zagotavljanje enakosti v zdravstveni oskrbi ranljivih skupin in orodje za samoocenjevanje zdravstvenih ustanov*. Slovenska izdaja. Ljubljana: Nacionalni inštitut za javno zdravje, 2016.
- FASSIN, Didier: Social Illegitimacy as a Foundation of Health Inequality: How the Political Treatment of Immigrants Illuminates a French Paradox. V: Arachu Castro in Merrill Singer (ur.), *Unhealthy Health Policy: A Critical Anthropological Examination*. Walnut Creek, Lanham, New York, Toronto in Oxford: AltaMira Press, 2004, 203–214.
- GIANNONI, Marherita in Philipa Mladovsky: Migrant Health Policies in Italy. *Euro Observer: The Health Policy Bulletin of European Observatory on Health Systems and Policies* 9 (4), 2007, 5–6.
- HELMAN, Cecil: *Culture, Health and Illness*. New York: Oxford University Press, 2007.
- GOLDADE, Kathrin: “Health is Hard Here” or “Health for All”. *Medical Anthropology Quarterly* 23 (4), 2009, 483–503.
- GOOD, Byron: *Medicine, Rationality and Experience: An Anthropological Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- GORJANC, Vojko. Tolmačenje za skupnost in vprašanje nadnacionalne odgovornosti. V: Vojko Gorjanc (ur.), *Slovensko tolmačenje*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, 2013, 120–133.
- INDA, Jonathan Xavier: *Targeting Immigrants: Government, Technology, and Ethics*. Malden, Oxford in Victoria: Blackwell Publishing, 2006.
- INGLEBY, David, Antonio Chiarenza, Walter Deville in Ioana Kotsioni (ur.): *Inequalities in Health Care for Migrants and Ethnic minorities, vol. 2. COST series on health and diversity*. Antwerp: Garant Publishers, 2012.
- INTEGRACIJSKI paket za brezposelne migrante, prisilce za azil in begunce*. Neobjavljeno gradivo. Ljubljana: Zveza svobodnih sindikatov Slovenije, 2012.
- KLEINMAN, Arthur: *Patients and Healers in the Context of Culture*. Berkeley, Los Angeles in London: University of California Press, 1980.
- KOEHN, Peter H. in Kristi Saniola-Rodriguez: Clinician/Patient Connections in Etnoculturally Nonconcordant Encounters With Political-Asylum Seekers: A Comparison of Physicians and Nurses. *Journal of Transcultural Nursing* 16 (4), 2005, 298–311.
- LESKOŠEK, Vesna: Vpliv paradigmatičnih sprememb. V: Vesna Leskošek, Simona Smolej, Lilijana Rihter, Ružica Bošković, Barbara Kresal in Maja Breznik (ur.), *Revščina zaposlenih*. Ljubljana: Sophia, 2013, 149–170.
- LESKOŠEK, Vesna: Migracije in dostop do socialnih pravic v EU in Sloveniji. *Dve domovini* 43, 2016, 91–102.
- LIKE, Robert C: Educating Clinicians About Cultural Competence and Disparities in Health and Health Care. *Journal of continuing education in the health professions* 31 (3), 2012, 196–201.
- LIPOVEC ČEBRON, Uršula: Slepa pega evropskega zdravstva: Analiza nekaterih vidikov zdravja migrantov. V: Karmen Medica, Goran Lukič in Milan Bufon (ur.), *Migranti v Sloveniji – med integracijo in alienacijo*. Koper: Univerza na Primorskem in Znanstveno-raziskovalno središče, 2010, 57–81.
- LIPOVEC ČEBRON, Uršula: Reformiranje zdravstvenega sistema Slovenije: Med »jugonostalgicnimi« in »lustracijskimi« težnjami. *Etnolog* 21, 2011, 179–201.
- LIPOVEC ČEBRON, Uršula, Marjeta Svetel in Sara Pistotnik: *Zdravstveno marginalizirane skupine: Prepreke, ovire, nepremostljivi zidovi do zdravja*. Neobjavljeno projektno poročilo. Ljubljana: NIJZ, 2015a.
- LIPOVEC ČEBRON, Uršula in Sara Pistotnik: Iluzija o univerzalnem dostopu do zdravstvenega zavarovanja: Nedržavljeni, prekarni, revni kot zdravstveno nezavarovani prebivalci. *Etnolog* 25, 2015b, 89–111.

LIPOVEC ČEBON, Uršula, Marjeta Keršič Svetel, Sara Pistotnik: Zdravstveno marginalizirane – »ranljive« skupine: Ovire v dostopu do sistema zdravstvenega varstva in v njem. V: Jerneja Farkaš Lainščak (ur.), *Ocena potreb uporabnikov in izvajalcev preventivnih programov za odrasle: Ključni izsledki kvalitativnih raziskav in stališča strokovnih delovnih skupin*. Ljubljana: Nacionalni inštitut za javno zdravje, 2016, 14–25.

LIPOVEC ČEBRON, Uršula, Sara Pistotnik, Simona Jazbinšek, Jerneja Farkaš Lainščak: Evaluation of the Implementation of Intercultural Mediation in Preventive Healthcare Programs in Slovenia. *Public Health. Panorama* 2 (1), 2017a, 114–119.

LIPOVEC ČEBRON, Uršula in Sara Pistotnik: (Im)Mobile Populations and Health Rights: Accessing the Healthcare System in Slovenia. V: Cecilia Vindriola-Padros, Ginger A. Johnson in Anne E. Pfister (ur.), *Health and Care (Im)Mobilities*. New York in Oxford: Berghahn, 2017b (v tisku).

MALKKI, Liisa: News and Culture: Transitory Phenomena in the Fieldwork Tradition. V: Akhil Gupta in James Ferguson (ur.), *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*, 1997, 86–102.

MLADOVSKY, Philipa: Migrant Health in the EU. *Eurohealth* 13 (1), 2007a, 9–11.

MLADOVSKY, Philipa: Migration and Health in EU Health Systems. *Euro Observer: The Health Policy Bulletin of European Observatory on Health Systems and Policies* 9 (4), 2007b, 1–2.

PISTOTNIK, Sara in Uršula Lipovec Čebtron: *Predlogi sistemskih ukrepov za lažji dostop do zdravstvenega zavarovanja in do zdravstvenega varstva za odrinjene skupine*. Neobjavljeno poročilo Projekta »Skupaj za zdravje«. Ljubljana: Nacionalni inštitut za javno zdravje, 2015.

PIZZA, Giovanni: *Antropologia medica: Saperi, pratiche e politiche del corpo*. Roma: Carocci, 2005.

RECHEL, Bernd, Philipa Mladovsky, David Ingleby, Johan P

Mackenbach in Martin McKee: Migration and Health in Increasingly Diverse Europe. *Lancet* 381, 2013, 1235–1245.

TICKTIN, Miriam: Where Ethics and Politics Meet: The violence of Humanitarianism in France. *American Ethnologist* 33 (1), 2006, 33–49.

Ustni viri

Ustni vir 1: P. K., oseba s statusom begunca. Ljubljana, 23. 5. 2017.

Ustni vir 2: M. M., zaposlena v zdravstveni ustanovi v Ljubljani. Ljubljana, 12. 5. 2017 in 15. 5. 2017.

Ustni vir 3: R. S., zaposlena v državni ustanovi. Novo mesto, 15. 6. 2014.

Ustni vir 4: S. Ž., zaposlena v državni ustanovi. Novo mesto, 7. 6. 2014.

Ustni vir 5: M. R., zaposlena v zdravstveni ustanovi. Izola, 10. 8. 2014.

Ustni vir 6: N. J., zaposlena v zdravstveni ustanovi. Celje, 10. 6. 2014.

Ustni vir 7: M. K., zaposlena v državni ustanovi. Novo mesto, 5. 6. 2014.

Ustni vir 8: M. Ž., zaposlena nevladni ustanovi. Celje, 12. 9. 2014.

Ustni vir 9: B. R., zaposlena v nevladni ustanovi. Ljubljana, 25. 9. 2014.

Ustni vir 10: A. C., zaposlena v zdravstveni ustanovi. Izola, 28. 8. 2014.

Ustni vir 11: M. Č., zaposlena v zdravstveni ustanovi. Izola, 3. 9. 2014.

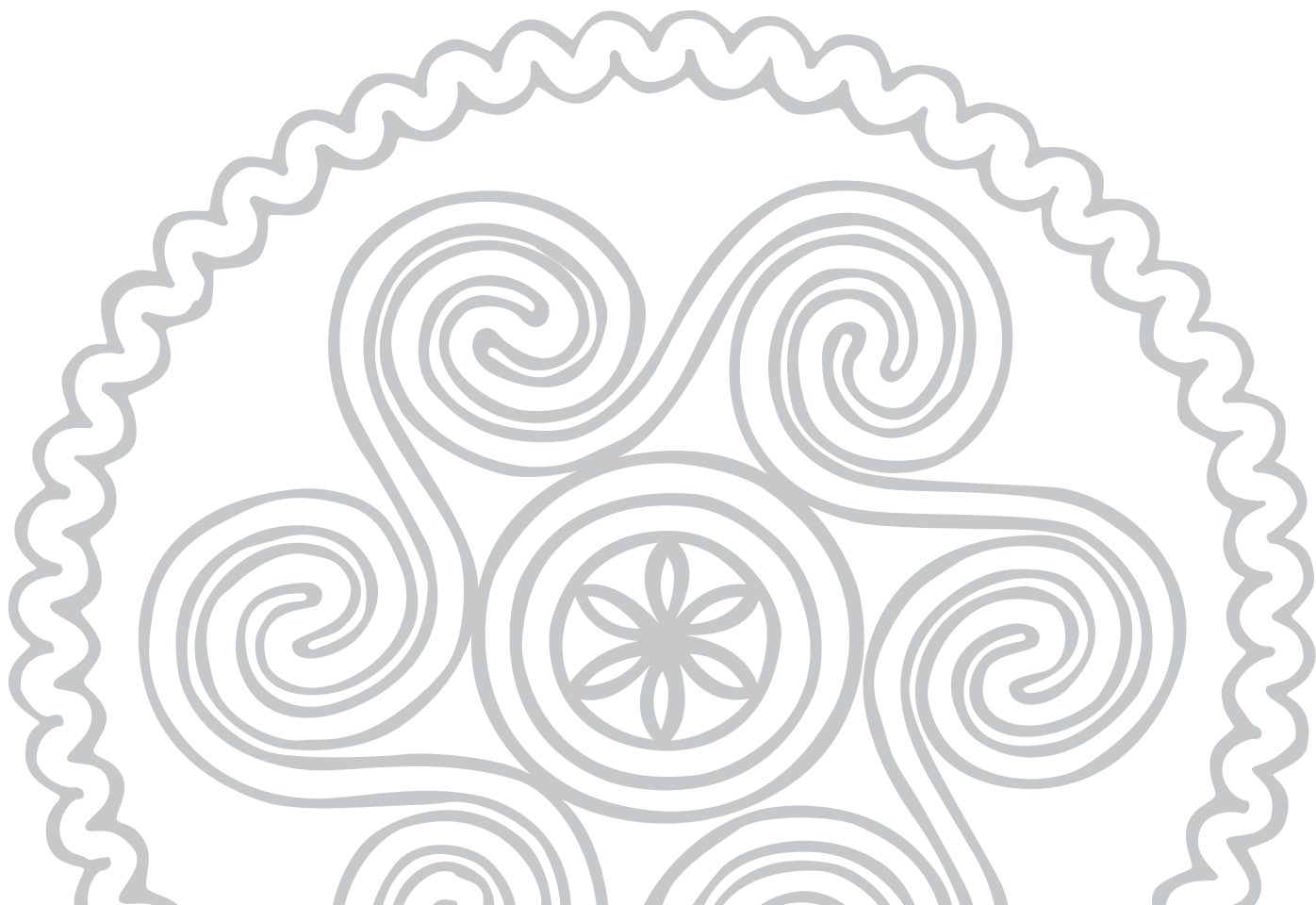
Spletni vir

Spletni vir 1: <http://www.mipex.eu/health>, 10. 5. 2017.



“When Urgent Becomes Non-Urgent”: Researching Health Aspects of Migration in Slovenia

The article initially presents some situations that illustrate different problems that have arisen in the access of people with migration experience to the health system in Slovenia. It then goes on to investigate the health aspects of migration, and analyzes certain weak points of previous scholarly research in this field. It critically discusses the questionably self-evident use of the terms "migrant" and "refugee", the issue of collecting their health data, and, consequently, fragmentary epidemiological generalizations. Furthermore, based on an analysis of medical anthropologist Heide Castañeda and her colleagues, the text presents three conceptual frameworks in which it is possible to install a number of studies on the health aspects of migration. While studies dealing with behavioral factors are the most numerous those emphasizing cultural characteristics are fewer; studies focusing on structural factors are fairly uncommon. The following chapter presents the situation in Slovenia. According to the assessment of MIPEX (Migrant Integration Policy Index), there is a marked lack of health policies and appropriate measures in the field of access to the Slovene health system for people with migration experience. A similar lack is evident in the research sphere, where few researchers decide on investigating this issue. However, recently there have been some research projects that focus, either partly or entirely, on health aspects of migration. One of them is the program *Together for Health – Towards Better Health and Reducing Inequalities in Health*, which was undertaken by the Slovene National Institute of Public Health (NIJZ) during the 2014–2016 period. The article discusses certain methodological dilemmas connected with the research part of this program and some of the results of the qualitative research. The study was designed to determine which segments of the population could be classified as "vulnerable" in terms of health; what are their needs and which obstacles they face in the context of health; and how these obstacles could be overcome. Since the "migrants" were defined as the most "vulnerable" group the last chapter analyzes some of the obstacles that they have to face when trying to access the health system, and once they are already within it. In conclusion, the article presents certain attempts, which have emerged in the course of this program, at bridging these obstacles (introduction of intercultural mediator in health care facilities; training in cultural competence for health professionals; Standards for Equity in Health Care for Migrants and Other Vulnerable Groups, etc.), and reflects on the limitations of these attempts.





V vasi Anbonwari (Papua Nova Gvineja) so vaščani in vaščanke iz klana kazuarjev, ki je raziskovalčev materinski klan, ob novici, da je bil lani izvoljen v naziv rednega profesorja, zanj pripravili svečanost *kurang*. 12. 2. 2017.



Foto: osebni arhiv Boruta Telbana, https://www.facebook.com/hashtag/ambonwari?source=feed_text&story_id=386485655067963

Z MEDICINSKO ANTROPOLOGIJO LAHKO ZAOBJAMEŠ CELOTNO DRUŽBO IN KULTURO

Intervju z red. prof. dr. Borutom Telbanom, raziskovalcem, ki živi, misli in govori antropologijo

Intervju | 1.22

Datum prejema: 9. 5. 2017

Borut Telban je eden prvih, ki je pri nas pisal in razmišljal o medicinskoantropoloških temah ter medicinski antropologiji, kot se je utemeljila ter uveljavila v anglosaški antropološki teoretski tradiciji. Brezkompromisno poudarja pomen dolgotrajnega terenskega antropološkega dela. Meni, da le bogat etnografski material antropologu omogoča, da vzpostavi intelektualno moč, navdih, argumentacijsko kredibilnost, raziskovalno identiteto. »V današnjem času je etnografsko delo še posebej pomembno, ker številni mešajo informacije z znanjem in mislijo, da če nekaj pogledaš na spletno stran, da je to že znanje, je pa zgolj informacija.« Kritičen je do uklanjanja raziskovalcev in raziskovalk improvizacijskim metodam, površnosti in površinskosti raziskav, iskanjem in ubiranjem časovnih in vsebinskih bližnjic in podrejanjem trendom. Kot pravi, je poglobljeno raziskovanje mukotrпно delo, pogosto osamljen napor. Zahteva veliko odpovedovanj, tudi v zasebnem življenju. V marsičem je ekstremist in perfekcionista, zahteven do sebe in drugih. Poudarja pomen raziskovalčevega odmika od vsakdanjosti: »Tudi sam se nenehno spopadam s samim s seboj, s svojimi zahtevami, upiram se banalnostim.« Raziskovalne procese primerja s kreativnimi procesi ume-

tniškega ustvarjanja in premišljevanja. Ker ceni dobro pisanje in literarne sposobnosti etnografov, ga navdušujejo antropologi, kot sta na primer Paul Connerton in Michael Jackson. Ogromno bere. »Rad imam poglobljene knjige.« Na teren vedno vzame kompleksne in obsežne filozofske razprave, jih prebira ob večerih ali ob dnevih, »ko se nič ne dogaja«. Za navdih. In kakšno biografijo, za odmik v »drug« svet, za povrnitev in ohranitev približkov mentalnega ravnovesja. Pri tem je tudi samokritičen: »Zavedam se svojih pomanjkljivosti, verjetno tudi nisem najboljši teoretik, pa čeprav teorije dobro poznam in jih rad študiram, sem pa zelo dober analitik in sem dober etnograf. Vsak mora najti tisto, v čemer je najboljši.«

Za pogovor sva se dogovarjala več kot pol leta. Redko privoli v intervju. O refleksiji raziskovalnega terenskega dela, okoliščinah raziskovanja, pomenu etnografskega gradiva, vzpostavljanju in preoblikovanju raznolikih oblik zdravljenj, biomedicinskem imperializmu, antropologiji zdravja, bolezni in zdravljenj, modulu na podiplomski šoli in drugih temah sva se pogovarjala konec marca 2017. Nastal je daljši pogovor o vztrajnosti, prioritetah, odhajanjih, banalnostih, ustvarjanju, uporih, čutenju, zaznavanju,

* Borut Telban, dr. kulturne antropologije, znanstveni svetnik, profesor antropologije in koordinator antropološkega modula na Podiplomski šoli ZRC SAZU; ZRC SAZU, Inštitut za antropološke in prostorske študije, Novi trg 2, 1000 Ljubljana; borut.telban@zrc-sazu.si.

** Jana Šimenc, dr. kulturne antropologije, znanstvena sodelavka, ZRC SAZU, Družbenomedicinski inštitut, Novi trg 2, 1000 Ljubljana; jana.simenc@zrc-sazu.si ali jankaindijanka@hotmail.com.

zatohosti misli in idej, stalnih preizkušnjah, odmikih od udobja ... Objavljen je le izsek.

Pravkar si se vrnil s ponovnega nekajmesečnega terenskega raziskovanja v vasi Ambonwari na Papui Novi Gvineji. Teren je vsakokrat drugačna izkušnja. Kako je bilo tokrat?

Tokrat sem bil zelo neobremenjen, posebno je bilo zato, ker nisem veliko snemal. Snemal sem le določene tekste oziroma pričevanja v lokalnem jeziku, in to zato, ker še vedno veliko delam na jeziku. Sicer pa sem hodil okrog ali pa so drugi prišli k meni in smo se povsem neobremenjeno pogovarjali, ker me je zanimalo, kaj se je v teh petih letih, odkar me ni bilo, zgodilo. Potem sem si po spominu vse to zapisal. To je ena od etnografskih metod, ko sogovornikov ne obremenjuješ z diktafonom, jih ne obremenjuješ s tem, da si boš vse sproti zapisoval, ampak se spontano pogovarjaš, tudi z vpadanjem drugih v pogovor. Imam sicer že ogromno etnografskega gradiva, ki ne bo nikdar analiziran, napisan. Porabim le okoli deset odstotkov podatkov za to, kar pišem, preostalih devetdeset je pa tista podlaga, da sploh lahko pišem.

Opažam tudi, da se v zadnjih letih v vasi in okolici dogajajo hitre spremembe. Med drugim zaradi novih verskih gibanj, novih tehnologij, predvsem mobilne telefonije, novih možnosti transporta, prodaje kavčuka, betelovih oreščkov, posušenih semen kakavovca in drugega.

Si imel dostop do mobilnega omrežja in spleta?

Ne, kje, v vasi nisem imel dostopa do interneta, pa tudi telefona nisem imel. Je pa mobilni operater Digicel na nekem hribu nekaj kilometrov stran nedavno postavil oddajni stolp. Na določenih krajih, na travniku, so imeli domačini šibek dostop do mobilnega omrežja. Ampak, kaj se je zgodilo: mladi fantje iz neke druge vasi so ukradli solarne plošče s stolpa. Posledično stolp nima osvetljave, manj je električne energije, tudi kvaliteta signala se je poslabšala. Nepoučeni pravijo, da imajo že povsod Digicelove stolpe. Realnost pa je, da se veliko državnih programov, iniciativ, kot so na primer organizacija osnovnih šol ali pa dostop do mobilnega omrežja, zaradi raznoraznih družbenih problemov ne realizira. Na primer, z osnovno šolo je bilo tako, da tri leta ni delovala, ker so Amborwarijci ubili enega moškega iz sosednje vasi. Letos, ko sem prišel, zopet ni delovala, ker naj bi učitelji obtožili ravnatelja, da je porabil ves denar, ki ga je prejel za namen šole. Ravnatelj pa jih je obtožil, da so oni hoteli porabiti denar zase, čeprav je bil namenjen šoli. Na koncu so vsi učitelji odšli v mesta, šola pa so zaprli. Kar seveda pomeni radikalno družbeno spremembo, saj so Amborwarijci začeli svoje otroke pošiljati v zelo oddaljene kraje v osnovno šolo. Tega prej ni bilo. Ker so to še majhni otroci, gredo potem še starši

zraven in v vasi je vse manj ljudi. To so spremembe, ki jih ne pričakuješ, misliš si, aha, saj imajo šolo, šola normalno deluje. Tam je stolp za mobilno omrežje, torej imajo mobilni signal, ampak ne pričakuješ, da se bodo dogajale vse te nevsčnosti. Tovrstnega dogajanja je na Papui Novi Gvineji ogromno in tega ne moreš ne videti ne vedeti, če nisi na terenu.

Thomas Hylland Ericksen v knjigi *The tyranny of the moment* (2001) med drugim piše, kako si je vzel eno leto študijskega dopusta z namenom, da bi se poglobil v raziskavo ter dokončal članke, knjigo ..., a ni povsem uspel. Vsak dan ga je čakal kup elektronskih sporočil, ki so mu nalagala na videz nepomembna, a časovno potratna opravila. Birokratizacija raziskovalnega dela ter pričakovana štiriindvajseturna odzivnost je realnost našega dela. Je odhod v kraje brez dostopa do spleta še edina pot, da se osvobodimo bremen nenehne dostopnosti, birokracije in številnih spletnih sporočil?

To nedvomno. Ampak večji problem se mi zdi, da smo na nek način sprejeli vsiljene prakse, se povsem navadili, da vsak dan najprej pogledamo elektronsko pošto ali pa druga družbena spletna omrežja. Kaj pa, če jih ne pogledaš, zakaj bi jih pa moral stalno preverjati? Kaj pa nekoč, nedolgo nazaj, ko tega ni bilo. Vsekakor gre tu tudi za hlastanje po informacijah, zanima nas, kaj se dogaja, kaj je novega, pa četudi je veliko stvari popolnoma nepomembnih. In to povezujemo z občutkom dolžnosti in posledično krivde. Stalno imamo občutek, da bomo nekaj zamudili, da nečesa ne bomo dovolj hitro opravili. Seveda ni tako preprosto, kot morda zveni. Tudi sam se moram boriti proti tej navadi.

Ko sem zdaj, po terenu, prišel z Nove Gvineje v Avstralijo in odprl pošti predal, sem imel prek tisoč dvesto novih sporočil. Nisem se sekiral. Med sporočili so bila tudi takšna, kjer so me recimo januarja opozorili, da je rok februarja in potem so mi še enkrat pisali, da imam čas za odgovor do začetka marca in potem mi niso več pisali ... Ampak, kaj potem? Preden sem šel, sem opravil vse dogovorjene obveznosti ter naredil vse, kar se mi je zdelo najpomembnejše: napisal sem oceno poglavja za nekega tujega založnika, oceno vloge za izvolitev v naziv, odposlal povzetek svojega prispevka za prihajajočo konferenco, poglavje za enciklopedijo pri založbi Routledge ter članek za *Journal de la Société des Océanistes* in urednikom sporočil, do kdaj ne bom dostopen.

Menim, da je pomembno, čemu dajemo prioriteto. Edino smrt bližnjega bi bila zame resnično dramatična okoliščina, kaj drugega pa ne. Menim, da je pomemben fokus, da se mora človek osredotočiti na določene stvari, postaviti prioritete, ki morda tudi niso v skladu z zahtevami financerjev, z zahtevami službe in okolice. In da se mora stalno upirati, ker le tako lahko izpolni tiste cilje, ki si jih je zastavil, in se stalno boriti tudi s svojimi vsakdanjostmi in z banalnostmi. Ena od teh vsakdanjosti in banalnosti je tudi vsakodnevno

pregledovanje elektronske pošte. To pomeni, da mora sodobni človek določenim stvarjem reči preprosto ne.

Dobro izhodišče za resen razmislek, raziskovalci_ke prelahkotno in premalo kritično sprejemamo vsiljene prakse in navade, ki nas oddaljujejo od esence raziskovanja in procesov razmišljanja. Ampak, če se še malo vrneva na terenske izkušnje: na isto lokacijo raziskovanja se s časovnimi presledki vračaš že od leta 1990. Kako doživljaš procese odhajanja in vračanja?

Zelo pomembno se je vračati na isto lokacijo, na teren. Vemo, da ni niti kulture, niti družbe, niti odnosov, ki bi bili nekaj statičnega, temveč so vse to procesi, ki pogosto gredo v nepredvidljive smeri. Procesualnost pa lahko zabijameš le, če jo tudi sam živiš, če si del vseh teh procesov. Ne pa, da prideš na teren po petnajstih letih in si rečeš, aha, se je pa vse kar naenkrat spremenilo. Nisi pa videl procesov spreminjanja. Podobno je tudi med obredi, ko ne vidiš liminalnega obdobja. Vidiš samo začetek in konec, vmesnih dogodkov pa ne. Ali pa, da večkrat opazuješ enako obdobje, na primer ponovitve deževnega obdobja in kaj se v tem času dogaja. V mojem primeru je pomembno tudi to, da so se generacije zamenjale. Ker že skorajda trideset let hodim v isto vas, vidim tudi, kako se spreminjajo hierarhični odnosi med različnimi skupinami.

Moč antropologu_inji dajejo na terenu večkrat preverjeni, večkrat ponovljeni etnografski podatki. In tukaj ne govorim le o podatkih, kot so na primer konkretne meritve in preštevanja, ampak predvsem o manj vidnih procesih v družbi, na primer o čustvovanju, spremembah v uporabi jezika, družbenih odgovorih na zunanje vplive ali pa recimo zavisti in obrekovanju, karkoli je že tvoja tema, recimo o boleznih. Pomembno je, da svojega pisanja ne zgradiš na zgodbah, ki ti jih sogovorniki povejo, o tem, kaj se je dogajalo, ko so bili bolni. Važno je, da si večkrat prisoten, pri različnih ljudeh, pri otrocih, pri različnih generacijah, in da iz tega dobiš tiste vsebine, ki ti omogočijo, da lahko postaviš verodostojen argument. Prav zato se mi zdijo vračanja pomembna. Seveda so prisotne tudi osebne okoliščine, človek je le človek. Gre za vprašanja, kakšne odnose si spletel na terenu, kakšne razloge imaš za vračanje. Pri meni danes ne gre več zgolj za raziskovalne razloge, ampak tudi za čisto osebne, ko mi je predvsem pomembno, da spet vidim ljudi, ki so mi blizu. V vseh teh letih raziskovanja sem postal izjemno vpet v skupnost, imajo me celo na volilni listi vasi. Ko sem se tokrat vrnil v vas, so zame pripravili poseben obred, ki ga je Gregory Bateson že davno opisal v knjigi *Naven*. Slišali so, da sem postal redni profesor, in so si to razložili na svojevrsten način, češ da to zame pomeni konec šolanja, da mi ne bo treba več v nobeno šolo.

Zdi se mi, da raziskovalci vse redkeje vztrajajo pri pogostem vračanju na teren. Obstajajo različni pritiski, ki postanejo izgovori: da imajo otroke, preveč obveznosti v službi, da morajo več objaviti, da so zaradi projekta spremenili temo, da nimajo denarja in podobno. Vedno morash izbirati med trenutnimi življenjskimi prioritetai, ampak v končni fazi to ne sme biti razlog, da ne hodiš na teren in da ne raziskuješ novih problemov, pogledov in usmeritev v novih časih z novo generacijo ljudi.

Vsak lahko najde nek izgovor, da ne gre na teren. Še toliko bolj je tovrstna praksa razvidna pri raziskovalcih_kah iz Vzhodne in Srednje Evrope, kjer je šlo za drugačno vzpostavljanje kulturne antropologije kot v Veliki Britaniji, Franciji, Avstraliji in Združenih državah Amerike. Ker je bilo tam opravljanje dolgotrajnega terenskega dela institucionalizirana tradicija, so večjo pozornost namenjali analitičnemu in argumentativnemu razmišljanju in pisanju.

Od nekdanj torej v kulturni antropologiji poudarjaš pomen opravljanja klasičnega, dolgotrajnega terenskega dela ...

Drži. Doktorat sem delal na Avstralski nacionalni univerzi, kjer je bil del redne študijske obveznosti, da si bil v času doktorske raziskave osemnajst mesecev na terenu. In to v enem kosu. Delal sem raziskavo med karawarijsko govorečimi Ambonwarijci na Papui Novi Gvineji, kar pomeni tudi učenje lokalnega jezika. Nacionalni jezik *tok pisin* sem znal že od prej, ko sem v letih 1986 in 1987 raziskoval med jezikovnima skupinama Melpa in Hagahai v novogvinejskem višavju. Ker ni na celotnem karawarijskem območju raziskoval še noben antropolog, sem moral začeti od začetka. Na teren sem se preselil, tja sem prišel, kot da bom za vedno ostal tam. In to je izjemno pomembno izhodišče, povsem drugačen pristop k raziskavi. S terenskim delom v času doktorskega študija pridobiš osnovo, temelj za nadaljnje raziskovanje, tiste osnovne, izhodiščne etnografske podatke, ki jih potem nadgrajuješ. Pomembno je, da ko prideš na določen kraj za toliko časa, ne moreš pričakovati, da boš čez dva meseca šel nazaj domov ali pa recimo v kavarno na kavo. Nasprotno, tu ni nobene bližnjice. Na terenu ni nobene odrešitve, vse težave, ki jih imaš in s katerimi se vsi soočamo, moraš reševati tam.

Danes pri doktorskih študentih in študentkah prevečkrat slišim, da se vozijo na teren. Ali pa, da spijo doma ali v hotelih in podobno, ne pa z ljudmi. Že s tem, ko spiš nekje drugje, ti je odvzet etnografski vpogled v nekaj, kar se dogaja tudi v nočnem času. Če poenostavim, ljudi ne intervjuvaš o tem, kaj se je ponoči dogajalo, pač pa z njimi spiš pod isto mrežo proti komarjem, tako da veš, kdo smrči, kdo ponoči brca in kako kdo diši. Potem ljudi prepoznaš tudi po dotiku, smrčanju ali vonju. Tudi medsebojno zupanje se s tem poveča, in ravno zupanje je zame izrednega pomena. To je tista intimnost antropološkega terenskega dela, ki jo druge vede, ki tudi vključujejo terensko

delo, ne poznajo. Predvsem pa na terenu veliko podatkov dobiš nepričakovano, ne nujno na podlagi načrtovanega pristopa. Takrat, ko najmanj pričakuješ, se neredko zgodi in izve največ.

Prav tako nisi naklonjen sodobnejšim interpretacijam etnografskega raziskovanja ...

Izobraževal sem se v anglosaški antropologiji in to je bilo povezano z dolgotrajnim terenskim delom. Tovrstno raziskovalno delo je imelo neko tradicijo in tudi mnoge napake. Kljub nekaj pomembnim ženskam so v vedi dominirali moški, ki so seveda vsilili svoj specifični pogled na neko družbo in kulturo, niso se spraševali, zakaj nekaj vidijo ravno tako in ne drugače, prevladovala sta kolonializem in imperializem. Se pravi, tisti, ki so imeli kolonije, so tam lahko tudi raziskovali. Ampak potem se je antropologija »podemokratizirala«, razširila se je na urbana in druga raziskovalcem_kam bližja okolja, in s postmodernim obratom je bilo kar naenkrat vse podvrženo kritični družbeni in osebni samorefleksiji, vse je postalo vredno raziskav. No, v tem so dobre in slabe strani. Prepogosto se namreč dogaja, da raziskovalci_ke raziskujejo praktično samega sebe. Namesto da bi veliko bolj prisluhnili drugemu in skozi drugega bolje razumeli samega sebe. Podoben primer je tudi Marcusov koncept večkrajevne etnografije. Z njim sem se skoraj sporekel, pa mi je razložil, da gre za bolj kompleksen koncept, ki je namenjen izkušnim raziskovalcem po doktoratu, manj primeren pa je za študente na doktorski ravni.

Dandanes v antropologiji, tudi zaradi poudarjanja žal zelo poenostavljene oblike interdisciplinarnosti, številni veliko pobirajo iz sociologije ali pa iz kulturnih študij, in seveda obratno, ter razlagajo, koliko intervjujev so opravili. Jaz pa stalno ponavljam, da če si antropolog, ti sploh ni treba intervjuvati, zato ker si tam, ker tam živiš. Ko raziskuješ prakse, ki prehajajo ena v drugo, si sam del tovrstnih aktivnosti. Zato ti na terenu pogosto ni treba spraševati, na primer zdravilca, kako zdravi. Ti si kot njegov ali njen vajenec ali pa spremljevalec in sproti pobereš vednost o raznolikih oblikah zdravljenja, saj si ves čas zraven, si prisoten. Seveda ob tem ohranjaš nujno potrebno vsaj minimalno distanco, se stalno pogovarjaš in veliko sprašuješ, saj ti je ogromno stvari nejasnih. Pri tovrstnem raziskovanju boleznin in zdravljenj je pomembno tudi, da sam zboliš in življenje bolnega spoznavaš skozi lastno izkušnjo.

A konteksti, pogoji za delo, financiranje raziskovalnega dela so se precej spremenili. V Sloveniji na primer že zadnjih nekaj let vlaganje v znanost in raziskovanje pada, kar pomeni tudi pomanjkanje sredstev za temeljne, dolgotrajnejše raziskave. Odvisni smo od projektov, vse bolj nas silijo v aplikativnost, ki sicer sama po sebi ni problematična, le ključno vodilo znanosti ne more postati. Oblike dela so prekarne, skaćemo s projekta na projekt, s teme na temo. Živimo tudi v

družbi, kjer kapital v trenutku lahko pohodi dognanja znanosti. Težava je tudi evropocentrična ali nacionalna naravnost razpisov ...

S tem se popolnoma strinjam. Rekel pa bi, da je treba pogledati z obeh strani. Zame je namreč problematično tudi to, da raziskovalci in raziskovalke pristajajo na dane okoliščine. Gre za neke vrste sprijaznjenost s tovrstno situacijo. Mladi bi se morali upirati, dati bi morali prednost znanju, svojemu lastnemu intelektualnemu razvoju pred vsem drugim. Tudi meni ni bilo nič podarjeno, niti ni šlo vse kot po maslu.

Če samo omenim, kaj se mi je dogajalo pred prvim odhodom na Novo Gvinejo: tukaj, v Sloveniji, so mi vzeli potni list, grozili so mi, da nikoli več ne bom dobil službe kot farmacevt. Nobene štipendije nisem imel, odpotoval sem z izredno malo denarja, v Avstraliji sem opravljal številna priložnostna dela, gradil sem hiše, obiral jabolka na Tasmaniji, vozil viličarja v Darwinu, pa ne vem, kaj še vse, da sem si zaslužil denar, in ko sem šel na Novo Gvinejo, nisem imel niti povratne letalske karte. V Avstraliji sem spal v podrtem hotelu, kolibah, garaži ... Povsod sem plaval zelo majhno najemnino ali pa nič. Moja izkušnja je bila, da tudi če si neodvisen raziskovalec, se pravi, da nisi zaposlen v neki inštituciji, te povsod po svetu vključijo v inštitucijo kot gostujočega raziskovalca, seveda brez honorarja ali plače. Pomagajo ti, da imaš dostop do knjižnice, ponekod ti celo dajo pisarno z računalnikom. Posamezniki na oddelkih ti celo ponudijo streho nad glavo. In da ne bi mislili, tudi marsikateri ameriški ali angleški antropolog ima podobno življenjsko zgodbo. Hočem reči, da gre za vprašanja, kje je ta meja, ko vztrajaš pri neki stvari, tudi če se ti zdi, da se je vse zarotilo proti tebi in si na robu eksistencialne krize. Gre tudi za vprašanje udobnosti pri samem raziskovanju. V zadnjih letih se mi zdi, da sta tako filozofija kot antropologija postali precej malomeščansko modni. Posamezniki bi na primer radi doktorat iz antropologije, hkrati pa si nočejo niti preveč umazati nog niti skravžljati možganov.

Da ne bo nesporazuma, govorim iz perspektive raziskovalca. Sicer pa sem blazno nezadovoljen z načini financiranja in s količino denarja, ki je v Sloveniji namenjen raziskavam na splošno. Strinjam se, da se raziskovalne okoliščine slabšajo, da ne gredo s časom, da niso naklonjene poglobljenemu antropološkemu raziskovanju. Hkrati že leta in leta nasprotujem temu, da so raziskovalne in izobraževalne inštitucije prišle pod vpliv tehnokratov in birokratov, ki menijo, da mora biti vse uporabno in dobičkonosno na kratki rok. V svetu je to še bolj razvidno kot pri nas. Neredko je ravno to tisto, kar je zelo populistično in banalno. Prevladuje miselnost produktivnosti, saj se vse meri po učinkih. Preveč kratkotrajnih projektov vključuje raziskovalčevino mesečno plačo, to je zaposlitev. To ni naklonjeno nobenemu resnemu, dolgotrajnemu in poglobljenemu raziskovalnemu delu, ki bi potekalo po časovnici raziskovalca,

ne pa nekega uradnika. Zdi se mi, da se je iz vsega tega razvila oblika družbene kontrole, ki ne podpira kreativnosti in svobode misli raziskovalcev, ki ne odraža zaupanja do raziskovalcev, da so sami sposobni najti pomembne teme raziskovanja in jih tudi raziskati v času, ki se njim zdi primeren. In mladi so temu še toliko bolj izpostavljeni.

Raziskovanje je predvsem garaško delo, dostikrat oziroma večinoma poteka predvsem v osami, kajne?

Nedvomno. In kar je še pomembno: znati si moraš sam razporediti čas. Sedaj govorim o času zunaj terena, ko je treba pisati, predvsem pa blazno veliko brati, študirati in razmišljati. To pomeni, da študiraš nove stvari, hkrati pa prebiraš še stare, ki si jih preskočil ali pa pozabil, in vse to je precej garaško delo.

Ampak, saj se sami odločimo za takšno pot, za tak poklic, za tako življenje. Jaz sem se pozno odločil za antropologijo, pozno sem odkril tisto, kar bi me zanimalo. Tudi farmacija mi je bila zanimiva, botanika precej manj, moram reči, ker sem jo premalo študiral. Farmacija pa me je pritegnila predvsem zato, ker so kemijski svetovi in kozmologije v marsičem podobni človeškim svetovom in kozmologijam. Še posebej me privlačijo njihove nevidne dimenzije.

Seveda se z leti vpelješ v način življenja antropologa, ki raziskuje. V življenju vsekakor ne moreš imeti vsega oziroma vsega ne moreš imeti na isti kvalitetni ravni. Sam na primer nimam časa za tako imenovane vsakdanje stvari, v smislu, samo da nekaj počneš, ker ne veš, kaj bi drugega počel. Nimam lastnega stanovanja, v življenju nisem kupil kosa pohištva ali druge opreme za stanovanje. Že celo življenje najemam stanovanja po celem svetu, oblačil pa imam ravno toliko, da se lahko preoblečem. Hkrati se tudi zavedam svojih slabosti in svojih, recimo, nevednosti. Tudi sam se moram stalno boriti proti banalnostim, ko me nekdo povleče v nekaj, kar se mi zazdi »lušno«, zabavno.

A takšna pozicija se mi zdi ključna za antropologa, pravzaprav za vsakega raziskovalca. Trudim se prepoznavati ravni raziskav in pisanj. Pomembno se mi zdi razvijati in nadgrajevati tovrstno videnje. Dostikrat opažam, da antropologi sploh ne prepoznavajo teh ravni, ker nikdar niso razvili tistega pogleda, da hitro vidiš, da opaziš različne nianse. To velja tako za teren kot tudi za razmišljanje, analiziranje in pisanje. Tako kot jezikoslovec hitro opazi, da nekje manjka vejica ali kako drugo slovnično napako, naj bi tudi antropolog hitro razpoznal družbeno dogajanje tako na terenu kot tudi na ravni pisanja. Če pogledamo določen tekst, vidimo, da ima vsaka beseda svoj pomen, svojo moč, svojo zgodovino, in je ne moremo kar tako metati na papir. Poznati je treba tudi ozadje in zgodovino vsake besede, vsakega koncepta, pisce, ki so jih uporabljali na njim specifične načine. S premišljeno uporabo besed implicitno, pa tudi eksplicitno, vključuješ določeno teorijo v svoje pisanje.

Omenjal si, da je sestavni del terenskega dela, da tudi zbolíš. Si imel kdaj že resnejše zdravstvene težave na terenu? Kako si se z njimi soočal?

Po svojem prvem terenskem raziskovanju na Novi Gvineji sem v Avstraliji zbolel za falciparno možgansko malarijo, hkrati pa sem imel še običajno vivax malarijo. Zaradi dveh malarij so me odpeljali v bolnišnico v Canberri. Ker pa nisem imel zdravstvenega zavarovanja in nisem podpisal pogodbe, da bom plačal dvesto dolarjev za noč v bolnišnici, so me ob polnoči odpeljali z vozičkom pred vhod bolnišnice. Rekli so mi: pokliči taksi, ko ti bo temperatura padla. Na Oddelku za antropologijo na Avstralski nacionalni univerzi pa so zelo lepo poskrbeli zame, hkrati pa so mi dali vedeti: dobrodošel v klub, tu smo vsi imeli podobne izkušnje z malarijo. In postalo je samoumevno, da bom naslednja leta še naprej oboleva za malarijo. V tistem času je japonski doktorski študent antropologije na našem avstralskem oddelku zaradi malarije na terenu celo umrl. Enkrat sem imel na terenu pljučnico, ampak takrat sem mislil, da sem utrpel srčni infarkt. Po desetih dneh, ko se stanje ni izboljšalo, ko nisem mogel več niti ležati, samo sedel sem še lahko, sem se dogovoril, da me je misijonarsko letalo prišlo iskat na travnato letališče v bližini. Po menjavi avionov sem šel sem na pregled v bolnišnico v glavno mesto Port Moresby in bil zelo vesel, ko sem izvedel, da imam zgolj pljučnico.

Ko sva s slovaško vizualno antropologinjo Danielo Vávrovo šla konec decembra 2010 skupaj na enoletno terensko delo na Papuo Novo Gvinejo, so se meni tik pred odhodom stisnila vratna vretenca, zgornja leva stran telesa je bila paralizirana in neverjetno boleča. Bolečina je trajala 24 ur na dan. Moral sem se vrniti v Avstralijo, Daniela pa je ostala na terenu. V Avstraliji mi je zdravnik specialist zelo grobo povedal, da tako ali tako nimam denarja za operacijo in se naj raje navadim živeti z bolečino. No, splošni zdravnik, ki je bil veliko bolj empatičen, mi je dal morfinske tablete in zasebno telefonsko številko, da ga v primeru težav pokličem, kiropraktik pa mi je z rokami raztegnil vratna vretenca in me zdravil z akupunkturo. Ko je bolečina po dveh mesecih pojenjala, sem, namesto da bi se vrnil v Evropo, odšel nazaj v Ambonwari. Zame je to bila takrat pomembna odločitev. No, potem mi je pa še vaški zdravilec iz vratu izvlekel nekaj žebeljev in kamnov. Na terenu letos pa sem domačinom kar odkrito povedal: če slučajno umrem, me kar tu pokopljite, še najraje bi videl, da pod mojo na pol podrto kočjo. Pri njih je namreč navada, da trupla tistih, ki umrejo v mestih, pripeljejo nazaj domov, v vas, in jih tam tudi pokopljejo. Kar ne morejo verjeti, da pri nas trupla sežgemo. Oni se morajo pokojnika dotakniti, morajo ga videti in morajo videti truplo, ki ga pokopljejo v najlepših oblačilih. Priprave na terensko delo vključujejo tudi zdravstvene priprave. Mislim, da ljudje, ki niso nikoli opravljali dolgotrajnega terenskega dela v kakem odmaknjem območju,

preprosto ne vedo, kaj pomeni dobra priprava. Razmisliti moraš, ali in proti čemu se boš cepil, katera zdravila boš vzel s seboj v primeru bolezni, kako jih boš uporabljal. Moja farmacevtska preteklost je pri tem seveda dobrodošla. Tu je še cel kup stvari, poleg fizične priprave in priprave opreme, vključno z darili, do pridobitve etičnega dovoljenja in raziskovalne vize, do dobrega informiranja o lokalnih konfliktih in napadih roparjev na cestah in vodnih poteh, če omenim samo nekaj ključnih za območje, kjer sam raziskujem.

Byron Good v knjigi *Medicine, rationality, experience* (1994) med drugim o biomedicini meni, da je osnovna človekova pravica, saj bi morali imeti vsi dostop do biomedicinske zdravstvene oskrbe.

Veseli me, da si omenila to delo, ker je zelo blizu mojemu razmišljanju in razumevanju sveta. Goodova interpretacija temelji na človekovi izkušnji. Tudi sam iščem odgovore na vprašanja na fenomenološki osnovi, skozi človekovo izkušnjo.

Strinjam se, da bi morali imeti vsi dostop do biomedicinske zdravstvene oskrbe, ampak zopet se bom vrnil na etnografijo, to se pravi na terensko delo. Na Papui Novi Gvineji toliko ljudi živi v izjemno odmaknjenih predelih, da je izredno težko vzpostaviti in nuditi biomedicinsko oskrbo na neki višji, bolj specializirani ravni. V vasi, kjer delam že sedemindvajset let, so imeli tri bolničarje. To so bili vaščani, ki so opravili krajše tečaje in se naučili dajati antimalarike, antibiotike, protibolečinske tablete in podobna zdravila. Nameščeni so bili v različnih vaseh ali centrih. Eden ima sedaj v Ambonwariju bolnišnično postajo. Ko sem bil zadnjič na terenu, sem izvedel, da je prišlo do prepira s sosednjo vasjo, Imanmeri, ker so mladci iz te druge vasi posekali preko sto palm na nekem ambonwarijskem vrtu. Sedaj se vaščani iz Imanmerija bojijo priti po zdravila tako zase kot za svoje otroke. Bojijo se namreč maščevanja. To pomeni, da je tudi zdravstvo vpeto v kulturne in družbene specifičnosti določenega okolja. Lahko bi rekli, da to velja tudi za Slovenijo in druge države po svetu.

Kakšno pa je tvoje mnenje o »biomedicinskem imperializmu«?

Sam sem bolj naklonjen medicinskemu pluralizmu. Seveda pa moramo biti pri tem previdni in prepoznati lokalne in nacionalne družbene in kulturne okoliščine. Ogromno okoliščin je, kjer je biomedicina izredno učinkovita. Ravno tako pa bi biomedicina morala prepoznati, da je zdravje kompleksna stvar in spustiti v to kompleksnost tudi druge oblike zdravljenja.

Ko na Papui Novi Gvineji biomedicinska zdravila, ki jih pač imajo na zalogi, ne pomagajo, tako bolničarji kot zdravniki rečejo, vrnite se v vas, imate kulturno bolezen. To se pravi, razrešite probleme v svojem okolju, kaj je bilo narobe, in to lahko vključuje čarovništvo, obrekovanje,

prešušstvo in tako naprej. Pogosto se dogaja, da vaščani z navdušenjem popijejo eno tableto in menijo, da so že pozdravljeni. Pa niso.

Kar mene bolj zanima, sta zdravstvena dinamika in spreminjanje načinov zdravljenj. V zadnjem času so v Ambonwariju ovrgli veliko tradicionalnih praks. Zdravilcev, ki so delovali še v 90. letih, ni več. Zaradi katoliškega karizmatičnega gibanja so se pojavili novi zdravitelci. Nekateri delajo v sklopu Katoliške cerkve, to so vaščani, ki sami rečejo, da imajo stik z Bogom in zdravijo z molitvijo. Potem so t. i. katoliški karizmatični zdravitelci, ki pravijo, da se je v njih naselil Sveti duh in zdravijo s polaganjem rok. Potem pa so tu še tisti, ki so se vrnili iz mesta v vas in uporabljajo metode, zelo podobne tistim, ki so bile recimo pred tridesetimi leti tradicionalne metode zdravljenja. Ljudje se večinoma odločijo na podlagi sorodstvenih vezi, manj pa na podlagi učinkovitosti zdravljenj. Skratka, vsaka oblika zdravljenja ureja tudi družbene odnose, ki vplivajo na počutja ljudi in ne zgolj na bolezen posameznika. Kar alternativna zdravljenja povsod po svetu poudarjajo, je, da je človek tudi družbeno bitje in da ne obstaja neodvisno od okolja. Pri nas bi rekli, da je človek del narave.

Kako osebno doživljaš, ko na primer nekdo v vasi umre zaradi zapletov pri tuberkulozi, ki je sicer relativno enostavno ozdravljiva z biomedicinsko terapijo?

V Ambonwariju zelo veliko ljudi zbolijo za tuberkulozo in umre. Ne samo, da gredo k zdravniku prepozno, spopadajo se z mnogimi težavami: kdo jih bo peljal tja in nazaj, kje bodo spali, kaj bodo jedli, kako bodo plačali zdravstveno oskrbo, ker preprosto nimajo dovolj denarja. Na tako dolgo potovanje ne moreš iti sam s čolnom, ampak gre zraven še razširjena družina ali nekdo, ki bo pomagal. Tako da se pojavlja cel kup problemov, ki vplivajo na to, da mnogi ne gredo v bolnišnico. Pri tuberkulozi je to še toliko bolj zapleteno, ker je nalezljiva, ker je zdravljenje dolgotrajno, potrebni sta kombinacija zdravil in pa stalna kontrola.

Neredko se soočam s težkimi moralnimi dilemami. Velikokrat sem že pomagal, recimo, dal sem denar, da kupijo bencin in bolno osebo odpeljejo v bolnišnico. To se pravi, da bi se z motornim drevakom odpeljali na dvanajsturno, šestnajsturno vožnjo do prvega makadama in naprej celo noč z javnim prevozom, s kamioni, ki so edini zmožni premagovati blatne in luknjaste ceste. A logistika samega potovanja je kompleksna. Preden se odpravijo, razmišljajo tudi, koliko zavojev sagove moke bodo nesli s seboj za prodajo, da bodo lahko na tržnici kupili ribe in podobno za vsakdanjo prehrano. To odhod precej zavleče. Zgodilo se je tudi, da sem dal denar, potem pa sem jih čez tri dni še vedno videl v vasi. Ko sem jih vprašal, zakaj še niso odšli, so mi odgovorili, da so denar porabili za obred, ki so ga morali izpeljati do konca. Izpeljavi obreda so dali večji pomen kot pa bolnemu. Na tovrstna dogajanja je zelo težko vplivati. Pogoste ovire so tudi blokade vodnih poti, ki so bodisi po-

sledice sporov ali pa nepričakovanih napadov roparskih band. Mnogi si zato ne upajo na pot. Ko pride do prepira med vami, se ljudje ne upajo po reki predaleč od svoje vasi. Enako velja za bolne, pač ne gredo na pot.

