

# SLOVENSKI ETNOGRAF

LETNIK XIII

1960

UREDILA

BORIS OREL

IN

MILKO MATIČETOV

IZDAL IN ZALOZIL ETNOGRAFSKI MUZEJ V LJUBLJANI

LJUBLJANA

1960



»Slovenski etnograf«

izhaja letno v eni knjigi — *paraît une fois par an*

Uredništvo in zamenjave — *Rédaction et échange:*

Etnografski muzej, Ljubljana, Prešernova 20,  
poštni predal 529-X, telefon 22-475

Uprava — *Administration:*

Etnografski muzej, Ljubljana, Prešernova 20

Za znanstveno vsebino člankov odgovarjajo avtorji



# SLOVENSKI ETNOGRAF

LETNIK XIII

1960

UREDILA

BORIS OREL

IN

MILKO MATIČETOV

IZDAL IN ZALOŽIL ETNOGRAFSKI MUZEJ V LJUBLJANI

LJUBLJANA

1960

90921

+

90921



90 726/1960

## VSEBINA

### TABLE DE MATIÈRES

Slavko Kremenšek, Etnografija in zgodovinopisje .....	7
<i>Etnographie et historiologie</i>	
Ivan Grafenauer, »Mišicina basen« od Zilje in njen pomen .....	13
<i>Das slovenische Kettenmärchen vom Mäuslein aus dem Gailtale</i>	
Boris Merhar, Prevara z raki v protestantski literaturi in v ljudski pravljici o spretnem tatu .....	31
<i>Der Betrug mit den Krebsen in der protestantischen Literatur und im Volksmärchen vom Meisterdieb</i>	
Zmaga Kumer, Predreformacijsko izročilo v slovenskih protestantskih pesmaricah in poznejšem razvoju .....	41
<i>Die Vorreformatorsche Überlieferung in den slovenischen protestantischen Gesangbüchern und in der nachfolgenden Entwicklung</i>	
Maja Bošković-Stulli, Pjesma o starom Vujadinu .....	65
<i>Das Lied vom alten Vujadin</i>	
Dušan Ludvik, Izvor desetništva .....	79
<i>Zum Ursprung der Zehntgeburt</i>	
Evel Gasparini, Questioni di mitologia slava .....	91
<i>Iz stare slovanske mitologije</i>	
Niko Kuret, »Babo žagajo« .....	115
<i>«Scier la vieille»</i>	
Boris Orel, Boj za hlače .....	145
<i>La dispute pour la culotte</i>	
Vilko Novak, O izvoru prekmurskega »Starišinstva i zvačinstva« .....	169
<i>Sur l'origine du libret «Starišinstvo i zvačinstvo»</i>	
Anton Smodič, Vloga pozavčinov v prleškem gostúvanju .....	175
<i>Die Rolle des Hochzeitsbitters bei Hochzeiten in der »Prlekija«</i>	

Lojze Zupanc, Kako sem prišel do zapisovanja belokranjskega ljudskega blaga .....	187
<i>Wie ich zum Sammeln von Volkserzählungen in der Bela krajina (Weisskrain) kam</i>	
Milko Matičetov, Ivanu Grafenauerju ob osemdesetletnici .....	199
<i>Prof. Ivan Grafenauer zum achtzigjährigen Jubiläum</i>	

POROČILA — COMPTES-RENDUS

Marija Makarovič, Delo Etnografskega muzeja v Ljubljani v letih 1957 do 1959 .....	201
<i>L'activité du Musée ethnographique de Ljubljana dans les années 1957—1959</i>	
Tončica Urbas, Razstava »Peča na Slovenskem« .....	208
<i>L'exposition «Le mouchoir de tête en Slovénie»</i>	
Tončica Urbas, Nekaj novic iz etnografskega oddelka Pokrajinskega muzeja v Mariboru iz let 1958—1959 .....	210
<i>Quelques nouvelles du département ethnographique du Musée provincial de Maribor des années 1958—1959</i>	
Danica Zupančič, Etnografski oddelek Dolenjskega muzeja v Novem mestu .....	215
<i>Le département ethnographique du Musée de Basse-Carniole à Novo mesto</i>	
Tončica Urbas, Drugo posvetovanje jugoslovanskih etnologov v Banja Luki .....	215
<i>La deuxième conférence des ethnologues yougoslaves à Banja Luka</i>	
Danica Zupančič, Šesti kongres folkloristov na Bledu .....	217
<i>Le VI<sup>e</sup> Congrès de l'union des sociétés des folkloristes de Yougoslavie</i>	
Janko Glazer, K Schlosserjevimi Pohorskim pripovedkam .....	219
<i>Zu den Bachern-Sagen von Paul Schlosser</i>	
Branimir Bratanić, Nekoliko napomena uz najnoviji etnološki atlas ...	224
<i>Einige Randbemerkungen zum neuesten Volkskundeatlas</i>	
Vilko Novak, Nekaj popravkov .....	252
<i>Einige Berichtigungen</i>	
Ivan Grafenauer, Mednarodni kongres raziskovalcev ljudskega pripovedništva v Kielu in Kopenhagnu .....	254
<i>Internationaler Kongress der Volkserzählungsforscher in Kiel und Kopenhagen</i>	

KNJIZNA POROČILA IN OCENE — *COMPTES-RENDUS CRITIQUES*

<b>Alpes Orientales</b> , Labaci 1956 (Vilko Novak) .....	237
<b>A. Baš</b> , Noša v poznem srednjem veku in v 16. stoletju na Slovenskem, Ljubljana 1959 (Marija Makarovič) .....	238
<b>Banatske Here</b> , Novi Sad 1958 (Tončica Urbas) .....	239
<b>C. Popović</b> , Tehnika primitivnog lončarstva u Jugoslaviji, Sarajevo 1959 (Danica Zupančič) .....	240
<b>B. Kojić</b> , Seoska arhitektura i rurizam, Beograd 1958 (Franjo Baš) .....	241
<b>A. van Gennep</b> , Manuel de folklore français contemporain, Paris 1958 (Niko Kuret) .....	243
<b>L. Röhrich</b> , Märchen und Wirklichkeit, Wiesbaden 1956; — <b>L. Röhrich</b> , Die deutsche Volkssage, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1958 (Maja Bošković-Stulli) .....	243
<b>L. Kretzenbacher</b> , Santa Lucia und die Lutzelfrau, München 1959 (Niko Kuret) .....	246
<b>P. Toschi</b> , Tradizioni popolari italiane, Torino 1959 (N. Kuret) .....	247
<b>Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes</b> , Wien 1959 (Radoslav Hrovatin) .....	247
<b>H. Bausinger-M. Braun-H. Schwedt</b> , Neue Siedlungen, Stuttgart 1959 (Franjo Baš) .....	248
<b>Research on Ploughing Implements</b> , Copenhagen 1956 (Pavla Štrukelj) .	<u>249</u>
<b>E. Z. Vogt and R. Hyman</b> , Water Witching U. S. A., Chicago 1959 (Marija Makarovič) .....	249
<b>J. Berze Nagy</b> , Égigérő fa, Pécs 1958 (Vilko Novak) .....	250
<b>I. Szentmihályi</b> , A göcseji nép eredethagyományai, Budapest 1958 (Vilko Novak) .....	251
<b>P. Michelsen</b> , Danish wheel ploughs, Copenhagen 1959 (Boris Orel) ....	252
<b>Deutsche Volkslieder mit ihren Melodien</b> , 4, IV/2, Berlin 1959 (V. Vodušek) .	252
<b>L. Kretzenbacher</b> , Die Seelenwaage, Klagenfurt 1958 (Milkó Matičetov) .	254
<b>A. M. Cirese</b> , I canti popolari del Molise, Rieti 1947 (M. Matičetov) .....	255
<b>G. Bronzini</b> , La canzone epico-lirica nell'Italia Centro-Meridionale, Roma 1956 (M. Matičetov) .....	256