Lahko govorimo in razmišljamo o univerzalnosti koncepta človekovih pravic? Ali gre za povsem zahodnjaški konstrukt?

Mislím, da so človekove pravice zelo koristen zahodnjaški poskus prepoznavanja človečnosti in humanosti. Pa tu ne razmišljam samo o človekovih pravicah, gre tudi za pravice živali in drugih bitij, torej vsega živega na tem planetu. Pomembno se mi zdi, da se poskušajo tovrstne pravice povsod uveljaviti. A ko se definirajo, ko se govori o njih, se morajo tudi stalno spreminjati, stalno prilagajati, da ne postanejo dominirajoče in dominantne. V bistvu hegemonistične, vsiljevane iz perspektive politično močnega okolja. To se pravi, da morajo biti izredno fleksibilne z izredno dobrim poslušom za lokalna okolja. In stalno moramo preverjati njihovo univerzalnost, prisluhniti moramo naprednim mislim v lokalnih okoljih.

Če se vrnem na osebno izkušnjo: ko so me v hudem vročinskem stanju in blodnji vrgli čez prag bolnišnice, ker nisem imel denarja za plačilo storitev, se mi zdi, da bi se najprej morali vprašati o dostopu do biomedicinskega zdravljenja in spoštovanju človekovih pravic v t. i. razvitih družbah. Ključno se mi zdi vprašanje, kako urejaš stvari pri sebi, ne pa, da smo tako glasni pri kršenju človekovih pravic v t. i. nerazvitem svetu. Po drugi strani pa sem bil v Port Moresbyju šokiran nad novimi oblikami rasizma, diskriminacije in izkoriščanja, ki so se vzpostavile v nekaj letih. Kitajski, malezijski, indijski, šrilanški in drugi delodajalci vzpostavljajo nove oblike rasizma, izkoriščanja in diskriminacije, ki je drugačna od prejšnjih, avstralskih kolonialistov, če se tako izrazim. Čeprav Papua Nova Gvineja ni več kolonija, prihajajo novi osvajalci in izkoriščevalci; to še posebej velja za mednarodne združbe, ki obvladujejo rudnike zlata in aluminija, tekočega plina, ali pa se na primer ukvarjajo s proizvodnjem palmovega olja.

Posvetiva se še malo natančneje tvojemu raziskovalnemu obdobju od okoli konca 80. let in nadaljnjih 30 let, ko si se usmeril v raziskovalne teme, ki bi jih lahko uvrstili na področje medicinske antropologije.

Res je, takrat so me zanimale predvsem medicinskoantropološke teme. Vedno sem hotel holistično pristopati k raziskovalni temi, a takrat, povsem na začetku, še nisem imel ne izkušenj ne znanja, da bi lahko študiral na primer sorodstveni sistem, da bi lahko razumel in analiziral druge, drugačne oblike človekovega bivanja. Kot farmacevt sem pristopil, bom rekel, zelo »zahodnjaško«: lotil sem se področja zdravilnih rastlin. Zanimalo me je, ali imajo zdravilne rastline, ali jih in kako jih uporabljajo, in potem sem bil čisto navdušen, ko sem videl, da jih uporabljajo.

No, kmalu sem videl, da gre predvsem za simbolne oblike zdravljenja. Precej kasneje sem spoznal, da bi moral koncept simbolnega na novo definirati. Če gledamo na zdravljenja skozi človeško izkušnjo ali pa fenomenološko, potem je tudi simbolno del okolja, in to okolje ni nekaj abstraktnega, pač pa je še kako utelešeno in umeščeno v prostor. Skratka, rastline delujejo na človeka zato, ker so del njegovega naravnega, duhovnega in družbenega okolja, in ne nujno, ker imajo v sebi neke pomembne znanstveno dokazljive učinkovine. No, takrat na začetku sem pač razmišljal in pisal še v jeziku zahodne znanosti, in ne v jeziku kulturnih okolij, kjer sem raziskoval.

Pomembno je omeniti tudi to, da je bila t. i. medicinska antropologija ena prvih smeri, ki se je nekako osamosvojila znotraj kulturne/socialne antropologije. Danes imamo že nešteto kaj-vse-vem antropologij, vsaka tema, vsako področje sta že samostojna. Tako, da je že kar smešno. Mislím, da je bilo to pri medicinski antropologiji vseeno bolj premišljeno, utemeljeno. Je dober primer neke specializacije, ker sta bolezen in smrt univerzalni izkušnji, odnosi in načini, kako pristopamo k zdravljenju in k smrti, so pa različni, so družbeno in kulturno določeni. Prav tako nobena družba ne ostaja ravnodušna v primerih bolezní in smrti. In kaj je še pomembno: skozi medicinsko antropologijo lahko zaobjameš celotno družbo in celotno kulturo. Resnično pokriva zelo široko področje, od raziskovalca_ke pa je potem odvisno, kaj prinese, kaj pripelje v raziskavo in kako jo izvede.

Drži, več avtorjev_ic je poudarjalo, da teorija medicinske antropologije združuje ključna družbena, politična, eksistencialna in epistemološka vprašanja sodobne antropologije. Amelie Rorty jo je primerjala z »antropološkim Londonom« – metropolo, prostorom srečevanj, kjer se soočajo različna mnenja in epistemologije.

Tako je, ravno zato pravim: bolezen, rojstvo, smrt so univerzalni družbeni dogodki, ki omogočajo širši vpogled v celotno družbo. So odraz družbe in marsikaj lahko vidiš, preučuješ, interpretiraš ter povezuješ z boleznijo, rojstvom in s smrtjo, od sorodstvenih vezi do družbenopolitične situacije v nekem okolju.

Med drugim si eden prvih, ki je pri nas začel pisati o anglosaški smeri medicinske antropologije oziroma antropologiji zdravja, bolezní in zdravljenj, kot si jo prevajal. Osebno menim, da je sintagma medicinska antropologija bolj kompaktna, medicino pa lahko razumemo tudi širše, kot zdravilo.

Deloma se strinjam, ampak sam izraz medicina se uporablja in razume predvsem kot veda, kot specifičen pristop k zdravljenju, to moramo vedeti. Tako kot je socialna in kulturna antropologija veda, ki se je udejanjila v evropskem svetu in se razširila na ZDA, Avstralijo in drugam. To je inštitucija, in če govorimo o medicinski antropologiji, antropologijo vežemo na neko drugo vedo. Predsta-

vljaj si izraz antropološka medicina, kako bi se to slišalo? Ampak tudi poimenovanje antropologija zdravja, zdravljenj in boleznj ni povsem optimalno. Če omenim samo to, da nimajo vsi jeziki, vse kulture izraza za zdravje. V jezikih na Papui Novi Gvineji, ki jih poznam, nikdar ne vprašajo, ali si zdrav? Ta koncept ne obstaja. Lahko rečem, da se moja notranjost počuti dobro. Ali na splošno, da sem dobro. Ampak tu ne gre le za zdravje, in podobno je z zdravljenjem. Gre za precej širši koncept, ki vključuje tudi medsebojne odnose, druga bitja in celotno okolje. Če pogledamo lokalne koncepte, med njimi ni koncepta zdravljenja. Govorijo, da se bodo o boleznj pogovorili, da bodo odnose izravnali, uredili ali pa odrezali, odstranili stik z zlonamernimi duhovi.

V 80. letih se je tudi veliko razpravljalo o *disease, illness in sickness*, konceptih in izrazih, ki jih je bilo težko prevajati v slovenščino. Enako, kot je nekatere naše koncepte težko prevajati v angleščino, ali pa karawarijske koncepte v katerikoli drug jezik. *Tok pisin*, eden izmed uradnih jezikov Papue Nove Gvineje, je morda tisti jezik, ki pomensko dobro povzema pomene velikega števila lokalnih izrazov, hkrati pa jih približuje razumevanju v drugih svetovnih jezikih. Glede slovenjenja *medical anthropology* se mi je zdelo, da je antropologija zdravja, boleznj in zdravljenj najbolj univerzalen in nevtralen prevod, zato ker je izraz medicinska preveč asociiral na biomedicino. Navsezadnje pa je vseeno, kako jo poimenujemo, pomembno je, kako jo razumemo.

V šolskem letu 2004/2005 je v okviru podiplomskega študijskega programa Interkulturni študiji – primerjalni študij idej in kultur, ki ste ga izvajali raziskovalci in raziskovalke z ZRC SAZU na takratni Politehniko Nova Gorica in kasnejši Univerzi v Novi Gorici, začel potekati modul »Antropologija zdravja, boleznj in zdravljenj«. Kot vodja modula si k nam pripeljal svetovno prepoznane in izjemne raziskovalce in mislece, kot so Margaret Lock, Allan Young, Cecil Helman, William Sax in druge. Večine predavanj sem se udeleževala kot zunanja obiskovalka. Lahko poveš kaj več o tem? Kako ti je uspelo sestaviti tako vrhunski modul?

Blazno sem bil vesel, ko smo imeli na ZRC-ju v sklopu tedanje Politehniko Nova Gorica možnost uvesti tovrstni podiplomski študij. Bilo je obdobje, ko smo tudi imeli finančna sredstva, da smo lahko povabili tuje predavatelje. Da se razumemo, to niso bile neke visoke vsote, a vendar smo lahko zagotovili denar za potne stroške, prenočišče in dnevnice. Pa ni šlo samo za denar, nekateri bi prišli tudi brez plačila, in kasneje, ko nismo več imeli sredstev, tudi so. Mi smo bili zanje zelo eksotična, tudi zanimiva država. Dogovoril sem se s predavateljci, za katere sem vedel, da so res dobri po mednarodnih standardih, a hkrati med seboj tako zelo različni, da bo vsak pokazal svoj pogled in razumevanje. Imel sem idejo, da bi povezal pomembne, a tematsko in teoretsko različne medicinsko-

antropološke centre, kot so jih imeli na univerzi McGill v Montrealu v Kanadi ter univerzah v Cambridgeu v Veliki Britaniji in Heidelbergu v Nemčiji. Večina je sprejela moje povabilo, prišli so z navdušenjem. Prišli so svetovno prepoznani in vrhunski raziskovalci in profesorji, od Margaret Lock z McGill Univerze pa do Gilberta Lewisa s Cambridgea in Margaret Lyon z Avstralske nacionalne univerze. Allan Young bi se k nam kar preselil. Potem so vsako leto sami predlagali nekoga drugega, da je prišel_a naslednje leto in se je kolesje zavrtelo. Bilo je fantastično, kako so predavali, kako so se dopolnjevali, kako so bili navdušeni tako oni kot tudi študentje_ke.

Lahko le pritrdim, predavanja so bila presežna, drugačna od tistega, česar sem bila vajena.

Vsi so resno pristopili k predavanjem. Izjemno dobro so se pripravili na vsakodnevna predavanja, ki so jih izvajali v tedenskih ali dvotedenskih sklopih. Dosegli smo, da so takrat študenti in študentke začutili to neverjetno navdušenje predavateljev, njihovo pripravljenost, njihovo kvaliteto. Imeli smo tudi srečo, da so bili nekateri tik pred upokojitvijo, šlo je za izjemno zrele raziskovalce in mislece, ki so imeli kaj za povedati. Tudi vpis v naš modul je bil zelo dober, mislim, da je bilo vsako leto vpisanih okoli deset študentov in študentk.

Kje pa so bile težave, zakaj se modul ni dlje ohranil?

Menim, da je trajal ravno prav dolgo. Moj prvi strah je bilo že število vpisanih študentov in študentk: kaj pa bomo naredili s tako velikim številom medicinskih antropologov? Kje se bodo zaposlili? No, na koncu se je pokazalo, da jih je študij končalo manjše število. Drugi razlog je bilo vprašanje financiranja. Kar naenkrat je bilo premalo denarja, da bi pripeljali profesorje iz oddaljenih držav. Tretji razlog je bil, da sem na trenutke pomislil, da imamo kar predober in prezahteven učni načrt za takratno slovensko okolje. Spomnim se, da Sax na koncu sploh ni želel ocenjevati izpitov, saj se mu je vse zdelo tako zanič. A niso bili vsi študenti oziroma študentke slabi. Nekaj jih je študij končalo in kar nekaj jih ga je pametno nadaljevalo v tujini. Kar me zelo veseli.

Namreč, z razpadom Jugoslavije je postala Slovenija zelo majhna, utesnjena okolje, ki – podobno Papui Novi Gvineji – temelji na razširjenih sorodstvenih vezeh. Tu se ne moremo res objektivno primerjati med sabo, saj to nima nobenega smisla. V Jugoslaviji je še bilo širše intelektualno okolje, kjer si imel različne sogovornike z različnimi pogledi na svet. Zato se mi zdi toliko bolj pomembno, da se še bolj odpremo, da naši študenti odhajajo v tujino, da postanejo raziskovalci in predavateljci na tujih univerzah. In obratno, morali bi se bolj odpreti za tujce, da bi lahko prišli k nam ne le predavat, pač pa, da bi se pri nas tudi naselili. Vzpostaviti bi morali bolj pretočen raziskovalni in na splošno intelektualni sistem v obe smeri, nekakšno

intelektualno schengensko območje, ki pa bi bilo odprto tudi za raziskovalce in predavatelje iz drugih držav zunaj meja schengenskega območja. Birokracija pri nas stalno caplja za časom. Na primer, tako kot mnogi moji kolegi, ki so končali študij na dobrih tujih univerzah, sem tudi sam doživel presenečenje, ko sem izvedel, da mora moj doktorat z Avstralske nacionalne univerze v Sloveniji v ponovno oceno. In če se prav spomnim, so za to zaračunali takratnih 5.000 nemških mark. To je izredno ponižujoče za vsakega posameznika. Danes obstajajo spet druge oblike družbene kontrole. Pri nas niti poštenih in odprtih razpisov za akademsko službo ne poznamo, hkrati pa hočemo odlične oddelke, centre in inštitute.

No, če se povrnem na podiplomski antropološki modul, naj povem, da je v šolskem letu 2009/2010 prišlo do spremembe, z medicinsko antropologijo smo končali, novi modul pa se je imenoval »Kozmologije, skupnosti, dogodki«. Ta modul, ki sem ga spet sam sestavil, enostavno ni deloval dobro. Ni bilo ne prave energije ne natančne usmeritve, niti širokega izbora predmetov in predavateljev. Tudi vpis študentov_k je bil slab. No, leta 2015 pa smo v okviru neodvisne Podiplomske šole ZRC SAZU ponovno pripravili nov modul z naslovom »Antropologija: Razumevanje svetovnih praks«, za katerega menim, da je izvrsten, sodoben in premišljeno interdisciplinaren, poleg tega pa temelji na predavateljih z ZRC in krajših gostovanjih tujih predavateljev. Doktorskim študentom in študentkam ponuja različne aktualne usmeritve ter kvalitetna mentorstva

Žal sva omejena s prostorom, zato le še za zadnje vprašanje. Kaj te čaka v bližnji prihodnosti? Kateri projekti, katere teme te trenutno najbolj zaposlujejo?

Zelo hitro bom šel nazaj na Papuo Novo Gvinejo. A najprej, že pojutrišnjem grem za tri mesece kot gostujoči profesor v Francijo, na Aix-Marseille univerzo ter na Centre de recherche et de documentation sur l'Océanie (CREDO). Imel bom nekaj predavanj za tamkajšnje profesorje in doktorske študente ter sodeloval v delavnici, kjer bomo primerjali sisteme poimenovanja med avstralskimi Aborigini in ljudmi s sepiškega območja na Papui Novi Gvineji. Ob tem bom tudi čim več bral in pisal. Že ne vem koliko let končujem etnografsko bogat trejezični slovar, kjer karawarijski jezik razlagam skozi *tok pisin* in angleščino. V bistvu mi manjka le še uvod, v katerem moram na kratko povzeti še vso slovnico. In vedno pišem kaj novega. To se mi zdi zelo pomembno.

Borut, najlepša hvala za pogovor.

Literatura

BATESON, Gregory: *Naven: A Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe Drawn from Three Points of View*. Cambridge: Cambridge University Press, 1936.

ERIKSEN, H. Thomas: *Tyranny of the Moment: Fast and Slow Time in the Information Age*. London: Pluto, 2001.

GOOD, J. Byron: *Medicine, Rationality and Experience*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.



MOTIVNE ZNAČILNOSTI PRIPOVEDI O IZGINULIH JEZERIH NA TOLMINSKEM

Izvirni znanstveni članek | 1.01
Datum prejema: 30. 1. 2017

Izveček: Prispevek s poudarkom na vsebinsko-motivnem vidiku obravnava 30 folklornih pripovedi o izginulih jezerih na Tolminskem, gradivo pa je zajeto iz različnih arhivskih zapisov in objav, največ iz dijaškega arhiva Janeza Dolenca. Vse obravnavane pripovedi o izginulih jezerih vključujejo opredelitev lokacije jezera. Poleg tega pa največkrat vsebujejo vsaj še enega od naslednjih motivov: nastanek naselij, obstoj obročev, za katera so privezovali plovila, plovba po vodi, pojasnilo, kdo ali kaj je povzročilo, da je jezero odteklo, in kako se je to zgodilo, ter opredelitev mesta, kjer je jezero odteklo.

Ključne besede: jezera, folklorne pripovedi, izročilo, Tolminsko, Kobarško, Breginjski kot, divja žena, velikan

Abstract: Exploring the content and motifs of thirty folktales about intermittent lakes in the region of Tolmin, the material is based on various archival and published sources, largely from the personal archives accumulated by Janez Dolenc during his study years. All of the narratives include a specific reference to the location of each lake. In addition, most of them usually contain at least one of the following motifs: the origin of settlements; the existence of mooring rings; sailing; an explanation of who, or what, has caused the lake to vanish, and how this has occurred; and the definition of the locality where the lake has disappeared.

Key Words: lakes, folktales, popular tradition, Tolminsko region, Kobarid region, Breginjski Kot, wild woman, giant

Uvod

Številčnost in raznolikost različic folklornih pripovedi nam pove, ali in koliko je določeno izročilo poznano in zakoreninjeno v nekem okolju. Za folklorne pripovedi o izginulih jezerih na območju Tolminskega lahko rečemo, da so (bile) med bolj razširjenimi, kar dokazujejo številni zapisi v arhivih, objave terenskega gradiva pa tudi literarne predelave (slednje npr. Klodič-Sabladoski 1912; Lovrenčič 1921, Volarič in Volarič 2011: 18). Nekatere od teh pripovedi, ali vsaj njihove dele, lahko še danes dokumentiramo med ljudmi.¹ Na pobudo Tolminskega muzeja je bilo konec leta 2016 za objavo v knjigi *Vode (še) dovolj: Zbornik o vodah na Tolminskem* iz različnih virov zbranih 30 pripovedi (gradiva pa je še precej več), ki so tako ali drugače povezane z izginulimi jezeri na Tolminskem (Ivančič Kutin 2017). Največ gradiva je iz dijaškega arhiva Janeza Dolenca. Profesor na tolminskem učiteljski oziroma gimnaziji ga je s pomočjo svojih dijakov zbral v drugi polovici 20. stoletja, in sicer v različnih krajih na širšem Tolminskem. Nekaj malega je Dolenc že objavil v knjigi *Zlati Bogatin* (1992) in v različnih člankih (npr. Dolenc 1977).² Da pa ne bi ostalo le pri nekomentiranih

objavah gradiva, poskušamo v tukajšnjem prispevku predstaviti nekatere značilnosti pripovedi o nekdanjih jezerih na Tolminskem, pri čemer je posebna pozornost namenjena motivom.

Folklorne pripovedi so prepotovale mnogo ust in časa, preden so bile zapisane; vsak pripovedovalec jih je med pripovedovanjem gradil s svojimi lastnimi besedami, zato imajo številne različice. A bistvo zgodbe (glavno sporočilo) ostaja dokaj stalno. V primeru pripovedi o izginulih jezerih je to trditev, da je *bilo na nekem konkretnem mestu nekoč jezero*. Drugi, bolj obrobni elementi pa so bolj podvrženi spremembam. Značilnost razlagalnih in zgodovinskih povedk, kamor največkrat, glede na njihov poudarek, uvrščamo povedke o izginulih jezerih, je, da bližje kot so našemu času, bolj lahko v njih prepoznavamo konkretne dogodke, čas, prostor in včasih tudi protagoniste (npr. lokacije, ledinska, včasih tudi hišna imena in imena oseb). In obratno, bolj kot so pripovedi stare, več je v njih simbolov (Skrtnar 1994: 46).

Pripovedi o izginulih jezerih seveda niso značilne samo za folklorno izročilo na Tolminskem (o tem že Rutar 1881). V bližnji soseščini, v Poljanski dolini, so bile dokumentirane številne pripovedi o jezerih (tudi o morju), ki so zalivala

notni, včasih nekoliko nerodni; dijakom tega ne moremo zameriti, saj je dialektološki zapis kdaj (pre)trd oreh še za bolj usposobljene zapisovalce. Kljub dialektološkim pomanjkljivostim imajo zapisi neprecenljivo vrednost: ohranili so folklorno izročilo, ki bi se sicer najverjetneje izgubilo. Poleg tega je gradivo razmeroma dosledno opremljeno z dokumentarnimi podatki, zaradi česar je uporabno za folkloristične in druge raziskave.

1 V arhivu Inštituta za slovensko narodopisje (ISN) ZRC SAZU je hranjen tudi videoposnetek pripovedi Marice Gaberšček z Mosta na Soči. Posnela B. Ivančič Kutin 2011.

2 Za objave je Dolenc gradivo nekoliko polikal in poknjžil. V zborniku *Vode (še) dovolj* pa je gradivo namenoma puščeno v prvotnem dijaškem zapisu (glej Ivančič Kutin 2017). Večina dijakov se je po profesorjevih navodilih trudila, da bi gradivo zapisala v narečju, toda tega se je vsak posameznik loteval po svoje, zato so zapisi ne-

območje Žirov, Trebije, Poljan in Škofje Loke (glej Stanonik 2005: 58–64; Dolenc 2000: 72). Prav tako so folklorne pripovedi o nekdanjih jezerih razširjene po večini hribovitega slovenskega prostora. Najstarejši znani zapis je iz leta 1684, v katerem Valvasor poroča o izginulem jezeru na območju Kamnika (Valvasor 1994: 250); o Kamniškem jezeru so tudi številni mlajši zapisi (npr. Ogrinec 1870: 224; Cevc 1958: 14; Klobčar 2015). Z vodo so bili zaliti okolica Slovenske Bistrice, Laškega, Šmarska dolina za Bočem (Terstenjak 1857: 195), Mislinjska dolina (Špegel 1940), okolica Velenja v smeri proti Šoštanju in v Šaleški dolini od Letuša pri Mozirju do Gornjega Grada (Vijanski 1857: 236), Vitanje (Gričnik 1995: 147) in Matkov kot (Kelemi- na 1997 [1939]: 198).

Mnoge povedke pripovedujejo, da je doline preplavljalo morje, med drugimi tudi dolino Soče pri Tolminu (Vir 6), dolino reke Idrijce,³ Čepovan (Medvešček 1992: 93), Bovško kotlino (Vir 30), Vipavsko (Jelinčič 1994: 382) in Košansko dolino, v Nanosu pa naj bi bile rinke za privezovanje bark (Žele 1996: 25). Vesoljni potop naj bi bil po svetopisemski razlagi kazen za človeško moralno pokvarjenost; toda uničenju sledi obnova Zemlje (Šmitek 2004: 25). Hrovatin po Šmitku povzame, da je odtok vode začetek novega življenja za človeka in naravo; izročilo o vesoljnem potopu je torej povezano z vero v mit o ciklični obnovi sveta – tam, kjer je bila nekoč naselbina, je zdaj jezero, in kjer je bilo nekoč jezero, je zdaj nastala naselbina (prim. Hrovatin 2007: 109, 110). Voda, kot so poplava, jezero, potop, vesoljni ocean, pa lahko na simbolni ravni predstavlja stanje pred stvarjenjem, kar se ohranja v zgodbah, po katerih so se prvi prebivalci naseljevali tako, da so se pripeljali s čolni (Kravanja 2007: 98).⁴

Folklorne pripovedi o jezerih so omenjali in deloma obravnavali že avtorji poljudnih in strokovnih člankov v 19. stoletju, npr. *Povesti o jezerih med Slovenci* (Terstenjak 1857), *Povest od jezera v skalski dolini* (Vijanski 1857), *Slovenske pripovedi o jezerih* (Rutar 1881), Rutar pa je izročilo o jezerih vključil tudi v *Zgodovino Tolminskega* (Rutar 1882: 6). Pozornosti je bilo to izročilo deležno tudi v 20. stoletju, npr. v znanstveni razpravi *Zmaj iz petelinjega jajca* (Grafenauer 1956), pa tudi v sodobnejšem času, ko je bilo vključeno v preglede slovenskega mitološkega izročila (Šmitek 2004; Kropelj 2008) ter v posamezne razprave, kot sta npr. *Izročilo o jezeru in zmaju kot kozmogonski mit* (Hrovatin 2007) in *Pozabljeni Kamnik in njegovo jezero* (Klobčar 2015). Marija Klobčar je na podlagi folklorističnih in etnoloških raziskav folklornih pripovedi

(o obročih, ki so služili za privezovanje čolnov, o dajatvi v obliki koša rib starograskemu graščaku, o prevozu mrličev s čolnom, da bi jih pokopali na Nevlje, o tem, da je jezero izginilo v katastrofi, ki jo je spremljalo zvonjenje zvonov ipd.), lastnih in geografskih imen, ki še danes obstajajo v prostoru (npr. ime cerkve Sveti Jurij na jezeru, hišna in ledinska imena, povezana z jezerom, vodo, ribištvom, predvsem pa ime kamniškega predmestja Šutna) ter ob upoštevanju interdisciplinarnih raziskav, v katerih so sodelovali arheologi, geologi in geografi, postavila povsem novo hipotezo: staro mesto Kamnik je prvotno stalo na mestu sedanje Šutne, šele po rušilnem potresu leta 1348, ki je razdejal mesto in verjetno povzročil izlitje jezera, so Kamnik zgradili na sedanjem mestu (Klobčar 2015).

Splošne značilnosti

Pa se vrnimo na Tolminsko. Že Simon Rutar piše, da je imela tolminska pokrajina v preteklosti drugačno podobo kot danes:

Pač pa je izvestno, da je ležalo v gorenji soški dolini več jezer. Podoba današnje poveršine zemljišča ter sledovi vodinega izpiranja govorijo jasno za našo terditev. Po tem takem moralo je nekdaj ležati jezero ob Koritnici med Logom in bolško sotesko, v bolški kotlini med vasema Koritnico in Žago, u tolminski dolini med Kobaridom in Modrejem ter v okolici Sv. Lucije, kjer se je hribček Sv. Mavra vzdigal kakor otok iz jezera. Ali obstanek teh jezer seza nazaj v predzgodovinsko dobo in zato se nikjer nič ne bere o tem. Izvestno je le toliko, da so se ta jezera odtekla, potem ko je voda prederla braneče jezove od zdole gor, t. j. od Sv. Lucije proti viru Soče. (Rutar 1882: 6)

Eden od poznejših opisov jezera v tolminski dolini je še natančnejši: ob koncu ledene dobe je za čelno moreno na Mostu na Soči nastalo 16 km dolgo in 1–2 km široko jezero, ki je segalo do Kobarida, njegova gladina pa je bila na višini okoli 200 m nadmorske višine; te višine se drže tudi vasi med Kobaridom in Tolminom (Trošt 1961: 33).

Jezero v dolini Soče med Mostom na Soči in Kobaridom je v folklornih pripovedih poimenovano z različnimi imeni, največkrat kot Tolminsko, Livško ali Kobariško jezero, kar je seveda povezano s krajem, kjer se zgodba pripoveduje. V tukajšnjo obravnavo smo vključili tudi pripovedi o jezeru v Breginjškem kotu. Šest pripovedi, ki smo jih izbrali za zgled, poskuša zaobjeti celotno območje in pri tem pokazati čim večjo vsebinsko-motivno raznolikost (glej v nadaljevanju poglavje Primeri).

Pripovedi so večinoma kratke, preproste, včasih samo fragmentarne ali reportažne, brez izrazitih stilnih figur. Protagonistov v posamezni zgodbi je malo, eden do dva, ali pa so poimenovani kot skupina (ljudje), osebe niso oka-

3 Obstaja tudi zapis, ki se navezuje na dolino reke Idrijce: po morju, ki je nekoč segalo v to dolino, naj bi priplul Noe in pripel svojo barko za skalo Kamrtna nad Stopnikom. Žal mi tega zapisa oziroma vira ob pripravi članka ni uspelo znova najti.

4 Prav s stanjem pred stvarjenjem, ko so obstajali le Bog, sonce in morje, in s stvarjenjem sveta se je z literarnozgodovinsko in kulturnozgodovinsko metodo poglobljeno ukvarjal Ivan Grafenauer (1942).

rakterizirane.⁵ Toda najde se tudi nekaj izjem, npr. povedka o nastanku Podključa (Vir 6), v kateri ima star beneški ribič tri sinove, starejša dva sta pohlepna, mlajši pa je dober; besedilo ima dramsko zgradbo, je nekoliko daljše, v njem pa najdemo celo poved v obliki premege govora. Med izjeme lahko štejemo tudi dve različici zapisa iste pripovedi o Livškem jezeru (Vir 19; Vir 20), ki sta za razliko od drugih terenskih zapisov znatno daljši, nastopa relativno veliko protagonistov, ki so poimenovani s konkretnimi lastnimi imeni (zlasti v Viru 20): Črni vitez, livški grof Srečko, grofova hči Vida in kmetje, po katerih so nastala poznejša imena tamkajšnjih zaselkov Piki, Šturmi, Avsa, Ravne in Perati. Poleg tega imata ti dve enoti močnejše poudarjen fabulativni oziroma dramaturški lok, obe pa spominjata na kratek povzetek epske pesnitve *Livško jezero*, ki je v knjižni izdaji izšla leta 1912 (Klodič-Sabladoski 1912). Objava je najverjetneje vplivala tudi na nadaljnje pripovedovanje. Glede na dolžino besedila in izrazitejšo dramsko zgradbo lahko med t. i. izjeme uvrstimo še pripoved o Kobariškem jezeru (Vir 23).⁶

Ko primerjamo številne različice pripovedi s širšega območja, lahko opazujemo vsebinske prvine, ki so v različnih vaseh skoraj povsem enake, po drugi strani pa zaznamo veliko pestrost različnih, celo nasprotujočih si podrobnosti. Folklorne pripovedi o izginulih jezerih so na prvi pogled polne anahronizmov – vsebina pogosto ni v logiki s časom, v katerega je postavljena. Z geomorfološkega vidika pripovedi ohranjajo spomin na čas ob koncu ledene dobe (tj. pred približno 10.000 leti), ljudje pa vozijo mrliče s čolni pokopavat *k cerkvi sv. Lovrenca* (Vir 15; Vir 16; Vir 17; Vir 18), torej mnogo pred pojavom krščanstva, kar se zdi časovna »napaka«. Toda pri pokristjanjevanju so se cerkve gradile na mestih, kjer so bila pred tem že predkrščanska svetišča. Tudi menjavanje ljudstev na območju je bil proces, ki je trajal dovolj časa, da so se premostile jezikovne ovire med starimi in novimi prebivalci, saj so se med seboj tudi mešali ali sobivali (glej Rutar 1882: 9–26; Grafenauer 1979: 106), zgodbe pa so se s podrobnostmi prilagajale novim razmeram. Za Vzhodne Alpe, kamor sodi tudi Tolminsko, celo velja, da se je staro prebivalstvo vsaj delno ohranilo tudi po prihodu Slovanov (Pleterski 2006: 40–41). Včasih so pripovedi v nasprotju z veljavnimi geomorfološkimi dejstvi. Da je Soča nekdanj tekla proti Čedadu (glej Vir 5; Vir 13; Vir 28), so strokovnjaki ovrgli že v 19. stoletju (glej Rutar 2001 [1887]). Kljub naštetim »pomanjkljivostim« ali bolj rečeno značilnostim

folklornega izročila je to lahko npr. kazalnik možnih arheoloških najdišč. Zato se nekateri arheologi zavzemajo, da bi tovrstno gradivo sprejeli kot veljaven vir za arheološke interpretacije preteklosti (Hrobat 2007: 31–32).

Vsebinsko-motivne značilnosti

Vsem obravnavanim pripovedim o izginulih jezerih je skupen motiv, ki opredeljuje lokacijo jezera. Poleg tega pripovedi vsebujejo vsaj še enega od naslednjih motivov:

1. nastanek naselij;
2. obstoj obročev, za katere so privezovali plovila, pri njem pa pogosto najdemo še motiv plovbe po vodi;
3. kdo ali kaj je povzročilo, da je jezero odteklo, k čemur je pogosto dodan še motiv, kako se je to zgodilo; in
4. navedba mesta, kjer je jezero odteklo.

Umestitev jezera v prostor

Zakaj je nastalo jezero, opisuje le različica iz Breginjskega kota, kjer so, da bi vodo imeli bližje, ljudje potok Bilo preusmerili skozi vas (Vir 24). Druge obravnavane različice se ne ukvarjajo z nastankom jezera, ampak je to dejstvo že v izhodišču pripovedi. Pripovedi o petelinjem jajcu, iz katerega se izleže zmaj, povzročitelj zemeljskih katastrof, kot je nastanek jezera (Rutar 1885; Grafenauer 1956; Šmitek 2004: 18; Kropelj 2008: 178), v pregledanem gradivu ni bilo zaslediti.

Pri umeščanju jezera v prostor so povedke različno natančne: nekatere opredeljujejo prostor jezera pavšalno in zelo široko (cela dolina, od Kobarida do Mosta na Soči itn.), nekatere pa naštevajo, na območju katerih vasi je bila voda (torej teh vasi še ni bilo) oziroma kje je bilo v času jezera kopno, torej katere vasi so tedaj že obstajale. Tudi v teh primerih gre večinoma za območje, ki pokriva bolj ali manj celotno dolino med Kobaridom in Mostom na Soči. Iz nekaterih pripovedi pa lahko razumemo, da je jezero prekrivalo manjše območje, npr. okolico Sv. Lucije (Vir 9; Vir 10), jezero v Breginjskem kotu (Vir 24; Vir 25; Vir 26; Vir 27) in jezero na Livku, ki je prekrivalo livško ravnico (Vir 19; Vir 20), medtem ko spodaj, v dolini Soče, jezera ni (jezero na koncu odteče v dolino). To jezero je za razliko od drugih umetno, saj je zagrajeno z zidom (Vir 19) oziroma nasipom (Vir 20).

Nastanek naselij

Izročilo, ki pripoveduje o tem, da je bilo na nekem mestu jezero, potem pa je odteklo, je v skladu z mitskimi predstavami ohranjalo spomin na nastanek naselij oziroma na prvobitne prebivalce, arhetipske udomačevalce divjine (Hrovatin 2007: 106, 107). Iz folklornih pripovedi je mogoče razbrati, kako so si ljudje predstavljali naselitev v času obstoja jezera in kako se je nadaljevalo poseljevanje po njegovem odtoku. V tem kontekstu so omenjeni številni kraji na Tolminskem.

5 Pri tem ne smemo pozabiti konteksta zapisa: nastali so kot obvezne domače naloge. Dijakom je bilo naročeno, naj v svojem domačem okolju zapišejo slovstveno folkloro iz ust informatorjev, v narečju in z vsemi dokumentarnimi podatki. Ni pa bilo navodila, naj poiščejo kar se da dobre pripovedovalce; večina dijakov je informatorje našla v svoji družini (starši, stari starši).

6 Večina tu omenjenih sestavkov z bolj dodelanim besedilom je uvrščena v poglavje Primeri pripovedi (gradivo).

Konkretni primeri pravijo takole:

- Tam, kjer so zdaj mesto Tolmin ter vasi Zatolmin, Poljubinj, Žabče, Dolje in Volče, je bilo jezero; ko je velikan povzročil odtekanje jezera in je začela voda upadati, je človek zaveslal na breg, si postavil kočjo in tam je nastal Zatolmin (Vir 3).
- Ko je začela voda odtekati pri vasi Kozamerce, so se ljudje naseljevali od Kobarida navzdol tako, kot se je zemlja sušila; Ljubinj je takrat že bil, ko pa se je voda umaknila, je nastal še Podljubunj, ime pa se je pozneje preoblikovalo v Poljubinj; Tolmin pa je najprej začel nastajati v *grivi*, v bregu (Vir 5).
- Voda je bila tam, kjer so zdaj Most na Soči oziroma Sv. Lucija, Modrejce in Modrej (Vir 7; Vir 9; Vir 10), Tolmin pa je bil že na suhem (Vir 7).
- Pokopališče pri cerkvi sv. Mavra je bilo že na suhem (Vir 9); grič Sv. Mavra se je dvigal kot majhen otoček iz jezera (Vir 10).
- Kraji so bili le na hribih: tam, kjer so zdaj Foni, so kosili seno in ga vozili tja, kjer je zdaj Drežnica; ko je voda odtekla, je med prvimi nastala vas Idrsko, ki ima ime še po Ilirih; star je tudi zaselek Selišča, ki ima ime po soli – to so dajali volom, ki so jih gonili iz Volarij pit; Volarje ima ime po volih, ki so jih iz Brd gonili sem past; mlajša je vas Kamno, ki ima ime po okoliškem kamenju; Foni pa so nastali, ko se je tja zatekel neki avstrijski oficir, ki se je pisal Fon (Vir 13).
- Nad jezersko vodo so bile vas Livek (Vir 15; Vir 17) in livške vasi (Vir 18). Nasprotno pa je v različicah o Livškem jezeru livška ravnina pod vodo z izjemo gradu na gričku, kmetije pa so bile tam, kjer so zdaj zaselki Šturmi, Avsa, Perati, Piki, Golobi in Ravne (Vir 19; Vir 20). Livek je dobil ime po *odlitju* vode (Vir 20) v dolino.
- Stari Kobarid, katerega prebivalci so bili predvsem ribiči, je stal na griču sv. Antona (vir 23).
- Vas Breginj je nastala potem, ko je ljudstvo, imenovano *Nadiževci*, iskalo prostor, kjer bi naredili planino; ker jim je bil kraj všeč, so se stalno naselili in nastal je Breginj (Vir 24).
- Po potresu, ki je povzročil izlitje jezera, je nastala ravnica, ki so ji pravili Log, iz tega pa je nastalo ime Logje; najstarejši človek se je tu naselil pri štoru oziroma čoku, tako da ima ta del vasi še danes ime Čok ali Čokarje (Vir 27).
- Stanovišče je dobilo ime po stanih, ki so jih imeli Rimljani, da so zamenjevali konje (Vir 28).

Privezi za plovila

Da je jezero resnično obstajalo, naj bi dokazovali privezi za plovila (v gradivu so poimenovani *rinke / rinki / kljuke / kavljji / klini / železni sklepi*), s katerimi so se ljudje vozili po vodi (to so čolni, ladje, barke). Z umestitvijo privezov na

približno ali celo točno določeno mesto je obstoj jezera še dodatno podkrepljen (prim. Hrovatin 2007: 111); podatki, ki se navezujejo na stvarnost (v tem primeru na konkreten prostor), namreč zgodbi povečujejo verodostojnost: bolj ko je pripoved verjetna, torej podprta z oprijemljivimi dokazi, več možnosti ima, da prestane t. i. presojo skupnosti – ta deluje po načelu funkcionalnosti – in se ohranja dalje (Jakobson in Bogatyrev 1982 [1929], prim. Stanonik 1999: 49). Mest, kjer naj bi bili zabiti privezi, lahko na Tolminskem naštejemo lepo število, kar prikazujeta Slika 1 in Slika 2, na katerih je s krožcem označenih 11 lokacij. Največ je pripovedi, ki omenjajo toponim Pod ključem oziroma Podključ, ki leži na pobočju Senice na levem bregu Soče med Tolminom in Mostom na Soči (Vir 6; Vir 7; Vir 8; Vir 11); Rutar poleg te lokacije omeni še lokacijo na Kolovratu pod vasjo Foni (Rutar 1882: 6); ta pa se pojavi tudi v Viru 13, v kateri sicer *rinka* ni izrecno omenjena. Mesta *rink* so še pod Mrzlim vrhom na steni z imenom Kuk nad vasjo Volarje (Vir 14) in pri Mrtvaški vodi na poti med vasema Idrsko in Livek (Vir 17). Toda iz nekaterih drugih pripovedi (Vir 16; Vir 18) je razumeti, da so pogrebci pri Mrtvaški vodi le počivali, potem pa nadaljevali pot navzdol proti jezeru. Na Livškem so *rinke* omenjene še v bližini Livka (Vir 20) oziroma v robu nad Livkom (Vir 19), kjer pa mesto ni natančno opredeljeno. Le po enem viru so čolne privezovali za drevo, tj. na lipo pod cerkvijo na Livku (Vir 21). Drevo, največkrat velik hrast, je kot mesto priveza barke dokumentirano v številnih pripovedih iz Poljanske doline (glej Stanonik 2005: 58–64; Dolenc 2000: 72). Domnevamo, da so obstajale tudi pripovedi, ki so omenjale *rinke* tudi v bližini cerkve sv. Lovrenca, saj so tam ob prevozu mrličev na pokopališče ustavljali plovila (Vir 15; Vir 16; Vir 18). Na Kobariškem so *rinke* oziroma klini omenjeni na skali v griču Sv. Antona v Kobaridu (Vir 23), pod vasjo Svino (Vir 23) in na Gladkem čelu (Lovrenčič 1921: 4), tj. najverjetneje na pobočju vzpetine Debelo čelo jugovzhodno nad cerkvijo sv. Volarja pri Kredu,⁷ ter še pod vasjo Logje in v steni, imenovani Pod Pradolom [Pradò] ob vhodu v sotesko Pradol med pobočjem Mije in Vogla; vhod je nad Napoleonovim mostom pri Podbeli. Natančno opredeljene lokacije, z izjemo drevesa na Livku, ležijo na strmem, težko dostopnem skalnatem/prepadnem terenu, ki je danes precej nad strugo reke Soče oziroma Nadiže. Pripovedi trdijo, da so obroče še nedavno videle zaupanja vredne priče (predniki, sosedge, ljudje iz vasi, ki so o tem pripovedovali), v nekaterih različicah pa so obroči tam še danes, vendar jih je zaradi različnih vzrokov (zaraščenost, strm teren) zelo težko najti (Vir 7; Vir 8). V redkejših primerih so pripovedovalci *rinke* videli na lastne oči (Vir 25).

⁷ Boštjan Kravanja v tem kontekstu navaja toponim Debelo čelo (Kravanja 2007: 98). Ta toponim najdemo jugozahodno nad cerkvijo sv. Volarja, na pobočju Mije (605 m) (prim. GZS 2005: 71).

Rinke iz teh pripovedi so tudi podlaga za nastanek toponima Podključ ali Pod ključem (Vir 6; Vir 7; Vir 8; Vir 11) in hišno ime pri Rinku v vasi Modrejce (Vir 11). Na Volarski ravnini na desnem bregu Soče najdemo tudi toponim Barke, nekaj pa je tudi toponimov, ki izhajajo iz besede jezero: Jezerski vrh (680 m) na desnem bregu Soče med Trnovim in Kobaridom, zaselek Jezerca pri Drežnici (glej GZS 1995), v pripovednem izročilu pa še vas Jezero, ki naj bi nekdaj stala na mestu, kamor se je usul skalni podor Molida v bližini Robiča. Bog je prebivalce kaznoval, ker so zaradi prisotnosti in hudobije otroke snažili s kruhom (s kruhom so jim brisali riti), lačne pa odganjali praznih rok (Fon 1960/61: 13; Dolenc 1977: 15; glej tudi Kravanja 2007: 98).

Motivi, povezani s plovbo po vodi, so še prevoz mrličev z enega brega na drugega, tj. s pobočja Kolovrata k cerkvi sv. Lovrenca (Vir 15; Vir 16; Vir 17; Vir 18), prevoz sena s Kolovrata v Drežnico (Vir 13) in ribarjenje (Vir 3; Vir 6; Vir 23). V različici Vir 26 so se ljudje iz Breginjskega kota vozili po Pradolu na Štupico. Za razliko od tolminskega gradiva v Poljanski dolini izstopa število pripovedi o župniku, ki je s čolnom plul k različnim cerkvam, da bi maševal, npr. z Vrha Svetih Treh Kraljev v Javorje, iz Zavrata v Javorje, iz Polhovega Gradca v Četeno Ravan (glej Stanonik 2005: 58–64; Dolenc 2000: 72 ipd.). Tega motiva v pregledanih različicah s Tolminskega sploh ni.

Vzrok in način odtoka vode

Kdo ali kaj je povzročilo, da je jezero odteklo, in za način, kako se je to zgodilo, imajo folklorne pripovedi različne razlage: od velikih in močnih bajčnih bitij (divja žena, velikan), svetopisemskih oseb (Mati božja), navadnega človeka (ženske, ljudje, otroci) do božjih sil (Bog) in sil narave (pritisk vode, potres).

Divja žena popije jezero, ker želi pregnati v vodi živečega povodnega moža, ki ji nagaja – škropi jo z vodo iz jezera (Vir 1), ali zaradi velike žeje (Vir 2). V tolminski različici povodni mož pri odhodu ne odnese s seboj jezera, kot to stori v nekaterih drugih slovenskih različicah (npr. Kelemina 1930: 288–290; Gričnik 1995: 147, Kropelj 2008: 250–251). Še več je ohranjenih pripovedi, da velika žena z (veliko) *plevenico* (= motiko za plevel) izkoplje prehod, po katerem voda odteče (Vir 4; Vir 7; Vir 9; Vir 12). To stori iz jeze, ker ji voda odnese majhnega otroka, ki se igra ob vodi (Vir 4), pri drugih enotah pa vzrok ni neposredno izpričan. Pogost element pri opisu zunanosti/videza velike/divje žene/babe je, da ima zelene lase; v nekaterih različicah je poimenovana kar *zelena žena*. Ta lastnost jo povezuje z vodnimi vilami in morskimi deklicami, ki naj bi bile modre ali zelene, oblečene ali gole (Kropelj 2008: 244); tudi rusalke, ki jih pozna slovensko izročilo v Prekmurju, so imele dolge zelene lase (Terstenjak 1859: 5–6; Kropelj 2008: 247).

Velikan se ujezi, da na njegovo jezero oziroma v njegovo okolje s čolnom pripluje človek (Vir 3; Vir 22; Vir 23). V prvih dveh različicah je to prvi prihod človeka na velikanovo

območje, v različici Vir 3 človek začne loviti ribe, v različici Vir 22 pa v skalo zabije *rinko* in priveže plovilo. V tretji različici Vir 23 ljudje že živijo ob jezeru, a si nekdo (pohlepni ribič) drzne zapluti v velikanov predel jezera loviti ribe. V jezi velikan zaluča hrib, ga razmakne ali brčne (Vir 3; Vir 22; Vir 23) in s tem vodi napravi prehod, da odteče. V različici Vir 3 se človek upadanja vode sicer najprej prestraši, ko pa vidi, da nastaja zemlja, zavesla k bregu in si tam postavi kočo. V drugih dveh primerih človek umre v na skali visečem čolnu (Vir 22) oziroma v razburkanih valovih (Vir 23). Velikan in divja žena odtok vode povzročita z lastno močjo. Njuna mogočnost je nazorno opisana z njuno velikostjo: medtem ko divja žena pije iz jezera ali prekopava prehod s *plevenico*, z eno nogo stoji na Senici ali Kobilji glavi, z drugo pa na Bučenici oziroma z eno nogo na Cvetju, z drugo na Kosovdu⁸ [Kasoud] (Vir 1; Vir 2; Vir 12). Ko divja baba pere svoje cunje v reki Bači, z eno nogo stoji na Senicah, z drugo pa na Logarščah (Vir 5). Velikan med umivanjem stoji z eno nogo na Vodil vrhu, z drugo na Senici (Vir 3) ali na Vrh⁹ in na Matajurju (Vir 22; Lovrenčič 1921: 4). Mesta stojišč velikana oziroma divje žene so na Sliki 1 in Sliki 2 ponazorjena s sličico stopala.

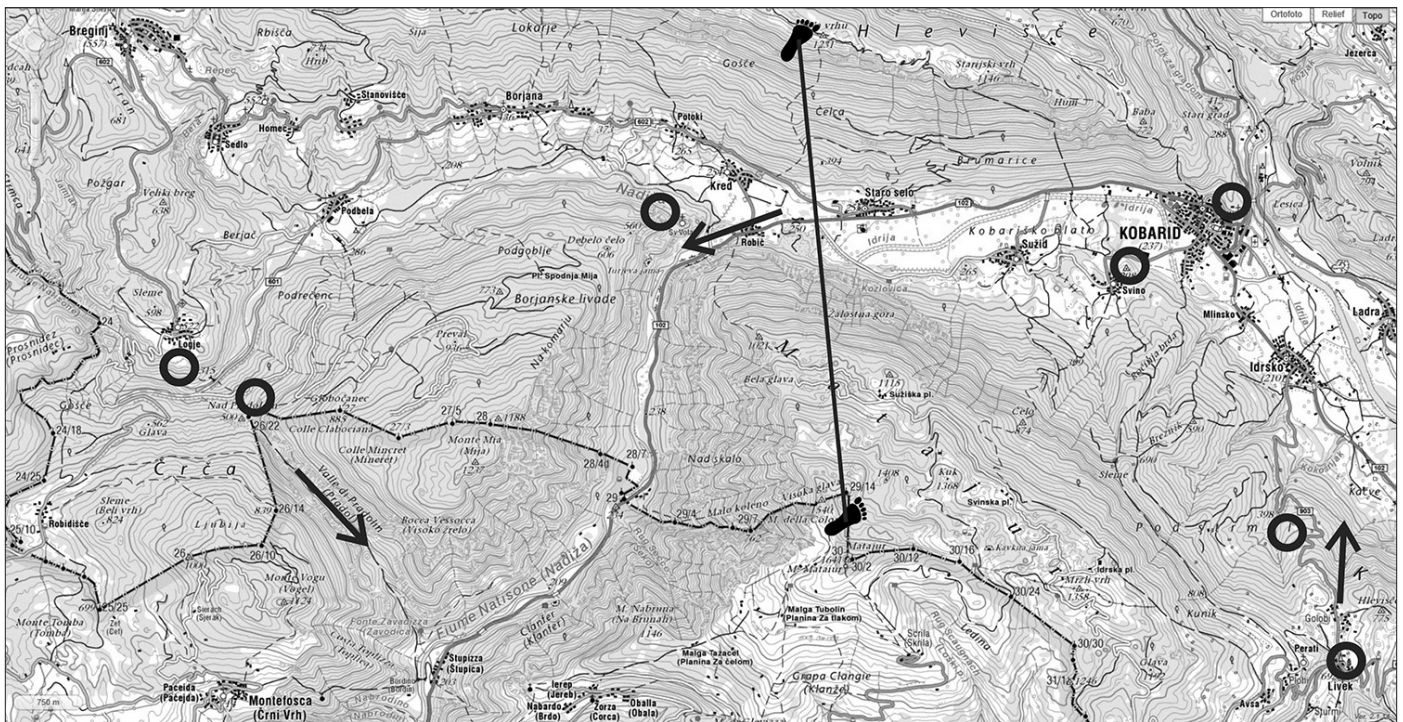
V Breginjskem kotu Bog usliši molitve prebivalcev in vodi odpre pretok, da jih ob povodnji ne zalije (Vir 24), v Modrejcah pa žena, za katero nekateri pravijo, da je bila Mati božja, s *plevenico* vodi prekoplje pot (Vir 10); isti zapisovalec je zapisal tudi različico z *zeleno ženo* (Vir 9). Jezero odteče, ko ljudje med hudo sušo poskušajo speljati vodo iz jezera na njive, voda začne vse bolj dreti in je ni več mogoče ustaviti (Vir 13); Livško jezero odteče, ko ljudje uničijo umetno pregrado, tj. nasip oziroma zid (Klodič-Sabladoski 1912; Vir 19; Vir 20). Ženske so na Kozamericah kopale krompir, pa je začela voda tam dreti in delati kanal, zaradi katerega se je preusmeril njen tok (Vir 5). Dva otroka med igro pod mostom (na Mostu na Soči?) skopljeta prehod (Vir 11) in voda odteče.

Voda odteče tudi zaradi naravnih pojavov oziroma procesov: zaradi pritiska velike količine vode (Vir 5; Vir 13; Vir 26) ali velikih potresov, kot to izpričujejo pripovedi z Breginjskega (Vir 26; Vir 27; Vir 28). Čeprav je bilo na Tolminskem znano izročilo o ribi Faroniki, ki lahko povzroči potres ali celo pogubo sveta,¹⁰ pa tega motiva v pripovedih o izginulih jezerih ni (več?) zaslediti.

8 Kosovd je narečno ime za vrh, ki je na zemljevidu poimenovan Cirkovnica (507 m) na levem bregu Soče v smeri od Mosta na Soči proti Selam pri Volčah (glej GZS 1995).

9 Verjetno je mišljen vrh na pogorju Stola z imenom Na Vrh (1231 m), ravno nasproti vrha Matajurja, če gledamo prek Breginjskega kota.

10 Pesem o ribi Faroniki sta v Podmelcu zapisala Ivan Kokošar leta 1886 in Ivan Murovec okoli leta 1887; obakrat jo je pela Murovčeva mati. Leta 1952 je bila ta pesem v Podmelcu zapisana še tretjič, pel jo je Jožef Murovec, zapisala pa Tončka Marolt (prim. Kropelj 2008: 29, 30). Različice so objavljene v *Slovenskih narodnih pesmih* (Štrekelj 1895–1898: 500), zadnja različica pa je vključena v *Slovenske ljudske pesmi* (Kumer 1970: 124–125).



Zemljevid za območje Kobarida prikazuje: 1) mesta *rink* za privezovanje bark; 2) mesta odtokov jezera; 3) mesto, kjer je stal velikan, medtem ko se je umival. Slika je izdelal Jože Kutin na podlagi zemljevida www.geopedia.si, 2017.

Mesto starega in/ali novega odtoka jezera

Rutar navede tri različice povedk, ki opisujejo odtok vode iz Tolminskega jezera: v prvi odteče voda čez Čiginj po Ušniku, pri čemer vzrok, zakaj se je to zgodilo, ni pojasnjen; druga pripoveduje o graščaku, ki je živel na Slapu in je najel veliko delavcev, da je z njihovo pomočjo kopal teren pod Sv. Lucijo, dokler voda ni odtekla; in tudi tretja povedka se nanaša na isto lokacijo – rob pri Sv. Luciji je prekopala velikanska žena z zelenimi lasmi (Rutar 1882: 6). Odtok vode pri Sv. Luciji, kakor se je nekdaj imenoval Most na Soči, najdemo še v enoti Vir 7, kjer ga prav tako naredi zelena žena oziroma otroka med igro (Vir 11). Tudi odtok pri Kozamericah je večkrat omenjen – bodisi v povezavi z divjo ženo (Vir 4) bodisi v povezavi z ženskami, ki kopljejo krompir (Vir 5) – omenjena pa je tudi lokacija med Cvetjem in Kasovdom v povezavi z divjo babo (Vir 12). V pripovedi Vir 3 je voda odtekla tam, kamor je velikan vrغل hrib, to pa je pri Podključu. Ena povedka (Vir 5) navaja kar tri različna mesta, kjer je jezero odtekalo: sprva pri Kobaridu proti Čedadu, nato čez Čiginj (čez Kozaršče) in naposled pri Kozamericah proti Ročinju. Livško jezero je v dolino odteklo pri Golobih, potem ko so sovražniki livškega graščaka prekopali jez (Vir 20).

Soča (in z njo voda iz jezera) naj bi sprva tekla tam, ker zdaj teče Nadiža, torej v smeri proti Čedadu, ob suši, ko so ljudje iz jezera speljevali vodo na svoja polja, pa se je preusmerila v sedanjo strugo (Vir 13). Prav tako je Soča tekla iz jezera proti Čedadu v različici Vir 28, po potresu pa sta se Nadiža in Soča ločili. Voda odteče med Mijo in Ma-

tajrjem tudi iz Kobariškega jezera, ko velikan razmakne oba hriba (Vir 22; Vir 23). Voda iz Kobariškega jezera naj bi se preusmerila, ko se je pri Robiču zgodil podor Molida (prim. Kravanja 2007: 98). Nadiža je najprej tekla skozi sotesko Pradol (Vir 26), po povodnji pa je voda predrila rob pri Lupu, to je grič, na katerem stoji cerkev sv. Helene), tako da zdaj Nadiža teče proti Robiču (glej tudi Musoni 1996: 56, 58). Mesta odtokov vode so na Sliki 1 in Sliki 2 ponazorjena s puščicami.

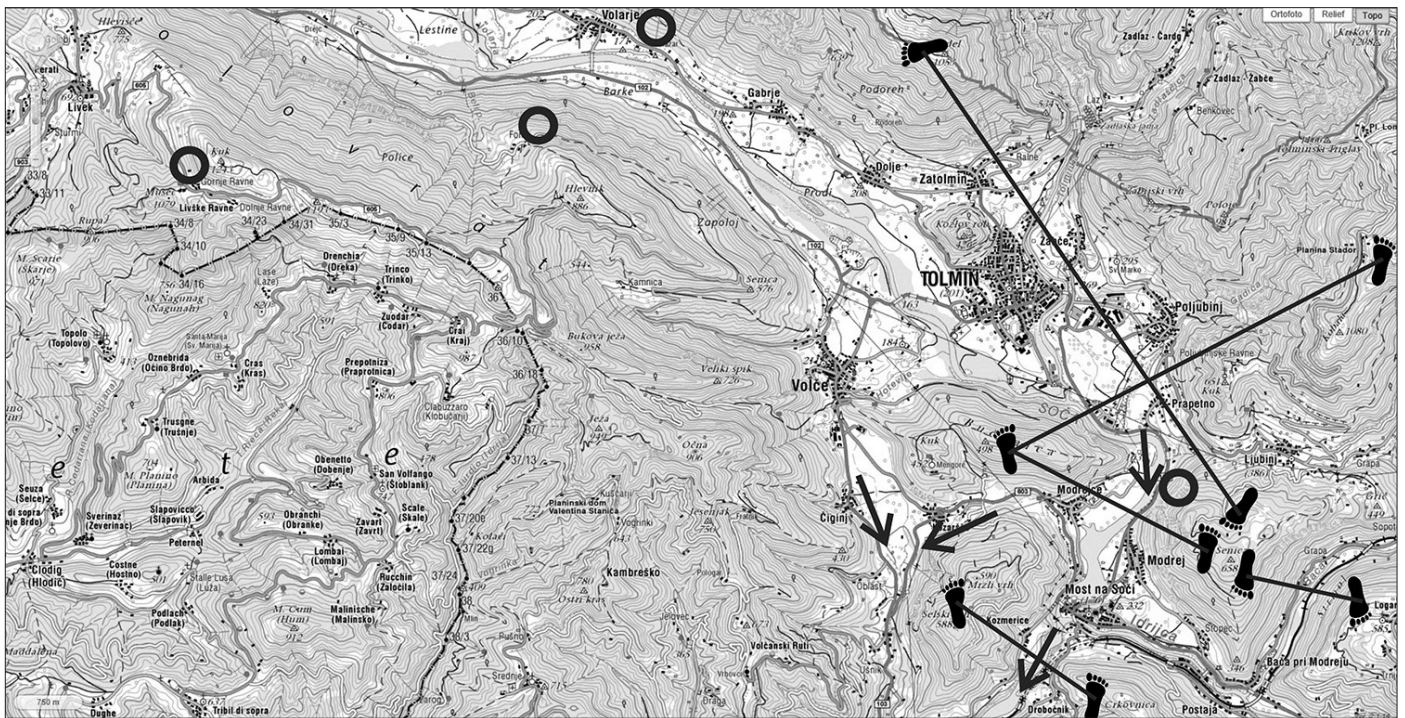
Poleg izpostavljenih je v pripovedih mogoče najti še številne druge motive, ki niso tako neposredno povezani z izginulim jezerom, se pa mnogi navezujejo na zgodovino, kulturo in način življenja ljudi na tem območju ter na druge folklorne pripovedi, npr. o prerokbah. (Vir 5; Vir 29).

Izbrano gradivo o izginulih jezerih¹¹

(Pri)povedka o ženi z zelenimi lasmi

Tam, kjer se danes razprostira dolina Soče, je bilo nekoč veliko jezero, ki se je širilo od Mosta do Kobarida; Soča je iz jezera odtekala po polju med Čiginjem in Kozarščami. Velikokrat je poplavljala to polje. Tam je živela žena z zelenimi lasmi. Nekoč ji je Soča odnesla majhnega otroka, ki se je igral pri vodi. Tedaj se je žena z zelenimi lasmi raztogotila in vzela plevenco ter pri Kozamericah prekopala

¹¹ Besedila so direktni prepisi rokopisov ali zvočnih posnetkov. Popravljeni so le očitne pravopisne napake, kot so velike ali male začetnice in vejice.



Zemljevid za območje Tolmina prikazuje: 1) mesta *rink* za privezovanje bark; 2) mesta odtokov jezera; 3) mesta, kjer je stala divja žena, medtem ko je pila ali prekopavala strugo, oziroma velikan, medtem ko se je umival. Sliko je izdelal Jože Kutin na podlagi zemljevida www.geopedia.si, 2017.

hrib. Voda iz jezera je odtekla in na njenem dnu se je pojavila lepa dolina. Od tedaj teče Soča po svoji sedanjji strugi, o jezeru pa ni ne duha ne sluha. (Vir 4)

Nastanek Podključa

Pred davnim je naša dalina zalivala murje. Uada je sigala skari da urha Senice, čier sa ribiči imel prklejnene saje barke. U t'h cajtih je živ'u tud' star benešk ribič. Tud' an je j'mu saje barka prklejnena tam koder druj. J'mu je tri sinuve, k'sa bli med saba različni, ki dan 'm pa nuč. Ta star'ga dua sinuva sta b'la pahlepna, ta mlajš pa dob'r 'n abednmu ni želu 'm pa staru n'č hud'ga. Prau tak je bu tud' negov ače – star benešk' ribič. Zmeri je najrajš šu labit ribe, s kermi sa se najvčkrat želodce punil.

'N dan je šu že na use zguda labit ribe. Pačasu je hadu pa kamnitih tleh 'm pa zamišljen gledu pred saba. Ka je pršu že zla blizu saje barke, je abstal. U bark je zagledu da vrha puhna zlata. »Ki?« je zaklicu, »a se je zgadil čudež? Se s'm samu siromašn ribič« Star Benečan je bu taku srejn, de ni magu abrnit ači od tiste svetle reči tan notre. Hitra je šu pa saje sinuve, de sa skp nesli damau zlatu. Benešk ribič je dau na čast tšni srejš skauat velk zlat ključ, koder je bla od zdej naprej prklejnena negaua barka.

Ka je pa dugmu cajtu murje odtekla, je astau zlat ključ še zmeri trdo prbit u skale. Star lde sa dal pa-bočju hriba Senice ime Pad zlatim ključem. K'r pa je

bla ta ime pr'duga 'm pa pr'narodna za zgauarit, sa ga čez zla lit pimenoual u Padkluč. (Vir 6)

Mrtve z Livka so peljali s čolnom pokopat k cerkvi sv. Lovrenca*¹²

Livka in vse livške vasi niso imele ne cerkve in ne pokopališča. Zato so morali mrtve ljudi vozit na Sveti Lovrenc. Ko je človek umrl, so ga v krsti nesli po dolgi poti proti današnjemu Idrskemu, kjer je bil studenec, ob katerem so se ljudje odpočili. Zato so temu studencu dali ime Mrtvaška voda, ki ga ima še sedaj. Ko so se ljudje odpočili, so odšli naprej do jezera. Tam so bili čolni, v katere so se ljudje usedli, na sredino pa so položili krsto. Tako so se prepeljali čez jezero k Svetemu Lovrencu in tam mrtvece pokopali, nato pa so odšli nazaj.

Ko pa je bila zima in je jezero naraslo, poti so bile polne snega, tako da je bil prehod Livka – Sveti Lovrenc nemogoč, so pa mrtve ljudi, ki so umrli čez zimo, posušili. To so napravili tako, da so mrtveca dobro zavili in položili v dimnik, kjer se je posušil. Ko pa je prišla pomlad nazaj in se je sneg odtajal, so mrtveca položili v krsto in ga peljali na Sveti Lovrenc. (Vir 18)

¹² V arhivskem gradivu nimajo vse enote naslova – na novo dodani naslovi so označeni z zvezdico (*).



Pogled iz vasi Gabrje proti Matajurju (zasnežen vrh levo) in Stolu (zasnežen vrh desno v daljavi).
Foto: B. Ivančič Kutin, 2017.



Marica Gaberšček pripoveduje o rinkah na Podključu.
Foto: B. Ivančič Kutin, 2017.

Legenda o Livškem jezeru

Enkrat, pred dugimi leti, je liuške poljane zalivilo jezero, sred njega pa je na temljah bil grad liuškega grščaka. Mami je bilo dobro srce in tudi pravičen je bil in zato ni nič čudnega, če so ga meli radi. Mami je služabnice, med njimi pa en šest hlapcev, ki so mu zmiri pršli pravit, če se je kakšna navarnost bližala. Teli hlapci so meli soje stajati na vseh pobučkih tam okrog gradu. Tkvo je Rawnar pasu živino in ahtu, kaj se okrog dogaja na Kuku, Jenčah, Perot in Pik so bili na Matajur, Šturm na prehodu v Bnčijo, Golob pa na prelazu v dolino. Kadar so videli, da se kakšna navarnost bližala, so kaj kmalu ogenj zkurili, in obviseli sojga gospoda. Ta ogenj se je došel v Bnčijo vidu in od tam so mu pršli njega prijatli pomagati.

Grščak pa je mami eno zelo fajno hčiro, ki se je Vida klicala. Mami je pa kar zelo snubcu, in med njimi tudi kobriškega grščaka. Ta pa je bil hudoben, zelo je ropal. Ma ker je on z lepimi besedmi na gluha uha pršil, jo je kar na silo tou met. S sojmi hlapci je začel napadati grad, ma mu je wda zmeri pršla v napot, pa tudi grščak se je dobro branil.

Ma, t kobriški grof se ni dav kar tkvo. Sojmi hlapci so mu pršili pomagati prijatli in v dolini pa so se mu pridružili še kobariški kmetje, ki sojga gospodarja niso marali. Skupni so jezni napadli grad in ga tudi podrli, t hudobnega kobriškega grščaka pa so ubili. Še danes se vidijo ostanki tega gradu, ki je stajal med Kobridom in Trnovim, in mu Kobarici pravijo Tonacu grad.

K je pršil t liuške grščak domou, je vidu, da je woda že zelo spodjela temlje od gradu. Zato so ta star grad podli, zgrdil pa so eno veliko hišo na uni majhni uspetini. Vida pa se je poročila z enim prijateljem iz Bnčije, ki je pomagal pri napadu na grad. Hlapcem pa je grščak iz hvalnost dal svobodo in zemljo, ti so se nseli okrog po hribih. Tkvo so ratle liuške vasice ki so dobre ime po njih prijateljih. Kjer je Rawnar mami stajajo, so ratle Rawne, kjer jo je mami Jeušček so ratle Jeuščki, pa še Perati, Piki, Šturmi in Golobi. Liuški pa je dobil ime po tistim, ki se je wda odlila iz poljan.

D pa je bilo na Lišku res jezero, še danes prajo t stari ldi, pa tudi ena velika skala tam blizu, kjer se še danes vidijo kaulji, kamni so čoune prpenjli. (Vir 20)

Kobariško jezero

Enkrat v danem času je, kar zdej leži Kobert, bilo veliko jezero, kje seglo na zahodno stran do hriba Mije, na vzhodno stran pa do Idrskega. Stari Kobert pa je ležal na griču Sv. Antona. To was so sestavljal predvsem ribiči, ker je jezero bilo zelo bogato z ribami. Najbogatejši predel z ribami pa je bil tam pod hribom Mijo, vendar pa je tam prebival velikan in ta predel je bil samo od njega, njegovo bogastvo pa je skoraj on sam. Živu pa je tudi bogat ribič, kje bil zelo lakomen in skopuhst. Izvedu je za bogat predel z ribami. Četud so mu drugi odswtawli, se on ni zmenil z nje. Usedu se je v čou in odswslu, bogastvo ga je popolnoma zaslužjilo.

Ko je swnce že zdavno šlo za Mtjur, je on prispu do velikanovega bivališča. Srečal mu ni bila naklonjena, prosi tiskret je velikan ribarju, kajti bila je noč in muru si je pripravil za večirjo zvrhn lonc ribje cwrbe! Ko ga je velikan zagledu, se je zadru tu wanj s strašno močjo, da so se začele kotaliti skale z bližnjega hriba. Ribič pa ga ni poslušal, kar naprej je lovil ribe.

Velikan je še hujš zaropotal in s strašno močjo sabnu (cabnu?) to hrib Mijo, k se je premaknila in use jezero je odteklo, ribič pa je (na?) nastalih valovih dobu svojo smrt. Two je pripovedka, k nas uči, da če z malim nismo zadovoljni, tud zlo uredni nismo.

No, pa tud dokazow, da je blo na Kobariškem res jezero, še mamō. Klini so še zmiri zabiti v skalo na griču Sv. Antona ən pod wasjo Swinm tud, pa še to so ldje gowrli, da je en muož dobiu dwa zlata kipa, gor kjer je stu prejšnji Kobert. Ko so ldje za two zvedl, so wsi z lopatmi ən krampi hitil gor ən kopal, pa niso nč dobli. (Vir 23)

Legenda o Nadiži (Nadiža je tekla skoz Pradu*)

Ənkrť je tekla Nediža še skus Pradu dol pod Mijo na Štupco. Umis je bluə jezero. Jedio so se wozili s čolni dow na Štupco. Mije pa se je držu tud rob, na kermu stoji dans cierku sv. Helene. Dnga dne je bla stršna poudnj. Nediža je močnuo narasla. Tə stara struga je ratala premajhana. Wada se je muərta nikan zlit ən w strašni muč je predrla rob sv. Helene. Ən dans teče wada prut Robiču. Gor pod wasjo Logje so pr Nadiži pa so še dans rinke, kamr so zape-njal čowne. (Vir 26)

Sklep

Folklorne pripovedi, predvsem razlagalne in zgodovinske povedke, ki so umeščene v točno določen prostor, imajo dokaj stalen glavni poudarek, lahko bi rekli nekakšen »zgodovinski odtis«. In čeprav imajo drugi, obrobni elementi veliko zmožnost prilagajanja času in prostoru, zaradi česar je za folklorne pripovedi značilna variabilnost in variantnost (prim. Stanonik 2001: 156–176), vsebujejo drobne, a včasih zelo posebne in pomembne informacije o lokalni zgodovini, kulturi in načinu življenja.

Skupni imenovalec pripovedi o izginulih jezerih na Tolminskem je opredelitev lokacije jezera. Pripovedi pa vsebujejo najmanj še enega od naslednjih motivov: nastanek naselij, obstoj obročev, za katera so privezovali plovila, plovba po vodi, pojasnilo, kdo ali kaj je povzročilo, da je jezero odteklo, in kako se je to zgodilo, ter opredelitev mesta, kjer je jezero odteklo. Vsi omenjeni motivi so v tesni povezavi s prostorom (konkretnim krajem); prostor je torej bistveni element pripovedi o izginulih jezerih.

Res je, da so folklorne pripovedi predvsem predmet folklorističnih raziskav, a hkrati že dolgo velja, da so lahko uporabno dopolnilno gradivo mnogim strokam, ki se ukvarjajo s kulturnimi in/ali naravnimi pojavi in procesi v določenem okolju;¹³ Katja Hrobat Virloget celo pokaže, da je folklorno izročilo lahko eden od glavnih virov

za odkrivanje arheoloških najdišč (Hrobat 2007). Morda bosta izbor folklorne gradiva o izginulih jezerih na Tolminskem, objavljen v zborniku *Vode (še) dovolj* (Ivančič Kutin 2017), in tukajšnja vsebinsko-motivna analiza utrnila še kakšno novo zamisel in spodbudila nadaljnje raziskovanje – kot se je npr. tega lotila Marija Klobčar (2015) na podlagi folklornih pripovedi o Kamniškem jezeru.

Literatura

BOGATYREV, Petr, in Roman Jakobson: Folklore as a Special Form of Creativity. V: Peter Steiner (ur.), *The Prague School: Selected Writings, 1929–1946*. Austin: University of Texas, 1982, 23–46.

CEVC, Emilijan: Veronika z Malega gradu. *Kamniški zbornik* 4. Kamnik: Občina Kamnik, 1958, 111–145.

DOLENC, Janez: Pripovedi iz Breginjskega kota. *Glasnik SED* 1, 1977, 14–15.

DOLENC, Janez: *Zlati Bogatin*. Ljubljana: Kmečki Glas (Glasovi, 4), 1992.

DOLENC, Janez: *Kres na Grebljici*. Ljubljana: Kmečki Glas (Glasovi, 22), 2000.

FON, Jakob: Drobne znamenitosti iz Kreda. *Glasnik SED* 3 (2), 1960/61, 13.

GRAFENAUER, Bogo: *Prihod Slovanov*. V: Zdenko Čepič idr., *Zgodovina Slovencev*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1979, 94–106.

GRAFENAUER, Ivan: Prakućurne bajke pri Slovencih. *Etnolog* 14, 1942, 2–45.

GRAFENAUER, Ivan: Zmaj iz petelinjega jajca. *Razprave SA-ZU, [Razred 2], Razred za filološke in literarne vede* 2, 1956, 313–333.

GRIČNIK, Anton: *Noč ima svojo moč, Bog pa še večjo*. Ljubljana: Kmečki glas (Glasovi, 8), 1995.

GZS = Geodetski zavod Slovenije: *Posočje. Izletniška karta*. 1:50.000. Ljubljana: Geodetski zavod Slovenije, 1995.

GZS = Geodetski zavod Slovenije: *Atlas Slovenije* 1: 50 000, četrta prenovljena izdaja. Ljubljana–Zagreb–Beograd–Sarajevo–Skopje–Sofija: Mladinska knjiga; Ljubljana: Geodetski zavod Slovenije, 2005.

HROBAT, Katja: Use of oral tradition in archaeology: The case of Ajdovščina above Rodik, Slovenia. *European Journal of Archaeology* 10 (1), 2007, 31–56.

HROVATIN, M. Ivan: Izročilo o jezeru kot kozmogonski mit. *Studia Mythologica Slavica* 10, 2007, 105–115.

IVANČIČ KUTIN, Barbara: Folklorno izročilo Breginjskega kota iz Dijaškega arhiva Janeza Dolenca. V: Lucia Trusgnach in Iole Namor (ur.), *Trinkov Koledar za leto 2013*. Čedad: Kulturno društvo Ivan Trinko, 2012, 180–195.

IVANČIČ KUTIN, Barbara: Folklorne pripovedi o izginulih jezerih na Tolminskem (gradivo). V: Karla Kofol (ur.), *Vode (še) dovolj: Zbornik o vodah na Tolminskem*. Tolmin: Tolminski muzej, 2017 (v tisku).

¹³ Darja Skrt v tem kontekstu izpostavlja zgodovino, etnologijo in sociologijo (Skrt 1994: 48), temu lahko dodamo vsaj še literarne vede, jezikoslovje, arheologijo, geografijo itn.

JELINČIČ, Radovan: Folklorno gradivo iz Prvačine. *Traditiones* 23, 1994, 377–382.

KELEMINA, Jakob: *Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva z mitološkim uvodom*. Celje: Družba sv. Mohorja, 1930.

KELEMINA, Jakob: *Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva z mitološkim uvodom*. Bilje: Založništvo Humar, 1997 [1939].

KLOBČAR, Marija: Pozabljeni Kamnik in njegovo jezero. *Studia Mythologica Slavica* 15, 2015, 81–109.

KLODIČ-SABLADOSKI, Anton: *Livško jezero: epska pesem*. Gorica: kom. zaloga Narodne tiskarne, 1912.

KRAVANJA, Boštjan: *Sveti svet*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, 2007.

KROPEJ, Monika: *Od ajda do zlatoroga: Slovenska bajeslovna bitja*. Celovec–Ljubljana–Dunaj: Mohorjeva založba, 2008.

KUMER, Zmaga idr. (ur.): *Slovenske ljudske pesmi. 1. knjiga: Pripovedne pesmi*. Ljubljana: Slovenska matica, 1970.

LOVRENČIČ, Joža: *Gorske pravljice*. Gorica: Goriška matica, 1921.

MEDVEŠČEK, Pavle: *Skrivnost in svetost kamne: Zgodbe o čarnih predmetih in svetih znamenjih na Primorskem*. Trst: Založba Tržaškega tiska, 1992.

MUSONI, Francesco: *Tra gli Sloveni di Montefosca: Med Slovenci v Črnem Vrhu*. San Pietro al Natisone – Špeter: Lipa Editrice, 1996.

OGRINEC, Josip: Kamnik. Zgodovinsko-mestopisen obraz. *Letopis Matice Slovenske za leto 1870*. Ljubljana, Matica Slovenska, 1870, 224–230, <<http://www.dlib.si/?URN=URN:NBN:SI:DOC-FZ6DKNKI>>, 13. 4. 2017.

PLETERSKI, Andrej: Police na Tolminskem – Prva »ciganska vas na Slovenskem? V: Sašo Jerše (ur.), *Med srednjo Evropo in Sredozemljem: Vojetov zbornik*. Ljubljana: ZRC SAZU, 2006, 33–45.

RUTAR, Simon: Slovenske pripovedi o jezerih. *Ljubljanski zvon* 11, 1881, 681–687.

RUTAR, Simon: Razvodnica pri Starem selu. V: Branko Marušič (ur.), *Tolminske zgodovinske črtice*. Tolmin: Tolminski muzej, 2001 [1887], 93–95.

RUTAR, Simon: *Zgodovina Tolminskega, to je: zgodovinski dogodki sodnijskih okrajev Tolmin, Bolec in Cerknjo ž njih prirodnoznanstvenim in statističnim opisom*. Gorica: Hilarijska tiskarna, 1882.

RUTAR, Simon: Pozoj. *Kres* 1, 1885, 41–45.

SKRT, Darja: Tolminske povedke ali slike nekega časa. *Glasnik SED* 34 (1–2), 1994, 33–47.

STANONIK, Marija: *Slovenska slovstvena folklor*. Ljubljana: DZS, 1999.

STANONIK, Marija: *Teoretični oris slovstvene folklore*. Ljubljana: ZRC SAZU, 2001.

STANONIK, Marija: *Nekoč je bilo jezero*. Škofja Loka: Muzejsko društvo, 2005.

ŠMITEK, Zmago: *Mitološko izročilo Slovencev*. Ljubljana: Študentska založba, 2004.

ŠTREKELJ, Karol: *Slovenske narodne pesmi. Zvezek I*. Ljubljana: Slovenska matica, 1895–1898.

VALVASOR, Janez Vajkard: *Slava vojvodine Kranjske. Izbrana poglavja*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1994.

VIJANSKI, Janko: Povest od jezera v skalski dolini. *Kmetijske in rokodelske novice* 15 (59), 25. 7. 1857, 236.

TERSTENJAK, Davorin: Povesti o jezerih med Slovenci. *Kmetijske in rokodelske novice* 15 (49), 20. 6. 1857, 195.

TERSTENJAK, Davorin: Mythologične drobtine. *Glasnik slovenski* 2 (5), 1. 3. 1959, 78–79.

TROŠT, Stojan: Tolmin. *Geografski obzornik* 8 (2), 1961, 33–44.

VOLARIČ, Dea in Tina VOLARIČ: *Zgodbe iz Posočja*. Tolmin: Tolminski muzej, 2011.

ŽELE, Andreja: *Kaku so živeli in si deljali kratek cejt*. Ljubljana: Kmečki Glas (Glasovi, 12), 1996.

Vir¹⁴

Vir 1: (Pri)povedka o Tolminskem jezeru. – *Pod Kozlovim robom*, Glasilo PO, OŠ France Bevk, Tolmin, 1987/88 (21), 17. Mentorica Tončka Zorjan, gradivo zbrali učenci 7. in 8. razredov (ni podatkov o pripovedovalcu in zapisovalcu posamezne enote).

Vir 2: Duja baba. – Povedala Liza Sivec (71 let); zapisala Mira Lužnik, Tolmin, 1972/73. Dijaški arhiv Janeza Dolenca, hrani Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU, mapa Tolmin.

Vir 3: Kako je odteklo Tolminsko jezero in kako je ostala tolminska okolica. – Povedala Blekovka, brez navedbe imena in priimka (84 let); zapisal Jan Maksimiljan, 1957/58, Tolmin. Dijaški arhiv Janeza Dolenca, hrani Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU, mapa Tolmin.

Vir 4: (Pri)povedka o ženi z zelenimi lasmi. – Povedal Neni Jurman, brez podatka o starosti; zapisal Aleš Hadalin, Modrej, 1977/78. Dijaški arhiv Janeza Dolenca, hrani Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU, mapa Most na Soči.

Vir 5: Kako se je oblikovala tolminska dolina.*¹⁵ – Povedal Ivan Lebar, Poljubinj; posnel Janez Dolenc (brez datuma in starosti pripovedovalca). Avdio arhiv Janeza Dolenca, hrani Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU, avdiokaseta 30B.

Vir 6: Nastanek Podključa. – Povedal Kovačič Viktor (56 let); zapisala Ester Skrt, Modrej, Stržišče, 1969/70. Dijaški arhiv Janeza Dolenca, hrani Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU, mapa Most na Soči.

Vir 7: Pad ključem. – Povedala: Irena Kacafura (40 let); zapisal Marko Kacafura, Modrej, 1969/70. Dijaški arhiv Janeza Dolenca, hrani Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU, mapa Most na Soči (glej tudi Dolenc 1992: 135).

Vir 8: (Pri)povedka o Podključu. – Povedal: Neni Jurman (brez navedbe starosti); zapisal Aleš Hadalin, Modrej, 1977/78. Dijaški arhiv Janeza Dolenca, hrani Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU, mapa Most na Soči.

14 V arhivskem gradivu nimajo vse enote naslova; na novo dodani naslovi (dodala jih je avtorica tega članka) so označeni z zvezdico (*).

15 Glej opombo 13.

Vir 9: Jezero do pokopališča sv. Mavra.* – Zapuščina Milka Matičetovega,¹⁶ hrani arhiv Inštituta za slovensko narodopisje-ZRC SAZU.

Vir 10: Modrejce. – Zapuščina Milka Matičetovega,¹⁷ hrani Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU.

Vir 11: Otroka med igro prekopljeta jez.* – Povedala Marija Rovšček (75 let); zapisala Ljuba Rovšček, Most na Soči, 1966/67. Dijaški arhiv Janeza Dolenca, hrani Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU, mapa Most na Soči.

Vir 12: Baba z zelenimi lasmi je prekopala jez.* – Povedala Marija Rovšček (75 let), Most na Soči; zapisala Ljuba Rovšček, Most na Soči, 1966/67. Dijaški arhiv Janeza Dolenca, hrani Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU, mapa Most na Soči.

Vir 13: Naselitev soške doline. – Povedal Tomaž Skočir (49 let); zapisala Vera Skočir, Kamno, 1976/77. Dijaški arhiv Janeza Dolenca, hrani Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU, mapa Kamno.

Vir 14: Kljuke na Kuku pod Mrzlim vrhom.* – Povedal Boris Gregorčič (r. 1934 v Krnu, živi v Tolminu); zapisala Barbara Ivančič Kutin, 13. 1. 2017. Arhiv Barbare Ivančič Kutin.

Vir 15: Livško jezero je segalo do Mosta na Soči.* – Povedal Ivan Šavli (r. 1932, Idrsko); zapisala Barbara Ivančič Kutin, 2013. Arhiv Barbare Ivančič Kutin.

Vir 16: Cerku svetga Lovrenca. – Povedala Alojzija Sovdat (70 let), Ladra; zapisala Slavica Šturm, Ladra, 1969/70. Dijaški arhiv Janeza Dolenca, hrani Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU, mapa Matičetovemu poslano gradivo na ISN.

Vir 17: Mrtvaška voda. – Povedala: Marija Stres Idrsko (stara 50 let); zapisal Peter Stres, Idrsko, 1968/69. Dijaški arhiv Janeza Dolenca, hrani Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU, mapa Različni kraji.

Vir 18: Mrtve z Livka so peljali s čolnom pokopat k cerkvi sv. Lovrenca.* – Povedali Zora Uršič in Tereza Uršič, Staro selo; zapisala Jadranka Uršič, Staro selo, 1968/69. Dijaški arhiv Janeza Dolenca, hrani Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU, mapa Kobariško.

Vir: 19: (Legenda) o Livškem jezeru. – Povedala Karla Šturm (70 let); zapisala Jožica Šturm, Livek, 1969/1970. – Dijaški arhiv Janeza Dolenca, hrani Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU, mapa Breginj, Livek. Vir 20: Legenda o Livškem jezeru. – Povedala Elza Šturm, Livek (59 let) Livek; zapisala: Saša Koritnik, Idrsko, Livek, 1973/74. Dijaški arhiv Janeza Dolenca, hrani Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU, mapa Kobariško.

16 Gradivo je prepis tipkopisa, tj. snopiča listov formata A5 brez platnic, naslova in avtorja, in obsega 51 oštevilčenih strani. Prva stran se začne z besedilom pesmi *Na Ponikvah*. Morda je bilo besedilo že kje objavljeno. Snopič smo našli v zapuščini Milka Matičetovega, tipkopis mu je verjetno izročil Joško Kragelj (ki je gradivo najverjetneje tudi pretipkal). Ročno je dopisana pripomba: »Izročil 30. 12. 1940 Rado. V uporabo njemu pa Joško Kr.« Iz pripisov s svinčnikom ob gradivu domnevam, da je gradivo zapisal duhovnik Ludvik Sluga po pripovedovanju Bogomila Skrta (do strani 9) in Albina Krajnika (od strani 9 dalje). Nekaj gradiva je verjetno zapisal tudi Joško Kragelj. Pripoved Jezero do pokopališča sv. Mavra* je v tipkopisu na strani 5.

17 Glej opombo 15.

Vir 21: Livško jezero.* – Povedal Faletič Stanko (60 let); zapisal Radovan Bizjak, Livške Ravne, 1977/78. Dijaški arhiv Janeza Dolenca, hrani Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU, mapa Breginj, Livek (glej tudi Dolenc 1992: 43).¹⁸ Vir 22: Jezero (na Kobariškem). – Povzetek pesmi *Jezero v: Lovrenčič Joža: Gorske pravljice*. Gorica: Goriška matica, 1921, 4–8.

Vir 23: Kobariško jezero. – Povedala Anica Uršič (brez navedbe starosti); zapisala Nives Gruntar, Kobarid, 1980/81. Dijaški arhiv Janeza Dolenca, hrani Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU, mapa Kobarid.

Vir 24: Kaku je Brgin nastau. – Pripovedovala Gabrijela Školč (brez navedbe starosti); zapisala Andrijana Tonkli, Breginj, 1976/77. Dijaški arhiv Janeza Dolenca, hrani Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU, mapa Breginj, Livek (glej tudi Dolenc 1977: 14–15; Ivančič Kutin 2012: 183).

Vir 25: Jezero v Breginjskem kotu.* – Povedala Jožefa Gruntar (70 let), Borjana; zapisala Božica Špolad, Stanovišče, 1977/78. Dijaški arhiv Janeza Dolenca, hrani Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU, mapa Breginj, Livek (glej tudi Ivančič Kutin 2012: 183).

Vir 26: Legenda o Nadiži (Nadiža je tekla skoz Pradu*). – Povedala Marija Kramar, Stanovišče; zapisala Nada Filipič, Stanovišče, 1973/74. Dijaški arhiv Janeza Dolenca, hrani Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU, mapa Različni kraji.

Vir 27: Kaku so nastale Logje. – Povedala Hedvika Terlikar (68 let), Logje; zapisala Silva Rosič, 1976/77. Dijaški arhiv Janeza Dolenca, hrani Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU, mapa Breginj, Livek (glej tudi Dolenc 1977: 15; 1992: 142).

Vir 28: Nadiža je imela druga imena. – Povedal Jože Terlikar, r. 1940, Logje; zapisala Barbara Ivančič Kutin, Logje, 28. 3. 2015. Arhiv Barbare Ivančič Kutin.

Vir 29: Kaj je prerokoval desetnik. – Povedal Jože Žuber, 46 let, Potoki; zapisala Mira Žuber, 1977/78. Dijaški arhiv Janeza Dolenca, hrani Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU, mapa Breginj Livek (glej tudi Ivančič Kutin 2012: 190).

Vir 30: Vesoljni potop in Prestreljenik.* – Povedala Marija Berginc, Srpencia; zapisala Zorka Kavš, 1971. Dijaški arhiv Janeza Dolenca, hrani Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU, mapa Bovško.

18 V Dolencevi objavi z naslovom Livško jezero se pripoved nadaljuje takole: »Nad jezerom na Ravnah so živele krivopete. To so bile žene, ki so imele obrnjena stopala nazaj. V Babji jami pod skalo so kuhale. Nabirale so zelišča in zdravile ljudi« (Dolenc 1992: 46). V izvirnem zapisu je videti ta del besedila bolj kot samostojna enota, v katerih zapisovalec pove, kje so živele krive pete (pisano narazen!) in kaj so počele. Začetek »Nad jezerom« je v Dolencevi objavi dodan, v arhivskem zapisu ga ni. S tem je Dolenc povezal oba dela v celoto. V prvem delu Dolencevega zapisa je izpuščen podatek, da so bile *rinke* »v enem robu«.

Principal Motifs in the Narratives about Intermittent Lakes in the Region of Tolmin

Exploring the content and motifs of thirty folktales about intermittent lakes in the region of Tolmin, the material is based on various archival and published sources, largely from the personal archives accumulated by Janez Dolenc during his study years. Apart from several exceptions, these narratives are mostly short and simple, devoid of any distinctive stylistic figures. There is only one, or possibly two, protagonist in each story, or they may be referred to as a group (people); neither of them is characterized. The main message of these stories is uniform, claiming that there used to be a lake in a specific location. Other elements of the subject matter may vary from tale to tale. The closer these folktales are to the present, the more they mention concrete events, the time and place, and occasionally also protagonists. The older they are, on the other hand, the more symbols they contain.

All of these thirty narratives include the motif of the specific location of the lake. They may refer either to a general location, i.e. the entire valley; list villages situated in the area that was once a body of water (the villages therefore did not exist yet); or mention a specific part of dry land (where villages already existed). It is possible to infer from some stories that the lake covered a smaller area, such as the vicinity of Sv. Lucija; the lake in Breginjski Kot; and the lake in Livek. In contrast to other lakes, the one in Livek was artificially made and was dammed up with a rampart.

In addition to the above-mentioned motif, the narratives also include at least one of the following: 1) The motif of the origin of settlements (settling), which, in accordance with mythical notions, have preserved the memory of the original population. The origin of a number of places in the region of Tolminsko is explained in this context. 2) The main proof that the lakes had actually existed once is the motif of the mooring rings. Mooring places were identified in many actual locations in this region (see circles on Map 1 and Map 2), which has significantly increased the credibility of the narrative; the more believable the narrative is the more likely it will be able to gain approval of the community, and will be preserved longer. 3) Folktales offer different explanations as to who, or what, caused the lake to drain away, and why: this may have been brought about by large and powerful mythical beings (i.e. a wild woman with green hair, who drinks the water from the lake or digs a drain with a huge hoe, or else a giant who has torn apart the hills that up to then had been preventing the lake to drain away) (see footprints on Map 1 and Map 2); biblical characters (Our Lady); ordinary people (women, men, or children); divine forces (God), and the forces of nature (water pressure, earthquake). 4) The tales contain numerous explanations as to where the water had flowed away originally, and where it has shifted after the event that had caused the draining of the lake (see signposts on Map 1 and Map 2). Occasionally they are in contradiction with the current geomorphological facts, for example the outflow of the river Soča towards Cividale.



OD USTNEGA IZROČILA DO GLEDALIŠKE UPRIZORITVE

Uporaba slovstvene folklorne v ljudskem gledališču na primeru zgodb o razbojniku Guzaju

Izvirni znanstveni članek | 1.01
Datum prejema: 4. 5. 2016

Izveček: Različne skupnosti pri uprizarjanju svoje preteklosti posegajo po raznovrstnih segmentih dediščine. Ne le šege in navade, tudi pripovedi in zgodbe so lahko snov, ki jo ljudsko gledališče oživi in postavi na oder. Prispevek na podlagi analize primera ustnega izročila o razbojniku Guzaju prikaže, kako, na kakšen način in zakaj pride do uprizoritve tovrstnega segmenta dediščine. Predstavi tudi teme, po katerih akterji ljudskega gledališča najpogosteje posegajo.

Ključne besede: folklor, ljudsko gledališče, turizem, perforanca, Guzaj

Abstract: When staging their past, communities utilize various segments of their heritage. Folk theatre can bring to life and recreate on the stage not only manners and customs but also narratives and tales. Based on an analysis of contemporary stagings of folklore narratives about Guzaj the Brigand (*Razbojnik Guzaj*), the article explains how, why, and in what manner the staging of such a segment of heritage takes place. It also discusses the subject matter that is most commonly used in such performances.

Key Words: folklore, folk theatre, tourism, performance, Guzaj

Uvod

Etnologi vemo, da se pestrost ljudske ustvarjalnosti lahko kaže na različne načine, vse od risanja, oblikovanja materialov in literature do uprizoritvenih umetnosti, kot so glasba, petje, ples ter ne nazadnje tudi gledališče. Pri tem so tematike in izhodišča navdiha raznovrstna, upam pa si trditi, da je lokalna dediščina¹ med pogostejšimi snovmi, ki si jo za svojo interpretacijo radi izposojajo različni sodobni (po)ustvarjalci. Vedno pogosteje postaja tudi del turistične ponudbe in marketinga. Tako se segmenti dediščine ne pojavljajo več v enaki obliki, temveč si jih »lahko vsaka vas, trg, mesto ali skupina tolmači po svoje, na novo ustvarja motive, ki so jih prejeli prek ustnega izročila ali oponašanja, ali pa jim dodajo svoj ustvarjalni doprinos« (Rihtman-Auguštin 1984: 6).

Sama pri raziskovanju interpretacije dediščine in sodobne ljudske ustvarjalnosti pozornost posvečam predvsem ljudskemu gledališču.² Zanima me torej gledališka ljubiteljska

dejavnost, ki snov za svojo uprizoritev črpa iz dediščine skupnosti. Ta snov je z določenimi gledališkimi tehnikami (kot so npr. besedilo, rekviziti in kostumi) »postavljena na oder« oziroma ob posebnih priložnostih »oživi« za občinstvo. Akterji si danes za lažjo izvedbo praviloma pripravijo oziroma napišejo scenarije, ki pa nemalokrat temeljijo na dediščini njihove skupnosti. Pogosto gre pri tem tudi za preoblikovanje nekdanj obstoječih oblik dediščine, saj želijo akterji z izvedbo ustreči obiskovalcem oziroma gledalcem.³ Ob analizi različnih scenarijev sodobnega ljudskega gledališča sem ugotovila, da akterji vsebine za uprizoritev pogosto črpajo ravno iz ustnega izročila. Tega razumem kot različne oblike dediščine, ki so se z medgeneracijskim ustnim prenosom ohranile, ustalile in ostale prisotne (daljše) časovno obdobje, kot so npr. zgodovinske in osebne pripovedi, anekdote in tudi navodila, recepti in verovanja (Šrimf 2015: 23). Tako sta se mi med raziskavo tovrstne ljudske ustvarjalnosti začeli postavljati vprašanja, po katerih temah akterji ljudskega gledališča najpogosteje posegajo ter kako pride do spremembe v vrsti komunikacije, tj. od ustnega izročila prek besedila do igre.

V prispevku bom predstavila ljudsko gledališče z vidika »oživljanja« ustnega izročila.⁴ Od mnogih primerov na terenu sem si za lažjo analizo in podrobni prikaz transforma-

1 Bogataj trdi, da je delitev dediščine (na kulturno in naravno, snovno in nesnovno) z vidika celovitega pogleda na človekovo razmerje do kulturnega in naravnega okolja nesprejemljiva (Bogataj 1992: 10), zato je po njegovo ustrezneje rabiti splošni izraz *dediščina* brez drugih označevalcev. Podobno sem ugotovila sama pri obravnavi primerov sodobnega ljudskega gledališča, saj gre pri tovrstni ustvarjalnosti pogosto za celovit preplet kulturnega in naravnega okolja, ki ga posamezna skupnost razume kot dediščino, v samih uprizoritvah pa nastopajo segmenti premične, nesnovne in naravne dediščine, pri čemer akterji na terenu med njimi ne ločujejo. Zato v nadaljevanju besedila uporabljam samo besedo *dediščina*.

2 S sistematičnim raziskovanjem različnih oblik ljudskega gledališča sem začela leta 2012 za svojo doktorsko disertacijo. Za tovrstno obliko ljudske uprizoritvene dejavnosti se sicer uporabljajo različ-

ni termini, v nadaljevanju besedila pa uporabljam temin (sodobno) ljudsko gledališče.

3 Podrobneje ljudsko gledališče predstavim v nadaljevanju.

4 Kot nam je znano, je ustno izročilo pogosto vključeno tudi v profesionalne oblike uprizoritvenih umetnosti, od gledališča do filma. Najbolj (po)znana so zagotovo dela o Kekcu. Vendar sem se v prispevku in sami analizi omejila na ljubiteljska gledališča, na njihovo ustvarjanje scenarijev ter poseganje po njim lastnem izročilu.

* Ana Vrtovec Beno, univ. dipl. etnologinja in kulturna antropologinja, Gorenjski muzej, Tomšičeva ulica 42, 4000 Kranj; ana.vrtovec-beno@gorenjski-muzej.si ali ana.beno@gmail.com.

cije izbrala le enega. Tako bom z analizo ljudske zgodbe in ljudske igre o Guzaju⁵ s Kozjanskega prikazala proces spremembe uprizoritvene oblike besedila (iz pripovednega dogodka v gledališki dogodek)⁶ ter spremembo vsebine, ki se zgodi od ustnega izročila do postavitve na oder (prim. Golež Kaučič 2012; Čale-Feldman 1993). Pregledala in analizirala sem zapisane folklorne pripovedi, prozna dela o Guzaju, dramska besedila, predstave, ki sem si jih ogledala, in pogovor, ki sem ga v letu 2016 opravila s članom dramske skupine KD Prevorje.

Ustno izročilo v sodobnem ljudskem gledališču

Ljudsko gledališče je vedno živelo med ljudmi in tudi vedno bo, le da v njegovem razvoju opažamo spremembe, ki se kažejo predvsem v funkciji kot tudi v obliki (Kuret 1958: 16), kar se je pokazalo tudi moji raziskavi pojavov sodobnega ljudskega gledališča v Sloveniji.

Niko Kuret je leta 1958 v *Slovenskem etnografu* objavil razpravo 'Ljudsko gledališče pri Slovencih'. V njej je opredelil izhodišča za t. i. etnografsko preučevanje ljudskega gledališča, predmet raziskave pa je osnoval na primerjih krščanskih nabožnih iger ter na posvetnem ljudskem gledališču oziroma »burkasti igrski dediščini«, kamor uvršča šaljive igrane prizore in »pred-krščansko-obredno dediščino«, kakršna se je ohranila pri različnih letnih, življenjskih, delovnih in drugih ljudskih šegah. Tako je pod geslom *ljudsko gledališče* po Kuretu skupaj zaobjeto tako folklorno kot amatersko gledališče; folklorno zaradi svoje povezave s šegami in amatersko zaradi načina izvedbe in sodelujočih. Po Kuretu je ljudsko gledališče vezano na določene priložnosti, oblikuje se po ustaljenih vzorcih in slogu ter se ohranja kot ljudsko izročilo. Vsebuje značilne gledališke prvine (zbor, obhod, konflikt, dialog, ples, igra), besedilo je pogosto improvizirano, pri tem pa njegova estetska vloga ni pomembna. Prizori so improvizirani po nekem vzorcu, lahko pa so tudi pretirano realistični (Kuret 1958).

Seveda je od 80. let 20. stoletja, ko je Kuret objavil svoje zadnje raziskave tovrstne gledališke ustvarjalnosti, ta gledališka oblika dobila že povsem nove razsežnosti. Da je ljudsko gledališče kompleksen in raznovrsten pojav, skoraj pol stoletja pozneje potrди Marko Terseglav, ki izpostavi, da ljudsko gledališče lahko »združuje prvine obrednosti, množičnosti ter različnih stopenj gledališkosti in spontanosti« (Terseglav 2005: 105). Iz njega se tako da izluščiti tri večje

skupine. Najprej je to spontano folklorno gledališče, ki je še vezano na obredje in določene datume v koledarskem letu, oblikovno pa sledi ustaljenim tradicionalnim obrazcem. To danes še vidimo v koledniških in pustnih obhodih. Druga zvrst je ljubiteljsko gledališče, ki vsebinsko posega na različna področja, oblikovno pa sledi shematiki tradicije in, po Terseglavu, vključuje ljubiteljske igralce iz različnih socialnih plasti. Gre torej za amatersko obliko ustvarjanja, ki pa, vsaj v okviru moje obravnave, tematsko sloni na uprizarjanju lastne dediščine. Tretja zvrst je množično gledališče, ki vključuje večje število igralcev in bi mu lahko rekli kar spektakel. K množičnemu gledališču sodijo spektakelske verske igre, kot je pasijon (Terseglav 2005: 105). S sodobnejšo opredelitvijo ljudsko gledališče ni več strogo vezano na cerkveno koledarsko leto in versko življenje, je pa kot pomembno sredstvo vzpostavljanja identitete in spodbujanja ustvarjalnosti posameznikov še vedno močno vpeto v življenje lokalne skupnosti (Fikfak 2007: 292).