**Ta knjiga ima**

8 slikovnih prilog, 1 preglednico ter 1 karto in 1 sliko v tekstu

**Ce volume contient**

9 planches, 1 carte et 1 illustration dans le texte





## ETNOGRAFIJA IN ZGODOVINOPISJE

Slavko Kremenšek

Uspešen razvoj vsake znanstvene discipline, v našem primeru etnografije kot posebne družbene vede, je odvisen tako od konkretne, induktivno zastavljene znanstvene raziskave, kakor od splošne razvitosti teoretične znanstvene misli. Spričo tega dejstva je nepotrebno dokazovanje, da morajo vsako posamično, konkretno znanstveno proučevanje spremljati znanstveno utemeljeni idejnometodološki principi, ki induktivno znanstveno delo usmerjajo in mu v širšem okviru znanstvenega proučevanja odredjajo mesto in pomen. Seveda pa ne gre ti dve premisi jemati ločeno. Razvijanje in izpopolnjevanje znanstvene teorije je neposredno zvezano z uspehi konkretne raziskave, kakor je le-ta, kot rečeno, povezana z razvojem teoretičnih postavk. Šele njun medsebojni dialektični odnos ustvarja pogoj za resnično znanstveno usmerjeno in utemeljeno strokovno delo.

Številna sporna vprašanja glede predmeta, metode in ciljev etnografije skušajo posamezni etnografi tolmačiti z mladostjo etnografske vede. Navajajo tudi kompleksnost predmeta, bližino in sorodnost drugih znanstvenih disciplin, neopredeljivost njenih meja. Težko je vselej in ob vsakem primeru opravičiti nejasnosti in velike razlike v pojmovanju temeljnih teoretičnih vprašanj z navedenimi izgovori. Etnografija je, kakor vsaka družbena (in celo naravoslovna) veda, odvisna od vsakokratnega družbenorazvojnega stanja in rešuje probleme, ki jih življenje postavlja. Ti problemi so raznoliki in v različnih obdobjih družbeno-ekonomskega razvoja tudi različni. Problematika, ki jo je etnografija v posameznih obdobjih reševala, kakor tudi način tega reševanja in smotri, ki si jih je ob tem zastavljala, sestavljajo zgodovino etnografske vede. Le-ta vsebuje v induktivno raziskovalnem in teoretičnem pogledu sestavine, ki imajo tako pozitiven kot negativen vpliv na sodobno usmeritev znanstvenega dela. Temeljit in vsestranski pretres razvoja etnografije v domačih in širših okvirih z znanstvenega stališča splošne sociologije bi omogočil rešitev številnih spornih in na najrazličnejše načine tolmačenih teoretičnih vprašanj. Ob pomanjkanju take analize ostajajo žal vse teoretične obravnave brez pomembne historične utemeljitve. Brez nje morajo ostati seveda tudi pričujoče vrstice, katerih namen je, načeti ob postavkah nekaterih novejših teoretičnih razprav preči problem razmerja med etnografijo in zgodovinopisjem.

Kolikor pustimo vprašanje odnosa med etnografijo kot regionalno evropsko etnologijo in sociologijo kot posebno družbeno vedo ob strani, se javlja razmejitev med etnografijo in zgodovino pisjem kot eno najvažnejših etnografskih teoretičnih poglavij. To dokazujejo v splošnem vsi, sicer redki, teoretični spisi v slovenski in jugoslovanski etnografiji. Mimo tega ne more novejša evropska etnografija tedaj, ko skuša opredeliti predmet etnografskega proučevanja in ga razmejiti z delovnim področjem zgodovino pisja nasploh in posameznimi historičnimi disciplinami posebej. Že pri bežnem in nesistematičnem pregledu teoretičnih sestavkov in poglavij moramo ugotoviti, da je to razmejevanje dokaj neenotno in neposredno povezano s samim teoretičnim pojmovanjem etnografije in njene problematike.