V razvoju ljudskega gledališča je mogoče opaziti, da se zgodi preobrat v igralskem sestavu, tako pri spolu kot pri starosti izvajalcev, in pa v sami obliki organiziranosti oziroma organizaciji. Tovrstna oblika ljubiteljskega gledališkega ustvarjanja je namreč živa in spreminjajoča se oblika, predvsem pa pomemben del sodobnega načina življenja posameznikov in skupnosti; obstaja in se razvija zaradi ljudi, točneje nosilcev oziroma izvajalcev. Tako lahko danes na terenu opazimo naraščajoče število novih oblik ljubiteljskega gledališkega ustvarjanja; gre za bolj ali manj formalno organizirane skupine v mešani sestavi, ki delujejo v sklopu lokalnih društev. Glavno sredstvo, s katerim izvajalci nastopajo, je vsebina, ki jo pri uprizoritvi spremljajo še vizualni elementi. Pri sodobnem ljudskem gledališču ima vsebina prav posebno vlogo, saj sta ravno tematika, ki sloni na dediščini skupnosti, ter izvedba besedila na prizorišču na prostem pomembni značilnosti, ki po mojem mnenju tovrstno gledališko obliko ločita od klasične amaterske gledališke dejavnosti. Besedila ljudskih iger se po Terseglavu prenašajo bodisi ustno, pri čemer se opirajo na stare vzorce in tradicijo, ali pa gre za zapise posameznikov, ki so v besedilih zajeli splošen okus gledalcev in posegajo zlasti po zgodovinskih in ljubezenskih temah. Po njegovem mnenju vse različne manifestacije ljudskega gledališča povezujejo skoraj identična notranja struktura oziroma poetika in tudi identične funkcije. Pri tem gre pri večini oblik ljudskega gledališča za notranjo strukturo, ki nakazuje tristopenjsko zgradbo s predstavitvijo, zapletom in razrešitvijo. Ljudska igra se po Terseglavu konča srečno in ne pozna nerešenih problemov, torej se ne more končati, ne da bi izvedeli za usodo glavnih junakov (Terseglav 2005: 106). Preprosto govorjeno besedilo ter navezava tematike na določeno okolje so značilnosti večine dramskih besedil sodobnega ljudskega gledališča. Poetika ljudskega gledališča, kot trdi Terseglav, predvideva določeno lahkotnost, za jasnost in razumljivost oseb pa

5 Pri obravnavi gradiva se uporabljata priimka Guzaj in Guzej. Pravilna je slednja oblika, vendar je ljudska govornica – sploh je to značilno na Kozjanskem – končnico oblikovala po svoje, v »-aj« (Strašek in Tiran 1995: 5). Zato sem tudi sama pri pisanju prevzela ljudsko različico, torej Guzaj, razen če so citirani avtorji uporabili drugačno različico, npr. Guzej ali Guzi.

6 V prispevku se ne bom lotila podrobnega analiziranja samega folklornega dogodka in pripovedovanja kot načina komunikacije ali uprizarjanja, temveč bom pozornost namenila sami transformaciji in gledališkemu dogodku.

poskrbi črno-bela tehnika (Terseglav 2005: 107). Pri igranju vsebine v sodobnem ljudskem gledališču gre torej za poseganje v različna polja dediščine, najprej pa zaznam uporabo ustnega izročila, tj. zgodb, ki v takšni ali drugačni obliki živijo med ljudmi. Tematiko za uprizoritev avtorji scenarijev črpajo iz spominov na nekdanji način življenja, iz pripovedovanj, »kako je nekoč bilo«. Pri prikazu gre tudi za bližnjo preteklost, zato so spomini na neko določeno opravilo ali prakso še delno živi.

Med pregledovanjem literature sem vzporednico z najpogostejšimi oblikami uprizorjenih primerov ljudskega gledališča našla v monografiji Marije Stanonik *Procesualnost slovstvene folklorne* (2006), v kateri avtorica našteje še žive in najpogostejše oblike sodobne folklorne. Poglavitni pripovedovani pojav sedanosti, piše Stanonikova, so postali spomini in zgodbe iz vsakdanjega življenja. Ljudem so postali pomembnejši realistični motivi, večjo kontinuiteto pojavljanja so obdržale krajevne ali zgodovinske povedke. Živa vrsta sodobnih pripovedi so, po Stanonikovi, tudi t. i. memorati. To je skupina spominskega pripovedovanja, ki obsega tako norčave prigode kot spomine iz lastnega življenja ali pa širše preteklosti. S pripovedmi iz pestrega vsakdanjega življenja se tako ohranjajo različne dogodivščine, orišejo pretekle osebe, izražajo se nazori in čustva iz določenega okolja (Stanonik 2006: 149–151). Novonastale oblike ljudskega gledališča so tako v vsebini podobne živim oblikam slovstvene folklorne, ki jih omenja Stanonikova, saj gre za preplet resničnih prostorov, nekdanj živčih ljudi in nekdanjega načina življenja. Neposredna povezanost z lokacijo te zgodbe ohranja pri življenju in pripomore k njihovi priljubljenosti (Terseglav 2005: 106).

V primeru uprizoritev o razbojniku Guzaju gre za ljudsko gledališče, torej za ljubiteljske, neprofesionalne uprizoritve, za katere so scenarije na podlagi znanih pripovedi, ki so se ohranile kot ustno izročilo o razbojniku Guzaju, napisali domačini. Vsebinska, ki jo igrajo, temelji na zgodovinski povedki, tj. izročilo o nekdanj živčih osebi, ki pa je za prebivalce Kozjanskega postal lokalni junak in motiv pri različnih oblikah izražanja.

Kaj imata skupnega pripovedovanje in gledališče?

Iz navadnega ustnega izročila v zanj ugodnem okolju nastane folklorni dogodek, katerega besedilo vsebuje estetsko funkcijo (Stanonik 2008: 95). Ko govorimo o načinu komuniciranja z množico, ugotovimo, da med pripovedovanjem in gledališčem lahko najdemo nekatere skupne točke, da je ustno izročilo, ki zaživi v obliki (folklorne) pripovedi, lahko zelo podobno dramskemu besedilu ter da je t. i. gledališki dogodek oziroma gledališka predstava blizu folklornemu dogodku. Folklorni dogodek Marija Stanonik imenuje tisto družabno situacijo, pri kateri se dogaja pripovedovanje ali petje vsebin, za katere je značilno, da se prenašajo z ustnim izročilom. Pri tem sodelujejo aktivni udeleženci (pevci, pripovedovalci) in občinstvo,

ki aktivnosti spremlja s poslušanjem in na potek folklornega dogodka vpliva na različne načine (Stanonik 1999: 50–54). Podobno bi lahko gledališko predstavo označili za gledališki dogodek, pri katerem se uprizarjajo vsebine pred občinstvom.

Gre torej za dve uprizoritveni obliki, ki sta si hkrati zelo podobni, a vendar v marsikaterem pogledu različni. Uprizoritvena (performativna, tudi performančna) funkcija je lastna tako ljudskemu pripovedništvu v njegovem kontekstu, ki je splet zunanjih dejavnikov ob izvedbi, kot drami, ko doživi svojo gledališko uprizoritev (Golež Kaučič 2012: 93). Ko govorimo o preučevanju govorne umetnosti v interakciji med akterjem in občinstvom, pa govorimo o performanci, ki se nanaša na nastop skupine ljudi, ko ta nekaj (pesem, petje, igro, dogodek) predstavlja drugi skupini. Poleg mnogih drugih (prim. Jansen 1968) sta o konceptu performance razmišljala Richard Bauman in Roger D. Abrahams. Performanca predstavi folklorni dogodek kot neke vrste uprizoritev (Golež Kaučič 2012: 95). Bauman (1988: 20) cel proces uprizoritve folklornega dogodka razčleni na: a) *keying – začetek, odprtje* (ko nekdo od nastopajočih da znak za začetek; v drami bi bil lahko to dvig zavese), b) *pattening – povezovanje* (povezovanje med dogodkom, igro, vlogo in žanrom folklorne; v dramski uprizoritvi je to lahko celotno dogajanje dramskega dela z igro, sceno, prizori, glasbo) in c) *emergent nature – enkratnost dogodka* (v folklori je dogodek vedno enkratno; enkratnost pa je značilna tudi za vsako dramsko uprizoritev, ki je vsakokrat drugačna). Gre torej za živi stik z občinstvom, javni nastop, umetniški dogodek, ki je umeščen v čas in prostor. Performanca določa tudi komunikacijo. Tako v gledališču kot pri pripovedovanju je pomembno pričakovanje občinstva, ki mu je gledališka igra oziroma pripoved namenjena. Tukaj se lahko navežem na Abrahamsa (1981: 73), ki kot mnogi drugi avtorji trdi, da gre pri uprizoritvi nujno za srečanja med izvajalci in občinstvom. Ne eno ne drugo brez komunikacije s poslušalci oziroma gledalci ne obstaja. Hkrati akter čuti potrebo, da občinstvu ugodni – prilagodi se jim z repertoarjem, različnimi izraznimi učinki ter načinom izvedbe. Gledalci vedno ostanejo tudi nezavedni prenašalci vidnega.

Navzlic podobnostim med njima se moramo zavedati, da pripovedovanje le ni predstava in da se predstavljalni postopki vedno podrejajo pripovedovanju (Stanonik 2001: 267). Glavno sredstvo, s katerim akterji nastopajo, je besedilo. Ta je pri pripovedovanju v ospredju, medtem ko ga pri gledališki igri spremljajo še vizualni elementi. Verbalna predstavitev se pri povedki (kot pripovednem žanru) dogaja sproti, ob izvedbi, in ne sledi predhodni določitvi, medtem ko izvedba v gledališču sledi prej napisanemu besedilu. Pri pripovedovanju pripovedovalec večinoma uporablja štiri elemente (govor, ton, mimiko in geste), gledališka predstava pa jih vsebuje veliko več (še glasbo, luči, kostum ...) (Stanonik 2001: 266–267). Akterji besedilo, tako v primeru

pripovedovanja kot odrskega nastopa, govorijo na pamet, lahko celo z določeno stopnjo improvizacije in razlage (pri slednji je tega manj kot v prvem primeru).

Določena stopnja fizične uprizoritve ali prikaza je vedno prisotna in skupna obema omenjenima uprizoritvenima oblikama. Po Stanonikovi sta temeljna načina izvedbe folklornega dogodka *naracija* in *prezentacija*. Naracija predstavlja govorno-slušno sporočilo, prezentacija pa ga uteleša, predstavlja in je kot taka bližja gledališki predstavi. Pripovedovanje je tako lahko oblika uprizoritve, dogodek, v sklopu katerega poleg govorjenega besedila pomembno vlogo igrajo govornica telesa, videz pripovedovalca, čas in prostor, občinstvo in zvočni učinki (več glej Ivančič Kutin 2011; Lozica 1985). Medtem ko je pripovedovanje najbolj udejanjeno z govorjenjem, pa je prikaz ali prezentacija bližje gledališki uprizoritvi. Vsekakor je veliko odvisno tudi od zgodbe in osebnosti pripovedovalca – medtem ko imajo nekateri radi izključno pripovedovanje, drugi poleg pripovedovanja uporabljajo telesno govorico, obrazno mimiko, glas in obnašanje. Vendar pa ne obstaja »pripovedovalec ali zgodba, ki bi vključevala le enega od izraznih načinov [pripovedovanje ali predstavitev]« (Lozica 1985: 17). Če bi želeli poiskati formalno primerjavo ali gledališki žanr, ki bi ga lahko primerjali z javnim nastopom pripovedovanja zgodb, bi mu bila najbližja monodrama. V tem primeru, kot pravi Lada Čale Feldman, gre tudi za nastop ene same osebe, ki na odru množici »pripoveduje« neko zgodbo (1993: 190; prim. Stanonik 2001; Ivančič Kutin 2011).

Pri raziskovanju obeh načinov podajanja besedila je pomembno, da ga opazujemo v danem kontekstu oziroma danem trenutku.⁷ Pri folkloristih že dolgo ne gre več samo za analizo besedila pripovedi, temveč za raziskovanje tega, kako in kdaj se zgodbo pripoveduje. Moramo se zavedati, da folklorja najprej obstaja v dejanjih ljudi ter korenini v njihovem družbenem in kulturnem življenju. Besedila, ki jih vidimo, so le del posnetega človeškega obnašanja (Bauman 1988: 2). Barbara Ivančič Kutin pri tem izpostavlja pomembnost situacijskega konteksta, ki se kaže čez celotno folklorno srečanje,⁸ ter vlogo raziskovalca in njegov vpliv na sam potek folklornega dogodka (Ivančič Kutin 2003, 2011). Pravzaprav pa sam kontekst v folklornem ali gledališkem dogodku ni dovolj, temveč je pri oblikovanju in predvsem raziskovanju tovrstnih dogodkov treba upoštevati družbeni kontekst. Miha Kozorog opozori, da moramo pri raziskovanju oziroma podajanju folklorne pokazati in upoštevati tudi kontekst zunaj samega

izvajanja folklornega dogodka, torej dogodek v nizu dogodkov v daljšem časovnem obdobju in v nizu dogodkov v enem družbenem dogodku (Kozorog 2011: 43). Kot sem med svojo raziskavo sodobnega ljudskega gledališča na Slovenskem opazila tudi sama, se mi je pri mikroanalizah posameznih primerov pokazalo, da je poleg beleženja ozkega gledališkega dogodka (kdo, kdaj in kje) pomemben tudi kontekst, v katerem se neka dramatska izvedba dogaja in zaradi katerega se določena oblika izvaja. Kontekst tudi tu ustvarjata konkretno družbeno-kulturno okolje in splošno ozračje, v katerem se uprizoritev vrši (več glej Kozorog 2011). Sodobno ljudsko gledališče je namreč tako kot druge oblike ljudskega ustvarjanja odziv na trenutne razmere v kulturi in družbi. V novem kontekstu lahko enaka vsebina in elementi dobijo čisto drugačno interpretacijo. To se npr. lahko zgodi že zgolj s spremembo lokacije predstave in/ali zaradi drugačne sestave občinstva. V primeru igrane vsebine, ki je vezana na lokalno izročilo, je tako lahko velika razlika, ali se predstava igra izključno za domače občinstvo ali pa je del neke turistične prireditve, ki je namenjena zunanjim obiskovalcem. Prav tako ima določena uprizoritev pomen le, če je odigrana v določenem času in prostoru. Predvsem pa je pri celotnem tovrstnem gledališkem ustvarjalnem kontekstu pomembno upoštevati razloge, *zakaj* so akterji posegli po določeni dediščini in *zakaj* so jo predstavili tako, kot so jo.

Sicer je danes ljudska gledališka in folklorna dejavnost še vedno najbolj živa v manjših (ne)formalnih družbenih skupinah in ozkem življenjskem okolju, a se vse pogosteje pojavlja tudi v nekaterih urbanih središčih (Kropej 2007).

Razbojnik Guzaj

Na slovenskem etničnem območju poznamo različne oblike uprizarjanja dediščine, o čemer sem se lahko sama prepričala ob terenskem raziskovanju. Za analizo, s katero bom prikazala transformacijo od folklorne pripovedi do gledališke uprizoritve, sem si izbrala zgodbo t. i. kozjanskega »Robina Hooda«, tj. razbojnika Guzaja.

Zakaj ravno ta primer? Po eni strani zaradi dostopnosti gradiva, ki sem ga uporabila za analizo, po drugi strani pa zaradi živega izročila in različnih oblik ustvarjanja, v katerih se pojavlja lik Guzaja (od pripovedi, proze in dramatike do turistične ponudbe). Na Kozjanskem namreč večina prebivalcev še danes pozna zgodbe iz življenja Franca Guzaja. In kdo je bil Franc Guzaj in kakšna je njegova življenjska zgodba, ki danes živi med prebivalci Kozjanskega?

Pripovedi, ki živijo med ljudmi, pravijo, da je ljudski junak Franc Guzaj živel med letoma 1839 in 1880. S svojstvenimi roparskimi podvigi in ukanami je ustrahoval ljudi na širšem območju Kozjanskega (takratnem cesarskem južnem Štajerskem). Ker je odklonil ljubezen gospodarice in gostilničarke Ane Klančar, je po krivici pristal v zaporu, in to je bil usoden preobrat v njegovi osebnosti in življenju. Jazen zaradi krivice, ki se mu je zgodila (Ana Klančar

7 Alan Dundes (1964) je v folkloristiko vpeljal raziskovanje treh ravni oziroma tri bistvene sestavine, ki sestavljajo folklorni dogodek, to so: besedilo (tekst), tekstura in kontekst.

8 Folklorno srečanje pomeni celotno pripovedovalsko dogajanje, tj. dogajanje od prihoda raziskovalca k sogovorniku do konca pogovora med njim in pripovedovalcem, se pravi ne le en folklorni dogodek, ena zaokrožena zgodba, temveč niz folklornih dogodkov in veznih besedil.

mu je namreč podtaknila rop svojega denarja in srebrnega jedilnega servisa), je izkoristil priložnost in pobegnil iz zapora. S tem pobegom pa se je začela graditi čisto posebna zgodba – zgodba o razvpitem kozjanskem razbojniku Guzaju, ki je samega sebe poimenoval tudi Skrivalec. Guzaj si je pridobil somišljenike oziroma pajdaše in skupaj z njimi plenil vse, kar mu je bilo dosegljivo. Iznajdljivo, duhovito in predvsem predrzno je ropal graščake, župnike in trgovce, svoj plen pa vedno delil z revnimi, dokler ga orožniki niso našli in 10. septembra 1880 ustrelili. Pokopani je pri cerkvi sv. Ane na Prevorju (Spletni vir 1).

O življenju in dogodivščinah Franca Guzaja se je spletlo mnogo zgodb, ki so sčasoma postale del ustnega izročila. Ljudje se spominjajo prigod iz njegovega življenja in si o njih pripovedujejo. To je ohranilo spomin nanj vse do danes. Pripovedi o Guzajevem življenju je ogromno, vse pa so si enotne v tem, da je bil prebrisan in neusmiljen do svojih sovražnikov in bogatašev, a velikodušen do revežev. Pripovedi o njem močno spominjajo na legende o Robinu Hoodu, saj sta oba jemala bogatim in dajala revnim. Danes lahko opazimo več različic pripovedi, ki opisujejo prigode iz njegovega življenja. Kratke zgodbe, ki jih lahko slišimo ali preberemo, opisujejo, kako Guzaj pije z orožniki; kako in zakaj je podkoval žensko; kako je dal revni ženici denar za prašiča; kako se je maščeval Klančarici. Obstaja še mnogo drugih, ki so bile podlaga za različne dramatisacije njegovih zgodb. V primeru Guzaja gre za zgodovinsko povedko, saj se navezuje na resnično zgodovinsko osebo. O njem je bilo napisanih že nekaj knjig, pripravljene razstave, domačini pa o njem redno igrajo tudi dramske igre (Mencej 2010: 164).

Guzaj kot navdih za (po)ustvarjanje

Pisanje o razbojniku Guzaju v časopisih,⁹ knjigah in tudi dramskem besedilu je ohranilo živ spomin nanj oziroma na lik, ki nastopa v vseh teh zgodbah. Prva, ki se je lotila razbojnika Guzaja in ga umestila v literaturo, je bila Anna Wambrechtsamer, avstrijska pisateljica, rojena na Planini pri Sevnici. Knjigo z naslovom *Der Gusej: Eine Geschichte aus dem untersteirischen Bergland*,¹⁰ napisano v gotici, je objavila leta 1925, v njej pa je v obliki leposlovnega besedila strnila spomine in izročilo na slovitega razbojnika. Nekaj let pozneje je avtorica v *Kroniki planinskega gradu in trga* objavila poglavje 'Ropar Guzej'. Še nekaj let pozneje je v slovenskem jeziku izšla nova knjiga z naslovom *Guzaj: Ljudska povest*, ki jo je napisal Januš Golec (1931).¹¹

9 Že v letih 1877 in 1880, ko je bila njegova slava na višku, sta o njegovih podvigih v svojih dnevnikih novicah pogosto poročala tedanja dnevnika *Slovenec* in *Slovenski narod* (Strašek in Tiran 1995: 65).

10 *Guzej: Povest iz spodnještajerskega hribovja* je bila po izvirniku leta 2013 v celoti prevedena v slovenščino.

11 V tem primeru gre bolj za zbir pripovedi in ne toliko za literarno obdelano besedilo.

Najprej so zgodbe izhajale kot podlistek v *Slovenskem gospodarju*, nato pa je Golec vse skupaj izdal še v knjigi. Podobno kot pri Wambrechtsamerjevi je tudi Golčev Guzaj posledica številnih avtorjevih raziskovanj. Konec leta 1932 je Ernest Tiran napisal in izdal dramsko igro *Razbojnik Guzej*, dobro leto za tem pa še prozno besedilo, ki je bil pozneje kot podlistek ponatisnjen tudi v različnih časopisih (Strašek in Tiran 1995: 38–49). Istega leta je Guzajeve prigode v obliki petdejanke *Guzaj – igra v petih dejanjih: Zgodovinsko ozadje po Golečevi ljudski povesti „Guzaj“* spisal domačin, kaplan Davorin Petančič (1933).

V zadnjem desetletju je mogoče opaziti novo zanimanje za roparskega junaka. Tako je sredi 90. let prejšnjega stoletja Založba Perfekta izdala knjigo *Razbojnik Guzaj* (1995), sestavljeno iz dveh delov: literarnozgodovinske študije Milenka Straška in ponatisa Tiranove zgodbe *Razbojnik Guzaj*. Nekaj let pozneje je Albert Tanšek (2003) v prozno obliko znova ubesedil življenje Franca Guzaja. V sklopu sofinanciranj iz Evropskega kmetijskega sklada za razvoj podeželja, s sredstvi programa *Leader*, je leta 2009 zaživela pohodna pot *Na poti z Guzajem*, nekaj let pozneje pa tudi *Večjezični informativno-turistični portal o Guzaju* (Spletni vir 2). Obiskovalci Kozjanskega imajo na t. i. Guzajevi pohodni poti možnost obiskati spomenike, ki so povezani z njegovim življenjem, s pomočjo ohranjenih pripovedi pa so predstavljeni kraji, ki obiskovalcu ponudijo izkustvo »tistega časa«. Otroci se lahko z likom razbojnika Guzaja na poletnih delavnicah in taborih srečajo na različne načine.

Od leta 2012 so v Prevorjah na ogled priložnostne dramske igre, katerih avtor je domačin A. O., uprizarja pa jih Kulturno društvo Prevorje. Doslej si je bilo mogoče ogledati dve enodejanki, in sicer *Guzi po naše* in *Guzej in župnik*, ter krajše improvizirane nastope Guzaja ob različnih priložnostih, npr. ob pohodu po Guzajevi učni poti, na poletnih jezikovnih taborih, ob turističnih obiskih, na priložnostnih prireditvah ipd. Po besedah A. O., avtorja dramskih besedil in člana dramske skupine Kulturnega društva Prevorje, pa bodo v prihodnosti pripravili nove dramske igre o dogodivščinah »kozjanskega Robina Hooda«.

Primer transformacije ustnega izročila v dramsko besedilo

Ustno izročilo se ne pojavlja vselej v isti obliki, temveč ga lahko srečamo v različnih oblikah ali komunikacijskih medijih, vse od glasbenih in vizualnih do dramskih (Ben-Amos 1971: 12). Z interpretacijo posameznikov se lahko spremeni tudi v gledališko igro, ki je postavljena na oder za zabavo širše množice ljudi.

Ob ogledu različnih dramskih nastopov sem opazila, da je snov, na katero se ustvarjalci opirajo, pogosto kar ustno izročilo. Nehote sem začela primerjati vsebino, ki sem jo slišala v pripovedi, s tisto, ki sem jo videla na odru. Začela sem beležiti podobnosti in razlike ter se spraševati o sami poti, ki je potrebna, da pripoved zaživi na odru, in

o njenem poteku. Dela sem se lotila sistematično in primerjalno. Zbrala in pregledala sem različne vire in gradiva – pripovedi o Guzaju, ki so zapisane v zbirki *Pripovedi s Kozjanskega in Obsotelja* (Mencej 2010), in obstoječe prozne primere (že prej omenjeni Golec 1931; Strašek in Tiran 1995; Tanšek 2003) – ter jih primerjala z informacijami, ki sem jih dobila z etnografsko metodo, tj. s samim ogledom gledaliških predstav *Guzi po naše* in *Guzej in župnik* ter s pogovorom z ustvarjalcem iger o Guzaju.¹²

In kako poteka transformacija? Pri velikem številu primerov lahko sledimo takšni poti: ustno izročilo → zapis zgodbe¹³ → scenarij / dramsko besedilo → uprizoritev.

Prvi korak pri spremembi ustnega izročila v (dramsko) besedilo je njegov zapis. V primeru pripovedi o razbojniku Guzaju so bile zgodbe del ustnega izročila in so služile kot navdih za literarno besedilo različnih avtorjev. Že tu je mogoče zaslediti različne načine podajanja zgodb, kar je odraz avtorjeve interpretacije in osebnega stila pisanja.¹⁴

Vendar pa naj najprej omenim, da se sprememba ne zgodi le v uprizoritvenem načinu, temveč tudi v sami vsebini zgodbe, ki postane osnova dramske uprizoritve – delno zaradi izbora načina prikaza, saj so dramske igre časovno daljše in/ali imajo drugačno zakonitost, delno pa zaradi prilagajanja občinstvu. Osnovni zgodbi, ki sloni na ustnem izročilu, so tako največkrat dodane nove osebe, daljši dialogi in pogosto tudi humorni vložki.

V igri *Guzi po naše* so se igralci odločili za svoj način oživitve Guzaja, s katerim so želeli »skoncitrirano predstaviti vse govorice in zgodbe, ki o Guzaju krožijo, pa še to ne vse« (Ustni vir 1). Dogajanje je postavljeno v Amonov mlin v drugo polovico 19. stoletja. Zaradi dežja se v njem zberejo kmetje in dva orožnika, ki si krajšajo čas s pripovedovanjem zgodb o razbojniku Guzaju, čeprav ga sploh ne poznajo. Med njimi je tudi »grajski gospod«, ki vse zgodbe posluša, hkrati pa se dobri mlinarjevi hčeri Barbki in jo vabi, naj gre z njim v Ameriko. Ko dež poneha, z njim odide tudi »grajski gospod«, kmetje in orožnika pa ob njegovem odhodu ugotovijo, da je bil pravzaprav Guzaj ves čas med njimi – preoblečen v grajskega gospoda. V omenjeni predstavi je tako na prirejen način na izbranem prizorišču v pogovoru kmetov združenih in obnovljenih več zgodb, ki krožijo o Guzaju.

¹² V besedilu navajam le izbrane dele pogovora s sogovornikom, ki je avtor dramskih besedil, režiser predstav in igralec, ki igra lik Guzaja. Poinmerno ga ne izpostavljam, temveč uporabljam le kratici njegovega imena in priimka.

¹³ Na terenu zasledimo različne primere: prvič, gre za zapis v literarnem besedilu; drugič, gre za zapis posamezne zgodbe v kateri od zbirk zgodb ali terenskih zapiskov; tretjič, ni prišlo do kakršnekoli oblike prvotnega zapisa, temveč je bila pot krajša – neposredni zapis ustnega izročila v dramsko besedilo in nato uprizoritev.

¹⁴ V svoji raziskavi se nisem lotila podrobnega analiziranja različnih zgodb, ki se pojavljajo v zgoraj omenjenih prozih delih, temveč sem se posvetila spremembi v dveh uprizoritvenih načinih podajanja folklornega izročila, tj. v pripovedovanju in gledališki uprizoritvi.

Vse, kar o Guzaju danes govorijo, mi na odru spotevemo na eno mesto, tam se potem ljudje pogovarjajo, vsak nekaj pove, ampak nihče ne pove vsega. Še vedno ostane nek mit, nič ni dorečeno do konca. [...] Tudi žandarje premoti, ju prežene dež v mlin in sta tam. Se z žandarji pogovarja; ko dež preneha, Guzi odide, žandarjem pa šele takrat kane, da mogoče bi pa to bil on. Ampak medtem je pa že odnesel pete. Tudi Barbka ni vedela, da je on razbojnik. In njeno spoznanje, da je razbojnikova ljubica, zaključí s stavkom: ‚Njegova sem, pa čeprav je razbojnik.‘ V smislu, da ljubezen premaga vse. Nismo šli na to, da so ga ustrelili, ampak so žandarji samo tekli za njim. (Ustni vir 1)

V drugi dramski igri v izvedbi Kulturnega društva Prevorje z naslovom *Guzej in župnik* je podrobno prikazan obračun med razbojnikom in domačim župnikom. Tudi za to dramsko besedilo sta avtorja A. O. in M. F. P. črpala iz ljudskega izročila ter do sedaj že omenjenih avtorskih del in raziskav. V prvotno zgodbo, ki jo lahko npr. preberemo tudi v Tiranovi verziji z naslovom »Plištanjski župnik podari Guzaju zlato uro« (Strašek in Tiran 1995: 198–204), sta avtorja vnesla nove like, kot sta mlada kuharica in orožnik, ter osnovni zgodbi dodala humor in ljubezenske zaplete. Z dodatki sta gledalcem razjasnila, zakaj sploh pride do srečanja med župnikom in Guzajem. V igri je prikazano dogajanje v župnišču, kateri ljudje prihajajo in kakšne zgodbe se tam zgodijo, seveda pa tudi tu ne manjka Guzaj (Vir 1). V nasprotju s predstavo *Guzi po naše*, v kateri so predstavljeni različni dogodki iz življenja Franca Guzaja, je v tej osvetljena le ena zgodba.

Scenariji so torej nastali ob prebiranju in na osnovi del vseh do sedaj naštetih avtorjev (tj. Godec, Tiran, Petančič in Strašek) o Guzaju ter živega ljudskega izročila, vendar z določenimi priredbami: »Jaz črpam ven iz knjig. To so dejansko ena samostojna, krajša poglavja v knjigi, jaz pa potem priredim. Iz treh listov je potrebno narediti eno uro. Vse tisto, kar še pritegne ljudi, je potrebno združiti in prikazati« (Ustni vir 1).

Na podlagi že zapisanih zgodb nastane scenarij oziroma dramsko besedilo, pri katerem gre za preoblikovanje pripovednega besedila v besedilo, ki je primerno za odrski nastop. Lado Kralj je v svojem delu *Teorija drame* dramsko delo označil kot vsaj dvodelno: »Drama je literarni tekst, ki poleg branja omogoča ali celo zahteva uprizoritev. V ta namen je razdeljena na glavni tekst (fiktivni premi govor) in stranski tekst (didaskalije)« (Kralj 1998: 5). Z zapisom besedilo dobi popolnoma drugačno strukturo. Tehnično gledano gre za zapis celotnega dogajanja na odru (scenska in odrska postavitev, opis likov, opis zunanega videza, reakcij) in neverbalne komunikacije, ne le govorne besede. Spremeni se tudi način izražanja.

Če ponazorim s primerom: folklorna pripoved je navadno podana v tretji osebi, v preteklem času in pogosto v

posrednem govoru. S takšnim slogom je zgodba pogosto predstavljena kot pripoved oziroma opis nekega dogodka. Primer zapisa pripovedi: »Guzej je hodil, tu dol skozi je baje imel pot čez [...] Ko je ena ženska ogovarjala ga, da kakšen je Guzej pa da če bi ga dobili, kaj bi naredili z njim [...] Da če bi žendarji ga dobili v roke, kako bi ga linčali pa eno pa drugo. Pa res pred njim. Ni vedela, da je Guzej« (Mencej 2010: 108).

V nasprotju pa je besedilo, ki je predstavljeno na odru, podano v sedanjem času in premem govoru. To, kar v folklorni pripovedi poteka kot vzporedna pripoved, ki komentira in poganja dogajanje, lahko v dramskem besedilu predstavljajo didaskalije, ki režiserju ali igralcem dajejo navodila za dejansko uprizoritev in prikaz vsega napisanega. V nasprotju s pripovedjo, v kateri se sliši tudi komentarje pripovedovalca, so v primeru gledališča komentarji le zapisani. Tisti del besedila, ki ga v gledališču govorijo igralci, se imenuje premi ali direktni govor. Najpogosteje je besedilo spremenjeno v dialog, torej pogovor med dvema ali več osebami, ki mu igralci naučeno sledijo. Na odru je hkrati več oseb, vsaka igra svoj lik z določenim imenom in osebnostjo/likom ter govori svoje besedilo. Primer didaskalij in dialoga iz dramske igre *Guzi po naše*:

Barbka igra na citre, Guzaj, preoblečen v grajskega oskrbnika, jo preseneti in ji zakrije oči. Barbka se ustraši in skoči.

Guzaj: »Ooooo, danes si pa huda.«

Barbka (prestrašena, a vesela, da ga vidi): »Tiho si prišel, kot duh.«

Guzaj: »Poglej, prejšnjikrat sem ti nekaj obljubil ...« (Iz žepa potegne zapestnico.)

Kmeta Marko in Miha od daleč opazujeta. Medtem ko ji Guzaj daje darilo, pride njen oče, mlinar, in vidi oskrbnika. Si popravi obleko:

Mlinar Amon (zakašlja): »Oooo, prav lepo pozdravljeni, gospod oskrbnik« (dvigne klobuk in se globoko prikloni).

Guzaj: »Hm, pozdravljeni. Veste (v zadregi) ... Posli me kličejo v Jurklošter, pa sem se oglasil pri vaši hiši.«

Mlinar Amon: »Seveda, seveda, vi se kar usedite, pa bomo kaj pojedli. Sedite, gospod.«

Barbka: »Oče, naj postrežem pijače?«

Mlinar Amon: »Ja, kaj pa še sploh čakaš.«

Vsi se usedejo za mizo. (Vir 2)

Pri pripovedovanju pa ni tako jasne delitve vlog, temveč je vse dogajanje in podajanje združeno v eno osebo – pripovedovalec mora med pripovedovanjem dogajanja poimenovali ali fizično opisati nastopajoče like ter menjati način pripovedovanja iz opisnega v premi govor, če je dober pripovedovalec, pa menjava celo artikulacijo glasu ipd. Navajam primer zapisa pripovedi, iz katere je razvidno

pripovedovalčevo menjavanje opisnega in premega govora v pogovoru med dvema likoma, ki nastopata v njegovi pripovedi. Gre za odlomek povedke *Kako je Guzaj podkopal žensko*. Za lažjo ponazoritev sem premi govor označila s poševno obliko, govor drugega lika pa sem dodatno podčrtala, da se opazi nakazan dialog, ki ga je v folklornem dogodku izvedel pripovedovalec:

[...] je ena ženska šla tudi sama čez gozd na trg, on pa pride. Ona pa reče: *Isuse, dobro, da ste došli! Pa kaj je?* Je rekla: *Jaz se tako bojim. Grem v Zagreb na trg pa se bojim, tu hodi Guzej. Pa kaj on dela?* *Joj*, je rekla, *še vprašate, ropa, vse mogoče, vse ti dobi!* On pa je rekel: *A tako*, je rekel, *pa je to res?* Je rekla: *Seveda je!* (Mencej 2010: 109)

Pri prikazu zgodbe na odru bi bil zgornji navedek izveden drugače. Dialog na odru hkrati oživi napisano besedo, govor dveh ali več različnih glasov pa jo naredi privlačnejšo. Dramsko besedilo se zaradi razgibanosti spremeni tudi po dolžini. Dialogi so navadno daljši, dodani so tako različni dogodki iz vsakdanjega življenja kot tudi novi liki (ki jih v izvorni pripovedi ni), izvorna zgodba pa je zaradi ozira na občinstvo in subjektivnosti avtorja pogosto podkrepljena s humornimi vložki in dodanimi interpretacijami. Sogovornik pojasni potek nastajanja scenarija za dramsko igro: »[...] se trudimo narediti tisti oder in tisti dogodek, ki ga prikazujemo, ne le narediti všečen ljudem; skušamo se tudi približati realnosti, da je res s tem izrazom, ki se je zgodil v tem okolju« (Ustni vir 1).

Z zapisom besedila se na koncu postavi tudi vprašanje avtorstva. Zgodbe, ki v takšnih in drugačnih različicah krožijo na celotnem območju med Celjem, Rogatcem in na jugu vse do Brežic, so del ustnega izročila in se širijo od ust do ust, zato avtor večinoma ni znan ali pa se njegovega imena ne poudarja. Nasprotno je z zapisano obliko. Posamezniki, ki so zbrali zgodbe v leposlovna ali prozna besedila, so na platnicah omenjeni in napisani kot avtorji. Enako je ob gledališki uprizoritvi; na gledališkem listu so poleg avtorja dramskega besedila poimensko navedeni igralci in vsi sodelujoči, ki so pomagali pripraviti predstavo. Izročilo, znanje in učenje ljudi, ki si ga deli celotna skupina, se po Danu Benu-Amosu pojavlja v treh oblikah javne lastnine:

Prvič, gre za izročilo ali navado, ki jo pozna vsak posameznik skupnosti in temelji na nekih skupnih informacijah, nihče pa si tega ne lasti; drugič, gre za znanje, ki si ga delijo člani skupnosti, je javno dostopno in last celotne skupnosti; in tretjič, folklor je izročilo, ki ga skupina tudi udejanji bodisi s festivali, ritualom, obredom, pri tem pa vsak član skupnosti prisostvuje oziroma sodeluje. (Ben-Amos 1971: 6)

Ker je torej del skupnosti, je kot taka last vseh in jo vsak posameznik lahko oblikuje po svojem okusu in ustvarjalnemu navdihu, kar poudarja tudi moj sogovornik:

Izhajaš iz knjige in poznanih zgodb; določiš obseg in znotraj tega, kar je krajevno smiselno. Je interesantno, da takrat, ko se s starejšimi ljudmi pogovarjamo, pa rečejo: ‚Ja, saj sem jaz tako zgodbo slišal, tako je resnično bilo.‘ Ali pa obratno: ‚Ste tako naredili, pa je bilo drugače.‘ Ljudje to stvar poznajo, je živa, med nami. (Ustni vir 1)

Dramatizirane zgodbe o Guzaju so, tako kot mnoge druge, uprizorjene v lokalnem narečju, saj je po mnenju mojega sogovornika »to tisto, kar je nam in gledalcem blizu« (Ustni vir 1). Dramsko besedilo šele z uprizoritvijo na odru vstopa v odnos s širšo publiko in ob uporabi sinkretičnosti ljudskega združuje slušno in vidno z govornim ter tako doseže hitrejši kulturni dialog (Golež Kaučič 2012: 100). Dramatizirana zgodba mora upoštevati zahtevo odra, torej da je na odru predstavljena z materialnimi in vizualnimi učinki. Vse teži k realističnosti: scena, besede, jasni dialogi. Pomembni so zunanji učinki, mimika in situacijska komika, zamenjave, množične scene, tudi petje in glasba (Terseglav 2005: 107). Ob opazovanju dramatizacije Guzaja sem v predstavah *Guzi po naše* in *Guzej in župnik* lahko Guzajevo zvitost in pretkanost razbrala iz situacijske komike, ki je pogosto zelo nazorna in občinstvu dobro vidna (npr. kako se je Guzaj skrival pred orožniki in zakrival svoj obraz tako, da si je klobuk očitno poveznil globoko čez oči), njegovo naklonjenost do mlinarjeve hčerke Barbke pa sem iz igralčevih očitnih nežnih dotikov, pogledov in sladkih besed. Prav tako je lik »grajskega oskrbnika« v predstavi *Guzi po naše* s prikritim smehom, nelagodnim »mencanjem« na stolu, mežikanju publiko in vidno živčnostjo ob prihodu orožnikov občinstvu sporočal, da je on Guzaj v preobleki in da ga gledalci ne smemo izdati orožnikoma. Seveda smo pri tem vsi sodelovali. V pripovedi bi bilo vse to povedano in opisano z besedami, na odru pa je bilo lahko marsikaj uprizorjeno, prikazano in odigrano brez besed. Tudi odziv ali dogodki, ki bi jih v pripovedi pripovedovalec moral opisati, so na odru prikazani s fizično odigranimi dejanji (npr. pretepi, zabijanje žebeljev v pete ipd.). V pripovedi bi zabijanje žebeljev pripovedovalec opisal tako: »[...] in je pokazal, kako je Guzej hudoben. Pa jo je položil na tla, privezal, čevlje sezul in ji je žeblje v golo peto nabil« (Mencej 2010: 108). Kot primer nebesednega, situacijskega razpleta zgodbe navajam del besedila in didaskalij iz dramske igre *Guzej in župnik*, v katerem je ravno iz didaskalij (podčrtala A. V. B.) razvidno pestro dogajanje na odru.

[...] Župnik: Seveda, sem kar bolj vesel, ko vsaj eden takole ponižno in razmišljajoče posluša o hudodelstvih in grehih tega tolovaja, Guzeja. (Se obrne stran od Guzeja, vzame v roke krstno knjigo.) Kdaj praviš, da si rojen?

Guzej: Novembra ... Novembra 1839. leta. (Neslišno plane po svetnika in vzame iz njega denar, ga bliskovito vrne, tako da župnik ničesar ne opazi.)

Župnik: ... November, kako si rekel, da se pišeš?

Guzej: GUZEJ ... FRANC GUZEJ!

Župnik: (Kakor da ne sliši prav, začudeno): Kako praviš?

Guzej: Franc GUZEJ! Prav si slišal! (Mu pomoli pod nos pištolo.)

Župnik: Jezus, Marija! Guzej!

Guzej: Nikar ne kriči, kajti tale res se lahko kar hitro sproži in adijo, že bi bil na poti k ljubljenu Luciferju. [...] (Vzame vrv okoli pasu in ga z njo priveže k stolu.) Pa tegale svetnika bi vzel za spomin. Saj mi ga daš?! [...]

(Vir 3)

Vizualizacija in materializacija zgodbe se na odru udejanjata tudi z rekviziti in se močno razlikujeta od folklornega dogodka, ki se zgodi med pripovedovanjem. Pri pripovedovanju je glas pogosto edini pripovedovalčev rekvizit. Z njim opisuje različna dejanja in uporablja npr. »čooooof« za skok v vodo, »čop, čop, tresk« za sekanje drv, »bum« za ropot, »hop« za skok ipd. Če je možnost, pripovedovalec sicer lahko uporabi priložnostne »rekvizite«, ki so mu pri roki, npr. z roko udari po mizi, z nogo butne ob tla ipd. Seveda pri tem ne smemo zanemariti igralske žilice nekaterih pripovedovalcev, saj lahko ob poslušanju dobrega pripovedovalca in opazovanju njegovih kretenj in potez (ko npr. zamahne z roko po zraku, pokaže, kako veliko ali majhno je nekaj, ali sredi pripovedovanja skoči v zrak ipd.), obrazne mimike, grimas ter spreminjanja barve glasu dobimo občutek, kot bi gledali gledališko predstavo ali kot da smo sami del nje (več glej Lozica 1985; Ivančič Kutin 2011). Vendar folklornega dogodka kljub temu ne moremo enačiti z gledališkim. Vsekakor je na odru ravno zaradi gledaliških elementov, ki so značilni za gledališko dejavnost (to so npr. kostumi, luči, glasba in številni rekviziti), lažje prikazati želeno snov oziroma jo je mogoče upodobiti na drugačen način.

Na odru se zvrstijo različni liki, njihove lastnosti, tudi osebnost, pa so predstavljeni z govorom, mimiko, kretnjami, dejanji in obleko. V veliko pomoč pri transformaciji dramskega besedila v gledališko obliko so rekviziti. Hierarhija, socialni status, pripadnost, poklic ali vloga likov v družbi se najnazorneje prikažejo s specifičnimi oblačili – kostumi. V predstavi *Guzi po naše* so to npr. uniforme za orožnike, urejena gosposka obleka za župana, in drugi rekviziti za druge sloje, npr. kmečko orodje za kmeta ali vreča moke za mlinarja. V predstavi *Guzej in župnik* pa je opazna nazorna materializacija duhovnika s skoraj stereotipno oblačilno kulturo, tj. črno srajco s talarjem.

Ne le z mimiko in rekviziti, tudi z artikulacijo načina govora lahko gledalci prepoznajo like, pri katerih gre zelo pogosto za stereotipne načine izražanja. Podobno ugotavlja tudi Terseglav, ki navaja, da so v ljudskem gledališču osebe karikirane, največkrat pa obstajajo dobri in slabi liki (Terseglav 2005: 107). Tako npr. župnik, ki je znak

avtoritete in oblasti, v igri *Guzej in župnik* govori v knjižnem pogovornem jeziku in se mu s tem pripisuje tudi določeno izobrazbo. Po drugi strani pa liki, kot so kuharica, kmetje in mlinar govorijo v domačem, narečnem jeziku: »Je odvisno tudi od osebnosti, kateri in kakšen lik govori v kakšnem jeziku – kmet govori v narečju, medtem ko pa župnik govori bolj knjižno« (Ustni vir 1).

Pomembno vlogo v dramski uprizoritvi in samem gledališkem dogodku ima zagotovo predstavitev prostora, saj oder omogoča materialno predstavitev kraja dogajanja. S kulisami, različnimi predmeti, celo glasbo se na odru lahko pričara kraj dogodka, od gozda do notranjosti hiše.

Dogajalni čas in prostor, predstavljena v uprizoritvi, nista vedno odvisna od časa in prostora dejanske uprizoritve oziroma dogajanja. Zato ločimo zunanji realni čas in prostor na eni strani ter notranji oziroma fiktivni čas in prostor na drugi. Fiktivni čas in prostor sta odvisna od tematike in motiva, ki ga izvajalci želijo uprizoriti. Predstavitev zgodbe, kot omenjata Ivan Lozica in Maja Bošković-Stulli, je dejansko transformacija v neki fiktivni dogodek. S pomočjo premege govora, različnih likov, materialnih sredstev in uporabo teatroloških elementov se gledalca preslika v neki »imaginarni« svet, postavi se ga v fiktivni čas in prostor (Lozica 1985: 17; Bošković-Stulli 1984 po Čale Feldman 1993: 186–187). Ravno prostor in čas se, po Ladi Čale Feldman, na odru še posebej transformirata. Govorimo lahko o t. i. odrskem času in prostoru, ki z različnimi vizualnimi elementi ustvarita kontekst (1993: 193). Prostor je po eni strani fizično nakazan in od množice ločen z izdvojenim, dvignjenim prostorom (odrom), kulisami, zaveso, žarometi, glasbo, obleko ipd. Po drugi strani pa vizualna podoba odra gledalce popelje v točno določen prostor (npr. v gostilno, gozd, mlin ali zapor), premi govor in besedilo v sedanjiku pa jih zamakneta v drug, imaginarni čas, ki teče sočasno z realnim. V dramski igri *Guzi po naše* gledalec opazuje dogajanje v mlinu, pri predstavi *Guzej in župnik* pa je dogodek postavljen v župnikovo pisarno. Oživljene pripovedi o Guzaju naj bi gledalca vrnile v sredo 19. stoletja.

Na odru se poustvari »resničnost«, ustvarjena z besedami in vizualnimi učinki, s konkretnimi osebami in čustvi. Ljudsko gledališče gledalca s pomočjo uprizoritve prenese v drug čas in prostor, v času komunikacije med gledalcem in izvajalcem se ustvari t. i. pogojna verjetnost (de Marinis 1993: 108). Čeprav izvajalec v gledalcu ustvari občutek, da gre za resnični dogodek, gledalec ve, da gleda predstavo, a hkrati verjame v resničnost igranih prizorov. Spomnim se, kako sem tudi sama stiskala fige za srečo, da bi v predstavi *Guzej in župnik* Guzajeva ukana uspela, se skupaj z drugimi gledalci veselila, ko je uspel prelisičiti orožnika v igri *Guzi po naše*, in se na koncu predstave spraševala, kakšen je konec, ko sta orožnika stekla za glavnim junakom – sta ga ujela ali ne?

Sodelovanje občinstva oziroma vseh, ki so vpleteni bodisi v folklorni bodisi v gledališki dogodek, je veliko. Kljub

znani vsebini se moramo zadržati, da igralcem ne skačemo v besedo ali kako drugače ne motimo izvedbe, vsekakor pa je prav, da nastopajoče na koncu pospremimo s ploskanjem.

Sklep

Uprizoritev ustnega izročila o Guzaju je le eden od primerov uprizoritve ustnega izročila v kontekstu ljudskega gledališča. Danes namreč lokalna kulturna in turistična društva vse pogosteje uprizarjajo segmente vsakdanjega življenja iz preteklosti ter ožje lokalne spomine, npr. čas furmanstva, ‚kontrabantarstva‘, spomine na nekdanje živeče prebivalce ipd. Primerov sodobnega ljudskega gledališča na terenu je z naraščanjem pomena turizma in ob vzpostavljanju lokalne identitete vse več. Tematike so različne, vsem je skupno poseganje po ustnem izročilu, družji pa jih tudi način interpretacije, tj. ljubiteljsko gledališko ustvarjanje (Vrtovec Beno 2014: 32–36). Ustno izročilo živi skupaj z ljudmi, ne na papirju. Če je uprizoritev eden od načinov širjenja in uporabe, je to zato, ker si ga je določena skupnost izbrala kot njim najbolj ustreznega. Z ljudskim gledališčem določena skupina ljudi najlažje predstavi svojo dediščino in pokaže svojo umetniško žilico.

Kot sem pokazala, preoblikovanje ustnega izročila v gledališko predstavo poteka na več ravneh. Transformacija od izbrane tematike do dramskega besedila se zgodi: 1. v obliki zapisa v dramsko besedilo, ki je sestavljeno iz dialogov in opomb; pri tem avtor dramskega besedila izhaja iz znane lokalne dediščine, ki jo priredi in ji doda lastno interpretacijo; 2. v časovnem okviru, saj gre za uprizoritve, ki temeljijo npr. na spominu, krajšem zapisu, ustnem izročilu, dramtizacija tega dogodka pa je izvedena v daljšem, vsaj enournem časovnem razponu; 3. iz povedanega v narečnem jeziku v zapisani knjižni jezik in nato znova v narečni jezik, ki je praviloma izveden na odru; 4. zaradi načina prikaza, tj. gledališke uprizoritve, je treba osnovno zgodbo predstaviti z uvodom, zapletom in zaključkom, pri tem pa upoštevati oziroma vključiti še vse dodatne gledališke elemente (postavitev/razporeditev prostora, rekviziti, izbor kostumov ipd.); 6. za uprizoritev na odru je potrebna materializacija, pri tem pa vse teži k realističnosti: scena, besede, jasni dialogi; pomembni so tudi zunanji učinki, mimika in situacijska komika, zamenjava, množične scene; 7. osnovnemu ustnemu izročilu so za potrebe uprizoritve dodani novi dogodki in novi liki.

Zgodbe o Guzaju, ki krožijo in živijo med ljudmi, so z uprizoritvijo dobile novo podobo, ki bo v tej različici spet začela svoj krog širjenja in preoblikovanja. Ljudje, ki so si ali si še bodo ogledali predstavo, bodo širili različico, ki so si jo ogledali. Zgodba v tem primeru ni le natisnjena na papirju, temveč je tudi dokumentirana v avdio-vizualni obliki, z objavo na spletu pa je dostopna širšemu in drugačnemu krogu uporabnikov. Kako bo zgodbe iz izročila oblikovala prihodnost in s tem ustvarila nove oblike podajanja, bo pokazal čas.