V vseh temeljnih usmeritvah etnografske teoretične misli, izraženih v zadnjih letih pri nas, je razmejitev dela med etnografijo in zgodovino pisjem le posredno nakazana. Tako imenovana »kulturnozgodovinska« ali »zgodovinska« smer etnografske raziskave omejuje s svojim odobravanjem plastne teorije predmet in cilje etnografske vede na spodnjo, nižjo ali ljudsko kulturno plast. Ob razdelitvi celotne kulture visoko civiliziranih narodov na gornjo, srednjo in spodnjo kulturno plast predočujejo n. pr. v eni od tovrstnih usmeritvenih variant torišče etnografskih raziskav »stvaritve iz območja tako imenovane spodnje in srednje kulturne plasti in pa njuni vplivi na gornjo plast, medtem ko sodijo stvaritve tako imenovane visoke kulture na torišče slovstvene, umetnostne in glasbene zgodovine in pa kulturne zgodovine v ožjem ali bolj tradicionalnem, čeprav zelo nenatančnem pomenu besede...«<sup>1</sup> Raziskovalno področje tako usmerjene etnografije so v obdobju razredne diferenciacije tiste socialne plasti, katerim je kljub izenačujočemu civilizacijskemu razvoju uspelo najdlje in vsaj do neke mere ohraniti »enostavno, v sebi izenačeno, domačo, tradicionalno, nepismeno«<sup>2</sup> kulturno podobo. Ker je usoda tako pojmovane ljudske kulture s splošno zakonitostjo družbenega razvoja zapečateni, in so celo njeni preostanki obsojeni, da bodo kmalu izginili, se torišče zanimanja etnografije širi v obratni smeri zgodovinskega razvoja. Z označeno opredelitvijo predmeta in s tem povezanim časovnim omejevanjem njenega zanimanja je postala etnografija svoj lastni ujetnik.

Iz te »zgodovinske« usmeritve, ki vodi etnografijo kot samostojno znanstveno disciplino v perspektivi v spojitve s kulturno zgodovino, si išče etnografska znanstvena teorija izhod v funkcionalnih, psiholoških in drugih vidikih etnografskega proučevanja. Prejšnjemu sociološko in časovno omejenemu predmetu etnografije se brišejo meje s tem, da se »ljudskost« in ljudska kultura pojmujeta kot »nezgodovinska, po obče-

<sup>1</sup> Angelos Baš, Etnografija — zgodovinska znanost, Naši razgledi, 20. februarja 1960, str. 77.

<sup>2</sup> Branimir Bratanić, Regionalna ili nacionalna i opća etnologija, SE X, 1957, str. 15.

stvenih in tradicionalnih vezev pogojena« kvaliteta. Tako pojmovana »ljudskost« ni sociološko omejena, temveč je last vsakega posameznika, ni časovno vezana, kajti tako pojmovana ljudska kultura še vedno nastaja in bo še nastajala. Vendar ni taka usmeritev le izhod iz nastalega položaja; zanimanje etnografije za nastajanje ljudske kulture v sedanjosti in razlaga tega nastajanja naj bi pomenila protiutež »enačenju etnografije z zgodovino«, njenemu podrejanju le-tej kot nekake »viro-slovne discipline«, »k čemur vodi enostransko poudarjanje in pojmovanje, da je etnografija — zgodovinska veda«. Zanimanje za sedanjost naj bi bil tudi »logičen in metodično-idejno nujen protest proti enostranskemu prej omenjenemu pojmovanju, obenem pa osnova za sodobno delo v naši znanosti«.<sup>3</sup>