Literatura

- ABRAHAMS, Roger D.: In and Out of Performance. V: Maja Bošković Stulli (ur.), *Folklore and Oral Communication*. Zagreb: Zavod za istraživanje folklorja, 1981, 69–78.
- BAUMAN, Richard: *Story, Performance and Event: Contextual Studies of Oral Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- BASCOM, William R.: Four Functions of Folklore. *The Journal of American Folklore* 67 (266), 1954, 333–349.
- BEN-AMOS, Dan: Toward a Definition of Folklore in Context. *The Journal of American Folklore* 84(331), 1971, 3–15.
- BOGATAJ, Janez: *Sto srečanj z dediščino na Slovenskem*. Ljubljana: Prešernova družba, 1992.
- ČALE FELDMAN, Lada: Šingala-Mingala: From Recitation to Theatre. *Narodna umjetnost* 30, 1993, 193–199.
- DE MARINIS, Marco: *The Semiotics of Performance*. Bloomington in Indianapolis: Indiana University press, 1993.
- FIKFAK, Jurij: Ljudsko gledališče. V: Angelos Baš (ur.), *Slovenski etnološki leksikon*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 2007, 292.
- GOLEŽ KAUČIČ, Marjetka: Transformacije ljudskih balad v dramska besedila: Vprašanja žanrskih premikov, vsebinskih zasukov in performativnosti. V: Mateja Pezdirc Bartol (ur.), *Obdobja 31: Slovenska dramatika*. Ljubljana: Založba FF, 2012, 93–101.
- IVANČIČ KUTIN, Barbara: Raziskovalni položaji pri terenskem zbiranju prozne folklorje. *Traditiones* 32 (1), 2003, 117–124.
- IVANČIČ KUTIN, Barbara: *Živa pripoved v zapisu: Kontekst, tekstura in prekodiranje pripovedi*. Ljubljana: Založba ZRC, 2011.
- KOZOROG, Miha: Nekaj pripomb za več družbenega konteksta v slovenski folkloristiki. *Traditiones* 40 (3), 2011, 27–50.
- KRALJ, Lado: *Teorija drame*. Ljubljana: DZS, 1998.
- KROPEJ, Monika: Folk Narrative in the Era of Electronic Media: A Case Study in Slovenia. *Fabula* 48 (1-2), 2007, 1–15.
- KURET, Niko: Ljudsko gledališče pri Slovencih: Za 190-letnico rojstva Andreja Šusterja Drabosnjaka. *Slovenski etnograf* 28 (1), 1958, 11–48.
- LOZICA, Ivan: Pokret u pripovedovanju. *Kaj* 5/6, 1985, 13–18.
- MENCEJ, Mirjam: *Pripovedi s Kozjanskega in Obsotelja*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete, 2010.
- RIHTMAN-AUGUŠTIN, Dunja: Folklor i turizam: Folklor na priredba u gradu. V: Dunja Rihtman-Auguštin (ur.), *Folklor i turizam: Prilozi s okruglog stola, 26. Srpanja 1983, u okviru Međunarodne smotre folklorja u Zagrebu*. Zagreb: Zavod za istraživanje folklorja, 1984, 2–14.
- STANONIK, Marija: *Slovenska slovstvena folkloristika*. Ljubljana: DZS, 1999.
- STANONIK Marija: *Teoretični oris slovstvene folklorje*. Ljubljana: Založba ZRC, 2001.
- STANONIK, Marija: *Procesualnost slovstvene folklorje: Slovenska nesnovna kulturna dediščina*. Ljubljana: Založba ZRC, 2006.
- STANONIK, Marija: *Interdisciplinarnost slovstvene folklorje*. Ljubljana: Založba ZRC, 2008.
- STRAŠEK, Milenko in Ernest Tiran: *Razbojnik Guzaj*. Celje: Perfekta, 1995.
- ŠRIMF, Katarina: *Ustno izročilo in kolektivni spomin v zgornjem Obsotelju*. Doktorska disertacija. Nova Gorica: Univerza v Novi Gorici, Fakulteta za podiplomski študij, 2015.
- TERSEGLAV, Marko: Ljudsko gledališče. V: Damjana Prešeren (ur.), *Nesnovna kulturna dediščina*. Ljubljana: Zavod za varstvo kulturne dediščine Slovenije, 2005, 105–107.
- VRTOVEC BENO, Ana: Ko dediščina oživi: Interpretacija dediščine v sodobnem ljudskem gledališču na Slovenskem. *Glasnik SED* 54 (4), 2014, 32–36.

Spletni viri

- Spletni vir 1: Razbojnik Guzaj, <http://www.guzaj.si/>, 13. 2. 2016.
- Spletni vir 2: O projektu, <http://www.guzaj.si/o-projektu/>, 27. 4. 2016.

Ustni vir

- Ustni vir 1: O. A., intervju, Prevorje, 23. 3. 2016.

Viri

- Vir 1: *Guzej in župnik*. Gledališki list. Prevorje: KD Prevorje, 2015.
- Vir 2: O. A.: *Guzaj »Guzi po naše«*. Dramsko besedilo, neobjavljeno delo. Prevorje, 2012.
- Vir 3: O. A. in M. F. P.: *Guzej in župnik*. Dramsko besedilo, neobjavljeno delo. Prevorje, 2015.

From Oral Tradition to a Theatrical Performance

The Use of Literary Folklore in Folk Theatre, Based on Stories about Guzaj the Brigand

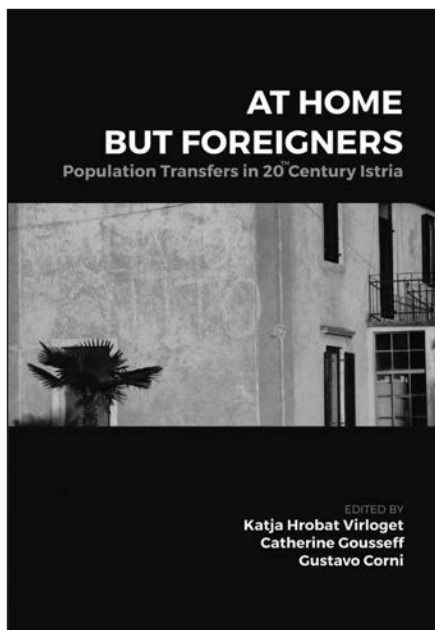
Heritage and its applications tend to change. Heritage may be found in a variety of formats and communication media, for example in music, songs, and in dramatized versions. Due to the mass media the ways in which heritage is disseminated also change. Memories and stories from the daily life have become the principal narrative element of the present. Since realistic motifs have become commonly liked, local and historical tales, for example, have greater continuity than others. Direct connection with a location familiar both to the storyteller and to the audience keeps these stories alive and makes them popular. One of the forms of preserving the heritage of oral tradition is its application in folk theatre. This is a form of amateur theatrical activity that draws on the past and, by employing various theatrical techniques (such as the use of text and costumes), “stages” it – or, better yet, “revives it” on special occasions for the audience. The transformation of an oral tradition to a theatrical performance requires a considerable amount of knowledge and creativity. It has to contain relevant information and convey the story in an engaging manner, drawing the audience by using all kinds of visual and material resources. The transformation takes place at the level of the text, representation (or the application of the story), and in the manner of communicating with the audience. Any such form, whether a narrative or a staged performance, contains certain authorial and subjective elements. Based on an analysis of contemporary stagings of folklore narratives about Guzaj the Brigand (*Razbojnik Guzaj*), the article explains how, why, and in what manner the staging of this type of heritage takes place.



KATJA HROBAT VIRLOGET, CATHERINE GOUSSEFF IN GUSTAVO CORNI (UR.):

At home but foreigners. Population transfers in 20th century Istria.

Annales University Press, Koper 2015, 229 str.



Zbornik *At home but foreigners: Population transfers in 20th century Istria* je nastal kot rezultat konference *Populations' transfers in 20th century Europe*, ki je bila leta 2014 organizirana v Kopru. Poleg organizatork same konference, Katje Hrobat Virloget in Catherine Gousseff, je pri urejanju zbornika sodeloval še Gustavo Corni. Rdeča nit zbranih prispevkov so premiki prebivalstva, ki so se v 20. stoletju zgodili v Istri, ter širši družbeni kontekst, ki je te premike uokvirjal. Pri lotevanju te nemalokrat boleče tematike večina avtorjev prispevkov upošteva zgodbe s terena, torej Istro samo, obenem pa ne ostajajo slepi za širše družbene procese, v primeru Pamele Ballinger celo globalne. Med uveljavljenimi raziskovalci, ki so prispevali k zborniku, lahko zasledimo zgodovinarje, antropologe, etnologe, sociologe in celo konservatorje arhitekturne dediščine. To je bil gotovo tudi razlog, zakaj je v kratkem zapisu

na ovitku knjige recenzentka Mateja Habinc izpostavila interdisciplinarno zasnovano zbornika. Vendar pa bi sama razpravam v knjigi prej pripisala t. i. postdisciplinarni pristop. Prispevki namreč ne ostajajo znotraj meja posameznih disciplin, temveč jim analitično osrediščenost in interpretativne tehnike narekuje izhodiščna problematika. In prav to je največja vrednost pričujočega zbornika.

Še več, avtorji uspešno vzdržujejo medsebojni dialog, saj njihovi prispevki ne govorijo eden mimo drugega. To je glede na dejstvo, da izhajajo iz različnih nacionalno pogojenih znanstvenih tradicij in obravnavajo politično sporno problematiko, ki je bila za udeležence nemalokrat travmatična in zato tudi poljubno »utišana« ali izrazito »poudarjena«, brez dvoma pozitivni prispevek zbornika. Avtorji pri svojem delu ne izhajajo iz nacionalnih kategorij kot naravnih stanj. Prebivalstva zato ne ločujejo na »naše« in »vaše«, česar smo bili vajeni v drugih besedilih, ki se lotevajo podobnih tematik. Hkrati pa ne podcenjujejo pomena nacionalnih identifikacij.

Uvodni dve besedili umeščata migracije iz Istre v širši, predvsem zgodovinski kontekst. V prvem je Catherine Gousseff povojna preseljevanja iz Istre opredelila kot del široke zgodovine evropskih premikov prebivalstva, ki so se v veliki meri zgodili ravno po drugi svetovni vojni. Takih premiki so bili odraz političnega konsenza držav zmagovalk, ki so v njih videle rešitev manjšinskih vprašanj in zagotovilo za mir. Sourednik Gustavo Conti pa je v drugem uvodnem komentarju izselitev »Italijanov« iz Istre opisal v širšem evropskem kontekstu nacionalnih držav, ki hrepenijo po homogenem nacionalnem prostoru.

Uvodniki v zbornik so navadno tisti, katerih branje zadošča, da v grobem spoznamo namen in vrednost zbornika ter novosti pri soočanju s predmetom raziskovanja. V tem primeru pa ali zaradi kratkega obsega ali zaradi osrediščenosti na mnogo širše migracijske procese uvodnika ne prinašata konkretnjšega vpogleda v naslednja poglavja. Želela bi si uvodnik, ki bi natančneje orisal predmet raziskovanja in oblikoval vprašanja, na katera prispevki odgovarjajo, ter jih na tak način tesneje medsebojno povezal.

Jedro knjige je razdeljeno na dva sklopa; v prvem so zbrani bolj široko zastavljeni pogledi na migracije v Istri, v drugem pa prispevki, ki izhajajo iz individualnih spominov, iz »sledit preteklosti v sedanjosti«, kot je v predgovoru zapisala Katja Hrobat Virloget. Raoul Pupo v poglavju o odnosu italijanskega zgodovinarstva do istrskega »eksodusa« ocenjuje, da so resna znanstvena dela italijanskih zgodovinarjev od 80. let 20. stoletja naprej pri svojih interpretacijah nehala slediti politično-propagandističnim shemam in jim zato velja zaupati. Pupo je prepričan, da je uokvirjanje zgodbe o istrskem »eksodusu« v širši diahroni in sinhroni kontekst eden najpomembnejših dosežkov italijanskega zgodovinarstva, ki se danes s to temo ukvarja intenzivneje, kot se je v preteklem stoletju. Marta Verginella v svojem prispevku razmišlja o dolgem trajanju migracij na območju severnega Jadrana, predvsem Trsta, in kritično pretehta prispevke italijanskega in slovenskega zgodovinarstva. Z nekaj sodobnejšimi izjemami so bile obravnave tržaških migracij prežete z nacionalizmom, ki je po njenih besedah onemogočal poglobljeno razumevanje premikov pre-

* Daša Ličen, mag. socialne in kulturne antropologije, mlada raziskovalka, ZRC SAZU, Inštitut za slovensko narodopisje, Novi trg 2, 1000 Ljubljana; dasa.licen@zrc-sazu.si.

bivalstva. Pamela Ballinger predlaga sveže interpretativne okvire istrskega »eksodusa«. Vpenja ga v globaln(ejš) i okvir izseljevanja iz ozemelj, ki jih je Italija izgubila po drugi svetovni vojni. Interpretacije, ki »eksodus« razlagajo le znotraj regionalnih okvirov, po mnenju Ballingerjeve namreč niso zmožne zajeti kompleksnosti celotnega pojava. Miha Kosmač se loti odnosa jugoslovanskih oblasti do italijansko govorečega prebivalstva severnega Jadrana v obdobju med letoma 1945 in 1948. Avtor ugotavlja, da se je centralna oblast zavedala neustreznega odnosa, a so težavo predstavljali lokalni odbori, ki spravljive politike niso uspeli udejanjiti v praksi. Jure Gombač se nato v kratkem poglavju posveča mehanizmom izseljevanja treh specifičnih »ciljnih« skupin Italijanov, ki so Istro zapustile po londonskem memorandumu (1954). Veliko vlogo pri njihovi selitvi so imele jugoslovanske oblasti, ki so z uporabo političnega diskurza na razmeroma prikrit način uspele prepričati mnogo pripadnikov italijanske skupnosti, da bi bilo zanje nemara najbolje, če bi Istro zapustili. V zadnjem prispevku prvega sklopa se Cathie Carmichael ukvarja z britanskim razumevanjem povojnih dogodkov v Istri in Trstu. Ko govori o britanskem razumevanju, misli tudi na druge zavezniške sile britanskega imperija. Glede na njene besede so bili Britanci, četudi so si z Jugoslovani delili vlogo »zmagovalcev« in gojili simpatije do Jugoslavije kot take, pri vprašanju dodelitve Trsta bolj naklonjeni Italiji. Po drugi strani pa so

bili precej ravnodušni do usode *ezulov*. Avtorica prvega od treh prispevkov drugega sklopa zbornika je Gloria Nemeč. Poda primerjalno študijo spominov in zgodb, povezanih z »eksodusom« ter sploh vsem, kar je ta prinesel. Njena pozornost ni namenjena le kolektivnemu spominu *ezulov*, temveč tudi spominu tistih, ki Istre niso zapustili; ta je prvemu antagonističen. Avtorica opozarja, da lahko govorimo o krizi obeh. Katja Hrobat Virloget v nekoliko daljšem prispevku razpravlja o medsebojni neskladnosti občutljivih spominov na povojno izseljevanje in pojasnjuje, zakaj se temu ne smemo čuditi. Po eni strani gre namreč za *ezule*, ki menijo, da so bili sami v migracijo prisiljeni, po drugi pa za nove priseljence iz Slovenije in nekdanje Jugoslavije, ki »eksodus« razumejo kot »lastno izbiro ali posledico antislovenskih in antikomunističnih prepričanj« (str. 185). Povojne spremembe so s sabo prinesle tudi druge posledice, ki jih avtorica identificira v slovenski Istri. S tem misli na ločnice, ki obstajajo ne samo med Italijani in Jugoslovani, temveč tudi med prišleki iz drugih držav nekdanje Jugoslavije in Slovenci. Ob tem opozarja še na to, da so vsi povojni prišleki v Istro brez lastnega zgodovinskega spomina in jih zato prevevajo občutki »izkoreninjenosti«. Drugi sklop zaokroži Neža Lipovec Čebren, ki se na primeru Kopra osredinja na družbene spremembe, izpričane v arhitekturi. V praktičnem smislu se je avtorica s koprskimi historičnimi prostori soočila v projektu *Pripovedujem zgod-*

bo mesta. Gre za pogovorna srečanja o določenih točkah mesta, kjer ne gre zgolj za srečevanje Koprčanov, pač pa tudi za poskus povezovanja spominov različnih družbenih skupin in za (optimistično) prizadevanje, da bi te skupine tvorile vzajemne spomine.

Zbornik zaključuje prispevek Jasne Čapo, ki nekako »obvisi«. A pri tem gre verjetno za klasično težavo zbornikov, tj, za težko dosegljivo povezanost in prepletenost prispevkov. Bolj teoretično besedilo Jasne Čapo nudi izvirno branje o »soetničnih« (*co-ethnic*) srečanjih. Avtorica izhaja iz etnografskih raziskav soočanj prišlekov in lokalnih prebivalcev iste etničnosti. Zanje pravi, da niso nujno prijetna niti enostavna, občutki skupnosti, ki jim jih pripisujemo, pa jim neredko umanjajo. Posebno pozornost posveča esencialistični terminologiji, ki jo v zvezi z identitetami migrantov in tovrstnimi stiki radi uporabljamo.

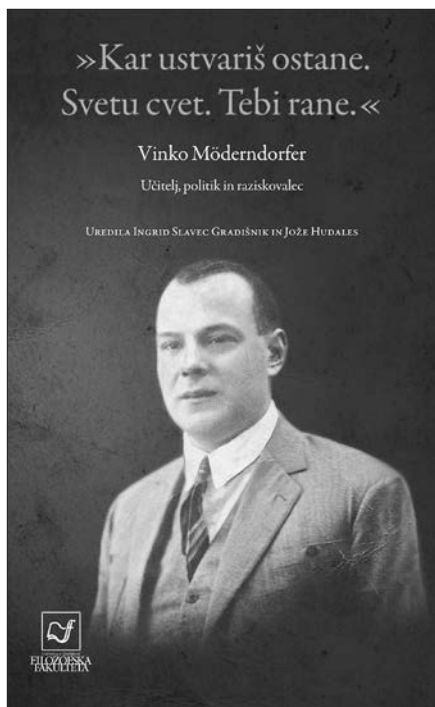
Z medsebojnim soočenjem preteklosti in sedanjosti zbornik *At home but foreigners: Population transfers in 20th century Istria* odgovarja na aktualna vprašanja današnje družbe. Po eni strani so to še vedno neuglašeni kolektivni spomini, vezani na »eksodus«. Po drugi strani pa je lahko zbornik tudi dobro opozorilo, da bodo imele tudi migracije, ki smo jim priča danes, (zelo) dolgoročne posledice. Gotovo bo knjiga tudi v prihodnje tvorila pomemben del korpusa besedil, ki se ukvarjajo z migracijami v slovenski Istri.



INGRID SLAVEC GRADIŠNIK IN JOŽE HUDALES (UR.):

»Kar ustvariš ostane. Svetu svet. Tebi rane.«: Vinko Möderndorfer – učitelj, politik in raziskovalec.

Znanstvena založba Filozofske fakultete, Ljubljana 2016, 395 str.



Vinko Möderndorfer, ki je na Wikipediji opisan kot slovenski šolnik, pisatelj, zbiralec narodnega gradiva in etnograf, je ime, ki se ga v etnologiji do pred kratkim ni prav pogosto omenjalo. Tudi sama zanj dolgo nisem slišala, čeprav sem opravila kar nekaj terenskih raziskav na avstrijskem Koroškem, od koder Vinko Möderndorfer izvira – a nobena se ni ukvarjala s temami, ki so ga zanimale, torej s šegami in navadami, verovanjem ali ljudsko medicino. Prav tako niso zahtevale historičnega vpogleda, pri katerem bi vsaj glede na območje raziskave slej ko prej naletela na njegovo ime. Tudi predavanja na dodiplomskem študiju niso zapolnila te vrzeli v mojem znanju – in tudi znanju drugih študentov, vsaj sodeč po pogovorih z mojo in še kako starejšo generacijo etnologov – o zgodovini slovenske etnologije in raziskovalcih slovenskega življenja, saj smo več izvedeli o potopiscih, ki so

potovali po slovenskem ozemlju, ali tujih izobražencih, ki so tod delovali, kot pa o sicer ljubiteljskem domačem narodopiscu, ki je kritično, angažirano in celovito, lahko bi rekli tudi antropološko, predstavil položaj slovenskih kmetov in delavcev na način, ki je izjemen za njegov čas, po svojih opažanjih o izkoriščanju ljudskih množic še vedno aktualen in ima še danes redke tekmece v celovitosti krajevnih obravnav.

Z delom Vinka Möderndorferja sem se podrobneje seznanila šele ob preučevanju virov za doktorsko disertacijo, kjer so me podrobneje zanimale šege in navade kmečkega prebivalstva, predvsem tiste ob njihovih delih. Najbolj se ga spominjam po uvodu v *Borbo za pridobivanje vsakdanjega kruha*, peto knjigo iz zbirke Verovanja, uvere in običaji Slovencev, ki je bil za razliko od večine del njegovih narodopisnih kolegov sodobnejši, čeprav ideološko obarvan. Hkrati pa je to eden redkih etnoloških zapisov, v katerem je reflektiran pojem dela:

Le prerado se pripeti, da vzamemo poj[e]m dela vse preveč ozko in uvrstimo v ta poj[e]m prav izrazito ročno delo ter pri tem pozabimo, da je delo širšega pomena, saj človek s socialistično moralo, ki torej ni izkoriščevalec človeka po človeku, ne more »brez dela pridobivati vsakdanjega kruha«. Sodoben sistematik mora torej tudi v tem pogledu ubrati nova pota in se izogniti v kapitalističnem družbenem redu že izhogeni poti. Šele če si izberemo to pot, smemo govoriti o resničnem raziskovanju družbene vede sploh. Grešil bi vsakdo, ki bi raziskoval samo dele velikega mozaika ločeno vsakega za sebe, ne da bi upo-

števal celotno povezavo. Kdor bi torej iskal osnovno misel za vsesplošno skrb za čim boljšo letino in veliko borbo za povečanje kmetove proizvodnje morebiti le in samo v običajih naših praznikov, kjer v resnici naravnost bode v oči, ne pa tudi v vsakdanjem delu in ukrepih našega človeka, ta bi dejansko bral peto knjigo te zbirke z zaprtimi očmi ... (Möderndorfer, Verovanja ..., 5. knjiga, 1948, str. 8; poud. V. M.)

Ta odstavek odseva tako njegovo politično oziroma ideološko prepričanje kot njegovo raziskovalno zanimanje in pristop, ne nazadnje pa je tudi odziv na kritike tedanjih poklicnih narodopiscev. Knjiga o Vinku Möderndorferju, ki je lani (2016) izšla pri Znanstveni založbi Filozofske fakultete, povzema te in še druge vidike njegovega življenja, močno zaznamovanega z borbo in delom – borbo za pravice delavcev, vsakdanji kruh in za pravičnost, z neumornim delom v številnih službah, za družino in narod. S tem dopolnjuje dosedanja prizadevanja za razkrivanje njegove izjemne življenjske zgodbe, in sicer simpozij, ki sta ga konec leta 2014 organizirala Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU in Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo FF UL, ter dokumentarni film *Tisti, ki je zgradil šolo: Portret učitelja, etnologa in politika* po scenariju Vite Mavrič in v režiji Vinka Möderndorferja mlajšega, ki je bil premierno prikazan 9. februarja 2016 na RTV Slovenija (in je dostopen na <http://4d.rtvlo.si/arhiv/portret/174387274>).

Ko sem knjigo vzela v roke, sem v skladu z Möderndorferjevo mislijo, da »številke vladajo svet« (navedeno v knjigi na str. 37), najprej preverila število

* Saša Poljak Istenič, dr. etnologije, znanstvena sodelavka, ZRC SAZU, Inštitut za slovensko narodopisje, Novi trg 2, 1000 Ljubljana; sasa.poljak@zrc-sazu.si.

strani – teh je kar 395 – in zavzdihnila ob bojazni, kakšna pusta besedila me čakajo. Nazadnje pa sem jo prebrala na dušek. Nagovarjala me je, kot bi brala roman – bila sem presunjena nad njegovo življenjsko zgodbo in kot razvajeni otrok konca socializma in demokracije nejeverna nad represivnimi ukrepi države nad posameznikom; občasno sem se smejala njegovim duhovitim zapisom; navduševala sem se nad pedagoškimi prijemi in idejami; občudovala sem njegovo raziskovalno metodologijo in širino ter si želela, da bi enkrat našla energijo in čas za podobno etnografsko raziskavo; in se ne nazadnje kot prekarna delavka, ki družbene in službene krivice jemljem kar preveč osebno, z njim istovetila v prizadevanjih za delavske pravice. Zasluge za zanimivost knjige pa nima samo izjemna življenjska zgodba Vinka Möderndorferja, pač pa tudi vseh 18 avtorjev zelo raznolikih prispevkov.

Če odmislimo uvod ene od urednikov Ingrid Slavec Gradišnik, se knjiga začne in konča na Koroškem, čeprav državno mejo preči v obratnem vrstnem redu kot Vinko Möderndorfer, ki se je rodil na Zilji na avstrijski strani in se po plebiscitu preselil na Slovensko. Po njegovi življenjski poti nas najprej popelje Karla Oder, ki predstavi razvoj mežiškega rudnika in občine, kjer je Möderndorfer zgradil najsodobnejše urejeno šolo tistega časa in vodovod, na kar nas danes spominja in opominja njegov kip pred šolo, ki ga je izdelal kipar Mirsad Begić. Naslednja poglavja v knjigi predstavijo njegovo politično delovanje, v katerem se je kot socialni demokrat in pozneje komunist zavzemal za delavce in kmete, za slovenski narod v zamejstvu, za Slovenijo v Kraljevini SHS in Jugoslaviji, predvsem pa za pravičnost in dostojno življenje. Bil je »poln svežih sil, prekipevajoč od bojevitosti«, Möderndorferja citira Jurij Prelovšek (str. 43), ko opisuje njegovo politično, socialno-gospodarsko in narodno delovanje med letoma 1920 in 1927. Möderndorferjev pristop sicer lahko učinkovito povzamemo s citatom, iztrganim iz

kritike dela *Boji in napredek mežiških rudarjev* v časopisu *Naprej*: »[...] koristno je, če se brigamo za številke in račune ter se trudimo delati z možgani [...]« (v knjigi na str. 49). Kot socialistični poslanec v mariborski oblastni skupščini v letih 1927 in 1928 je kritiziral predvsem nizka sredstva za socialno skrbstvo, prosveto in kulturo ter nasprotoval davčnim obremenitvam, ki bi prizadele nižje sloje prebivalstva. O njegovih prizadevanjih, ki nikoli niso izvirala iz želje, »da bi govorili prazne fraze o avtonomiji, ampak ker želimo nekaj doseči« (str. 84), piše Miroslav Stiplovšek. Bojan Godeša pripoveduje o njegovi sicer obrobni vlogi v komunistični stranki, a pokaže, da je s svojim delovanjem v zaledju bistveno prispeval k uspehu odpora med drugo svetovno vojno.

Kako je od somišljenika prišel do domnevnega nasprotnika komunističnega režima, piše Aleš Gabrič, ki navaja tudi partijsko karakteristiko, po kateri Möderndorfer »napravlja vtis, da je prespal neko dobo razvoja« (str. 116). Res se zdi tako, a ne v smislu, ki ga je želela poudariti ta ocena njegovega značaja. Njegova vizija položaja delavcev in kmetov in nasploh borba za njihove pravice in boljše življenje pač ni bila v skladu s tedanjim časom oziroma po volji takratnim oblastem, saj je bilo v njej čutili »premalo prave linije« (str. 123), je pa njegove ideje še danes prepoznati v uporih proti neoliberalizmu. O »problemu, imenovanem Vinko Möderndorfer« (str. 137), kot se izrazi, Aleš Gabrič piše še v poglavju, ki naslavlja njegovo delo v Družbi sv. Mohorja. Pri njej sta med njegovim službovanjem izšli tudi dve knjigi iz njegove zbirke Verovanja, uvere in običaji Slovencev. Čeprav je bila vsebina skladna s tradicijo založbe, so njegovo nastavitve razumeli kot Kidričevo namero vriniti »v versko društvo komuniste, ki bi paralizirali vse na zgolj izdajanje molitvenikov« (str. 143). A Möderndorfer je v skladu s svojim značajem in prepričanjem skrbel za to, da so bila besedila vsebinsko kakovostna in niso vzbujala sovraštva do – danes

bi rekli – ranljivejših skupin prebivalstva. Žal so ga »žagali in odžagali« (str. 150), Gabrič še povzema Möderndorferjevo vlogo avtorja, urednika, cenzorja in tajnika v Družbi sv. Mohorja.

Čeprav je komunizem vse stavil na delavce, Möderndorfer ni pozabljal na kmete. Stane Granda tako opisuje njegov položaj med agrarnimi komunisti, ki so po mnenju avtorja v komunizmu videli potencial za spreminjanje družbe, sicer pa so bili humanisti v najboljšem pomenu besede, izredno socialno čuteči in z dobrim poznavanjem kmečkih razmer. V knjigi je ob stikih s Prežihovim Vorancem najbolj podrobno obravnavan Möderndorferjev odnos z Mirkom Koširjem, o katerem piše Igor Maksim Košir, ki se dotakne tudi stikov z Dragotinom Gustinčičem. Poglavje prinaša prepis zaslišanj, ki so vpletene vodila, kot cinično zapiše avtor, na »letovanje« na Goli otok (str. 180), ki je povzročilo smrt Mirka Koširja in tako načelo zdravje Vinka Möderndorferja, da tudi ta ni več dolgo živel.

Knjiga se nadaljuje z orisom njegovega strokovnega delovanja, pri katerem je »[p]oizkušal [...], hodil svoja pota ter pridno opazoval in prisluškoval ljudstvu« (str. 198), navaja njegove besede Mirjam Milharčič Hladnik v opisu njegove učiteljske poti in pedagoško-didaktičnih nazorov. Prisluhnil je tudi potrebam in razpoloženju otroka ter ga vzgajal tako, da »ne bo stroj«; šola naj ga vzgoji v »samostojnega, dejavnega človeka«, je zapisano v oceni njegovega priročnika *Sodobna šola* (v knjigi na str. 212). Wendelin Sroka in Branko Šuštar analizirata *Slovensko začetnico* iz leta 1945, ki je temeljila na celostnem pristopu k jeziku, hkrati pa je bila tudi umetniška stvaritev, ki naj bi odražala »resnično življenje delovnega človeka« (str. 236), kot je zapisal Möderndorfer že v svojem predvojnem *Abecedniku*. Še danes ni jasno, ali je bil učbenik takoj po tisku prepovedan, ker je bilo to resnično življenje vendarle prekrvavo za otroke, ali pa je bila v ozadju tekmovalnost med založbami, avtorji in politiki.

Poglavja, ki razkrivajo Möderndorferjevo narodopisno delo, so mi kot etnologinji najbližja, hkrati pa njihova recepcija razkriva napetosti med različnimi usmeritvami, ki so bile pozorne bodisi na podeželsko ali mestno, na amatersko ali znanstveno, na krščansko ali posvetno. V njegovo etnološko delo nas uvede Ingrid Slavec Gradišnik, ki analizira njegov konceptualni in metodološki okvir ter ga vpenja v sočasno slovensko etnologijo, ki je »drugačnost« praviloma potiskala v akademsko obstranstvo. Rajko Muršič se osredinja na njegovo družbeno angažiranost, ki jo lahko povzamemo z Möderndorferjevim pozivom: »Odprite ljudstvu studenec znanosti!« (str. 279), saj je vedel, da je le znanje pot iz izkoriščanja. Kot še opozarja avtor, lahko njegove navedbe o gospodarski krizi grozljivo upravičeno uporabljamo za današnji položaj prekarnih, predvsem intelektualnih in kulturnih delavcev.

Naslednja poglavja obravnavajo Möderndorferjev prispevek k ljudski medicini na Slovenskem. Mojca Ramšak analizira zgodovinske okoliščine, pomen in vpliv izida *Ljudske medicine pri Slovencih*. Ob pomanjkanju šolanih zdravnikov in visokih stroških uradnega zdravljenja je ljudem pogosto preostala samo ljudska medicina, priznava

tudi Uršula Lipovec Čebren, ki pa sicer opozarja na omejitve tradicionalnih medicin, njihovega prevajanja v zahodne koncepte oziroma njenega preučevanja v sodobnosti. Katarina Keber se posveti boleznim otrok in prikaže vpliv prevaljskega učitelja Pavla Koširja, katerega delovanje je, kot navaja sam Möderndorfer, tudi v njem »zbudilo zanimanje za zbiranje narodopisnega blaga in za folkloro. Navdušil me je za predmet, ki bi mi bil ostal morda brez njega vedno tuj« (str. 330). Na srečo se to ni zgodilo, saj bi etnologi ostali brez dragocenega gradiva in pričevanj iz časa med obema vojnama in takojšnjega povojnega časa, tudi pripovednega gradiva s Koroške, ki ga analizira Martina Piko-Rustia. V zvezi z njim navaja Möderndorferjevo pismo, kjer povzema navodilo Agitpropa, »da bi bilo treba svetnike in čarovnije spremeniti v aktiviste« (str. 354), s čimer cinično ilustrira nevednost oblasti, kaj sploh narodopisje je. Ker se Möderndorfer in nekateri njegovi sodobniki takim pritiskom niso uklonili, pa lahko danes spoznavamo tudi narodopisje, kot so ga razumeli »od spodaj navzgor«.

Knjigo zaključujeta poglavji Möderndorferjevih vnukov, ki Möderndorferja umeščata v svojo intimo in družinsko okolje. Vinko Möderndorfer mlajši po-

kaže na sprejete mite, ki jih pooseblja Mojca Pokrajculja – da krivice žal niso vedno poplačane in laži občasno tudi zmagajo – Vita Mavrič pa v dialogu z Ingrid Slavec Gradišnik reflektira razkrivanje dedkove zgodbe, celovito predstavljene v tej knjigi, kot svoj življenjski projekt.

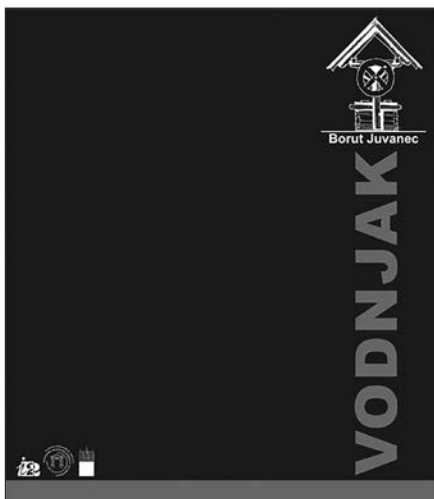
Kaj napisati za konec? Kot na platnicah zapiše Ingrid Slavec Gradišnik, je knjiga skromen poklon njegovi izjemnosti. Naj dodamo le še, da je po zaslugi njegovih sorodnikov in avtorjev tudi izjemen poklon njegovi skromnosti, pa tudi angažiranosti in ljubezni – do otrok, ranljivejših prebivalcev in narodopisnega gradiva. Etnologom in zgodovinarjem prinaša zgledno analizo življenjske poti in dela vsestranskega človeka, ki se ni uklanjal režimu, je znal opazovati življenje ljudi in ga je tudi opisoval na način, ki danes omogoča historične rekonstrukcije nekdanjega načina življenja in primerjalne raziskave določenih pojavov.

»Kar ustvariš ostane. Svetu cvet. Tebi rane.« Knjiga je torej, če se izrazimo metaforično, tudi obliž na rane njegove dolgoletne pozabe in ga postavlja na primerno mesto med slovenskimi intelektualci.



BORUT JUVANEC: Vodnjak.

i2, Ljubljana 2017, 191 str.



Pred nedavnim – januarja 2017 – je profesor Borut Juvanec znova obogatil naše poznavanje vernakularne – ljudske arhitekture, in sicer s knjigo *Vodnjak*. To delo podrobno dopolnjuje njegove številne znanstvene študije vernakularne arhitekture, ki izhajajo pod naslovom *Arhitektura Slovenije* (v petih knjigah), podobno kot to velja za njegovo knjigo *Hiška – pastirsko zatočišče na Krasu* in še mnoge razprave o ljudski arhitekturi v Sloveniji.

Vodnjak je preprost, a mnogokrat likovno izoblikovan objekt, ki pa je pri nas povsem izgubil svojo prvotno namembnost in pomen – tudi v vaških okoljih, čeprav je bil še do nedavnega zelo pomemben gradbeni element za pridobivanje življenjsko nujne tekočine – vode.

Knjiga je rezultat dolgoletnega znanstvenega raziskovanja, v kateri avtor tudi na osnovi širšega poznavanja vseh gradbenih stvaritev podrobno predstavi vse slovenske značilnosti vodnjakov, ki doslej še niso bili raziskani ter jih ni bilo mogoče upoštevati kot značilnosti in posebnosti naše kulturne dediščine in kot posebne sestavine našega bivalnega okolja.

Ob pojmu vodnjak v pogovoru pomislimo na zaprt prostor, navadno v zemlji, za zbiranje in shranjevanje večjih količin pitne vode, s čemer so povezani pojmi kopati, vrtati, zidati vodnjak in tudi poimenovanja globok vodnjak, vaški vodnjak, kraški vodnjak z zidanim kamnitim obodom, lesen vodnjak na vreteno itd. In v vseh navedenih primerih gre za arhitektonsko zasnovan in estetsko okrašen zbiralnik za vodo. Knjiga je

izredna tudi zaradi avtorjevih številnih arhitektonskih risb avtorja in fotografij. Imeti vodo je nujnost brez primere, zato je bil vodnjak tako pomemben v arhitekturi. Poenostavljena konstrukcija se je vedno prijetno skladala z okoljem, pa najsi gre za stvaritev narave ali izdelek domačina. V Sloveniji poznamo oba tipa vodnjakov.

Vsa poglavja v monografiji so vezana na vodo, npr. voda, viri vode, upravljanje vode, zbiranje vode, [...] vodnjak kot arhitektura, vodnjaki v Sloveniji – pri čemer je zajeto vse, na karkoli pomislimo ob pojmu voda. Predstavljeni so vsi identitetni elementi stavbarstva in prostora ter pomen in možnosti njihovega ohranjanja, kar je bistveno za kulturo ohranjanja stavbne dediščine pri nas.

Pomemben je sklepni del študije, ko avtor zagotavlja, da vodnjak ni preživet in starinski objekt niti spomenik, temveč je živa arhitektura, ki jo moramo kot tako tudi razumeti in z njo živeti. Nekdaj so bili vodnjaki nujni za preživetje, danes so predvsem pomembna kulturna sestavina domačije in grajene kulturne krajine ter istovetnosti tako našega prostora kot naroda.

AMBROŽ KVARTIČ: Pa se je to res zgodilo?: Sodobne povedke v Sloveniji.

Znanstvena založba Filozofske fakultete (Zupaničeva knjižnica 42), Ljubljana 2017, 272 str.



S knjigo Ambroža Kvartiča *Pa se je to res zgodilo?: Sodobne povedke v Sloveniji* je končno tudi slovenska folkloristika dobila strokovno in teoretsko delo, ki predstavi in opredeli eno najpomembnejših vsebin sodobne slovstvene folklore, namreč sodobne povedke, ki krožijo predvsem v mestnih, pa tudi vaških okoljih in se med drugim širijo prek medijev, kar danes, v informacijski in digitalni dobi, le še pospešuje njihovo razširjenost. Avtor se sodobnim povedkam posveča temeljito in sistematično ter poleg teoretskega dela predstavi tudi del repertoarja slovenskih sodobnih povedk, ki jih interpretira in umešča v mednarodni kulturni prostor.

Delo je še posebej pomembno, ker so sodobne povedke danes eno najaktualnejših področij slovstvene folkloristike, zato je nujno, da se mu začnemo posvečati v večji meri kot doslej, saj je bilo slovenskih študij o tem le ma-

lo, medtem ko so ameriški folkloristi na sodobne povedke opozorili že v 60. letih 20. stoletja.

Avtor se na začetku loteva terminoloških vprašanj, ki tudi v mednarodni akademski javnosti še vedno ostajajo neodgovorjena. V množici alternativnih poimenovanj se odloči za izraz »sodobna povedka« ter svojo odločitev na osnovi mednarodnih in domačih raziskav tudi ustrezno utemelji, čeprav ima – kot ugotavlja – tudi ta termin nekaj pomanjkljivosti. Pri tem se dotakne tudi poimenovanja tega pripovednega žanra s terminom »urbana legenda«, ki ga v stroki že skorajda ne uporabljamo več, a se je na emski ravni udomačil v laični javnosti, torej med ljudmi.

Z vidika žanrov, tipov in medbesedilnosti je Ambrož Kvartič sodobno povedko opredelil kot specifičen in v marsičem problematičen kulturni pojav, ki pa je konceptualno vseeno dovolj dobro zamejen, da ga lahko prepoznamo. Kot piše, so »sodobne povedke neverjetne, nenavadne, bizarne, 'gnusne', strašljive, grozljive pa tudi humorne zgodbe, ki neprestano vznikajo in izginjajo v vsakdanji komunikaciji in se vedno znova umeščajo v realni izkustveni svet svojih pripovedovalcev.« Ugotavlja tudi, da so motivi in nekateri drugi elementi sodobnih povedk tako v filmskih scenarijih kot komičnem besedilu in likovni podobi lahko enako opazni kot pri sodobnih povedkah, ki jih uvrščamo med klasične oblike te zvrsti sodobne slovstvene folklore.

V prvem delu knjige avtor poda tudi izčrpen teoretski pregled dosedanjega raziskovanja tega slovstveno-folklornega žanra, ki bralca seznanja z zgodovino raziskovanja v svetu in pri nas. Predstavi vodilna teoretska in metodološka izhodišča raziskovanja tega področja pripovedne kulture, analizira

pa tudi nekatera tematska področja dosedanjega raziskovanja ter vprašanja, ki so se in se še vedno pojavljajo pri raziskovanju sodobne folklore.

Posebna pozornost pri obravnavi sodobnih povedk je namenjena diahroni in sinhroni migraciji motivov in vsebin, ki so zelo pomembne za prepoznavanje in raziskovanje tega folklornega žanra. Prav tako razišče tudi vprašanje resničnosti in verjetja, ki je pri sodobnem slovstvenem izročilu pogosto predmet razprave in je v primeru sodobnih povedk še toliko bolj aktualno. Prek sodobnih povedk avtor predstavi še druga problemska vprašanja, ki se zastavljajo ob njihovem raziskovanju. Najprej razišče umestitev sodobnih povedk v žanre, tipe in medbesedilnost. V tem poglavju se dotakne sistemizacije povedk in žanrske tipologije ter ugotavlja, da v primeru sodobnih povedk lahko govorimo kvečjemu o grozdu žanrov in tipov v nestalnem in kompleksnem odnosu, bodisi v nasprotju ali sožitju, v prekrivajoči se in neprestano spreminjajoči se dinamiki razvoja tega slovstvenega žanra.

Prav tako nameni precejšno pozornost ostenziji pri komunikacijskem procesu sodobnih povedk. Koncept ostenzije je v humanistiko prvi uvedel Umberto Eco, z njim pa je opisal trenutek v govorni komunikaciji, ko kretnje nadomestijo ključno informacijo. Linda Degh in Albert Vászonyi sta ostenzijo opredelila kot »način, s katerim neubesedena resničnost sama, situacija ali dogodek, prenaša sporočila«. Pozneje so folkloristi ostenzijo razumeli kot proces, pri katerem ljudje udejanjajo motive in dogodke pripovedne folklorne – »dramatski podaljšek« v resnično življenje. Ta trenutek je pogost pri sodobnih povedkah in zato tudi pomemben pri tovrstnih raziskavah.

* Monika Kropelj Telban, dr. etnologije, znanstvena svetnica, ZRC SAZU, Inštitut za slovensko narodopisje, Novi trg 2, 1000 Ljubljana; monika@zrc-sazu.si.

Temu pretežno teoretsko usmerjenemu delu knjige sledijo poglavja, ki na primerjalni in interpretativni način predstavljajo nekaj primerov sodobnih povedk v Sloveniji. Med njimi so 'Izginjajoča štoparka', 'Ponesrečena fantovščina', 'Staknjeni par', 'Turistične

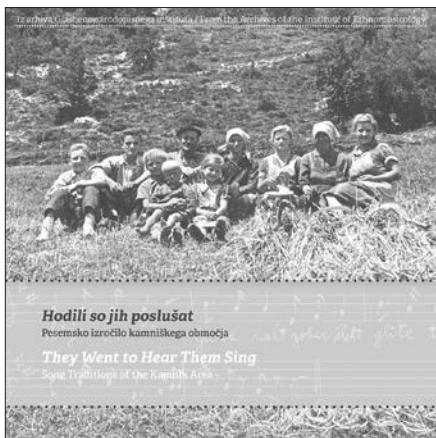
izkušnje', 'Tuji oz. drugi v sodobnih povedkah' idr. Ob tem pa jih umešča oziroma klasificira v tematske skupine in problemske sklope.

Knjiga Ambroža Kvartiča zapolnjuje vrzel v slovstveni folkloristiki, saj obravnava tematiko, ki je bila doslej

v slovenskem prostoru že predolgo zanemarjena. Prinaša tudi dober teoretični vpogled v razvoj raziskovanja tega področja in bo vsem nadaljnjim raziskovalcem sodobnih povedk in sodobne folklore nasploh v veliko pomoč in oporo.

URŠA ŠIVIC (UR.): Hodili so jih poslušat: Pesemsko izročilo kamniškega območja / They went to hear them sing: Song traditions of the Kamnik area.

Založba ZRC SAZU, Ljubljana 2017, zgoščenka.



Zgoščenka *Hodili so jih poslušat*, ki je izšla v zbirki *Iz arhiva Glasbenonarodopisnega inštituta pri Založbi ZRC SAZU*, prinaša 35 krajevno in vsebinsko zaokroženih dokumentarnih zvočnih posnetkov s kamniškega območja. Izbor iz gradiva, posnetega med letoma 1960 in 2016, so pripravili Marija Klobčar, Robert Vrčon in Peter Vendramin, zgoščenko pa je uredila Urša Šivic.

Zgoščenka *Hodili so jih poslušat* se vsebinsko navezuje na znanstveno monografijo *Na poti v Kamnik* Marije Klobčar in predstavlja zvočno podobo avtoričinega dolgoletnega raziskovanja razmerij med mestom in podeželjem na Kamniškem. V slovenskem in angleškem spremnem komentarju

k zgoščenki Marija Klobčar razkriva nekatere doslej spregledane podobe pesemskega bogastva in omogoča celovitejše razumevanje pesemskega gradiva tega območja.

Tako je v zvočni publikaciji zaokrožena paleta posameznih izkušenj, ki so oblikovale skupno glasbeno dediščino prostora. Začetnemu glasu zvona neveljske cerkve, ki opominja na razlitje kamniškega jezera, se pridružuje napičnica, zvočna podoba pa se razživi ob poskočnicah in pesmih ob svatbah. Glasovi pastirice in ustvarjalke Kati Turk, ki odlikujejo planinski svet, se prepletajo z izročilom rudarjev v rudniku kaolina v Črni, jetniškimi in vojaškimi pesmim pa so sopostavljene romarske in nabožne pesmi ter spomin na pobiranje davkov v času Ilirskih provinc. Reminiscence na dogajanje med drugo svetovno vojno in družbena nota pesmi, ki so se porajale v stiku podeželja z mestom Kamnikom – pri čemer posebno mesto zavzema zabavljalica o kamniških purgarjih – se dopolnjujejo z živahnostjo in nagajivostjo fantovskega petja in živahnih, pogosto tudi »okroglih« poskočnic. Bogastvo pripovednih pesmi, ki so se na tem območju dolgo ohranile, med njimi predvsem pesmi s tragično vsebino in legendne pesmi, ki so jih peli pri bedenju pri pokojnikih, je

predstavljeno z baladami o zapuščeni ljubici, samomoru nune zaradi ljubezni in o dekletu, ki se je smrtno ponesrečilo pri mlačvi.

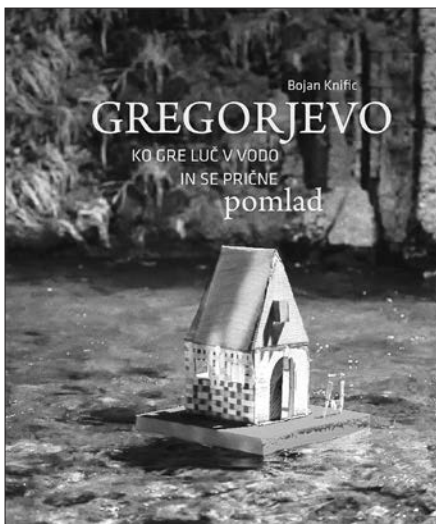
Na zgoščenki predstavljeno pesemsko izročilo odseva večplastnost vsakodnevne življenja ljudi v različnih življenjskih obdobjih in družbenih položajih ter prikazuje bogastvo šeg na geografsko raznolikem kamniškem območju, njihova srečevanja in razhajanja, pa tudi novi svet ljudskosti, ki nastaja v soočenju z narodno-zabavno in popularno glasbo ter klapskim petjem. Avtorica je na zgoščenki želela posebej osvetliti način petja po starem, kjer je vodilno vlogo imel glas pevec/pevke, ki je pel naprej, drugi pa so se mu pridružili, čeprav pevci pesmi, ki so se jih naučili drugje, pojejo drugače, z razvrstitvijo glasov, ki veljajo za zborovsko petje.

Zgoščenka je tako celovit prikaz dopolnjujočih se drobcev življenja ljudi na Kamniškem, ki različne pesemske zvrsti spaja v bogato in ušesom prijetno zvočno podobo. Z zgodovinskimi viri in fotografijami utemeljeno spremno besedilo pa zvočno publikacijo umešča med temeljne vire za razumevanje življenja in ljudske ustvarjalnosti na širšem kamniškem območju.

* Marjeta Pisk, dr. interkulturnih študijev, asistentka z doktoratom, ZRC SAZU, Glasbenonarodopisni inštitut, Novi trg 2, 1000 Ljubljana; marjeta.pisk@zrc-sazu.si.

BOJAN KNIFIC: Gregorjevo: Ko gre luč v vodo in se prične pomlad.

Tržiški muzej, Tržič 2017, 190 str.



Najzgodnejši podatek o šegi spuščanja luči po vodi na predvečer gregorjevga, širše znani predvsem po svoji pojavnosti v Tržiču, a razširjeni tudi v nekaterih drugih krajih na Gorenjskem, sega v sredino 19. stoletja, vendar je večina pisnih virov iz 20. stoletja, strokovnega pretresa pa je bila šega deležna šele ob njegovem izteku. Pričujoča knjiga je prvi temeljiti celostni prikaz šege, saj vključuje pregled vseh pisnih in številnih ustnih virov, ki podajajo njeno podobo iz krajev, kjerkoli se je pojavljala in se pojavlja, tudi v evropskem okviru, predstavlja njeno vpetost v muzejsko in turistično dejavnost, prenašanje v kraje, kjer doslej ni bila v navadi, in posledice tega ter njeno vlogo v osebni in domoljubni vzgoji. Toda najpomembnejši je njen osrednji del, kjer avtor dokazuje mitološko razsežnost šege, s katero njen izvir postavlja daleč v predkrščansko obdobje in ji odvzema izključno rokodelski značaj, vezan na čas, ko se je prenehalo delo ob umetni svetlobi.

Avtor v uvodu najprej opredeli izraza »gregorčki« za predmete z dodanimi svečami, ki jih ljudje na predvečer godu sv. Gregorja spustijo po vodi, in »spuščanje luči po vodi« za samo šego ter

obrazloži odvisnost njenega časovnega poteka od prehoda julijanskega koledarja na gregorijanskega. Nato se z navajanjem pisnih in ustnih virov posebej posveča gregorjevemu v Tržiču, nadalje v Železnikih, Kropi in Kamni Gorici, kjer gregorčke imenujejo »barčice«, ter v drugih slovenskih krajih (Šenčur, Voglje, Brnik, Ribnica na Dolenjskem). Šega je bila povsod povezana z rokodelci, luč pa naj bi spuščali fantje, vendar večina podatkov govori, da so to počeli otroci. Pri spuščanju gregorčkov v Tržiču se kot obvezna sestavina dogodka pojavljata tudi kurjenje slamnatega kresa in vihtenje gorečih metel. V nadaljevanju avtor opozarja še na druge šege in navade, povezane z gregorjevimi na Slovenskem; tako so v Tržiču pripravljali »lučno pečenko«, v Železnikih so se dečki igrali vojake, kar so imenovali »muštranje«, medtem ko so imeli v Prekmurju, tudi dečki, koledniške obhode, imenovane »gregoracije«. Skoraj povsod pa je bila znana ptičja ohcet.

Tehtna novost v obravnavi šege je poglavje, ki gregorjevo predstavlja v širšem prostorskem in kulturnozgodovinskem kontekstu. Doslej skoraj ni bilo znano, da so šego spuščanja luči po vodi poznali marsikje v Evropi. Avtor nam odkrije, da je bila posebno živa v bližnji Železni Kapli in v več krajih na Bavarskem v Nemčiji, v Švici, na vzhodu Francije, na Češkem, v Makedoniji in še kje, kar nazorno predstavi z opisi in posebno razpredelnico ter z zemljevidom. Za razumevanje šege je pomembno opozorilo, da nekdanje delali ob luči, zato je vprašljivo dozdašnje razlaganje izvira šege v prenehanju dela ob umetni svetlobi. Avtor nam predstavi tudi tri svetnike, sv. Gregorja, sv. Lucijo in sv. Mihaela, ki so v ljudski vernosti in pripovedih povezani z lučjo oziroma ognjem in vodo ter kažejo na daljne povezave z obravnavano šego.

V dokazovanju mitološkega ozadja spuščanja luči po vodi se avtor opira na dognanja treh pomembnih raziskovalcev slovanske in indoevropske mitologije Zmaga Šmitka, Vitomirja Belaja in Andreja Pleterskega. Na njihovi podlagi sklepa, da šega predstavlja ostanek starejših obrednih dejanj, ki so jih ljudje izvajali, da bi po njihovem prepričanju zagotovili red v svetu, saj bi sicer zavladal nered. Ob tem še posebej opozarja na nekatere mejnike koledarskega kroga, kot so konec starega leta in začetek novega, na obredja darovanja vodi in čaščenja ognja ter ognja, ki so ga zakurili na vodi, kadar je pridelke uničevala suša. Pri rekonstrukciji predkrščanskih obredov se opira na pomen kulturnih točk v prostoru, ki bi naj pričale o nekdanjem verovanju, jih našel v Tržiču, tudi na podlagi povedke iz prostora, ki je blizu spuščanja gregorčkov. Avtor je trden v domnevi, da je šega spuščanja luči po vodi nasledila predkrščanski obred, pri katerem so na vodo ali vanjo dali ogenj, s čimer so naravi dali moč novega rojevanja, torej je bil namenjen zagotavljanju plodnosti. Ker je potekal v času, ko je bilo poljedelstvo že razvito, ga je bilo treba izvajati vsako leto.

V tretjem delu avtor najprej predstavlja muzeološki in etnološki pogled na spuščanje gregorčkov, pri čemer še posebej poudari uspeh tržiških muzealcev, da je bilo gregorjevo vpisano v *Register nesnovne kulturne dediščine* in da je pregled spoznanj o gregorjevem objavljen v knjigi. Pri tem ne pozabi vseh tistih, ki so o gregorjevem pisali doma in na tujem, nato pa podaja razmišljanja o gregorjevem kot dediščini za prihodnost. Prepričan je, da so etnologi dolžni pojave, kot je gregorjevo, spremljati in usmerjati – najbolje na način, »pri katerem se teoretska spoznanja, oplemenitena s prakso, vedno

* Mirko Ramovš, upokojeni sodelavec Glasbenonarodopisnega inštituta, ZRC SAZU, Novi trg 2, 1000 Ljubljana; mirko.ramovs@gmail.com.

znova preverjajo in upoštevajoč sodobna razmišljanja v znanosti in stroki razvijajo.« Nazadnje se avtor posveča gregorjevemu, kot se je v drugi polovici 20. stoletja razvijalo v povezavi s turizmom, podrobno v Trziču, a tudi v Kropi, Kamni Gorici, Železnikih in drugje, ter šegi, kot poteka danes. Ne pozabi navesti možnosti v sodobni turistični ponudbi in za pripravo dogodka

navede nekaj pomembnih napotkov. Knjiga je bogata z barvnimi fotografijami in pregledno oblikovana s kratkimi začetnimi povzetki posameznih poglavij, natisnjenimi v rdeči barvi. Avtor piše tekoče in razumljivo, tudi v poglavjih, ki imajo naravo razprave, vedno z zavestjo, da bo knjigo lahko vzel v roke manj izobražen bralec, še posebej Tržičan. A ji to ne odvzema znanstvene

verodostojnosti, opremljena je z vsem potrebnim aparatom opomb, ki se nanašajo na literaturo, časopisne in arhivske vire, terenske zapiske in spletne medije, vse zgledno našete na koncu knjige. Kot že rečeno, je avtor drzen v dokazovanju mitološkega ozadja šege spuščanja luči po vodi, vendar še vedno pušča odprta vrata za nova odkritja, ki bodo morda dala drugačen odgovor.

URŠA ŠIVIC (UR.): Haloško petje na tretko.

Založba ZRC SAZU in Javni sklad Republike Slovenije za kulturne dejavnosti, Ljubljana 2017, 83 str.

URŠA ŠIVIC IN PETER VENDRAMIN: Haloško petje na tretko.

Založba ZRC SAZU in Javni sklad Republike Slovenije za kulturne dejavnosti, Ljubljana 2017, zgoščenka.



Začetek leta 2017 je na Glasbenonarodopisnem inštitutu ZRC SAZU med drugim zaznamoval izid knjige in zgoščenke s prepoznavnim naslovom *Haloško petje na tretko*. Obe deli z različnih stališč upodabljata pomemben del slovenske zvočne krajine in ga s spominskimi zapisi in poglobljeno raziskavo vanj tudi analitično umeščata. Zasnova monografije izraža način odkrivanja tega petja in pot do njegove vnovične vrnitve v zvočni svet Haloz, hkrati pa tudi hotenje, da bi dosedanja teoretsko pomanjkljiva opozorila na

vrednost tega petja oprli na oprijemljive analize in jim z notnimi ilustracijami ponudili uporaben revitalizacijski pesemski nabor. Prvi del monografije uvajajo trije spominski zapisi. Prispevek Lojzke Merc, vodje pevk Trstenke, se z ustrežno mero čustvenih refleksij povezuje s srečanjem tega načina petja, v prvih povojnih desetletjih vse manj zanimivega za okolje, v katerem se je ohranjalo. Zapis Jasne Vidakovič z razgrnitvijo spominov razkriva vlogo posrednikov, oddaje *Slovenska zemlja v pesmi in besedi*, hkrati pa tudi samega radia. Premoščanje razdalje med zvočnim svetom haloških gričev in velikih odrov je zaznavno tudi v zapisu upokojenega sodelavca Glasbenonarodopisnega inštituta Mirka Ramovša. Vsi trije zapisi so zaokroženi s strokovnimi premisleki, ki z osebnimi pogledi tkejo mrežo med ustanovami in posamezniki. Te premisleke v monografiji raziskovalsko osmišlja prispevek sodelavke Glasbenonarodopisnega inštituta, etnomuzikologinje dr. Urše Šivic; njena etnomuzikološka analiza petja na tretko je tako raziskovalcem kot uporabnikom ponudila oprijemljivo

vo orodje za ovrednotenje in hkrati za vnovično oživljanje tega načina petja. Temu so namenjene tudi transkripcije pesmi, ki monografiji dajejo dodatno uporabno razsežnost. Monografijo dopolnjuje zgoščenka, ki hkrati tudi samostojno upodablja ta del slovenskega pesemskega izročila. Pri naša zvočne zapise, posnete na terenu, in tiste, ki jim s prizadevanji posrednikov in raziskovalcev tega izročila oziroma pevk sledijo. V njej se prepletajo pretekli in sedanji zvočni svetovi, ki jih spremno besedilo dr. Urše Šivic kontekstualno in analitično umešča na slovenski etnomuzikološki zemljevid. Spretno preseganje razdalje med znanstveno zahtevnostjo in praktično sprejemljivostjo tako projekt, dorečen v knjigi in zgoščenki, uvršča med pomembna dela sodobnih etnomuzikoloških stremeljenj. V času, ki zaradi iskanja raziskovalskega preživetja nikakor ni naklonjen poglobljenim raziskavam, dokazuje tako razumevanje aplikativnih potreb kot sledenje tistim ciljem, ki etnomuzikološkemu delu narekuje znanstveno držo.

* Marija Klobčar, dr. etnologije, višja znanstvena sodelavka, docentka za folkloristiko in mitologijo, ZRC SAZU, Glasbenonarodopisni inštitut, Novi trg 2, 1000 Ljubljana; marija.klobcar@zrc-sazu.si.

ANJA JERIN, NENA ŽIDOV (ur.): Register nesnovne kulturne dediščine (2008–2016) / Register of the intangible cultural heritage of Slovenia (2008–2016). Slovenski etnografski muzej, Ljubljana 2017, 80 str.

Od lanskega Registra, ki govori še o živi kulturni dediščini, se novi seznam s kratkimi predstavami elementov razlikuje po uporabi medtem sprejete strokovne oznake nesnovna kulturna dediščina in po za četrtno večjem obsegu. Tako je zaradi največjega porasta števila vpisov po letu 2008, ko je tudi Republika Slovenija ratificirala pet let prej sprejeto Unescovo konvencijo o varovanju nesnovne kulturne dediščine. V izdaji, ki je segala do leta 2015, je bilo vpisanih 56 elementov; nekateri so bili razglašeni za nesnovno kulturno dediščino državnega pomena, Škofjeloški pasijon pa je bil leta 2016 prvi iz Slovenije vpisan na Unescov seznam nesnovne kulturne dediščine človeštva. Nova izdaja z dodanimi 14 vpisi je tako kot prejšnje dvojezična; besedila je v angleščino prevedel David Limon, urednici pa sta z enim elementom vpeljali še kategorijo Ustno izročilo, izrazi in jezik. Skupina Družbene prakse, rituali in praznovanja je bogatejša za pet, Tradicionalne obrtne veščine za štiri, Znanje in prakse o naravi in svetu za tri elemente, med Uprizoritvenimi umetnostmi pa je nov en element.

INGRID CELESTINA, SUZANA TODOROVIČ (ur.): Šavrinka.

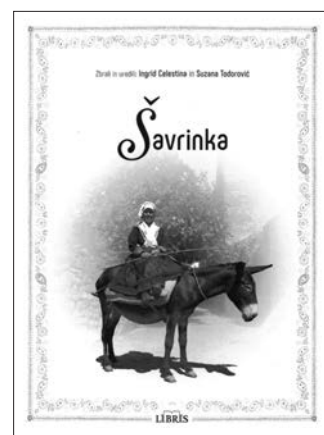
Libris, Koper 2017. 320 str.

Šavrinke so bile ženske in dekleta iz šavrinskih hribov v notranjosti slovenske Istre, ki so še v prvi polovici 20. stoletja nosile v Trst prodajat kruh, mleko, jajca in druge domače pridelke ter z izkupičkom, pogosto v večji meri kot možje, skrbele za svoje družine. »Šlo je za preživetje; da niso bili lačni in da ni šla hiša na boben,« je v uvodni besedi njihovo vlogo orisal pisatelj Marjan Tomšič, ki se je doslej poleg drugih istrskih književnikov največ in najbolj odmevno posvečal Šavrinkam. Pričujoči zbornik je s svojimi besedili ter številnimi dokumentarnimi ilustracijami napolnilo 14 poznavalk in poznavalcev različnih vidikov nekdanjega življenja v Istri: zgodovinarja Salvator Žitko in Nadja Terčon, geografka Valentina Brečko Grubar, etnologinja Špela Ledinek Lozej, socialni antropologinja Tanja Jakomin Kocjančič in Nataša Rogelja, konservatorica stavbne dediščine Neža Čebren Lipovec, profesorica slovenščine Alferija Bržan, jezikoslovka Suzana Todorović, izdelovalka narodne noše Ljuba Vrtovec Pribac, raziskovalka živilstva in prehrane Mojca Stubelj, glasbenik Marino Kranjac, razredna učiteljica Viktorija Pucer Štormar in narečni pisatelj Đanino Bubola.

UŠI SERAINIG, POLONA SKETELJ: Etnološka zbirka Kostanje: Kraj spomina in učenja / Volkskundliche Schausammlung Köstenberg: Ein Ort der Erinnerung und des Lernens.

Znanstvena založba Filozofske fakultete (Kulturna dediščina 11), Ljubljana 2016, 176 str.

Odprtje etnološke muzejske zbirke *Kraj spomina in učenja* v temeljito obnovljenem župnijskem gospodarskem poslopiju v Zgornji vasi na Kostanjah na avstrijskem Koroškem je bilo leta 2002 pomemben dosežek. Tako za etnološko vedo na Slovenskem kot (predvsem) za tamkajšnjo slovensko skupnost, ki so jo v tem projektu zastopali Krščanska kulturna zveza, Slovenska prosvetna zveza in Slovenski narodopisni inštitut Urban Jarnik. Takrat je nastal na pogled skromen, a vsebinsko bogat dvojezični vodnik po zbirki, zmanjkalo pa je sredstev za razstavni katalog, ki ga je Vito Hazler, najzaslužnejši za obnovo stavbe in postavitev zbirke, tudi načrtoval. Del takratnega gradiva je snovalcem prišel prav petnajst let pozneje, ko je bila posneta večina fotografij, nova pa so tudi besedila s pojasnili k skoraj 400 predmetom. Napisali sta jih Uši Serainig, ki jih je večino tudi prevedla v nemščino, in Polona Sketelj. Zbirko sestavljajo trije tematski sklopi: Kmetijstvo, Obrt in domača dejavnost ter Za hišnimi vrati. Vsakega zaokroža pregled predstavljenih fotografij predmetov in dejavnosti, poimenovanih v knjižni slovenščini ter v slovenskem in nemškem narečju, ki sta v rabi v tem delu avstrijske Koroške.



* Iztok Ilich, publicist, prevajalec in urednik, Trebinjska 11, 1000 Ljubljana; iztok.ilich@amis.net.



Rogaška Slatina. Objekt v okviru hotela Donat, stolpnice terapije in pivnice je *Wandelbahn* postal vsem odveč in v nadlego. Zanj so prenehali skrbeti in 30. aprila 1982 so ga podrli s soglasjem Skupščine občine Šmarje pri Jelšah.

Foto: Roman Fonda, april 1975. Vir: Arhiv ZVKD Slovenije, Območna enota Celje.



Rogaška Slatina. Notranjost pokritega sprehajališča oziroma *Wandelbahna*. Upravitelji zdravilišča niso razumeli njegovega pomena in vloge v sodobnem zdraviliškem turizmu. Podrli so ga ob pomoči lokalnih in republiških politikov.

Foto: Roman Fonda, april 1975. Vir: Arhiv ZVKD Slovenije, Območna enota Celje.

V ROGAŠKI SLATINI SO IMELI WANDELBAHN

Beseda *Wandelbahn* le malokomu pove kaj več kot to, da zveni kot tujka in da o njej pravzaprav ne vemo veliko. Tudi v osnovnih slovensko-nemških slovarjih jo redko najdemo, prav tako pa so beseda, pojem in njune sopomenke pogosto spregledane v večini pri nas dostopnih leksikonov, enciklopedij in podobnih splošnoizobraževalnih čtiv. Morda bi bili pri brskanju po leksikografskih besedilih uspešnejši, če bi iskali pojme, kot so *kolonade*, *Trinkhalle*, *Eli-senhalle*, *galerie* ali morda *dom zdrojowy* in *Kursalon*. Ker so možnosti potešitve radovednosti skrajno omejene, ostane radovednežu le še neizmeren »podatke-nosni« internet, kjer pa so zadetki o omenjenih pojmi in tudi o *Wandelbahnu* zadovoljivi in izjemoma pravzaprav zgledni.

In kaj je razlog tega zapisa? Odgovor sega v oddaljeni spomin uspešno-neuspešnega ohranjanja slovenske kulturne dediščine, ki jo imamo Slovenci in morda tudi z nami živeče etnije in priseljenci najraje takrat, ko je z njo malo stroškov ali najbolje nič. Kulturna dediščina oziroma še bolj nepremična kulturna dediščina sta za našo omikano družbo nadležni bremeni, podobni tistim zoprnežem, ki jih je v svojem (pred)osmofebruarskem nagovoru v Cankarjevem domu omenjal slavnostni govorec Vinko Möderndorfer. Nešteto podobno pretresljivih pripovedi bi zbrali, če bi naštevati podrte in s prenovami skažene kulturne spomenike slovenske zemlje. In na žalost je med njimi tudi slatinski *Wandelbahn*, ki so ga nesrečniki podrli 30. aprila 1982, le dan pred slavljenjem praznika delavskih pravic.

Wandelbahn bi bil danes za Staro direkcijo in Paviljonom Tempel tretja najstarejša stavba v Zdravilišču Rogaška Slatina in eden najpomembnejših kulturnih spomenikov na Slovenskem. Tudi v evropskem merilu bi mu težko našli primerjavo, saj je bil izviren tako po zasnovi kot tudi načinu gradnje. Gradili so ga med letoma 1842 in 1843 po načrtih inženirja Josepha Hesslingerja (Bratuša 2014: 58; Sapač in Lazarini 2015: 310, 600; Stopar 1973: 10–12; Stopar 1996: 254), ki je navdihe za izvedbo iskal v antičnih stoah (npr. Attalova stoa v antičnih Atenah je bila vzor za Kraljevsko galerijo v belgijskem Oostendeju, pozneje pa tudi Plečniku za kolonado na ljubljanski tržnici). Vodji izgradnje *Wandelbahna* sta bila gradbenik F. Lobenwin in tesarski mojster Schmid, saj je bila stavba pravzaprav posnetek lesenih in zidanih kamnitih in opečnih členov, ki so jih v tem primeru nadomestili s spretno obdelanim lesom, ga površinsko armirali s trstičjem ter tako kakovostno ometali z apneno malto, da je objekt dajal vtis čvrste, s kamnom in opeko pozidane stavbe. Te »prevare« pravzaprav ni opazil nihče vse do 70. let 20. stoletja, ko je *Wandelbahn* po naravni poti in domnevno tudi ob izdatni pomoči zagovornikov nove betonsko-plastične kulture tako hitro propadal, da ga je bilo treba odstraniti dan pred praznikom delavskega razreda. Slatinski *Wandelbahn* – ki so ga v 60. letih 20. stoletja slovenski umetnostni zgodovinarji poslovenili v pokrito sprehajališče, nekateri novinarji fonetično v *vandlban* (npr.

* Vito Hazler, dr. etnologije, izredni profesor, Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana; vito.hazler@gmail.com.

Milan Božič, novinar *Novega tednika* (Časopisni vir 2)¹, domačini pa so ga največkrat imenovali in tudi zapisovali kot *vandepan* ali *vandelpan* (Spletni vir 1) – očitno zadnja leta svojega obstoja ni bil najbolj varovano oko zdraviliškega telesa, ampak so ga prepustili propadu v želji po pridobitvi novih Donatov, Terapij, Sav, avtobusnih postajališč in podobnih arhitekturnih mojstrov in 60., 70., 80. in 90. let 20. stoletja, ki še danes prepričljivo zaznamujejo urbanistično in arhitekturno podobo enega najstarejših evropskih termalnih zdravilišč.

V drugih evropskih termalnih zdraviliščih so bili bolj naklonjeni ohranjanju prepoznavnih *Wandelbahnov* in njim po zasnovi in namembnosti sorodnih stavb. Po nam dosegljivih podatkih je takšne stavbe imelo vsaj 98 zdravilišč, ohranjenih pa jih je vsaj 67. Številke niso zanesljive, saj podatkov ni bilo mogoče črpati iz zanesljivih pisnih virov, ampak predvsem iz predstavitvenih strani posameznih termalnih zdravilišč in objav zbirateljev, ki svoje stare razglednice na različne načine ponujajo v prodajo ali menjavo. Tudi zato je bilo zbiranje podatkov dokaj zamudno in sprva nepregledno, saj pisnih in slikovnih virov o svojih *Wandelbahnih* in njim po zasnovi in namembnosti sorodnih stavbah ne objavljajo prav vsa zdravilišča, kjer so takšne stavbe imeli, ampak se je mozaik o njihovem obstoju izoblikoval na podlagi zbiranja in primerjanja različnih virov. Pri tem je bilo treba upoštevati tudi površnost nekaterih založnikov razglednic, ki imen stavb niso vedno navajali s pravim, v kraju znanim imenom, ampak bolj po intuiciji in primerjavah. Kljub tem delovnim oviram se zdita navedeni številki dokaj zanesljivi, saj tudi po večkratnem navzkrižnem primerjanju virov pogosto ni bilo mogoče potrditi obstoja še več tovrstnih stavb. Zato menimo, da je število 67 dokaj zanesljivo, vsekakor pa bi bilo nadvse dobrodošlo, če bi nadaljnje raziskave to navedbo ovrgle in število še povečale.

Termalna zdravilišča so po Evropi razširjena v strnjениh pasovih, kar je odvisno od geološke sestave ter razporeditve toplih in mineralnih vrelcev. Zdravilišča, kjer so po naših podatkih imeli tudi *Wandelbahne* in njimi po zasnovi in namembnosti sorodne stavbe, ležijo samo v osmih evropskih državah (od 51), največ pa imajo takšnih središč v Nemčiji (65, v 8 deželah od 18), bistveno manj na Češkem (12, v 6 okrajih od 14), sledijo pa Poljska (7, v 1 deželi od 16), Avstrija (7, v 4 deželah od 9), Hrvaška (2, v 2 županijah od 21), Italija (2, v 1 pokrajini od 20), Belgija (2, v 2 federalnih regijah od 3) in Slovenija (1, v 1 od neznanem številu dežel!).

Že iz tega seznama je mogoče sklepati, da so se v evropskih termalnih zdraviliščih *Wandelbahni* in njim po

zasnovi in namembnosti sorodne stavbe pojavljali predvsem v srednjeevropskem in deloma zahodnoevropskem kulturnem prostoru, kjer je največ naravnih razmer za njihov nastanek in razvoj. To razsežno območje je imelo v preteklosti vsaj deloma tudi skupne ali vsaj sorodne politične in upravne sisteme, kar je vplivalo na razvoj dokaj podobne stavbe in tudi zasnove termalnih zdravilišč. Po obsegu gradnje, arhitekturnih posebnosti in predvsem številnih likovnih poudarkih so izstopali predvsem osrednji zdraviliški domovi, ki so jih v uradno nemško govorečih deželah v 19. in tudi 1. polovici 20. stoletja večinoma imenovali *Kursalon* (npr. v hrvaškem termalnem zdravilišču Lipik in avstrijskem termalnem zdravilišču Bad Gastein), *Kursaal* (npr. v nemškem termalnem zdravilišču Bad Cannstatt), *Kurhaus* (npr. v nemškem termalnem zdravilišču Bad Bertich ali v poljskem termalnem zdravilišču Duszniki-Zdrój – prvotno nemško Bad Reinerz), *Kurmittelhaus* (npr. v nemškem termalnem zdravilišču Bad Driburg) in morda še kako drugače. Te osrednje zdraviliške stavbe so bile popolne dominante zdraviliškega prostora in v njih je potekala večina zdraviliškega življenja, od namestitve in prehranjevanja do zabave gostov. Te osrednje stavbe so večinoma imele tudi velike zdraviliške oziroma koncertne dvorane, kjer je zdraviliška uprava prirejala večino zabaviščnih prireditev, od slavnostnih banketov, koncertov, spevoiger do vsega drugega, kar bi lahko zabavalo in osrečevalo zdraviliške goste. V teh dejavnostih so imeli *Wandelbahni* in njim po zasnovi in namembnosti sorodne stavbe zelo pomembno vlogo v prirejanju dopolnilnih ali celo osrednjih programskih vsebin in so bili s tega zornega kota celo pomembnejši od osrednjih zdraviliških stavb.

Zdraviliške domove in v tem spisu posebej izpostavljene *Wandelbahne* so v večini srednjeevropskih zdravilišč obdajali še različni paviljoni, ki so prekrivali in ščitili izvire mineralne vode (npr. Paviljon Tempel (1819) v Rogaški Slatini),² številne sprehajalne poti, urejene zeleznice, pogosto obdane z okrasnim drevjem in grmovjem, ter tudi obsežni parki s sajenimi drevesi, na Nemškem največkrat imenovani *Kurpark*,³ na Hrvaškem pa *perivoj*.⁴ Ožji zdraviliški prostor so ponekod sestavljali še različne terapevtske stavbe, polnilnice mineralne vode, ledenice za meso in druga pokvarljiva živila,

2 Stavbi z imenom Paviljon Tempel so z nesmiselnim gradbenim posegom med letoma 1952 in 1953 uničili naravni izvir mineralne vode in jo s tem osiromašili za pomen, zaradi katerega so jo sploh zgradili.

3 Termalno zdravilišče Bad Ems v nemški zvezni deželi Porenje-Pfalško ima npr. razsežen *Kurpark*, ki se razprostira od zdraviliških stavb do spomenika kralja Wilhelma. Med letoma 1890 do okrog 1925 je na tem mestu stal iz litega železa zgrajeni *Wandelbahn*.

4 V termalnem zdravilišču Lipik so skupaj z gradnjo osrednjih zdraviliških stavb okrog leta 1893 uredili tudi negovan drevesni park, imenovan *perivoj*. V prvem letu (1991) državljanske vojne (hrv. *domovinskog rata*) je bil park poškodovan. Načrtna obnova parka in tudi zdraviliških stavb traja že več let.

1 Podatki v besedilu so povzeti tudi po ostalih časopisnih virih (Časopisni vir 1; Časopisni vir 3, Časopisni vir 4; Časopisni vir 5; Časopisni vir 6), ki se nanašajo na spremljanje dogodkov ob podiranju *Wandelbahna* v Rogaški Slatini.

skladišča, vrtovi s steklenimi paviljoni in toplimi gredami, igrišča, balinišča in (kjer je bilo le mogoče) tudi potočki z mostički, doprsni kipi zaslužnih političnih veljakov in pobudnikov organizirane zdraviliške dejavnosti v kraju, kapelice in tudi manjše cerkvene stavbe (npr. cerkev sv. Ane tik nad zdraviliškim jedrom Rogaške Slatine). V nekoliko bolj oddaljeni okolici pa so na vidnih mestih stali prestižni gostinski lokali (npr. Bellevue v Rogaški Slatini), številni hoteli in zasebne hiše s tujskimi sobami, na bolj odmaknjenih mestih pa tudi razgledni paviljoni v značilni zdraviliški stavbni konstrukciji.

Toda ob teh raznovrstnih in številnih zdraviliških stavbah, sprehajalnih poteh, zelenicah in okrasnem drevju so *Wandelbahni* in njim po zasnovi in namembnosti sorodne stavbe vendarle zavzemali in zavzemajo posebno mesto ter imajo poseben pomen tako zaradi svoje specifične zasnove kot tudi številnih dnevnih, priložnostnih in prazničnih dejavnosti.

Prvotni *Wandelbahni* so bili namenjeni predvsem sprehodom, prebiranju časopisja in knjig, pogovorom, kvartanju in drugim oblikam družabnosti. Vse stavbe so bila prekrita z dvokapnimi ali obokanimi strehami, ki so dajale dovolj zaščite, da so tam gostje lahko posedali po številnih klopeh in stolih ter se zabavali ob omizjih. Ponokod so v zavetju njihovih streh ali pred stavbami prirejali množične pukušine mineralnih vod, saj so bile stavbe pogosto v bližini vrelcev ali je mineralna voda pritekala iz posebej oblikovanih korit prav v teh stavbah. Takšno množično pitje mineralne vode je bilo značilno za Mlynsko kolonado (1871–1881; nem. *Mühlbrunnkolonnade*) v čeških Karlovih Varih (nem. Karlsbad) in za *Wandelbahn* (1897–1898) v nemškem zdraviliškem mestu Bad Harzburg, ki so ga po 2. svetovni vojni prav zaradi vse večjega pomena uživanja mineralnih vod preimenovali v *Trinkhalle*, kar pa je poleg številnih drugih dejavnosti značilno tudi za *Trinkhalle* (1839–1842) v nemškem Baden-Badnu v zvezni deželi Baden-Württemberg.

Z vseh strani zaprti in večinoma zastekljeni *Wandelbahni* in njim po zasnovi in namembnosti sorodne stavbe so že desetletja priljubljeno mesto za postavljanje občasnih in stalnih razstav predvsem likovnih del, fotografij in tudi drugih predmetov. Takšno stensko galerijo ima že v svojo zasnovo umeščeno znani *Trinkhalle* (prvotno imenovan tudi *Wandelhalle*) v priljubljenem nemškem zdravilišču Baden-Baden (Spletni vir 2). Tam je na zadnjo steno narisana galerija 14 fresk z različnimi mitološkimi motivi. Podobno stalno galerijsko razstavo na notranjih stenah ima tudi *Wandelbahn* (1891) v italijanskem Meranu (nem. Meran) v pokrajini Trentino (nem. Trento) (Spletni vir 3). Zelo pogosto pa evropska zdravilišča tovrstne stavbe namenjajo za občasne razstave z namestitvijo prenosljivih panojev vzdolž teh dolgih dvoran, kar je na primer razstavna stalnica v imenitnem *Trinkhalle* (1829–1831) v zdravilišču Bad Ischl v avstrijski zvezni deželi Zgornja Avstrija.



Wandelbahn (1893–1991) v Zdravilišču Lipik v današnji Požeško-slavonski županiji. Nosilna konstrukcija iz litega železa in lesenih opažev ter pozidava notranjih prostorov s prodajalnami iz žgane opeke in apnenih ometov so bili osnovni gradbeni material tega izvorno zasnovanega kulturnega spomenika. V vojaškem spopadu leta 1991 je od prvotno imenitne stavbe ostalo bore malo.

Spletni vir: Lipik, *Wandelbahn*, stare fotografije; www.delcampe.net, 20. 2. 2017.

Zelo priljubljena in razširjena dejavnost v obravnavanih zdraviliških stavbah so bile male trgovine z galanterijo, ki so bile največkrat vgrajene v zadnjo vzdolžno steno. Nastal je niz malih prodajaln, ki so z raznovrstnimi izdelki privabljal obiskovalce. Takšne prodajalne sta imela *Wandelbahn* (1843) v zdravilišču Rogaška Slatina (Spletni vir 4) in *Wandelbahn* (1893) v zdravilišču Lipik v Požeško-slavonski županiji na Hrvaškem. Podobno privlačne prodajalne imajo še vedno v *Wandelbahnu* (1898) v nemškem zdravilišču Bad Harzburg (Spletni vir 5) v nemški zvezni deželi Spodnja Saška, medtem ko je niz prodajaln v trikotno zasnovanem *Wandelhallu* (okrog 1840) v Bad Rothenfelde (Spletni vir 6) v nemški zvezni deželi Spodnja Saška iz zdraviliškega prostora izginil (razlogi nam niso znani) okrog leta 1940. Ostala je le mogočna solovarska krada (nem. *Gradierwerk*)⁵ kjer že stoletja pridobivajo kameno sol. Stalne prodajalne je imel tudi *Wandelbahn* (okrog 1860–okrog 1825) (Spletni vir 7) v zdravilišču Bad Elster v nemški deželi Saška, pa tudi *Wandelbahn*, pozneje preimenovan v *Wandelhalle* (nastal okrog 1850), v poljskem zdraviliškem mestu Duszniki-Zdrój (nem. Bad Reinarz) (Spletni vir 8) v Spodnji Šleziji. Ta je bil sprva odprt vzdolž stebrišča, zadnja tri desetletja pa je zastekljen in ga razen za nakupovanje uporabljajo še za številne druge prireditve in družabne dejavnosti. Živahno notranje trgovanje z drobnimi galanterijskimi predmeti, spominki in razglednicami je značilno tudi za

⁵ Solovarska krada (nem. *Gradierwerk*) je iz lesene konstrukcije in vej zgrajeno podolgovato in stolpasto ostenje v podobi visoke ograje. Voda je pritekala po lesenem žlebu vrh naprave in pronicala na izkopano kameno sol, ki je nato postopoma kristalizirala na opletu tesno povezanih vej.

dve mondeni poljski zdravilišči v Spodnji Šleziji, kjer imajo dve dokaj podobni pokriti sprehajališči, *Wadnelbahn* in *Wandenhalle*.

V zdraviliškem mestu Szczawno-Zdrój (nem. Bad Salzbrunn) stoji večinoma leseni *Wandelbahn* (1893, pozneje imenovan tudi *Elisenhalle*, *Kurpromenade*) (Spletni vir 9), ki ima vzdolž zadnje strani vgrajenih več lesenih prodajaln. Po zasnovi in obliki ter leseni gradnji mu je močno podoben *Wandelhalle* v sosednjem zdraviliškem kraju Świeradów-Zdrój (nem. Bad Flinsberg) (Spletni vir 10), kjer je že v 16. stoletju znani šlezijiški zdravnik Leonhard Thurneysen odkrival moč tamkajšnje mineralne vode. Tam so leta 1781 zgradili osrednjo zdraviliško »dobro hišo«, ki pa je leta 1895 pogorela. Na njenih temeljih so leta 1899 iz macesnovega lesa zgradili 80 metrov dolg *Wandelhalle* (v virih imenovan tudi Dom zdravja, pol. *Dom zdrojowy*), ki ga je zasnoval nemški arhitekt Karl Grosser (1850–1918), gradnjo pa je finančno podprla družina Schaffgotsch, katere simboli in rastlinsko okrasje so vrisani v notranjščini stavbe. Tudi ta *Wandelhalle* ima vzdolž zadnje notranje stene umeščen niz lesenih prodajaln.

Wandelbahni in njim po zasnovi in namembnosti sorodne stavbe so uporabni tudi za občasne oblike trgovanja, zlasti priljubljene boljše sejme. V nemškem Baden-Badnu je *Trinkhalle* (Spletni vir 11) idealno mesto za takšne in podobne prireditve. Podobne sejme pripravljajo tudi v belgijskem zdraviliškem mestu Spa, kjer zelo obiskane boljše sejme prirejajo v pokritem sprehajališču z imenom Galerija Leopolda II. (flamsko *Galerie Leopold II*, franc. *La galerie Léopold II*) (Spletni vir 12). Zato je tamkajšnji boljši sejem v galeriji, ob posebej zdravilni mineralni vodi in vsakoletni avtomobilistični dirki Formule 1, osrednja turistična privlačnost kraja, ki privabi množice obiskovalcev iz vsega sveta.

Izjemne možnosti programskega prilagajanja *Wandelbahnov* in njim po zasnovi in namembnosti sorodnih stavb dokazujejo tudi občasni sejmi (rabljene) športne opreme in druge oblike trgovanja. V zdraviliškem mestu Bad Wieszsee v nemški zvezni deželi Bavarska v tamkajšnjem *Wandelhallu* (Spletni vir 13) že precej let zapovrstjo prirejajo dobro obiskane sejme rabljene športne opreme. Zelo iznajdljivi so tudi v termalnem zdravilišču Bad Liebenstein v nemški zvezni deželi Turingija. Tamkajšnji *Wandelhalle* (1913) (Spletni vir 14) je idealen prodajni in razstavni prostor za boljši sejem otroških oblačil, igrač, vozičkov in vsega, kar je povezano z otroškim svetom.

Mondenost termalnih zdravilišč se kaže tudi v kulinaricnih in enoloških sposobnostih osebja, saj obiskovalci tudi po teh gastronomskih vrednostih ocenjujejo kakovost posameznih zdravilišč. Zato si zdravilišča prizadevajo privabljati prvovrstne kuharje in kuharice, ki skupaj z drugim zdraviliškim osebjem za prvovrstno gastronomsko ponudbo, ki je pogosto povezana z letnim prazničnim koledarjem zdraviliškega kraja ali regije, odbirajo najprivlačnejše

lokacije v zdravilišču. Za te namene so poleg osrednjih zdraviliških domov (nem. *Kurhaus*) nadvse primerni tudi *Wandelbahni* in njim po zasnovi in namembnosti sorodne stavbe. Z banketi in drugimi oblikami družabnih srečanj si zdraviliška središča utrjujejo ugled in prestiž, zato so lahko ti dogodki del redne ponudbe tedenskega, mesečnega, letnega ali pa krajevnega prazničnega cikla. V takšne ponudbe se na primer usmerja termalno zdravilišče Bad Harzburg v zvezni deželi Spodnja Saška, kjer kulinariko z izbranimi vini ponujajo v elitni stavbi z imenom *Wandelhalle* oziroma *Trinkhalle* (Spletni vir 15).

Svečanosti z izbrano kulinariko in enološkimi posebnostmi v poletnih mesecih prirejajo tudi v svetovno znanem zdravilišču Baden-Baden, kjer po sprehajalnem hodniku mogočnega *Trinkhalla* postavijo enotno omizje za okrog 200 gostov.

Razkošje kulinarike in prvovrstnih vin se prilega tudi gostom v poljskem zdravilišču Szczawno-Zdrój (nem. Bad Flinsberg), kjer pod streho lesenega objekta, v krajevni zgodovini znanega pod imeni *Wandelbahn*, *Elisenhalle* in *Kurpromenade*, postavijo več razsežnih omizij za vsaj 500 gostov.

V vsakdanjem zdraviliškem življenju pa so obravnavane zdraviliške stavbe dnevno v uporabi za dejavnost manjših gostinskih lokalov, pivnic, kavarn ali slaščičarn s prodajnimi pulti in stoli z mizami za goste. Takšno razporeditev manjših gostinskih lokalov ima na primer *Wandelhalle* (1843–1844) (Spletni vir 16) v nemškem zdraviliškem mestu Bad Rehbürg v deželi Spodnja Saška, ki je stalnica družabnega življenja zdraviliških gostov. Podoben zdraviliški utrip poznajo tudi v termalnem zdravilišču Świeradów-Zdrój na Poljskem, kjer gostje posedajo po lokalih razsežnega *Wandelhalla*.

V *Wandelbahnih* in njim po zasnovi in namembnosti sorodnih stavbah poteka tudi velik del drugega družabnega življenja evropskih termalnih zdravilišč. Po številčnosti in odmevnosti izstopajo predvsem glasbene prireditve večinoma mednarodnih razsežnosti. V bazilikalno zasnovanem *Wandelhallu* (Spletni vir 17) v nemškem termalnem zdravilišču Bad Kissingen v zvezni deželi Bavarska redno prirejajo koncerte komornih in pihalnih orkestrrov. Tudi v rahlem loku zasnovan *wandelhalle* (Spletni vir 18) v zdravilišču Bad Mergentheim v nemški zvezni deželi Baden-Württemberg je zelo primeren prostor za glasbene nastope komornih orkestrrov in občasno tudi narodno-zabavnih ansamblov. Tudi v nemškem zdraviliškem mestu Eisenach v Turingiji na dvoriščni strani tamkajšnjega *Wandelhalla* (Spletni vir 19) v poletnih mesecih pripravljajo odmevne glasbene predstave. Prireditve so dobro obiskane tudi zaradi slovesa samega mesta, kjer so v času nekdanje Nemške demokratične republike izdelovali avtomobile znamke *wartburg*.

Zelo pogosto glasbeniki v zdraviliščih nastopajo tudi čez dan in to so zelo priljubljene prireditve. V termalnem zdra-

vilišču Bad Windsheim na Bavarskem glasbene skupine pogosto nastopajo v tamkajšnjem *Wandelhallu* in igrajo sebi v zadovoljstvo, priložnostnim poslušalcem pa v veselje.

Podobne nastope glasbenikov poznajo tudi v belgijskem zdravilišču Spa, kjer so čez dan pod streho iz litega železa zgrajene Galerije Leopolda II., ki je zasnovana podobno kot številni evropski *Wandelbahni* druge polovice 19. stoletja, na sporedu glasbeni koncerti.

Toda glavna najodmevnejših glasbenih dogodkov mednarodnih razsežnosti poteka v velikih koncertnih dvoranah evropskih termalnih zdravilišč. V Rogaški Slatini koncerti in druge pomembne prireditve prirejajo v veliki Kristalni dvorani Grand hotela Rogaška (nekdaj imenovanega Zdraviliški dom). Podobne prireditve so do leta 1991 prirejali v veliki dvorani *Kursalona* v Lipiku, danes pa glasbene in druge prireditve redno potekajo v veliki Kristalni dvorani Hotela Kvarner v Opatiji, ki se je povezovala z leta 1914 pogorelim *Wandelbahnom* (Spletni vir 20). Velike koncertne dvorane evropskega merila pa premorejo svetovno znana termalna zdravilišča, kot sta npr. tisto v nemškem Wiesbadnu v zvezni deželi Hessen ter poljsko zdravilišče Szczawno-Zdrój (nem. Bad Salzbrunn) v Spodnji Šleziji, ki premore veliko gledališko dvorano, imenovano *teater*, kjer se razen s prvovrstno akustiko prostora ponašajo tudi z bogato štukaturo na stropu in stenah.

V *Wandelbahnih* in njim po zasnovi in namembnosti sorodnih stavbah so zdravilišča pogosto prirejala gledališke predstave različnih žanrov in vsebin. Med najbolj priljubljene sodijo zlasti krajše zabavne predstave, kjer se igralci pomešajo med obiskovalce, kakor na primer v poljskem zdraviliškem mestu Świeradów-Zdrój, kjer se že čez dan tamkajšnji *Wandelhalle* napolni z igralci in gledalci, ki pravzaprav nastopajo in se zabavajo skupaj. Podobne predstave poznajo tudi drugod, a med zelo priljubljene dogodke sodi t. i. igranje zgodovine, ko se člani krajevnih ljubiteljskih gledaliških skupin oblečejo v prevladujoča in značilna oblačila hotelskih gostov izpred sto in več let ter se kostumirani sprehajajo, fotografirajo ali s starimi kolesi vozijo po zdraviliškem središču. V bavarskem zdraviliškem mestu Bad Steben imajo tako imeniten *Wandelhalle* (Spletni vir 21) iz leta 1910, ki je priljubljeno središče igranja zgodovine in prostor za promenado med špalirjem gledaliških gostov.

Podobne dramaturške prizore iz nekdanjega zdraviliškega življenja gostov in osebja so uprizarjali tudi v hrvaškem Lipiku, kjer so zlasti v poletnih mesecih dvorišče med *Kursalomom* (Zdraviliškim domom) in *Wandelbahnom* napolnile skupine kostumiranih domačinov v oblačilih s konca 19. stoletja. Prav tako je bilo v Lipiku priljubljeno uprizarjanje zgodb iz življenja mlade grofice Jelke Janković, ki je v zdravilišču preživela veliko prostega časa.

Mondena evropska zdravilišča so zaradi svoje specifične gradbene zasnove, razkošnih parkov in kulinarčne ponudbe privlačne turistične točke tudi za občasna osebna in dru-

žinska praznovanja. Glede na slikovne vire zdravilišč so ta priljubljen kraj za družabni del porok, saj se svatje radi fotografirajo pred pročelji mikavnih zdraviliških stavb. Taki prizori so npr. pogosti v avstrijskem zdravilišču Bad Ischl v deželi Zgornja Avstrija, kjer se svatje radi fotografirajo in zabavajo prav pred pročeljem zdraviliškega *Trinkhalla*, ki je tudi sicer eden od najbolj priljubljenih zbirališč zdraviliških gostov in vseh drugih obiskovalcev kraja.

V številnih evropskih zdraviliščih ponujajo tudi možnosti za različna strokovna in znanstvena srečanja. Prav obravnavane zdraviliške stavbe so svojo ponudbo prilagodile najzahtevnejšim mednarodnim prireditvam ter opremile prostore s prevajalnimi napravami, projektorji, klopami in omizji ter na ta način prispevale k razvoju zdraviliškega turizma. Takšna srečanja so pogosta tudi v nemškem zdraviliškem mestu Bad König v zvezni deželi Hessen, kjer je tamkajšnji tehnično bogato opremljen *Wandelhalle* (1960) (Spletni vir 22) kot naročen za omenjene dogodke. Tudi prostoren *Wandelhalle* v nemškem zdraviliškem mestu Bad Wieselsee na Bavarskem ima takšne možnosti, saj zaradi svoje razsežnosti (64 x 13 x 7,20 m) ponuja udobne sedeže za okrog tisoč gostov (Spletni vir 23).

Zdraviliška okolja ter predvsem razsežni *Wandelbahni* in njimi po zasnovi in namembnosti sorodne stavbe privlačajo tudi šahiste, saj gostijo državne in mednarodne turnirje z več sto udeleženci. V znanem nemškem turističnem in zdraviliškem kraju Bad Wieselsee na južnem Bavarskem prirejajo šahovske turnirje v *Wandelhallu*, kamor v dveh nizih postavijo do 25 miz za štiri pare šahistov, tako da lahko na turnirju naenkrat igra okrog 400 šahistov. Prireditve je za organizatorje in termalno zdravilišče seveda donosna, saj so poleg šahistov prisotni tudi spremljevalci, novinarji in ljubitelji šaha, tako da se času turnirja število gostov poveča tudi do 1000. V drugih evropskih zdraviliščih imajo šahovski turnirji manj udeležencev. V avstrijskem zdraviliškem mestu Bad Ischl v deželi Zgornja Avstrija se v sicer prostornem *Trinkhallu* navadno zbere do 200 šahistov, približno toliko spremljevalcev ter še nekaj deset novinarjev in radovednežev, kar pomembno obogati letni proračun zdravilišča.

V evropskih termalnih zdraviliščih so obravnavane stavbe imele še nekatere druge pomembne vloge v vsakdanjem življenju. *Wandelbahni* in njimi po zasnovi in namembnosti sorodne stavbe so bili izhodiščne točke za sprehode po bližnjih parkih in zelenicah, kar je bilo posebej priljubljeno v hrvaškem Lipiku in pri nas v Rogaški Slatini. V avstrijskem zdravilišču Bad Ischl se kočijaži s posodobljenimi kočijami praviloma ustavljajo pred tamkajšnjim *Trinkhallom* in od tam prevažajo goste po okolici. V obmorskem termalnem zdravilišču Oostende v Belgiji je tamkajšnja mogočna Kraljeva galerija (*Royal galerie*) (Spletni vir 24) privlačno zbirno mesto, njena ploščad pa tudi poligon za kolesarjenje in druge oblike rekreacije. Zlasti sprehajanje je ponekod dobivalo že obredne razsežnosti, kot npr. v



Hrvaško termalno zdravilišče Lipik je imelo zgledno ohranjen *Wandelbahn* iz leta 1893. Med državljansko vojno leta 1991 so ostali le še obris. Foto: Vito Hazler, 27. 10. 2015.

nemškem termalnem zdravilišču Bad Kreuznach, kjer se litoželezni in vsaj 60 metrov dolgi *Wandelhalle* (okrog 1870–okrog 1920) (Spletni vir 25) ni ohranil, številne fotografije pa prikazujejo množične sprehode in pohode zdraviliških gostov od tam v bližnji zdraviliški park.

Temeljni cilj večine evropskih zdravilišč je bil ponujati in prikazovati bistveno drugačno obliko življenja od vsakdanjosti. Te cilje so dosegala z vpadljivo arhitekturno podobo stavb, parkovno zasnovo zelenic in tudi nasadi tujerodnih oziroma eksotičnih dreves. V zdraviliščih so gojili več vrst okrasnih rastlin, med njimi zelo priljubljene pomarančevce in limonovce, zato so nekatere zdraviliške stavbe uporabljali tudi za njihovo prezimovanje. Ponekod so nastale samostojne ali z drugimi stavbami povezane oranžerije. Zlasti zastekljeni *Wandelbahni* in njim po zasnovi in namembnosti sorodne stavbe so omogočale ureditev oranžerij, zato so jih ponekod tako tudi imenovali. Takšno oranžerijo (nem. die Orangerie), ki je v bistvu *Wandelhalle*, imajo v nemškem termalnem zdravilišču Bad Homburg v nemški zvezni deželi Hessen. Nasploh so v teh zdraviliških stavbah gojili veliko eksotičnih rastlin, kot npr. v *Wandelhallu* v poljskem zdravilišču Duszniki-Zdrój, v *Wandelhallu* oziroma pivnici mineralnih vod v zdravilišču Polonica-Zdrój (Spletni vir 26) in drugod po Evropi.

Evropska termalna zdravilišča so že od ustanovitve naprej nosilci hotelskega turizma in specializiranih zdravstvenih uslug, ki so se razvile v specifične oblike zdravljenja. Tudi zato so bila zdravilišča primerna mesta za terapevtske oblike zdravljenja (med drugim) ranjencev v oboroženih spopadih. V velikih zdraviliških stavbah so uredili



Nemško termalno zdravilišče Bad Kissingen ima poleg drugih stavb ogromen *Wandelhalle* (1910–1911), ki je zasnovan kot triladijska bazilika. Spletni vir: Bad Kissingen, *Wandelhalle*; [https://de.wikipedia.org/wiki/Wandelhalle_\(Bad_Kissingen\)](https://de.wikipedia.org/wiki/Wandelhalle_(Bad_Kissingen)), 30. 4. 2017.

bolnišnice in okrevališča za ranjene vojake zlasti v prvi svetovni vojni. Rogaška Slatina je že med prvo svetovno vojno imela zdravstveno osebje, ki je moralo poskrbeti za ranjene avstrijske vojake s soške fronte. Zasilno vojaško bolnišnico so med drugim uredili tudi v Kristalni dvorani Zdraviliškega doma, kjer so v treh vzdolžnih vrstah namestili okrog 50 bolniških postelj. Vlogo bolnišnice je v isti vojni prevzela tudi Galerija Leopolda II. v belgijskem zdraviliškem mestu Spa v Valoniji, kjer so večinoma železno sprehajališče zastrli s platnom in ga preuredili v velikansko bolnišnico za več deset ranjencev.

V strnjem pregledu nekaterih evropskih termalnih zdravilišč smo se osredinili predvsem na stavbe z imenom *Wandelbahn* ter po namembnosti in zasnovi sorodne stavbe. Pred začetkom raziskave oziroma zbiranja gradiva ter brskanja po spletnih straneh in predstavitenih gradivih evropskih termalnih zdravilišč ni bilo mogoče pričakovati, da bomo odkrili 98 dokazljivo evidentiranih tovrstnih stavb in kar 67 ohranjenih oziroma še v uporabi. Zato bi si ta tematika zaslužila nadaljnje, še bolj poglobljene raziskave, ki bi posegle v središče družabnega življenja termalnih zdravilišč in ta osvetlila še z drugih zornih kotov. Morda so takšne raziskave že opravljene, a nam niso dostopne. Sicer smo naleteli na številne dragocene podatke, za kaj več pa bi morali poiskati sodelavce v tujini in raziskovanje nadaljevati ob izdatni finančni pomoči države ali zainteresiranih nosilcev termalno-zdraviliške dejavnosti. Zagotovo bi bila celovita raziskava vsem v korist in v pomoč pri razvoju zdraviliškega turizma.

Literatura

BRATUŠA, Tina: *Urbanistični razvoj Rogaške Slatine*. Diplomsko delo. Maribor: Univerza v Mariboru, Filozofska fakulteta, Oddelek za umetnostno zgodovino, 2014.

SAPAČ, Igor in Franci Lazarini: *Arhitektura 19. stoletja na Slovenskem*. Ljubljana: Muzej za arhitekturo in oblikovanje, Fakulteta za arhitekturo, 2015.

STOPAR, Ivan: *Rogaška Slatina*. Ljubljana: Zavod za spomeniško varstvo SRS, 1973.