Medtem ko je v prvem primeru, pri tako imenovani »zgodovinski« usmeritvi, spričo po predmetu določenega prvenstvenega zanimanja za časovno oddaljeneje probleme, etnografija označena kot zgodovinska veda, se s psihologistično orientacijo v sodobnost to naglaševanje odpravlja. Zgodovinska smer v etnografiji bi bila v tem primeru le ena izmed več delovnih metod, ki si jih etnograf po potrebi izbira, dopolnjuje in združuje v posebno etnografsko delovno metodo. Seveda gre ob takih naziranjih za zoženo pojmovanje zgodovine in zgodovinskosti. Zato je treba k temu takoj pribiti, da je z uveljavitvijo historizma res težko, katero koli področje družbenega dogajanja ali stanja imenovati nezgodovinsko in ga tako izvzeti iz splošne zgodovinske problematike. Tudi občestvene in tradicionalne vezi, ki naj bi ustvarjale nezgodovinska stanja, so časovno in krajevno pogojene in zato zgodovinsko vezane, pa naj je njihova odvisnost starejšega datuma ali od današnjega dne. Omejevanje na sodobne družbene probleme ne pomeni osvobajanja zgodovinskega gledanja in ne uteče zanimanju zgodovinskih disciplin. Res nemogoče je potemtakem iskati etnografiji kakršnega koli mesta izven njih. Etnografija je družbena veda, ki s proučevanjem konkretnega, t. j. zgodovinskega gradiva sodi v celoti v krog zgodovinskih znanstvenih disciplin.

Zavoljo popolne neuspešnosti, ki bi jo pokazalo kakršno koli iskanje mesta etnografiji izven sklopa zgodovinskih ved, je treba razmejitev med etnografijo in zgodovinopisjem iskati samo v tem okviru. Pri tako imenovani »kulturnozgodovinski« ali »zgodovinski« usmeritvi etnografskega znanstvenega dela se zdi, da je s pojmovanjem ljudske kulture kot posebne kvalitete meja med obema disciplinama kolikor toliko jasno začrtana in pomenijo nejasna mesta le običajen prehod med sosednjima vedama. V tem primeru ostanejo odprti problemi le na strani zgodovinopisja, ki bi moralo predvsem za starejša obdobja dodobra upoštevati izsledke etnografije, saj ne gre med obema vedama le za obrobna stikališča, temveč za medsebojne preseke. Tako bi se morala n. pr. gospodarska zgodovina nedvomno zanimati za probleme, ki jih proučuje

<sup>3</sup> Vilko Novak, O bistvu etnografije in njeni metodi, SE IX, 1956, str. 12.

etnografija v okviru materialne kulture. Socialnozgodovinske raziskave bi morale vključevati probleme ljudske socialne kulture. Ljudska duhovna kultura je nedvomno tudi sestavni del različnih kulturnozgodovinskih disciplin. Ugotoviti je treba, da sodobno znanstveno zgodovinopisje vse te probleme vključuje v svojo obravnavo ali bi jih vsaj moralo vključevati. Ta ugotovitev pa nikakor ne bi motila etnografskega dela, če bi le-to temeljilo na sprejemljivi vsestranski opredelitvi ljudske kulture. Manjka predvsem določitev njene vsebine, ki bi ljudsko kulturo utemeljila v smislu posebne kvalitete. Do zdaj pri nas izražene utemeljitve so ali idealistično zasnovane in zato nesprejemljive<sup>4</sup> ali na osnovi le nekaterih določitvenih komponent še premalo podprte.<sup>5</sup> Zadovoljiva rešitev te naloge bi dala »kulturnozgodovinski« usmeritvi etnografske vede odgovor na vprašanje o razmejitvi med etnografijo in zgodovinopisjem. Njuno medsebojno razmerje bi bilo podobno odnosu med splošnim zgodovinopisjem na eni in na primer umetnostno zgodovino, zgodovino filozofije, literarno zgodovino na drugi strani. Etnografija bi se tedaj s popolno upravičenostjo ukvarjala s »starimi domačimi kulturami, z njihovimi medsebojnimi odnosi in odnosom nasproti od zunaj vneseni civilizaciji«,<sup>6</sup> pa čeprav bi se splošno zgodovinopisje po potrebi spuščalo tudi na to področje.