STOPAR, Ivan: Rogaška Slatina. V: *Enciklopedija Slovenije, 10. zvezek* (Pt-Savn). Ljubljana: Mladinska knjiga, 1996, 254.

Časopisni viri

Časopisni vir 1: BOŽIČ, Milan: Bo letos padla ta rogaška posebnost? *Novi tednik*, 12. 3. 1981, 21.

Časopisni vir 2: BOŽIČ, Milan: Rogaška Slatina: Še nič novega. *Novi tednik*, 23. 7. 1981, 15.

Časopisni vir 3: IZVRŠNI ODBOR Slovenskega umetnostnozgodovinskega društva: Izvršni odbor Slovenskega konservatorskega društva (brez navedbe avtorja). Odmevi. Pokrito sprehajališče. Se bodo sprehajališču v Rogaški Slatini red odpovedali. *Novi tednik*, 2. 4. 1981, 5.

Časopisni vir 4: MALI TRAVEN (Ivan Stopar): V Rogaški bodo obnavljali. *Novi tednik*, 1. 4. 1982, 8.

Časopisni vir 5: STAMEJČIČ, Damjana: Padec kulturno zgodovinskega spomenika: Sprehajališče so podrli. *Novi tednik*, 13. 5. 1982, 6.

Časopisni vir 6: Življenje ob mineralnem vrelec (brez navedbe avtorja). *Novi tednik*, 15. 4. 1982, 24.

Spletni viri

Spletni vir 1: Rogaška Slatina, *Wandelbahn (Vandlban, Vodlpon)*; <https://sl-si.facebook.com/ZgodovinaRogaske/photos/a.501844479859654.120881.501809586529810/871694902874608/>, 8. 2. 2017. Vir ni zanesljiv v navajanju letnic, imen avtorjev, hišnih imen v Rogaški Slatini idr. Avtor je Nani Poljanec (Sandi Jurkovič), TV gledalcem znan kot Don Corleone, oseba s hripavim glasom v humoristični oddaji Hri-bar (2007/11), voditelja Saša Hribarja (glej spletni vir; <http://www.rtv slo.si/hribar/ekipa.php>, 30.4.2017).

Spletni vir 2: Baden Baden, *Trinkhalle*; https://de.wikipedia.org/wiki/Trinkhalle_Baden-Baden, 3. 12. 2016).

Spletni vir 3: Merano, Meran, *wandelbahn, wandelhalle*; <https://www.merano-suedtirol.it/de/meran/betrieb/wandelhalle-5506/>, 18. 2. 2017.

Spletni vir 4: Rogaška Slatina, Zdravilišče Rogaška; https://sl.wikipedia.org/wiki/Zdravili%C5%A1%C4%8De_Roga%C5%A1ka, 16. 12. 2016.

Spletni vir 5: Bad Harzburg; https://de.wikipedia.org/wiki/Bad_Harzburg, 10. 7. 2016.

Spletni vir 6: Bad Rothenfelde; https://de.wikipedia.org/wiki/Bad_Rothenfelde, 20. 7. 2016.

Spletni vir 7: Bad Elser, Wikipedia; https://de.wikipedia.org/wiki/Bad_Elser, 18. 2. 2017.

Spletni vir 8: Duszynki-Zdrój, Bad Reinerz; <https://en.wikipedia.org/wiki/Duszynki-Zdr%C3%B3j>, 11. 6. 2016.

Spletni vir 9: Szczawno-Zdrój, Bad Salzbrunn; <https://en.wikipedia.org/wiki/Szczawno-Zdr%C3%B3j>, 23. 7. 2016.

Spletni vir 10: Świeradów Zdrój; <https://pl.wikipedia.org/wiki/%C5%99wierad%C3%B3w-Zdr%C3%B3j>, 18. 2. 2017.

Spletni vir 11: Baden Baden, *Trinkhalle*; https://de.wikipedia.org/wiki/Trinkhalle_Baden-Baden, 3. 12. 2016.

Spletni vir 12: Spa, *Galerie Leopold II*; http://www.panoramicearth.com/1283/Spa/Galerie_Leopold_II, 18. 2. 2017.

Spletni vir 13: Bad Wiessee, *wandelhalle*; <http://www.wandelhalle.info/events-in-der-wandelhalle/>, 11. 1. 2017.

Spletni vir 14: Bad Liebenstein; https://de.wikipedia.org/wiki/Bad_Liebenstein, 18. 7. 2016.

Spletni vir 15: Bad Harzburg; https://de.wikipedia.org/wiki/Bad_Harzburg, 10. 7. 2016.

Spletni vir 16: Bad Rehburg; https://de.wikipedia.org/wiki/Bad_Rehburg, 20. 7. 2016.

Spletni vir 17: Bad Kissingen; https://de.wikipedia.org/wiki/Bad_Kissingen, 11. 6. 2016.

Spletni vir 18: Bad Mergentheim; https://de.wikipedia.org/wiki/Bad_Mergentheim, 19. 7. 2016.

Spletni vir 19: Eisenach; <https://de.wikipedia.org/wiki/Eisenach>, 3. 8. 2016.

Spletni vir 20: Opatija, Hotel Kvarner; <http://www.remisens.com/si/hotel-kvarner>, 16. 6. 2016.

Spletni vir 21: Bad Steben; https://de.wikipedia.org/wiki/Bad_Steben, 10. 12. 2016.

Spletni vir 22: Bad König; https://de.wikipedia.org/wiki/Bad_K%C3%B6nig, 21. 7. 2016.

Spletni vir 23: Bad Wiessee, *wandelhalle*; <http://www.wandelhalle.info/events-in-der-wandelhalle/>, 11. 1. 2017.

Spletni vir 24: Oostende, (nizozemsko), Ostende (francosko, nemško); <https://en.wikipedia.org/wiki/Ostend>, 30. 9. 2016.

Spletni vir 25: Bad Kreuznach; https://de.wikipedia.org/wiki/Bad_Kreuznach, 11. 6. 2016.

Spletni vir 26: Polanica-Zdrój, Bad Altheide; <https://pl.wikipedia.org/wiki/Polanica-Zdr%C3%B3j>, 18. 7. 2016.

UKREPI ZA OHRANJANJE IN USTVARJALNO POSREDOVANJE NESNOVNE DEDIŠČINE UNESCO

Slovenska ledinska in hišna imena na Koroškem

V letu 2010 so bila slovenska ledinska in hišna imena na Koroškem uvrščena na seznam nesnovne dediščine pri Unescovi komisiji v Avstriji. Slovenska ledinska imena so del nesnovne kulturne dediščine in so globoko zasidrana med slovensko in med (danes) nemško govorečimi Korošci. Zaradi velikih družbenih sprememb v 20. stoletju obstaja nevarnost, da imena kot živo kulturno dediščino v 21. stoletju sčasoma popolnoma pozabimo, saj se danes ne posredujejo več – kakor v generacijah poprej – v prvotni slovenski obliki, temveč jih ljudje zaradi postopnega asimilacijskega procesa na novo oblikujejo in s tem odtujujejo od prvotnega, izvornega slovenskega pomena besed. Poimenovanja, ki so se vse do danes ohranila in (na novo) oblikovala v slovenskih krajevnih govorih, se nanašajo na pojave v naravi in na zgodovinske dogodke, v novih nemških oblikah imen pa so se prvotni pomeni slovenskih narečnih imen deloma zabrisali ali popolnoma izgubili, zaradi česar ljudje izgublajo tudi odnos do narave in do krajevne zgodovine.

Posebej ogrožena so ledinska imena, ki jih starejša kmečka generacija še pozna. Zaradi prestrukturiranja kmetijske pridelave (mehanizacija, arondacija, monokulture, ...) so se spremenile velikosti kmetijskih zemljišč, ki so povezana z imeni. Zato se izgublja tudi zavest o raznolikostih zemeljskih površin, ki prihaja do izraza v starejših poimevanjih zemljišč.

Številni posamezniki, krajevna društva, interesna združenja pa tudi občine, osrednje kulturne ustanove, znanstveni oziroma raziskovalni in univerzitetni inštituti si prizadevajo za ohranitev in raziskovanje te pomembne kulturne dediščine. Ukrepi za ohranjanje kulturne dediščine pa so bili v 20. stoletju drugačni, kot jih narekuje 21. stoletju, ko imena niso več v živi rabi.

Ukrepi za ohranjanje slovenskih imen kot kulturne dediščine v 20. stoletju – pisne dokumentacije in publikacije

Slovenska topografska in ljudska (domača, *vulgo*) imena domačij so predvsem v 2. polovici 20. stoletja raziskovalci izčrpno dokumentirali, o tej temi pa so na Koroškem izšle tudi številne temeljne publikacije. Med najpomembnejša dela štejemo publikacijo o krajevnih imenih avtorja Pavla Zdovca *Slovenska krajevna imena na avstrijskem Koroškem – Die slowenischen Ortsnamen in Kärnten* (Zdovec 1993), ki je postalo standard za zapis krajevnih imen na

Koroškem. Z objavo omenjene publikacije v začetku 90. let 20. stoletja so uporabniki krajevna imena tako v strokovnih krogih kot v širši javnosti postopoma poenotili in standardizirali. Zdovčev »priročnik« uporabljajo v medijih in izobraževanju, v roke ga jemljejo raziskovalci, kulturniki in tudi širša javnost. Od leta 2011 naprej, ko so na podlagi političnega kompromisa na Koroškem določili novo ureditev dvojezičnih krajevnih napisov, je Zdovčeva posodobljena publikacija o krajevnih imenih (Zdovec 2010) postala tudi osnova za zapis krajevnih imen za 164 dvojezičnih napisov na dvojezičnih tablah. Pri dvojezičnih tablah, ki so jih postavili leta 1977 na podlagi Zakona o narodnih skupnostih iz leta 1976, so pri zapisu imen na takrat 91 tablah slovenska krajevna imena deloma zapisovali v narečni oziroma nestandardni obliki, npr. Vidra ves (narečno) namesto Vidra vas (knjižno).

Drugo temeljno delo na področju imenoslovja je komentirana dvojezična izdaja seznama naselbinskih, gorskih in vodnih imen Koroške avtorja Heinza-Dieterja Pohla (Pohl 2000 in 2010). Pohl je o imenih dvojezične Koroške objavil številne publikacije in študije (Spletni vir 1). Nemško-slovenski seznam koroških krajevnih, vodnih in gorskih imen je sestavil po naročilu Biroja za slovensko narodno skupnost pri deželi Koroški, dostopen je na spletni strani urada (Spletni vir 2).

Domačije in imena domačij na dvojezičnem območju je na podlagi arhivskega gradiva (historični katastri, rokopisi, protokoli ipd.) v arhivih na Koroškem in v Sloveniji obsežno dokumentiral frančiškan p. Bertrand Kotnik. Njegove raziskave v južnokoroških občinah so izšle v 15 knjigah v seriji *Zgodovina hiš južne Koroške* (Kotnik 1992–2011). V Kotnikovi zapuščini, ki jo hrani inštitut Urban Jarnik, so tudi še neobdelani zapisi hišnih in ledinskih imen.

Študije in raziskave družinskih imen na Koroškem je v znanstveni monografiji (Feinig 2005) in v številnih člankih objavil Anton Feinig, med drugim tudi v prispevkih v *Letnih poročilih Slovenske gimnazije*. Anton Feinig je kot sodelavec slovenskega sporeda avstrijske radiotelevizije ORF v Celovcu pripravil številne oddaje o hišnih in ledinskih imenih. Presnetke radijskih oddaj je ORF dal na razpolago inštitutu Urban Jarnik za raziskovalne namene, dostopni so v arhivu inštituta.

Ledinska in hišna imen najdemo tudi v diplomskih in magistrskih delih ter disertacijah (npr. Feinig 1958; Kulterer 1965; Unterguggenberger 2002 in 2004, Bergmann 2003

* Martina Piko-Rustia, mag. filozofije, znanstveni vodja inštituta, Slovenski narodopisni inštitut Urban Jarnik, Vittringer Ring 26, A-9020 Celovec, Avstrija; piko@ethno.at.

in 2005; Karner 2004 in 2007), pa tudi v delih in študijah o slovenskih narečjih na Koroškem, ki so nastala na univerzah v Celovcu in Gradcu, na Dunaju, v Ljubljani in Mariboru, v Leidnu (Nizozemska) in na univerzi v Alberti v Kanadi. Tudi kulturno- in družbenozgodovinske publikacije z dvojezičnega območja južne Koroške, npr. krajevne monografije ali serija Tako smo živeli – Življenjepisi koroških Slovencev, v kateri je izšlo 12 knjig (Makarovič 1993–2004), vsebujejo podatke o imenih.

Nekatere rokopisne zapise hišnih, ledinskih in drugih topografskih imen najdemo v arhivih v Sloveniji. Obsežni rokopisni zapisi so npr. v zapuščini Josipa Šašla, ki jo hrani Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU v Ljubljani. Josip Šašel je v prvi polovici 20. stoletja in po vojni objavil tudi številne prispevke o osebnih in krajevnih imenih (npr. Šašel 1951). Rokopisni viri so ohranjeni tudi v Arhivu RS v Ljubljani (npr. v zapuščini Angele Piskernik) in v Koroški osrednji knjižnici dr. Franca Sušnika na Ravnah na Koroškem, ki med drugim hrani obsežno kartografsko gradivo za območje Koroške (npr. v zapuščini Julija Felaherja). Nekateri posamezniki so pripravili najrazličnejšo dokumentacijo, zapise, risbe, sezname ipd., ki so v zasebni lasti.

Omenjene publikacije in dokumentacije so – poleg zgodovinskih virov (Jožefinski in Franciscejski kataster) – pomembna podlaga in izhodišče za današnje terenske raziskave.

Ukrepi za ohranjanje slovenskih imen kot kulturne dediščine v 21. stoletju – dokumentacija in ustvarjalno posredovanje

Lokalne skupnosti kot nosilci nesnovne kulturne dediščine

V letu 2010 so bila slovenska ledinska in hišna imena na Koroškem uvrščena na seznam nesnovne dediščine pri avstrijski Unescovi komisiji. Bistveni pogoj za vpis tega elementa v avstrijski nacionalni seznam je bil verodostojen prikaz obstoječih in načrtovanih ukrepov za ohranjanje in ustvarjalno posredovanje pojava, npr. pri delu z javnostmi, v ozaveščanju ipd. Živo in v življenje lokalne skupnosti vpeto sodobno predajanje in posredovanje je velik izziv, hkrati pa pomembno zagotovilo za »naravni« razvoj kulturne dediščine v skupnosti. Živa in današnjemu času prilagojena tradicija je pomembna alternativa in dopolnilo arhiviranja in folklorizacij kulturne dediščine.

Slovenska topografska in osebna imena na Koroškem so v 20. stoletju, ko so bila v svojem naravnem okolju še v živi rabi, čeprav manj kot prej, številni raziskovalci obširno znanstveno dokumentirali in raziskovali. Ta dela so nastala še pravočasno, da so dokumentirala izginjajočo dediščino, in so danes dober temelj za ohranjanje in ozaveščanje o tem pomembnem kulturnem in jezikovnem izročilu. V 21. stoletju mlajša generacija nekdanjih običajnih slovenskih

imen – zaradi družbenih sprememb in asimilacije – ne uporablja več, zato je bilo treba razmisliti o novih oblikah posredovanja te – danes še ohranjene – kulturne dediščine. Nove pobude za ohranjanje tega izročila so nastale in se izoblikovale med lokalnimi nosilci – ne v institucijah ali osrednjih krovnih organizacijah – s čimer sta zagotovljena nadaljnji razvoj in zasidranost v lokalnih skupnostih.

Pripomočki za sodobno in ustvarjalno posredovanje slovenskih ledinskih, hišnih in drugih ohranjenih imen so tiskani zemljevidi (ročni in stenski), spletni portali z zvočnimi primeri, smerokazi v naravi in pri posameznikih, predavanja za odrasle, posredovanje v šoli, stalne ali občasne razstave, posredovanje zemljevidov občinam in turističnim uradom, (čezmejni) evropski projekti, delo v javnosti in medijska prisotnost (časopisi, radio, televizija).

Primeri sodobnega in ustvarjalnega posredovanja slovenskih ledinskih in hišnih imen

a) Tiskani zemljevidi s slovenskimi ledinskimi in hišnimi imeni na Koroškem

Za ohranjanje lokalnih slovenskih toponimov se trudijo posamezniki, (interesne) skupnosti, društva, institucije in raziskovalci na Koroškem. Trudijo se ne le za dokumentacijo teh imen, temveč tudi za krepitev uporabe teh imen v vsakdanji rabi. Zato pripravljajo zemljevide, na katerih beležijo in lokalizirajo dvojezična naselbinska, gorska, vodna in druga imena ter slovenska hišna in ledinska imena. Imena so zapisana v lokalnih narečjih (na »kulturnih« zemljevidih) ali v standardni obliki (na občinskih zemljevidih).

Doslej je izšlo osem zemljevidov za naslednje občine: zemljevid občine Kotmara vas / Köttmansdorf (2008), občine Sele/Zell (2008), občine Šmarjeta v Rožu / St. Margareten im Rosental (2011), zemljevid trške občine Škofiče / Schiefling am See (2011), zemljevidi trških občin Bekštanj/Finkenstein, Šentjakob v Rožu / St. Jakob im Rosental, Bistrica v Rožu / Feistritz im Rosental ter občine Šmarjeta v Rožu / St. Margareten im Rosental (2015) v čezmejnem evropskem projektu *FLU-LED*, v katerem so izšli tudi zemljevidi občin Tržič, Jesenice in Kranjska Gora na Gorenjskem.

Tiskani zemljevidi so dostopni pri krajevnih društvih in (interesnih) združenjih, v slovenskih knjigarnah v Celovcu, v občinskih in turističnih uradih. Več informacij lahko najdete na spletni strani *UNGEGN* (United nations group of experts on geographical names) v prispevku Martine Piko-Rustia *Slovene field and house names in Carinthia [Kärnten] – Intangible cultural heritage of the Austrian Commission for UNESCO* (Spletni vir 3), ki ga je na 29. zasedanje omenjene ekspertne skupine v Bangkoku aprila 2016 poslala Avstrija oz. Avstrijska komisija za kartografska in zemljepisna vprašanja (Arbeitsgemeinschaft für Kartographische Ortsnamenkunde – AKO).



Zemljevidi s slovenskimi ledinskimi in hišnimi imeni.
Foto: Vincenc Gotthardt, Celovec, 10. 5. 2017



Podelitev Unescovega priznanja 20. aprila 2010 v Salzburgu. Desno: Jozi Pak iz Kotmare vasi/Köttmansdorf s svojimi stenskim zemljevidi.
Foto: Unesco-Kommission, Salzburg, 20. 4. 2010.

b) Zemljevidi in interaktivne karte na spletnem portalu (z zvočnimi primeri)

Večina tiskanih zemljevidov je v formatu .pdf dostopna na dvojezičnih (slovensko-nemških) spletnih portalih lokalnih slovenskih društev in interesnih združenj. Zemljevida občine Kotmara vas / Köttmansdorf in trške občine Škofiče / Marktgemeinde Schiefling am See sta na spletu objavljena kot interaktivni karti z zvočnimi primeri v lokalnih slovenskih govorih.¹ Tudi v širšem koroškem prostoru – ne le med slovenskimi prebivalci – se je prebudilo zanimanje za ohranjanje te kulturne dediščine. Koroški dnevnik *Kleine Zeitung* je februarja 2016 objavil pobudo za celovito dokumentacijo domačih (*vulgo*) imen družin in kmetij na Koroškem in Štajerskem. Poziv je bil odprt od 7. februarja do 20. marca 2016, prispevki in opisi domačij z domačimi imeni pa so dostopni na spletnem portalu *Vulgo Klane – Das Land der Vulgonamen* v digitalni bazi podatkov (Spletni vir 4).

c) Stalna razstava stenskih zemljevidov občin v Rožu

Upokojeni gradbeni mojster Jozi Pak iz Kotmare vasi / Köttmansdorf že desetletja dokumentira in zapisuje slovenska ledinska, hišna in pokrajinska imena. Avtor je s tem zahtevnim delom začel v 90. letih prejšnjega stoletja v Kotmari vasi, po zaključku dela v tej občini leta 2005 pa je dokumentiranje razširil na sosednje občine. Svoje zapise in raziskave je predstavil na večjih stenskih zemljevidih občin iz celega Roža, ki so na ogled na stalni razstavi v k&k-centru v Šentjanžu v Rožu / St. Johann im Rosental. Jozi Pak organizira tudi občasne razstave v občinah, ki jih je popisal, pred kratkim (marca 2017) npr. na Žihpoljah / Maria Rain ob predstavitvi

zemljevida s slovenskimi imeni v danes pretežno nemško govorečem prostoru.

č) Smerokazi z domačimi imeni v naravi

V okolju domača imena lahko postanejo vidna na različne načine. V Selah/Zell so ohranjena domača imena v obeh deželnih jezikih (nemškem in slovenskem) uporabili za poimenovanje avtobusnih postaj. Z domačim poimenovanjem po bližnjih hišah, križih oz. pojavih v naravi, ki služijo natančni orientaciji v vasi, so tudi na avtobusnih postajah ohranili domača imena v živi rabi. V sklopu evropskega projekta *Narava – trajna regionalna in čezmejna proizvodnja in trženje kmečkih proizvodov iz Sel* (Spletni vir 5) so v Selah označili domačije s smerokazi s krajevnimi domačimi hišnimi imeni. Odzivi so bili pozitivni (npr. Rdečega križa), saj so tablice pomemben pripomoček za orientacijo na občinskem območju.

Domača imena z napisi ali tablicami ohranjajo tudi posamezniki na lastno pobudo, npr. na (obnovljenih) starejših hišah.

V sklopu čezmejnega evropskega projekta *DUO-Kunsth Handwerk – Rokodelska kulturna dediščina v čezmejnem prostoru včeraj, danes in jutri* (Spletni vir 6) je Slovenski narodopisni inštitut Urban Jarnik organiziral delavnico oblikovanja napisov s hišnimi ali krajevnimi imeni. Namen srečanja je bil predstaviti različne možnosti umetniškega oblikovanja tabel oz. napisov z domačimi hišnimi ali krajevnimi imeni. Ker imata vsaka domačija in vsaka hiša svojo podobo, so ti napisi lahko oblikovani na različne načine in iz različnih snovi (keramike, lesa, kovine, ...), tako da se estetsko ujemajo s celotno podobo stare domačije ali nove hiše. V sodelovanju z ljudmi s posebnimi potrebami je bilo eno od srečanj v Delavnici Florijan v Globasnici/Globasnitz,

¹ Povezave do zemljevidov in projektov so navedene na koncu prispevka v seznamu literature in virov (Zemljevidi na spletnih portalih).



Domača imena v obeh deželnih jezikih (nemškem in slovenskem) na avtobusnih postajah v Selah.
Foto: Nanti Olip, Sele, 2012.

kar je spodbudilo tudi povpraševanje po izdelavi teh tablic, zato je delavnica to sprejela v svoj delovni program (Spletni vir 7).

d) Tematski evropski projekti – Znamenja in manjši spomeniki z domačimi hišnimi imeni

V čezmejnem evropskem projektu *Biseri naše kulturne krajine* (Spletni vir 8) so nastali digitalni popisi znamenj in manjših spomenikov na Koroškem in v Sloveniji (v koroški regiji) za vse, ki jih to zanima, tudi za sodelavce različnih strok, od turizma do znanosti. Po zaključku projekta so občine prejele dokumentacijske zbornike in fotografsko gradivo, ki ga lahko uporabljajo za svojo promocijo (v publikacijah, informacijskih obvestilih, na letakih ipd.). Projekt je v letih 2008–2011 izvajala izobraževalna ustanova Kärntner Bildungswerk v sodelovanju z inštitutom Urban Jarnik, Koroškim pokrajinskim muzejem – Enoto Ravne na Koroškem in Zavodom za varstvo kulturne dediščine – OE Maribor. Projektne partnerji so dokumentirali tudi številna hišna imena, po katerih so znamenja in manjši spomeniki poimenovani.

e) Izobraževanje

Po uvrstitvi slovenskih ledinskih in hišnih imen na avstrijski seznam nesnovne dediščine Unesca so krajevna slovenska kulturna društva in slovenske izobraževalne ustanove v večji meri začele organizirati tematska predavanja in razprave s priznanimi imenoslovci in jezikoslovci s Koroške in iz Slovenije. Jezikoslovec Heinz-Dieter Pohl je v občinah južne Koroške izvedel številna predavanja o slovenskih in nemških imenih na Koroškem. Zemljevide (ročne in stenske) uporabljajo tudi pri pouku. V Šmarjeti v Rožu / St. Margareten im Rosental so zastopniki Kulturnega društva Šmarjeta-Apače ob zaključku evropskega projekta *FLU-LED*



Smerokazi z domačimi hišnimi imeni v Selah.
Foto: Nanti Olip, Sele, 2012.

v letu 2015 županu in ravnatelju ljudske šole predali stenski zemljevid s slovenskimi ledinskimi in hišnimi imeni.

f) Delo v javnosti

Uvrstitev slovenskih ledinskih in hišnih imen na avstrijski seznam nesnovne dediščine leta 2010 je odmevala v koroških in avstrijskih ter slovenskih medijih. Zaradi takratne razprave o dvojezičnih krajevnih tablah na Koroškem so bila slovenska krajevna imena dotlej ozaveščena predvsem kot politično vprašanje. Po obsežnem medijskem poročanju ob uvrstitvi teh imen na Unesco seznam pa je postalo ohranjanje teh imen pomembno kulturno vprašanje. O uvrstitvi so leta 2010 poročali v časopisih, po radiu in televiziji na Koroškem, v Avstriji in Sloveniji. Aprila leta 2011 so projekt predstavili v oddaji *Kultura* na RTV Slovenija, aprila 2015 so bili predstavniki projekta gostje v oddaji *Polnočni klub* na RTV Slovenija. Avstrijska radiotelevizija pripravlja prispevke o manj znanih elementih nesnovne kulturne dediščine, ki so vpisani v avstrijski seznam Unescove komisije, med njimi je bil tudi televizijski prispevek o slovenskih ledinskih in hišnih imenih (predvajan 28. maja 2017 v oddaji *Traditionsreiches Österreich*). Lokalno poročanje je bilo največje ob zaključku čezmejnega projekta *FLU-LED – Kulturni portal ledinskih in hišnih imen* (2015). O projektu redno poroča slovenski spored avstrijske radiotelevizije ORF (po radiu in televiziji).

g) Poimenovanja cest po lokalnih imenih

V koroških občinah dosedanja (dvojezična) naselbinska imena vse pogosteje nadomeščajo z novimi cestnimi oziroma uličnimi imeni, ki naj bi služila krajevni logistici. Z novimi cestnimi/uličnimi poimenovanji izginjajo dosedanja naselbinska imena v poštnih naslovih in na smerokazih. Predstavniki slovenskih občinskih frakcij



Keramične table s hišnimi imeni, Delavnica Florijan v Globasnici.
Foto: Milka Olip, Globasnica, 2013.

ter lokalnih slovenskih interesnih združenj in društev ob poimenovanju novih cest in ulic predlagajo rešitve, ki upoštevajo značilna krajevna imena, na kar so že leta 2009 opozorili člani Zelene Enotne liste v Hodišah (Spletni vir 9). Sistematična poimenovanja cest/ulic (npr. po drevesnih ali drugih rastlinskih vrstah, kot so rože) domačini odločno odklanjajo, ker s tem iz zavesti izginja povezava s krajevnimi naravnimi danostmi in krajevno zgodovino.

Sklep

Unescova konvencija o nesnovni dediščini je na novo ovrednotila lokalne skupnosti kot nosilce nesnovne dediščine in jih spodbudila, da tradicije ohranjajo in razvijajo. Glavno skrb za kulturno dediščino torej ne nosijo (znanstvene) ustanove ali osrednje krovne organizacije, temveč lokalne skupnosti in posamezniki v krajih in občinah posameznih območij.

Za ohranitev in razvoj kulturne dediščine pa je pomembna, celo nujna interakcija med lokalnimi nosilci kulturne dediščine in uradnimi ustanovami (občine), strokovnimi ustanovami oziroma strokovnjaki (dialektologi, jezikoslovci, imenoslovci, kartografi ipd.), ki pomagajo nosilcem razreševati strokovna vprašanja, ekspertnimi komisijami, krovnimi organizacijami, ki nosilcem pomagajo z organizacijsko in/ali finančno pomočjo, planinskimi društvi ipd. Mreženje akterjev na različnih ravneh omogoča, da odpremo številna vprašanja, o njih razpravljamo in nanje tudi odgovorimo.

Literatura in viri

BERGMANN, Hubert: *Slawisches im Namengut der Osttiroler Gemeinden Ainet und Schlaiten: Anmerkungen zur Slavia submersa im vorderen Iseltal*. Disertacija. Celovec: Univerza v Celovcu, 2003.

BERGMANN, Hubert: *Slawisches im Namengut der Osttiroler Gemeinden Ainet und Schlaiten: Anmerkungen zur Slavia submersa im vorderen Iseltal* (=Beihefte zu Österreichische Namenforschung, 5). Dunaj: Praesens, 2005.

FEINIG, Anton: *Die Namen der Bauernhöfe im Bereich der einstigen Grundherrschaft Hollenburg in Kärnten*. Disertacija. Dunaj: Univerza na Dunaju, 1958.

FEINIG, Anton in Tatjana Feinig: *Familiennamen in Kärnten und den benachbarten Regionen*. Celovec, Ljubljana in Dunaj: Mohorjeva, 2005.

KARNER, Iris: *Die Karawanken. Eine bergnamenkundliche Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung des slowenischen Elements*. Diplomska naloga. Celovec: Univerza v Celovcu, 2004.

KARNER, Iris: *Der Kärntner Anteil der karnischen Alpen vom Plöckenpass bis in das Kanaltal. Ein Blick auf die Namen einer Sprach- und Kulturkontaktzone entlang des Kärntner Grenzgebirges*. Disertacija. Celovec: Univerza v Celovcu, 2007.

KULTERER, Hubert Fabian: *Die Haus- und Hofnamen des Jauntales*. Disertacija. Dunaj: Univerza na Dunaju, 1965.

KOTNIK, Bertrand: *Zgodovina hiš južne Koroške* (15 knjig). Celovec, Ljubljana in Dunaj: Mohorjeva, 1992–2011.

MAKAROVIČ, Marija: *Tako smo živeli – Življenjepisi koroških Slovencev* (1–12). Celovec: Krščanska kulturna zveza in Slovenski narodopisni inštitut Urban Jarnik, 1993–2004.

POHL, Heinz-Dieter: *Kärnten – deutsche und slowenische Namen / Koroška – slovenska in nemška imena: Kommentiertes zweisprachiges Verzeichnis der Siedlungs-, Berg- und Gewässernamen*. V: *Österreichische Namenforschung* 28 (2–3), 2000. Dunaj: Praesens. Licenčna izdaja v zbirki Studia Carinthiaca, Bd. XIX. Celovec: Mohorjeva.

POHL, Heinz-Dieter: *Unsere slowenischen Ortsnamen: Kommentiertes zweisprachiges Verzeichnis der Siedlungs-, Berg- und Gewässernamen Kärntens (mit Ausblicken auf Namen slawischen bzw. slowenischen Ursprungs in den anderen österreichischen Bundesländern) / Naša slovenska krajevna imena: Seznam dvojezičnih krajevnih, gorskih in vodnih imen Koroške z jezikoslovnimi pripombami (z razgledi na imena slovenskega oziroma slovenskega izvora v drugih zveznih deželah Avstriji)*. Celovec: Mohorjeva, 2010.

ŠAŠEL, Josip: *Kako pišemo naša krajevna imena?* V: *Svoboda* 4, 1951, 5–13, 50–58, 94–105, 144–148.

UNTERGUGGENBERGER, Regina Maria: *Slawische Elemente in der Mundart des Lesachtals unter besonderer Berücksichtigung der Feld- und Flurnamen*. Diplomska naloga. Celovec: Univerza v Celovcu, 2002.

UNTERGUGGENBERGER, Regina Maria: *An der Schnittstelle dreier Kulturen: zum slawischen Erbe in der Mundart des Kärntner Lesachtals unter besonderer Berücksichtigung der Feld- und Flurnamen*. (Studia Carinthiaca XXIV). Celovec: Mohorjeva, 2004.

ZDOVC, Pavel: *Slovenska krajevna imena na avstrijskem Koroškem. / Die slowenischen Ortsnamen in Kärnten*. Celovec: Slovenski znanstveni inštitut, 1993.

ZDOVC, Pavel: *Slovenska krajevna imena na avstrijskem Koroškem – slovar in jeziko(slo)vni komentarji. Razširjena izdaja. / Die slowenischen Ortsnamen in Kärnten – Namenbuch und sprach(wissenschaft)liche Kommentare. Erweiterte Auflage.* Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti, 2010.

Zemljevidi na spletnih portalih

Zemljevid občine Sele/Zell (2008); www.kosuta.at, www.kosuta.at/zemljevid, 22. 5. 2017.

Zemljevid in avdioposnetki zemljepisnih imen občine Kotmaras / Köttmansdorf (2008); www.gorjanci.at, www.gorjanci.at/index.php/zemljevid-top, 22. 5. 2017.

Zemljevid in avdioposnetki zemljepisnih imen občine Škofiče/Schiefling (2011); www.edinost-skofice.at, www.schiefling.gv.at/kultur/kultur.html, 22. 5. 2017.

Evropski čezmejni projekt *FLU-LED – Kulturni portal ledinskih in hišnih imen* (2011–2015); www.flurnamen.at, www.ledinskaimena.si, <http://www.flurnamen.at/si/dokumente-si>,

(Zemljevidi občin Bekštanj/Finkenstein, Šentjakob v Rožu / St. Jakob im Rosental, Bistrica v Rožu / Feistritz i. R., Šmarjeta v Rožu / St. Margareten i. R. ter občin Tržič, Jesenice, Kranjska Gora na Gorenjskem), 22. 5. 2017.

Spletni viri

Spletni vir 1: Spletna stran Heinz-Dieter Pohl; <http://members.chello.at/heinz.pohl/index.htm>, 17. 5. 2017.

Spletni vir 2: Biro za slovensko narodno skupnost pri deželi Koroške; <http://www.volksgruppenbuero.at/services/C32>, 17. 5. 2017.

Spletni vir 3: UNGEGN (United Nations Group of Experts on Geographical Names): Slovene field and house names in Carinthia [Kärnten] – Intangible cultural heritage of the Austrian Commission for UNESCO; http://unstats.un.org/unsd/geoinfo/UNGEGN/docs/29th-gegn-docs/WP/WP11_16_Peter%20J%20-Slovene%20field%20and%20house%20names.pdf, 17. 5. 2017.

Spletni vir 4: Vulgo Klane – Das Land der Vulgonamen; www.kleinezeitung.at/service/vulgonamen/index.do, 19. 5. 2017.

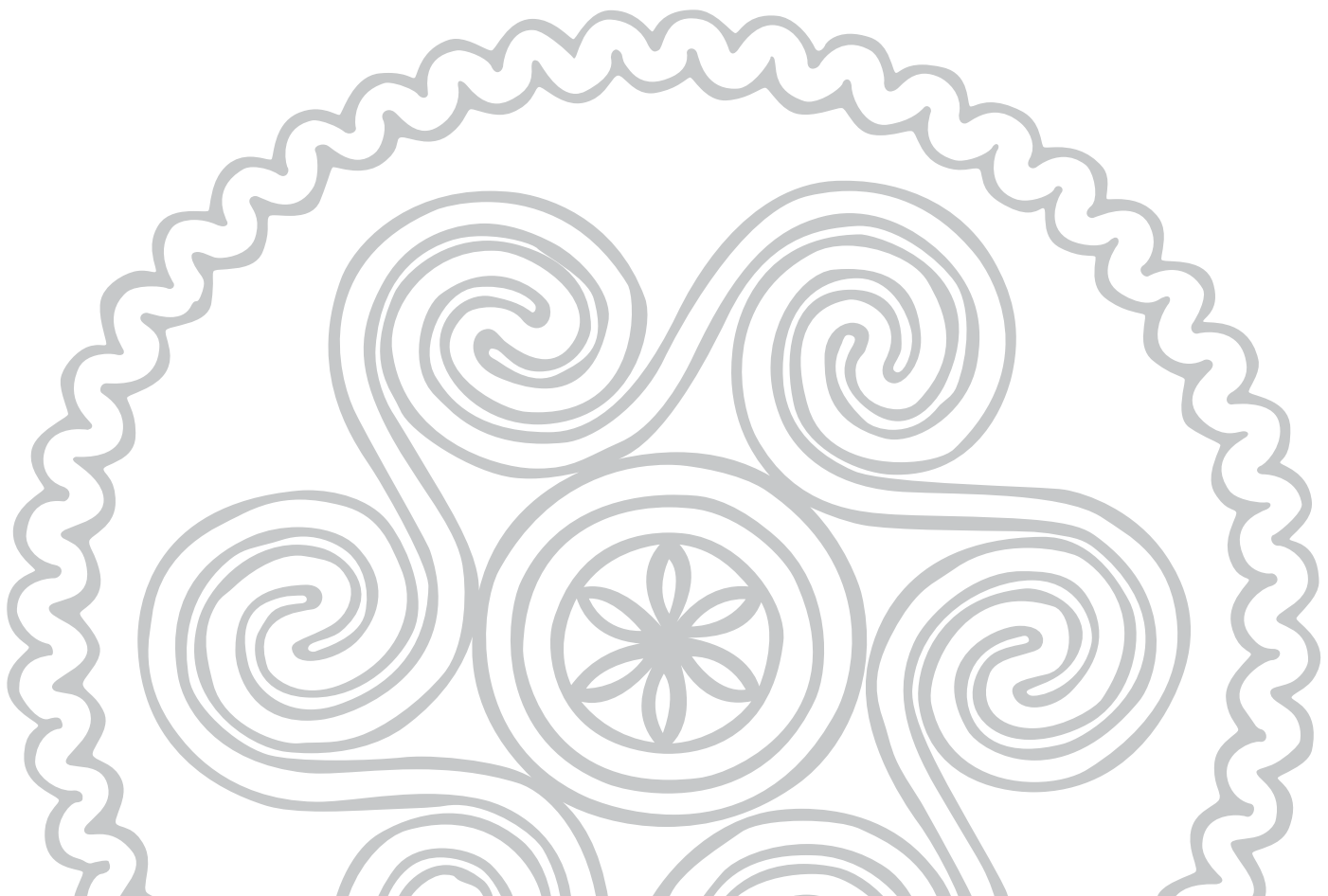
Spletni vir 5: Projekt *Narava – trajna regionalna in čezmejna proizvodnja in trženje kmečkih proizvodov iz Sel*; www.kosuta.at, 19. 5. 2017.

Spletni vir 6: Čezmejni evropski projekt *DUO-Kunsth Handwerk – Rokodelska kulturna dediščina v čezmejnem prostoru včeraj, danes in jutri*; www.duo-kunsth Handwerk.eu, 19. 5. 2017.

Spletni vir 7: Koroška Karitas; <https://www.caritas-kaernten.at/hilfe-beratung/menschen-mit-behinderung/arbeit-beschaeftigung/werkstatt-florian>, 19. 5. 2017.

Spletni vir 8: Čezmejni evropski projekt *Spomeniki/Denkmaier – Biseri naše kulturne krajine*; www.kleindenkmaeler.at, 19. 5. 2017.

Spletni vir 9: *Hodiški list / Keutschacher Zeitung*; http://www.elnet.at/images/uploads/web_HodiskiList_02-2009.pdf, 19. 5. 2017.



POROČILO O DELU SLOVENSKEGA ETNOLOŠKEGA DRUŠTVA

Od decembra 2016 do marca 2017

V času od decembra 2016 do marca 2017 so bile izvedene še zadnje dejavnosti pod vodstvom IO SED, izvoljenim za obdobje marec 2015–marec 2017.

December 2016

Decembra je bilo društveno življenje, iztekajočemu se letu navkljub, izredno živahno. Najprej sta 3. decembra Saša Renčelj Škedelj in Helena Rožman na gradu Rajhenburg izvedli *Malo šolo etnologije*. Že 6. decembra smo v sklopu Etnološkega večera z Murkovo nagrajenko Ingo Miklavčič Brezigar lahko prisluhnili zanimivemu pogovoru, ki ga je z nagrajenko opravila Mojca Ravnik. Tita Porenta in Alenka Černelič Krošelj sta 14. decembra v Slovenskem etnografskem muzeju v sklopu cikla Aktualno organizirali okroglo mizo *Zbirke in njihovi skrbniki ter njihovo življenje*. Nazadnje je bila 22. decembra še tiskovna konferenca, na kateri smo predstavili publicistično dejavnost SED, med drugim tudi decembrsko izdajo *Glasnika SED* 56/3–4.

Januar 2017

V januarju ni bilo javnih dogodkov. Člani IO SED so konec decembra in prve dni januarja pripravljali nov program

za obdobje 2017–2018, ki je bil na Ministrstvo za kulturo oddan v začetku januarja. Vodstvo SED je pripravilo tudi obvezna poročila za financiranje društvenih aktivnosti.

Februar 2017

Aktivnosti za člane so se začele s pustom, natančneje z ekskurzijo v Kostanjevico na Krki, kjer so se člani udeležili *Šelmarije*. Ekskurzijo je organizirala Zora Slivnik Pavlin.

Marec 2017

Od 1. do 4. marca so potekali *Dnevi etnografskega filma*. Letos so gostovali v Slovenski kinoteki, kar je dalo festivalu bolj filmski pridih. Festivala se je udeležilo precej avtorjev filmov, kar je omogočilo zanimive razprave po projekcijah. Festival ima nekaj novih mladih moči, glavnino dela pa sta kot leta prej opravila Miha Peče in Naško Križnar. Nato je bil 9. marca prvi letošnji Etnološki večer, na katerem se je Mojca Ravnik o prepletanju etnološkega in folklorističnega raziskovanja pogovarjala z Marijo Klobčar, in sicer v navezavi na njeno monografijo *Na poti v Kamnik* in njeno zgoščenko *Hodili so jih poslušat*. Nazadnje je bil 23. marca v Posavskem muzeju Brežice volilni Zbor članov SED, na katerem je vodenje društva prevzela nova ekipa.



* Anja Serec Hodžar, mag. etnologije in kulturne antropologije, višja strokovna sodelavka, ZRC SAZU, Glasbenonarodopisni inštitut, Novi trg 2, 1000 Ljubljana; anjahodzar@gmail.com.



Mala šola etnologije. Foto: Helena Rožman, Grad Rajhenburg, december 2016.



Mala šola etnologije. Foto: Helena Rožman, Grad Rajhenburg, december 2016.

GRAJSKI DETEKTIVI

Delavnica Mala šola etnologije, 3. december 2016

V sklopu pedagoškega programa Slovenskega etnološkega društva smo v soboto, 3. decembra 2016, v prostorih gradu Rajhenburg izvedli delavnico za otroke, stare od pet do 12 let, ki smo jo poimenovali *Grajski detektivi*. Delavnica je tako pod tem naslovom že drugič potekala na istem mestu, na gradu Rajhenburg, ki je eden najpomembnejših kulturnih spomenikov srednjeveške grajske arhitekture na Slovenskem. Vzorčno prenovljeni arhitekturni spomenik ponuja številne možnosti tudi mladim raziskovalcem in ustvarjalcem, hkrati pa je odlično izhodišče za prepoznavanje posameznih sestavin kulturne dediščine.

Delavnico je ob pomoči etnologinje dr. Helene Rožman vodila etnologinja konservatorica Saša Renčelj Škedelj. Namenjena je bila iskanju in odkrivanju skrivnosti, ki so

povezane z grajskimi okni. Udeležilo se je osem otrok. V prvem delu programa so otroci spoznali okna kot tradicionalni arhitekturni element. Ob iskanju posameznih grajskih oken so ugotavljali spreminjanje tega arhitekturnega elementa v različnih časovnih obdobjih ter spoznavali z njimi povezane arhitekturne sloge. Opazovali so razlike v velikosti, obliki in funkciji oken.

Drugi del delavnice je bil namenjen spoznavanju konstrukcije oken. Udeleženci so izdelovali okna iz kartona in prozorne folije. Nekateri so iz barvnega transparentnega papirja izdelovali vitraže, drugi pa so s šablono na folijo prenašali secesijske motive in jih krasili z barvami za steklo.

Mala šola etnologije bo potekala tudi v letu 2017.

* Saša Renčelj Škedelj, univ. dipl. etnologinja in kulturna antropologinja, višja konservatorica, ZVKDS, OE Ljubljana, Tržaška 4, 1000 Ljubljana; sasarencej@yahoo.co.uk.

** Helena Rožman, dr. arhitekture, Grad Rajhenburg, Cesta izgnancev 3, 8280 Brestanica; hrozman@gmail.com.



Mag. Inga Brezigar in dr. Mojca Ravnik na etnološkem večeru.
Foto: Tanja Kovačič, 6. 12. 2016.



Otvoritev razstave *Skrinje na Goriškem*.
Foto: Arhiv Goriškega muzeja, Grad Kromberk, 2001.

PO SLIKAH IZ MOJEGA ŽIVLJENJA V GORIŠKEM MUZEJU

Etnološki večer z mag. Ingo Miklavčič Brezigar, prejemnico Murkove nagrade za življenjsko delo, Slovenski etnografski muzej, 6. december 2016

Lani je Murkovo nagrado za življenjsko delo prejela mag. Inga Miklavčič Brezigar, upokojena kustosinja Goriškega muzeja. Že na podelitvi v Muzeju novejšje zgodovine v Ljubljani je v svoji zahvali kratko očrtala svojo delovno pot in s hvaležnostjo omenila tudi mnoge ljudi, od katerih se je učila, z njimi sodelovala, premagovala težave in doživljala uspehe (o podelitvi Murkove nagrade glej Terseglav 2016). Več o njenem delu in razmišljanju pa smo izvedeli na Etnološkem večeru 6. decembra 2016 v Slovenskem etnografskem muzeju. Sama nagrajenka je pogovor nasloвила *Po slikah iz mojega življenja v Goriškem muzeju*.

Tako je pripovedovala.

Ko sem se leta 1983 zaposlila v Goriškem muzeju, je bil december. Spominjam se prvih zim ob začetku muzejskega dela v gradu Kromberk, zasnežene okolice, ko smo v službo prišli v snežkah, v gradu pa je hišnik že zgodaj zakuril in nanosil drva v pisarne. Spominjam se udarniških akcij in piknikov na grajskem vrtu in iz teh prvih »socialističnih« časov tudi sproščene, skoraj družinskega vzdušja, s katerim smo gradili pripadnost muzeju. Nasledila sem kolega Naška Križnarja in po njem podedovala tesno pisarnico v enem od grajskih stolpov ter seveda naloge etnološkega oddelka. Eden prvih muzejskih projektov je bila razstava o solkanskih mizarjih, pri kateri sva sodelovali s kolegico Katjo Kogej, ki se je na etnološkem oddelku zaposlila le nekaj mesecev za mano. Zgodovin-

ska temeljno raziskavo solkanskega mizarstva je tedaj že opravil tedanji ravnatelj muzeja Branko Marušič, Katja pa je na njegovo pobudo opravila etnološko raziskavo in diplomirala iz solkanskega mizarstva.

Po Našku sem podedovala tudi raziskavo Šentviške planote in terensko delo na tem območju je eden od mojih najljubših spominov. Z ekipo mladih etnologov smo se imeli super, spali smo na turistični kmetiji pri Črvu na Pečinah, ljudje so nas s prijaznostjo sprejemali. Poleg Katje so sodelovali tudi študentje, ki so pozneje postali moji kolegi – Andrej Malnič, Darja Skrt, Borut Koloini, Marko Grego in seveda Karla Kofol, ki se je prav na podlagi naše prisotnosti na Planoti odločila za študij etnologije, se nato zaposlila v Tolminskem muzeju in bila letos (2016) z mano tudi prejemnica Murkovega priznanja.

Z razstavo o etnološki podobi Šentviške planote sem pravzaprav začela svojo muzejsko pot ... in če je bila razstava o solkanskih mizarjih še povsem klasična razstava s predstavitvijo predmetov, sem na Šentviški planoti z razstavo že poskušala komunicirati z ljudmi in v prakso prenesti spoznanja etnološke raziskave načina življenja: da je način življenja na Planoti v 80. letih prejšnjega stoletja s kombinacijo tradicionalnega kmetijstva, sodobno zaposlitvijo v industriji (tedaj so imeli na Pečinah tovarno, podružnico tolminskega Metalflexa) in turistično ponudbo na kmetijah pravzaprav vzorec razvoja življenja na Šentviški planoti,

* Mojca Ravnik, dr. etnologije, Celjska ulica 29 a, 1000 Ljubljana; mojcara@zrc-sazu.si.

pa tudi možnost razvoja mnogih demografsko ogroženih krajev goriškega in tolminskega podeželja.

Po Šentviški planoti je prišla Trenta. Od leta 1985 sem spremljala Trento in tedanji Trentarski muzej. Tam sem spoznala, kako pomemben je človek v muzeju. Mirko Zorč je bil tedaj oskrbnik trentarske muzejske zbirke Goriškega muzeja in je kot izjemen pripovedovalec in vodič po muzeju s svojimi zgodbami oživil predmete ter nekdanjo Trento, njene ljudi in njihovo življenje približal obiskovalcem. Avtobusi turistov so v Trentarski muzej prihajali tudi zaradi njega. Muzej v Trenti v stavbi nekdanje italijanske vojašnice, postavljen že leta 1952, je bil tedaj že v zelo slabem stanju, Goriški muzej je sicer dopolnil stalno razstavo in skrbel za osnovno vzdrževanje, kaj več pa se ni dalo narediti ... Vsa dolina je bila tedaj v precejšnji depresiji, tradicionalni način življenja je propadal, prav tako gostinska ponudba in sindikalni turizem, zaposlitev ni bilo in mladi so odhajali iz doline, ljudje niso videli možnosti razvoja. Ko se je sredi 80. let vodstvo Triglavskega narodnega parka (TNP) na čelu z direktorico Marijo Vičar odločilo za vzpostavitev centra TNP v Trenti, je bil s tem rešen ne le Trentarski muzej, pač pa se je ob muzejski dejavnosti tako rekoč revitalizirala vsa dolina. V sklopu prenovljene stavbe prejšnjega Trentarskega muzeja je bila urejena zdravniška ambulanta, delo je dobil zdravnik domačin, ki se je z vso družino vrnil v Trento – prav tako kot kar nekaj mladih, ki so si v Trenti ustvarili družine in življenje. Etnološka prenova stalne zbirke v mansardi novega Doma TNP je ob strokovnih delavcih vključevala tudi domačine. Prav pozitiven odziv domačinov, ki so si na naše povabilo prišli ogledat muzejsko postavitve trentarske hiše s črno kuhinjo in planine na mansardi Doma Trenta, in občutek, da so tovrstno muzejsko predstavitev sprejeli z naklonjenostjo – kot so med predhodno terensko raziskavo sprejeli tudi nas, naklonjeno in gostoljubno – je bila tista »dodana vrednost« muzejskega dela.

Trenta, Breginj, Robidišče, v vse te vasi je muzejska zbirka – bodisi velika, urejena in sodobna kot v Trenti ali pa skromna kot v Robidišču – vnesla neko novo življenje. Etnološka prenova zbirk kot tiste v Trenti ali vzpostavitev muzejske zbirke v Breginju, v obnovljenem jedru nekdanjih breginjskih hiš, ali pa le očiščenje in rekonstrukcija stare »črne kuhinje« v Robidišču – vsepovsod, kjer smo strokovno delo kombinirali z ljubiteljsko zavzetostjo domačinov, so muzejske zbirke zaživele in v kraj vnesle kulturni potencial kot temelj razvojnih priložnosti.

Kar nekaj razstav se je zvrstilo med mojim delom v muzeju, z različnimi tematikami, od prve razstave o aleksandrinkah, o skrinjah, o pustovanjih, moja najljubša razstava

pa se je dotaknila etnologije sodobnosti – o načinu življenja in delavski kulturi po drugi svetovni vojni na Goriškem z naslovom *Spomini naše mladosti* in pomenljivim podnaslovom *Življenje pod zvezdami*, na kateri sva z oblikovalcem Borisom Blaškom predstavila elemente prehoda iz tradicionalne kmečke kulture v sodobno delavsko kulturo socialističnih časov povojnega obdobja ter simbole identitete, ki so označevali prehod v jugoslovanski komunistično-socialistični družbeni in gospodarski sistem. Zakaj »življenje pod zvezdami«? Takoj po vojni smo živeli pod zvezdicami ameriške zastave, nato pod komunistično rdečo zvezdo. In še posebej zanimiva je bila zgodba o »rdeči zvezdi« na strehi goriške železniške postaje, ki je po drugi vojni ostala za mrežo na jugoslovanski strani meje. Ob tranziciji so jo ljudje domiselno spremenili v zvezdo repatico – krščanski simbol, nato pa prebarvali rumeno v evropsko zvezdo.

Muzejsko in etnološko delo na muzejskem območju Goriškega muzeja je v zadnjih letih vedno bolj usmerjala filozofija t. i. »nove muzeologije«, usmerjene v delo z ljudmi ter nove načine zbiranja in ohranjanja snovne in nesnovne kulturne dediščine. Tako je muzej po ideji ekomuzejev vpet v lokalno družbeno okolje in prek kulturne dediščine spodbuja zavedanje o lastni identiteti. Muzej tako ni le statična institucija, pač pa svojo dejavnost v smislu žive aktivnosti žarči v okolje. Na ta način sem strokovno utemeljevala tudi vzpostavljanje obrtnih muzejev v posameznih krajih na Goriškem, npr. mizarskega muzeja v Solkanu, muzeja aleksandrink v Prvačini, kovaškega muzeja v Lokovcu, opekarskega muzeja v Biljah, prav tako pa tudi številnih zasebnih zbirk na območju Goriškega muzeja, ki smo jih popisovali v sklopu evropskega čezmejnega projekta *ZBORZBIRK* (Spletni vir 1). Delo z ljudmi, spodbujanje ljudi k raziskovanju lastne kulturne dediščine in oblikovanje lokalnih ekomuzejev, ki naj ohranjajo in promovirajo identiteto lastnega kraja in pripomorejo k njegovemu trajnostnemu razvoju, pa je velika motivacija tudi za moje nadaljnje etnološko delo.

Literatura

TERSEGLAV, Marko: Podelitev Murkove nagrade, Murkovega priznanja in Murkovih listin. Muzej novejšje zgodovine Slovenije, Ljubljana, 11. november 2016. *Glasnik SED* 56 (3–4), 170–172.

Spletni vir

Spletni vir 1: ZBORZBIRK, Kulturna dediščina v zbirkah med Alpami in Krasom, ZRC SAZU, <http://zborzbirk.zrc-sazu.si/>, 24. 4. 2017.



Z dr. Marijo Klobčar se je pogovarjala dr. Mojca Ravnik.
Foto: Tanja Kovačič, Ljubljana, 9. 3. 2017.



Etnološki večer *Na poti v Kamnik* v Slovenskem etnografskem muzeju.
Foto: Tanja Kovačič, Ljubljana, 9. 3. 2017.

NA POTI V KAMNIK – PREPLETANJE ETNOLOŠKEGA IN FOLKLORISTIČNEGA RAZISKOVANJA

Etnološki večer, Slovenski etnografski muzej, 9. marec 2017

Na prvem Etnološkem večeru v letu 2017 se je z dr. Marijo Klobčar pogovarjala dr. Mojca Ravnik. Tokratnemu pogovoru je med drugim botroval tudi izid monografije *Na poti v Kamnik*, ki je leta 2016 izšla pri Založbi ZRC SAZU. Monografija *Na poti v Kamnik* prikazuje življenje in ljudsko ustvarjalnost širšega kamniškega območja od konca 18. stoletja do slovenske osamosvojitve, hkrati pa ponuja razmislek o prepletanju etnoloških in folklorističnih raziskovalnih poti (glej Pisk 2016).

Marija Klobčar, ki je bila tokratna gostja Etnološkega večera, je etnologinja in slovenistka ter raziskovalka na Glasbenonarodopisnem inštitutu ZRC SAZU v Ljubljani. Kot lahko preberemo v monografiji *Na poti v Kamnik*, »[p]ri svojem delu sledi vprašanjem družbenih razmerij, prezrtim podobam izročila in preslišanim zgodbam.« Vsega tega se je lotila tudi v omenjenem delu, o katerem smo se pogovarjali na Etnološkem večeru. Dotaknila se je prepletanja mestnega in podeželskega, vplivanja mesta na podeželje in obratno, socialne razslojenosti, odnosa meščanov do podeželjanov, kmetov do delavcev itn. Ljudska kultura podeželja je oplajala narodno samobitnost meščanov. »Posredniki« med mestom in podeželjem so bili pogosto trgovci in obrtniki. Pogled na svet in odnos do njega pa Marija Klobčar odkriva tudi prek odnosa ljudi do petja. Ob monografiji je namreč izšla tudi zgoščenka *Hodili so jih poslušat: Pesemsko izročilo kamniškega območja*. Politične okoliščine so se spreminjale, a pesem je ostajala in

se prilagajala – od petja v fantovskih skupnostih, pevskega druženja deklet v skopo odmerjenem prostem času do novo nastalih skupnosti tovarniškega proletariata in ne nazadnje do razvijajočega se turizma in tudi s tem povezanih sprememb v okolju, do katerih je prihajalo ob stiku domačinov in prišlekov, turistov.

Ob vsem tem pa je bilo v pogovoru – enako kot v monografiji – čutiti posebno in pristno naklonjenost avtorice njej ljubemu Kamniku. Ker sem tudi sama etnologinja in prihajam iz mesta, v grobem precej podobnega Kamniku, mi je še kako znana tako obravnavana tematika kot tudi nekakšna privzgojena ali morda prirojena naklonjenost svojemu mestu. Pa še eno stično točko sem našla med svojim Črnomljem in Kamnikom Marije Klobčar. To je Josip Nikolaj Sadnikar, kamniški živinozdravnik in zbiratelj starin. Ta je zahajal v Črnomelj k narodno zavedni meščanki Zofiji Haring in tam posnel tudi eno najstarejših zasebnih fotografij na Slovenskem.

Pogovor je še dodatno popestrilo predstavljeno slikovno gradivo iz monografije, ob tem pa še številne slikovite zgodbe, na trenutke žalostne, ganljive in pretresljive, na trenutke pa šaljive in dobrohotne. Zanimivemu pogovoru so sledila vprašanja obiskovalcev in pogovor o drugih aktualnih temah.

Literatura

PISK, Marjeta: Marija Klobčar: *Na poti v Kamnik*. *Glasnik SED* 56 (1–2), 2016, 122–123.

* Anita Matkovič, univ. dipl. etnologinja in kulturna antropologinja, Kočevje 6, 8340 Črnomelj; anita.matkovic@siol.net.



Ogled razstave v Lamutovem salonu, Kostanjevica na Krki.
Foto: Slavka Ilich, 26. 2. 2017.



Poklon pokojnim utemeljiteljem šelmarije, Kostanjevica na Krki.
Foto: Iztok Ilich, 26. 2. 2017.

NA KOSTANJEVIŠKI ŠELMARIJI

Šelmarija, od pustne nedelje do pepelnične srede trajajoče pustovanje v Kostanjevici na Krki, je v primerjavi s kurentovanjem ter obhodi škoromatov ali cerklajnskih lavfarjev manj znana prireditev, vendar ima daljšo tradicijo od večine sorodnih šeg; po krajevnem ustnem izročilu naj bi se začela že leta 1854, najstarejši znani opis pustovanja pa je s konca 19. stoletja. Po vrhu je šelmarija z vpisom v *Register nesnovne kulturne dediščine* (št. Rzd-01-13-00017-03) ob koncu leta 2013 mnoge tudi prehitela. Za to so ob strokovni pomoči, ki jim jo v zadnjih letih največ nudijo etnologinje iz bližnjih muzejev, zlasti brežiškega, najzaslužnejši sami domačini iz Kostanjevice na Krki. Še zlasti najdejavnejši, povezani v lokalno, leta 2007 ustanovljeno Etnološko društvo Prforcenhaus, ki spoštljivo in požrtvovalno nadaljuje delo vseh prejšnjih znanih in anonimnih organizatorjev in udeležencev pustovanja.

Vodstvo društva Prforcenhaus je tudi povabilo člane in sopotnike Slovenskega etnološkega društva, da si v nedeljo, ko pustovanje s povorko doseže vrhunec, ogleda to od 26. februarja do 1. marca trajajočo slikovito prireditev. Zbralo se nas je za nekaj avtomobilov in čeprav smo zamudili pustno budnico – ki ob 6h vrže iz postelje tiste, ki so jutro za Kostanjevico na Krki najpomembnejšega dne v letu morda še dočakali v postelji – smo bili priča zanimivemu poznejšemu dogajanju.

Po nujnem »privezovanju duše« v gostišču Otok smo se sredi dopoldneva odpravili čez cesto v Lamutov salon, kjer so člani lokalnih društev, osnovnošolci in drugi domačini za letošnjo slovesnost pripravili razstavo *Pust skozi*

čas – *Otroška maska* ter predstavili obnovljeni prapor meščanske uniformirane straže, po starem »purgargarde«. Po razstavi sta nas popeljala njena avtorica Mihaela Kovačič, sicer profesorica matematike, in Toni Bizjak, oba iz vrst najdejavnejših članov društva Prforcenhaus.

Da smo se znašli v rokah najboljših poznavalcev stare pustne šege, se je potrdilo tudi pozneje, ko sta nas gospa Mihaela in gospod Toni odpeljala na pokopališče. Tam smo bili – kar »neposvečenim« obiskovalcem ni dano – priča spoštljivemu polaganju cvetja in prižiganju sveč na grobovih najzaslužnejših pokojnih ohranjevalcev tradicije šelmarije. Hvalevreden, bolj intimen del sicer hrupnega pustnega dogajanja!

Preostanek dopoldneva smo, namesto sprva predvidenega ogleda stalnih razstav v Galeriji Božidar Jakac v kostanjeviškem »gradu«, prebili kot gostje domačinke, etnologinje in slovenistke Aleše Valič. Povabila nas je na trato ob nekdanjem mlinu – njeni predniki so bili gostilničarji – ki smo si ga nazadnje tudi ogledali. Čeprav že dolgo ne služi več svojemu namenu in je ostal tudi brez najpomembnejših delov opreme, nam je gostiteljica z živo besedo pričarala predstavo, kako se je tam nekdanje mlelo žito okoliških kmetov in so si ljudje izmenjevali novice. Medtem je Jelka Šefic s prijateljicami pogrnila mizo, ki bi se gotovo upognila pod dobrotami vseh vrst – če ne bi bila kamnita.

Aleša Valič nas je, ko smo bili spet pri močeh, popeljala še po Oražnovi ulici do vrha otoka pri severnem lesenem mostu in cerkvi sv. Jakoba z nekaj imenitnimi romanskimi elementi ter nazaj do trga, Ta malega placa med gostiščem

* Iztok Ilich, publicist, prevajalec in urednik, Trebinjska 11, 1000 Ljubljana; iztok.ilich@amis.net.



Najpomembnejši se peljejo, Kostanjevica na Krki.
Foto: Slavka Ilich, 26. 2. 2017



Branje »litanij« na Ta malem placu, Kostanjevica na Krki.
Foto: Iztok Ilich, 26. 2. 2017.

Otok in Lamutovim salonom, kjer je bilo že vse pripravljeno za sprejem pustne povorke. Sestavljali so jo predvsem maskirani liki, ki črpajo navdih za svoje kostume v izročilu pa tudi v aktualnem dogajanju v Kostanjevici in bližnjih vaseh. Manjkala ni niti skupina »pravih« kurentov, za red pa so skrbeli praznje napravljeni pripadniki »purgargarde«. Sprevod je od zbirališča pred občinsko stavbo prehodil – nekateri so se tudi peljali ali jezdili – južni leseni most ter Cesto talcev po vzhodni strani otoka, se pri sv. Jakobu obrnil in se zgrnil, kolikor je dopuščal prostor Ta malega placa, pred odrom z najpomembnejšimi organizatorji prireditve. Tam se tudi preberejo »litanije«, v katerih je v verzih večidel duhovito pa tudi kritično omenjeno vse, kar je v letu od prejšnje šelmarije na družbenem, političnem, kulturnem in gospodarskem področju zaznamovalo življenje Kostanjevice in okoliških krajev.

Za lažje razumevanje razvoja, vsebine in pomena šelmarije, pri kateri sodelujejo tudi otroci, v njej pa se prepletajo elementi podeželskih pustovanj in mestnih karnevalov, je v nadaljevanju dodan povzetek opisa šege iz utemeljitve za njeno uvrstitev v *Register nesnovne kulturne dediščine Republike Slovenije*:

[...] Poimenovanje naj bi izviral iz »lumpanja«, norenja, simbol pustovanja pa je šelma – v preteklosti je bila to buča, v kateri je gorela sveča, sedaj pa je to nekakšna glava iz pločevine. Pustni liki, ki sodelujejo pri pustovanju, so šelmarji (iz nem. Schelm pavliha, navihavec), včlanjeni v družčino Prforcenhaus (iz fr.-nem. Parforce-Hatz lovski pogon). Nekaj dni pred pustom ulice Kostanjevice na Krki okrasijo z barvnimi papirnatimi trakovi in za-

stavami. V nedeljo zjutraj topovska salva ter obhod odbora Prforcenhaus in godbenikov po mestnih ulicah naznanita začetek pustovanja. Popoldne je oklic Kurenta – kanonik oznani prevzem oblasti v času pusta. Sprevod, ki ga sestavljajo praporščak, oče Šelme, kanonik, patri, predsednik s prvo damo, purgarji, prižigalci luči, mestni pisar, mestni sodnik, guverner banke in mestna gospoda, obišče vse gostilne. V ponedeljek zvečer je baklada – sprevod otrok in članov Prforcenhaus z baklami, ti vabijo na občni zbor, na katerem na šaljiv način obračunajo z ljudmi in dogodki v preteklem letu. Purgarji med občinstvom izberejo novega predsednika Prforcenhaus, potem pa je v mestni gostilni ples v maskah.

[...] Osrednji lik šelmarije je oče Šelme (iz nem. Schelmenvater oče navihancev), oblečen v črne hlače in frak ter pokrit s cilindrom, ki na palici nosi Šelmo. Predsednik Prforcenhaus ima rdeče ogrinjalo, krono in žezlo. Kanonik ima rdeče ogrinjalo in bilet, okrog vratu nosi rožni venec in v roki knjigo litanij. Purgarji, ki so v uniformah in imajo sablje, skrbijo za red. Guverner banke od leta 1991 skrbi za valuto Kostanj, kostanjeviško plačilno sredstvo v času pusta. [...] Večina likov je povezana s prebivalci in z zgodovino Kostanjevice na Krki in bližnje okolice. Od leta 1971 ima zelo pomembno vlogo pri pustovanju Pihalni orkester Kostanjevica na Krki.

[...] Kljub nekaterim dodanim likom in elementom pustovanje sledi lokalni tradiciji.

VZDEVKI VAŠČANOV NA PIVKI

Uvod

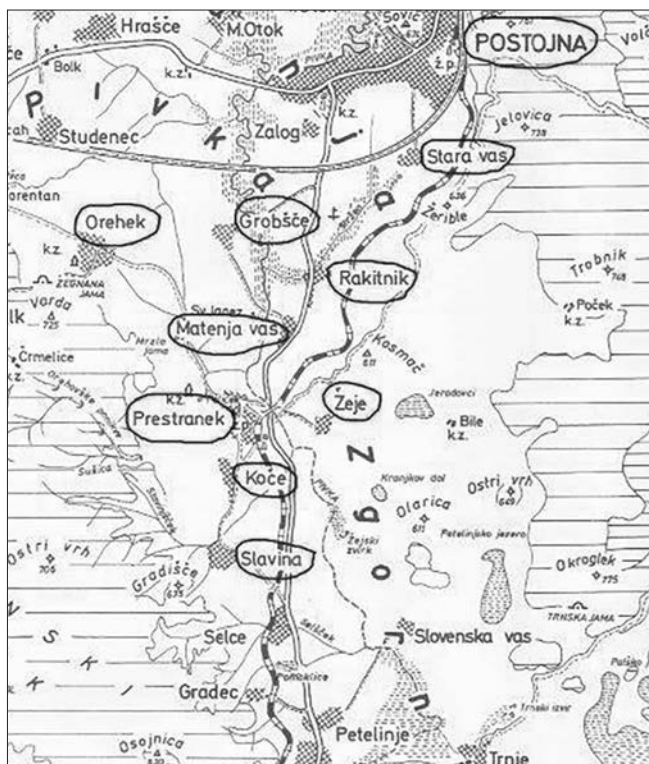
Pri opisu vzdevkov vaščanov v svoji rodni Vremski dolini je pisatelj Franc Magajna šegavo razpravljal o razlogih za njihov nastanek. Med drugim je zapisal: »Vsaka vas ve povedati nekaj smešnega o sosedu. Vsaka vas zmerja sosednjo s kakim posebnim imenom in dostikrat da s tem povod ljutim pretepom« (Magajna 1952: 2).

Obkladanje z vzdevki je bil vzrok za pretepe tudi med Kočevarji:

Že otroci so se na poti v šolo obmetavali z zmerljivkami. Z odraščanjem je bila norčija še bogatejša. Najpogosteje so segli vanjo v gostilnah, ob kozarcu vina, kar je imelo za posledico silovite besedne spopade. Nema lokrat so se ti končali s pravim splošnim pretepom. Seveda pa so se v dobri družbi znali sami sebi najbolj bučno smejati. (Tschinkel 1931)

Znani, a ne objavljeni so vzdevki krajanov na Tolminskem in drugod (Lipovšček 2010).

Razlogi za nastanek vzdevkov vaščanov se nanašajo na različne krajevne okoliščine in življenje krajanov ter so



Obravnane vasi v Pivški dolini. (FATUR, Silvo (ur.): *Ljudje in kraji ob Pivki*. Postojna: Kulturna skupnost, 1975.)

večkrat neznani. Pogosto so zasmehljivi ali zbadljivi, zato so prizadeti lahko užaljeni. Nekdaj so jim jih najbrž naredili sosedu, da bi jih omalovaževali in s tem poudarjali svojo domnevno večvrednost. Nastali so v nedoločljivi davnini, danes pa so le še folklorna zanimivost in tonejo v pozabo. Opisani so vzdevki vaščanov desetih vasi v Pivški dolini, ki so nekdam spadale pod prafaro Slavina.

Postojna

Postojanci, tako jim pravimo sosedu, sami sebi in tujci pa jim rečejo Postojnčani, so Torbarji, Postojnke pa seveda Torbarke. Vzdevek je nastal v davnih, pravljicnih časih, ko je bila Postojna še vas in jo je ustrahoval krvoločni jamski zmaj. Tega so mirili tako, da so mu v jamo metali ovce. Pošasti jih je rešil mlad bister pastir. Svetoval jim je, naj mu v jamo vržejo zaklano ovco, v trebuh pa naj ji všijejo živo apno. Zmaj je vabo pogoltnil, odžejal se je v Pivki, apno je zakuhalo, napihnilo ga je in se je razpočil. Pastirja so nagradili s torbo, ustrojeno iz zmajeve kože, usnja pa je bilo toliko, da so torbe naredili še sebi. Nadelo so si žlahtni vzdevek Torbar in z njim se ob vsaki priložnosti radi pobahajo. Pravljično so objavili in bogato ilustrirali (Fatur in Šajn 1991).

Stara vas

Starovašci so Žabarji. Vzdevek je najbrž nastal v zvezi s prostranimi mlakami pod vasjo, ki so pravi žabji raj. Žabarji se v družbi brez zamere pustijo z njim nagovoriti.

Rakitnik

Rakičani smo Lopatarji. Vzdevek je utegnil nastati v zvezi z ledinskim imenom »na Lopatik«, ki je omenjeno v knjigi (Zabukovec 1919: 6). V njej so med drugim navedena ledinska imena »[...] na rakiškem svetu: na Lazah, pri Pilu, male Njive [...] na Kračah, na Lopati.« Na tem »svetu« so bile nekdam, dokler niso Italijani tam zgradili letališča, najdaljše in najlepše rakiške njive. Če je to razlog za nastanek vzdevka, so se Rakičani z njivami morda bahali in so jim zato vzdevek dali zavistni sosedje. Do njega smo ravnodušni.

Grobšče (v ljudskem govoru in na nekaterih kartah so to Grobšče)

Grobščani so Blatarji. Razlog za vzdevek tiči najbrž v lastnostih flišnih tal, na katerih živijo. Za razliko od sosednjih vasi, Rakitnika in Matenje vasi, ki imata polja večinoma na kamnitih, apnenčastih tleh, imajo Grobščani svoja valovita polja na globokem flišu. Na njihovih njivah

* Drago Šabec, dr. veterine, red. prof., upokojenec, Soška 48, 1000 Ljubljana; drago.sabec@telemach.net.

in travnikih ni kamenja ne na površini ne v orni globini. Lapor se na zraku in soncu namreč razkroji in v stiku z vodo razmoči v blato. Poti so zato ob dežju prekrte z blatom in tega so jim sosedje radi oponesli, ker so prihajali v šolo, gostilno ali cerkev v blatnih čevljih. Vaščani se pogovoru o vzdevku radi izognejo.

V Grobščah ni kamnitih ograd, ki so značilne za nekatere sosednje vasi. Zaradi pomanjkanja trdega »belega« kameinja so Blatarji nanj kar lakomni, tako vsaj trdijo sosedje. Ti se ob kakem lepem kamnu šaliyo, da bi se Blatarju ob pogledu nanj najbrž kar mило storilo. Če je bilo sosedom kamenje v napoto pri rušenju kake ograde ali starega poslopja, so to omenili kakemu Blatarju po maši v Štivanu ali v gostilni. Ta jih je hvaležno in brezplačno rešil napote in kamenje odpeljal na svojo vaško ali poljsko pot. Blatarji pa svojim sosedom tudi niso ostajali dolžni.

Na sosednjih rakiških in matenjskih njivah je že v orni globini ponekod živa skala. Pri oranju plug zadene obnjo in njegove ročice se skupaj z oračem močno zamajejo. Če je Blatar šel mimo in opazoval orača, ki ga je zanašalo skupaj s plugom, navadno ni pozabil nedolžno vprašati: »Je še zmrzlo, kaj?« – pa čeprav je bilo to sredi poletja, ob svetem Jakobu.

Matenja vas

Matenjci so Batarji. Za izvor vzdevka ni prave razlage, zato nam ostanejo samo ugibanja. Zanimivo pa je, da imajo vaščani sosednjih vasi pri klanju metrskih polen svojevrsten način sporazumevanja. Ko npr. Lopatar ali Blatar pri klanju polena potrebuje lesen bat za udarjanje po zagozdi, ne reče pomočniku, naj mu poda bat, temveč: »Matenjca mi daj!«. Ne vem, ali gre Batar, ko se mu pri delu zlo mi lopata, k sosedu in ga prosi, naj mu posodi Rakičanko. Razpravljanje o vzdevku vpricho Batarja ni vljudno.

Pod Italijo smo v skupno osnovno šolo v Štivanu hodili otroci vseh treh sosednjih vasi: Grobšč, Matenje vasi in Rakitnika. Po glasnih prepirih na skupni poti domov je bila tedaj Lopatarjem za batarske sošolce zelo priročna rimana zmerljivka: »Møtenski bæt za drva klæt,« ki še živi v spominu okoličanov. V odgovor so Batarji in Batarke v rimi glasno skandirali: »Slabši kot so Blatarji, so samo Lopatarji«.

Orehok

Orehovci so Korenjêvci. Vzdevek je pisno utemeljen. V knjigi iz predprejšnjega stoletja, kjer je podan ‚Zemljepisni in zgodovinski opis‘ Postojne in okolice in so jo »spisali in izdali učitelji v okraji«, o Orehku med drugim piše: »[...] prideluje se: pšenica, rež, oves, repa, poprejšnje čase mnogo korenja« (Postojnsko okrajno glavarstvo 2003: 42).



Lopatar z Matencom. Foto: Drago Šabec, 2009.

V navedeni knjigi lahko na isti strani beremo tudi o »duševnem razvoju« Orehovcev: »[...] tako, da se sploh skromno in spodobno obnašajo, znajo z ljudmi občevati, ter se zmorejo, bi rekel, prištevati med najbolj inteligentne našega kraja.«

Razlog za nastanek vzdevka duhovit Korenjevc v veseli družbi, ob kozarcu vina, razloži takole: »Pr næs Urehki, u saki hiši jemo kurenjê usak dan trikræt: za früštæk, za jüžnuo in za večirjuo, u buljšæh hišæh pa še za prædjüznæk in malo jüžnuo (včasih še za puvečirk). Pa tüdi naši utruoci ga radi jejo, ker smuo jih pudučili, da se bujo tæku hitru navadli læpu žvižgt.«

Prestranek

Prestranci so Ritobrisci. Nastanek vzdevka naj bi nastal v zvezi z njihovo nekdanjo dejavnostjo. V Prestranku je grad, kjer so za časa Valvasorja živeli graščaki (Valvasor 1970: 456). Pri njih so služili Ritobrisci. Vzdevek so najbrž pogruntali zavistni okoličani in s tem namigovali na (pre)zavzeto negovanje graščakov. Ritobrisci se z vzdevkom ne ponašajo.

Žeje

Žejanci so Rešelikarji. Okoli vasi so slikovite kamnite ograde, obraščene z bujno rešeliko, zato se zdi nastanek vzdevka razumljiv in tudi Rešelikarjem je všeč. Rešelikarji se radi šegavo pobahajo, da njihova lipa vsako leto cveti pred sv. Jurijem (svetnikov god je 24. aprila, lipa pa navadno cvete v drugi polovici junija). Dvomljivca peljejo do lipe pred cerkvijo sv. Jurija, kjer se lahko o točnosti trditve sam prepriča.

Slavina

Slávinci (v ljudskem govoru Slávenci) so Kúretna. Razlog za nastanek svojevrstnega vzdevka ni znan. V pogovoru z vaščani pa je zelo priporočljivo, da se ga sploh ne omeni ...

Koče

Kočanci so Vólarji. O poreklu vzdevka je mogoče sklepati na osnovi pisnih virov. V knjigi piše: »Imovitejši posestniki imajo tudi konje« (Postojnsko okrajno glavarstvo 2003: 47). Manj »imoviti« naj bi imeli torej le vole. Kúretna (vaščan vasi Slavina) v svoji knjigi piše med drugim tudi o izvoru imena sosednjih Koč: »Koče pomenijo kraj bajtarjev.« Slišal pa je tudi razlago, da naj bi bili Volarji nekoč »slavinski hlapci« (Kernel 2006: 370).

Ustna vira

LIPOVŠČEK, Miha, Nova Gorica, pripovedovanje, 2010.

ŠABEC, Ivan, Rakitnik, pripovedovanje, 1979.

Literatura

FATUR, Silvo in Srečko Šajn: *Zmaj v Postojnski jami*. Postojna: Samozaložba, 1991.

KERNEL, Leon: *Priimki in kraji na Pivki v preteklosti*. Slavina: Kulturno društvo Kernel, 2006.

MAGAJNA, Franc: *Žalostne zgodbe o veselih Kraševcih*. Koper: Primorska založba, 1952.

POSTOJINSKO OKRAJNO GLAVARSTVO: Zemljepisni in zgodovinski opis. Vrhnika: Galerija 2 in Postojna: Občina Postojna, 2003.

VALVASOR, Janez Vajkard: *Die Ehre des Hertzogthums Crain. III/456* 1689. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1970.

ZABUKOVEC, Janez: *Slavina: Prispevek k zgodovini župnij ljubljanske škofije*. Ljubljana: Knezoškofijski ordinariat ljubljanski, 1910.

Spletni vir

TSCHINKEL, Wilhelm: *Gottscheer Vólkstum: Ljudska izročila Kočevske: Koroška, ob Veliki noči*, 1931.

<http://www.gottschee.net/Frames/Mainframe/Slowenisch/Pripovedke%20Erzaehlungen.htm>





Akademik Petar Vlahović (v sredini z očali) med slovanskimi etnologi na balkanološkem etnološkem posvetovanju v Burgasu v Bolgariji leta 1974.

IN MEMORIAM AKADEMIK PROF. DR. PETAR VLAHOVIĆ (1927–2016)

Sredi leta 2016 je v Beogradu preminil Petar Vlahović, etnolog in antropolog (naravoslovne smeri).

Bil je redni profesor Filozofske fakultete v Beogradu in član črnogorske akademije znanosti in umetnosti ter več drugih strokovnih združenj doma in na tujem; če smo prav obveščeni, tudi Slovenskega etnološkega društva. Sploh je bil s Slovenijo in s slovenskimi etnologi povezan bolj kot katerikoli drugi jugoslovanski etnolog, saj je bil eden redkih, ki se je pred desetletji strokovno izpopolnjeval v Ljubljani pri antropologu dr. Božu Škerlju in je bil odtlej tudi sorodstveno povezan s Slovenijo.

V zvezi s svojim pedagoškim delom je Petar Vlahović v letih 1961 in 1971 objavil *Etnološki pregled Slovenije* kot sestavni del *Etnologije naroda Jugoslavije*. Na Slovenskem to delo, iz slabo razumljivih razlogov, ni naletelo na najbolj prijazen sprejem. Nasprotno pa je bila družina Vlahović, ki sta jo sestavljala Breda in Petar (Pero) s hčerko Majo, pravo zatočišče za slovenske etnologue, ki so se kot funkcionarji jugoslovanskih strokovnih ali podobnih društev oglašali v Beogradu. Tudi sicer je bila že zavoljo ustreznega razumevanja jezika naša povezava z Vlahovići intenzivnejša kot z večino drugih beograjskih kolegov. Tako so si bila tudi naša strokovna prizadevanja, tako kaže,

bližja, bolj medsebojno povezana. Morda smo imeli o različnih rečeh tudi nekoliko različne predstave. Tudi pobude verjetno niso bile pri vseh čisto enake. Pa vendar: bili smo prepričani, da je smer prava! Po vsesplošnem jugoslovanskem razhodu je bilo stikov med nami seveda neprimerno manj, čeprav niso bili čisto prekinjeni.

Prof. Petar Vlahović je nekatere svoje prispevke objavil v slovenskem strokovnem časopisju. Slovenska etnološka tematika je prihajala v večji ali manjši meri do izraza še v več drugih razpravah, ne le v omenjenih Slovincem in Sloveniji posvečenih knjigah. Sicer pa se njegov strokovni opus nanaša tudi na splošnejše teme, na kar je verjetno vplivala povezava etnološke in fizičnoantropološke izobrazbe. To zadnjo si je ob Ljubljani pridobil tudi na Kitajskem. Načinu življenja in šegam Kitajcev je tako posvetil tudi samostojno delo. Zaradi svojega vodstvenega položaja na nacionalnih institucijah v Srbiji in Črni gori je bil še posebej vpleten v njihove raziskovalne projekte; da je bilo njegovo zanimanje po razpadu Jugoslavije v glavnem usmerjeno v etnološko problematiko Srbov in Črnogorcev, je kajpak razumljivo. Raziskovalna sla ga ni zapustila tako rekoč do konca življenja. Za nekatere milost, za nas druge sreča.

* Slavko Kremenšek, dr. etnologije, zaslužni profesor, Trubarjeva 61, 1000 Ljubljana.

RAZPIS ZA PODELITEV MURKOVE NAGRADE, MURKOVEGA PRIZNANJA IN MURKOVE LISTINE ZA DOSEŽKE V ETNOLOGIJI NA SLOVENSKEM ZA LETO 2016/17

Na podlagi *Pravilnika o podeljevanju Murkove nagrade, Murkovega priznanja in Murkove listine* (objavljen je v *Glasniku Slovenskega etnološkega društva* 54 (1–2), 2014, in na spletni strani Slovenskega etnološkega društva) Slovensko etnološko društvo objavlja razpis za podelitev Murkove nagrade, Murkovega priznanja in Murkove listine.

Pri predlogih se upoštevajo 3., 5. in 11. člen *Pravilnika o podeljevanju Murkove nagrade, Murkovega priznanja ter Murkove listine*, in sicer:

za podelitev Murkove nagrade:

- izjemni etnološki raziskovalni dosežki posameznikov, skupin ali ustanov,
- etnološki znanstveni ali strokovni dosežki, zaokroženi v življenjskem delu posameznikov;

za podelitev Murkovega priznanja:

- znanstveni ali strokovni dosežki v etnološki vedi v zadnjem letu;

za podelitev Murkove listine:

- kontinuirane dejavnosti, ljubiteljska prizadevanja ali dosežki drugih ved, ki bogatijo, ohranjajo in popularizirajo etnološko vedo.

Skladno z 8. členom *Pravilnika* lahko kandidatke in kandidati za nagrado, priznanje in listino predlagajo članice in člani Slovenskega etnološkega društva, družbene organizacije, ustanove in posamezniki iz Republike Slovenije in tujine, lahko pa tudi Komisija za podeljevanje Murkove nagrade, Murkovega priznanja in Murkove listine oziroma njeni člani.

Podpisane predloge s podatki o kandidatkah in kandidatih ter vsebinsko utemeljitvijo pošljite **do 7. septembra 2017 (velja le poštni žig)** na naslov:

Slovensko etnološko društvo

Komisija za Murkova priznanja
Metelkova 2
1000 Ljubljana

Prijave na razpis za Murkovo nagrado, Murkovo priznanje in Murkovo listino nam s podatki o predlagatelju posredujte v tiskani obliki in na zgoščenki.

Murkova nagrada, priznanje in listina bodo podeljeni na slovesnosti v mesecu novembru 2017.



NAVODILA ZA PISANJE, OBLIKOVANJE IN ODDAJO PRISPEVKOV

Glasnik SED je strokovno-znanstvena revija, ki objavlja izvirne znanstvene, strokovne in poljudne prispevke s področja etnologije, kulturne in socialne antropologije, muzeologije in sorodnih ved ter prispevke ljubiteljev etnološke vede. Uredništvo prosi vse avtorje, da pri pisanju, oblikovanju in oddaji svojih prispevkov upoštevajo naslednja navodila.

Uredništvo sprejema izvirne prispevke (prva objava).

Besedila v elektronski obliki pošiljajte na naslova urednikov: Rebeka Kunej (rebeka.kunej@zrc-sazu.si) in Anita Matkovič (anita.matkovic@siol.net).

Dolžina besedila je odvisna od dogovora z urednikoma, praviloma pa naj bi **znanstveni članki** obsegali med 40.000 in 50.000 znaki s presledki. V ta obseg so vštete tudi naslednje sestavine besedila: **izvleček** (do 600 znakov s presledki) v slovenščini (zaželen je tudi angleški prevod) – na začetku besedila; **ključne besede** (do šest) v slovenščini in angleščini – za izvlečkom; **vsebinske opombe** (tekoče, pod črto); **literatura in viri** (glej natančna navodila spodaj); **povzetek** v angleškem ali slovenskem jeziku (do 2.500 znakov s presledki) – na koncu razprave; **ilustrativno gradivo** oziroma **priloge**, opremljene s potrebnimi podatki – v podnapisu naj bodo navedeni osnovni podatki (opis, lokacija, datacija, morebitni avtor ilustracije, ©, kraj in datum nastanka fotografije, podatki o njenem lastništvu itd.). Na koncu prispevka navedite **podatke o avtorju** (ime in priimek, izobrazba, strokovni oziroma znanstveni naziv oziroma poklic, službeni ali domači naslov; e-naslov) ter predlagajte tipologijo članka in rubriko v *Glasniku SED*.

Strokovni članki praviloma nimajo izvlečka, povzetka in ključnih besed in naj ne presegajo 30.000 znakov s presledki. Opremljeni naj bodo s podatki o avtorju prispevka, z navedbo uporabljene literature in virov ter s slikovnim gradivom.

Poljudni članki, poročila, knjižna poročila in ocene razstav ali filmov naj ne presegajo 15.000 znakov s presledki, opremljeni naj bodo s podatki o avtorju prispevka in morebitnim slikovnim gradivom.

Prispevki so načeloma objavljeni v slovenskem jeziku. Za lektoriranje in prevode povzetkov in izvlečkov v angleški jezik poskrbi uredništvo.

Za vsebino prispevkov odgovarjajo avtorji. Prispevki v rubriki Razglabljanja so razvrščeni po veljavni Tipologiji dokumentov/del za vodenje bibliografij v sistemu COBISS; tipologija se določi po predlogu avtorja, recenzentov in uredništva. Vse prispevke anonimno recenzirajo uredniški odbor in zunanji recenzenti; recenzije se hranijo v arhivu SED.

Avtorice in avtorje prosimo, da pri objavi gradiva upoštevajo avtorske pravice drugih avtorjev in z objavo v *Glasniku SED* ne kršijo avtorskih pravic. Za objavo kakršnegakoli gradiva iz drugih publikacij in arhivov je avtor prispevka dolžan sam zagotoviti dovoljenje za objavo v *Glasniku SED*.

Uredništvo ima pravico, da prispevkov, ki ne ustrezajo uredniškemu programu in navodilom, ne objavi.

OBLIKOVANJE BESEDILA:

Prispevki naj bodo napisani z urejevalnikom besedil MS Word ali Open Office, z enojnim razmikom vrstic, v naboru znakov Times New Roman in v velikosti 12 pik.

Besedilo: 12 pt, obojestranska poravnava, enojni razmik, brez odmikov prve vrstice odstavka, rob 2,5 cm.

Naslov prispevka: 14 pt, normalno, velike črke, sredinska poravnava.

Podnaslov prispevka: 14pt, normalno, male črke, sredinska poravnava.

Naslov poglavja (naslov 1): 14 pt, normalno, male črke, leva poravnava.

Naslov podpoglavja (naslov 2): 12 pt, poudarjeno, male črke, leva poravnava.

Citati, krajši od treh vrstic, naj bodo postavljeni tekoče v besedilu med »dvojna narekovaja«; ko gre za navedbo znotraj citata, uporabite 'enojni narekovaj'.

Citati, daljši od treh vrstic, naj bodo oblikovani v novem odstavku, z izpuščeno vrstico pred in po navedku, 11pt, brez narekovajev in z dodatnim obojestranskim zamikom 1 cm.

Če gre za izjavo sogovornika, besedilo postavite ležeče; kadar je del izjave ali citata izpuščen, to označite z [...], če pa citat dopolnjujete s svojimi besedami, te postavite v oglati oklepaj: [etnologijo]. Citati naj ohranjajo morebitne izvirne poudarke (krepko, ležeče ali podčrtano), če pa je del citata naknadno poudarjen, naj bo to označeno.

Podnapisi k slikam: 11 pt, normalno, leva poravnava.

Seznami literature oziroma virov: 11 pt, normalno, obojestranska poravnava.

Opombe: 10 pt, normalno, obojestranska poravnava.

DRUGI NAPOTKI:

Besed praviloma ne krajšamo: oziroma, glej.

Krajšave uporabljamo le v naslednjih primerih: npr., prim., t. i., tj., ipd., itn., idr.

Stoletja pišemo s številkami: 19. stoletje. Števila do deset praviloma izpisujemo z besedo, sicer uporabljamo številke.

V besedilu pišemo *ležeče* naslove publikacij, filmov, razstav, predstav in drugih avtorskih oziroma ljudskih del, naslove projektov, zakone, pravne akte, tujke ter kratke (ne grafično ločene) dobesedne navedke sogovornikov; normalno pa imena glasbenih, gledaliških, plesnih in drugih skupin, političnih strank, inštitutov, organizacij in naslove knjižnih zbirke; naslove člankov, referatov in poglavij v knjigah pišemo normalno med zgornjimi enojnimi narekovaji.

Avtorji se pri oblikovanju prispevkov lahko zgledujejo po že objavljenih besedilih v zadnjih izdanih številkah *Glasnika SED* (gl. <http://www.sed-drustvo.si/publikacije/glasnik-sed/glasniki/2016>).

SLIKOVNO GRADIVO:

Fotografije, skice, risbe, grafi ipd. naj imajo ločljivost najmanj 300 dpi oziroma naj bodo skenirani v razmerju 1:1; format je .jpg ali .tif; njihova širina je 8,5 cm, izjemoma 18,4 cm; v besedilu morajo biti mesta postavitve označena z ustreznimi podnapisi: Slika 1: Med izdelovanjem ... Slikovnih gradiv avtorji ne vstavljajo med besedilo, temveč jih pošljejo ločeno kot priloge; vsako od naštetih prilog opremite z naslednjimi podatki: avtor članka_Slika 1, 2, 3 ...

NAVAJANE VIROV IN LITERATURE:

Pri pisanju uporabljamo oklepajski način navajanja virov in literature: priimek avtorja, leto publikacije in strani znotraj okroglih oklepajev: (Klobčar 2014: 22). Ko v oklepaju navajamo več zaporednih strani, uporabimo stični pomišljaj: (Knific 2013: 96–97, 100–101).

Ko navajamo več avtorjev, reference razvrstimo po abecedi in jih ločimo s podpičjem: (Ahlin 2013; Ditrich 2013; Junge 2013). Dela istega avtorja so razporejena naraščajoče po letnicah publikacije, dela istega avtorja z istim letom publikacije označite s črkami a, b, c: (Šmitek 1998: 54, 2013a, 2013b: 58). Ob več kot treh avtorjih navajamo le prvega: (Križnar idr. 2014), pri treh ali dveh pa navedemo vse: (Strle in Marolt 2014; Smole, Beno in Pungartnik 2013). Delo brez avtorja: (B. n. a. 2015: 22); delo brez letnice: (Priimek b. n. l.: 22); delo brez strani: (Priimek 2015: b. n. s.).

Oklepajske reference lahko dopolnimo z dodatnimi navodili: glej, več glej, glej tudi, primerjaj; pri tem uporabimo oznaki glej ali prim.: (glej Debevec 2011; prim. Čebulj Sajko 2011).

Pri neposrednem citiranju vira v besedilu oklepajski navedek vedno vstavimo pred piko. Le pri daljših, izdvojenih citatih oklepajski navedek postavimo za piko.

Kadar navajamo delo enega avtorja po drugem – (Fink po Simettinger 2014) – v seznamu literature navedemo le vir, ki smo ga dejansko uporabili, torej v zgornjem primeru Simettingerjevo delo.

Na koncu besedila je obvezen seznam vseh uporabljenih virov in literature, naslovljen Literatura, Viri, Ustni viri, Arhivski viri, Spletni viri itd.

Literaturo, ki je dostopna v elektronski obliki (spletne znanstvene revije ipd.), navajamo kot literaturo, pri čemer navedemo tudi spletni vir in datum dostopa – glej primer spodaj; med spletnimi viri navajamo predvsem različne spletne strani, ki jih med besedilom citiramo kot (Spletni vir 1).

Seznam citiranih del je razporejen po abecednem vrstnem redu po priimekih avtorjev. Kadar je delo soavtorsko, ga razvrščamo po prvem navedenem avtorju.

Navedemo le reference, na katere smo se sklicevali v besedilu.

Prvo besedo naslova in podnaslova navedenega besedila zapišemo z veliko začetnico, ostale po pravopisu; tudi v angleških naslovih z veliko začetnico ne pišemo vsake besede.

Med stranmi in drugimi števili vselej postavljamo stične pomišljaje: 1–2 (in ne 1-2).

Tuje kraje izdaj, kadar je to mogoče, poslovenite: Wien – Dunaj, Klagenfurt – Celovec ipd.

PRIMERI NAVAJANJA LITERATURE:

Monografija:

PRIMEK, Ime: *Naslov: Podnaslov*. Kraj izida: Založba, leto izida.

Primer: HAGE, Ghassan: *Against paranoid nationalism: Searching for hope in a shrinking society*. Sydney: Pluto Press, 2003.

PRIMEK, Ime, Ime Priimek in Ime Priimek: *Naslov: Podnaslov*. Kraj izida: Založba, leto izida.

Primer: MATUREANA, Humberto R. in Francisco J. Varela: *Drevo spoznanja*. Ljubljana: Studia Humanitatis, 2005.

Zbornik kot celota:

PRIMEK, Ime (ur.): *Naslov: Podnaslov*. Kraj izida: Založba, leto izida.

Primer: REPIČ, Jaka in Jože Hudales (ur.): *Antropološki vidiki načinov življenja v mestih*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete, 2012.

Poglavje iz zbornika:

PRIMEK, Ime: *Naslov poglavja: Podnaslov poglavja*. V: Ime Priimek in Ime Priimek (ur.), *Naslov zbornika: Podnaslov zbornika*. Kraj izida: Založba, leto izida, strani.

Primer: PRINČIČ, Jože: *Pogled v zgodovino slovenskega podjetništva*. V: Jurij Fikfak in Jože Prinčič (ur.), *Biti direktor v času socializma: Med idejami in praksami*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 2008, 21–46.

Periodične publikacije:

PRIMEK, Ime: *Naslov članka: Podnaslov članka*. *Ime publikacije* letnik (številka), leto izida, strani.

Primer: KUNEJ, Drago: *Med kodami skrita zvočna dediščina Slovencev*. *Glasnik SED* 54 (1–2), 2014, 22–28.

Primer: LAMBEK, Michael: The value of (performative) acts. *Hau, Journal of Ethnographic Theory* 3 (2), 2013, 141–160, <http://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau3.2.009>, 10. 5. 2015.

Tematska številka periodične publikacije:

PRIIMEK, Ime (ur.): *Naslov tematske številke: Podnaslov tematske številke. Ime publikacije letnik (številka), leto izida.*

Primer: SIMONIČ, Peter (ur.): *Solidarnost in vzajemnost v času recesije: Razumevanje starih in novih vrednosti in vrednot v poznem kapitalizmu. Ars & Humanitas* 8 (1), 2014.

Članek iz tematske številke periodične publikacije:

PRIIMEK, Ime: *Naslov članka: Podnaslov članka. V: Ime Priimek (ur.), Naslov tematske številke: Podnaslov tematske številke. Ime publikacije letnik (številka), leto izida, strani.*

Primer: VODOPIVEC, Nina: Družbene solidarnosti v času socialističnih tovarn in individualizacije družbe. V: Peter Simonič (ur.), *Solidarnost in vzajemnost v času recesije: Razumevanje starih in novih vrednosti in vrednot v poznem kapitalizmu. Ars & Humanitas* 8 (1), 2014, 136–150.

Doktorske disertacije, diplomska dela in druge neobjavljene študije:

PRIIMEK, Ime: *Naslov disertacije: Podnaslov disertacije. Doktorska disertacija. Kraj: Naziv študijske ustanove, leto.*

Primer: KUŽNIK, Lea: *Interaktivno učno okolje in muzeji za otroke: Teoretski model in zasnova. Doktorska disertacija. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, 2006.*

Primer navajanja časopisnih virov:

PRIIMEK, Ime: *Naslov članka: Podnaslov članka. Ime časopisa, datum, stran(i).*

Primer: ŽIBRET, Andreja: Za prireditve na podeželju od občine manj denarja. *Delo*, 30. 4. 2015, 10.

Primer navajanja ustnih virov:

PRIIMEK, Ime, naslov, intervju, datum.

NOVAK, Janez, intervju, Ljubljana, 15. 5. 2015.

Primeri navajanja arhivskih virov:

Ime in signatura arhivskega fonda – Ime arhiva, arhivska enota, ime in/ali signatura ali paginacija dokumenta.

AS 730 – Arhiv Republike Slovenije, Fond Gospodstvo Dol, fasc. 43, pg. 1332.

GNI DAT 32 – Glasbenonarodopisni inštitut ZRC SAZU, Zbirka terenskih posnetkov, DAT 32, Orešje, 20. 3. 1997.

Primeri navajanja spletnih virov:

Spletni vir zaporedna številka: Ime podstrani ali prispevka oziroma opis spletne strani in, če je relevanten, datum objave; naslov spletne strani, datum pregleda spletne strani.

Primer:

Spletni vir 1: Arhiv Glasnikov SED; <http://www.sed-drustvo.si/publikacije/glasnik-sed/glasniki>, 7. 5. 2015.

Spletni vir 2: MURŠIČ, Rajko: Drugačnost bogati, 30. 9. 2014; <https://transyuformator.wordpress.com/2014/09/30/rajko-mursic-drugacnost-bogati/>, 8. 5. 2015.

Za avtorsko delo, objavljeno v Glasniku SED, vse moralne avtorske pravice pripadajo avtorju, materialne avtorske pravice reproduciranja in distribuiranja v Sloveniji in drugih državah pa avtor brezplačno, enkrat za vselej, za vse primere, za neomejene naklade in za vse medije neizključno prenese na izdajatelja.





Cena posamezne številke | Price per Issue: 5 EUR
Letna naročnina | Yearly Subscription: 20 EUR
Transakcijski račun SED | SED Transaction Account Number: 02083-0016028646 NLB, d. d.

Distributer | Distribution: BUČA d. o. o.

Glasnik SED je indeksiran v bazah podatkov | Glasnik SED is entered into the following data bases:

Anthropological Index Online (AIO RAI) <http://aio.anthropology.org.uk>
Anthropological Literature <http://hcl.harvard.edu/tozzer/al.html>
CAB Abstract <http://www.cabi.org>
Ebsco <http://www.ebsco.com/>
ERIH PLUS <https://erihplus.nsd.no/>
International Bibliography of the Social Sciences (IBSS) <http://www.lse.ac.uk/collections/IBSS/about/journalsG.htm>
ProQuest <http://www.proquest.co.uk/en-UK/>
RILM Abstract of Music Literature <http://www.rilm.org/prime-jt.htm1#G>
Scopus <http://www.scopus.com/>
ULRICH's International Periodical Directory (I.P.D.) <http://www.ovod.com>

Revija subvencionirata Javna agencija za raziskovalno dejavnost RS in Ministrstvo za kulturo RS. Revija je vpisana v evidenco javnih glasil, ki jo vodi Ministrstvo za kulturo RS pod zaporedno št. 550. | The Bulletin is subsidized by the Slovenian Research Agency and the Slovene Ministry of Culture. The Bulletin has been entered in the record of public printed media at the Slovene Ministry of Culture under the number 550.

Fotografija na naslovnici | Cover Photo:

Priprave na ritual Jericho ali očiščenje vasi Awim na Papui Novi Gvineji.
Foto: Tomi Bartole, februar 2014.

Preparations for the Jericho ritual or village healing ritual in Awim, Papua New Guinea.
Photo: Tomi Bartole, February 2014.

Izšlo | Published:

Ljubljana, junij 2017 | June 2017



SLOVENSKO *Ĕ*tnološko DRUŠTVO
SLOVENE *Ĕ*thnological SOCIETY

Metelkova 2, 1000 Ljubljana

TISKOVINA



UDK 39(497.4)(05)
ISSN 0351-2908 (Tiskana izd.)
ISSN 2535-4324 (Spletna izd.)
Ljubljana, junij 2017