Poleg doslej premalo utemeljene »kulturnozgodovinske« ali »zgodovinske« smeri etnografskega proučevanja, oprte na shematično plastno teorijo, in psihologistične usmeritve, izhajajoče iz napačnih predpostavk, je naša strokovna literatura zabeležila tudi naziranje, ki naj bi bilo v skladu z idejno-metodološkimi načeli historičnega materializma.<sup>7</sup> Na osnovi teh vodil naj bi bil pravi predmet etnografske vede zgodovinsko dogajanje med širokimi ljudskimi množicami, ugotavljanje zakonitosti tega dogajanja, znanstveno proučevanje življenjskih odnosov, v katerih se je razvijal prehod iz preteklosti v sedanost kot rezultat dogajanja prejšnjih razvojnih obdobj. To svojo nalogo naj bi etnografija izpolnjevala predvsem na osnovi tipičnega etnografskega gradiva, in to zlasti zategadelj, ker zgodovinopisju zaradi pomanjkljivosti arhivskega in drugega zgodovinskega gradiva to področje ni dostopno. Predmet zanimanja etnografske vede bi se na osnovi tega naziranja z zgodovinskim razvojem ne ožil, etnografija bi ne prihajala v krizo in njene aktualnosti bi ne bilo mogoče izpodbijati.

Popolnoma razumljivo je, da se sodobno znanstveno zgodovinopisje ne more odreči proučevanju zgodovinskega dogajanja med širokimi ljudskimi množicami. Pritegnitev le-teh v znanstveno obravnavo je ena bistvenih značilnosti res sodobnega in res znanstvenega zgodovinopisja.

<sup>4</sup> Rajko Ložar, Narodopisje, njegovo bistvo, naloge in pomen, NS I, 1944, str. 7—20.

<sup>5</sup> Baš, n. t. č., str. 77—79.

<sup>6</sup> Bratanič, n. m.

<sup>7</sup> Marijana Gušić, Naloge naše etnografije, SE V, 1952, str. 7—15.



Ne gre na tem mestu razpravljati o vprašanju, koliko je zgodovinpisju že uspelo razširiti in poglobiti območje svojega dela, niti ne o tem, kakšne rezultate lahko tudi že starejše zgodovinpisje v navedenem pogledu nudi. Na osnovi historično materialističnih metodoloških vodil je treba pač vse strani družbenozgodovinskega procesa motriti v njihovi dejanski medsebojni povezanosti in zgodovinsko raziskavo tudi v tem smislu usmeriti. Sodelovanje vseh posameznih zgodovinskih disciplin mora biti zavoljo tega čim tesnejše, kar je poudarjeno tudi v gornjem orisu nalog sodobne etnografije. Vprašanje razmejitve dobiva s tem poudarek na stikališčih. Tudi s teh gledišč, in še predvsem s teh, si je treba ogledati odnos med etnografijo in zgodovinpisjem.

Etnografija, pojmovana kot proučevanje zgodovinskega dogajanja med najširšimi ljudskimi plastmi v okviru neke etnične enote, je tako po predmetu, metodah in cilju tesno povezana z zgodovinpisjem. Še več; i predmet i cilj, delno tudi metode etnografske vede so do dobršne mere identične s predmetom, metodami in ciljem zgodovinpisja. Življenjski materialni pogoji, življenjski odnošaji in najrazličnejše oblike družbene zavesti, lastni širokim ljudskim plastem, so bili že vse doslej predmet etnografije. Naloga sodobne usmeritve etnografske vede bi bila predvsem še v tem, da bi predmet svojega proučevanja razširila na tiste ljudske plasti, ki so iz različnih razlogov ostale doslej izven njene obravnave. Na tak način postane etnografija po svojem predmetu sestavni del splošne zgodovine in izpolnjuje v njenem okviru svoje posebne naloge.

Glede na splošno znanstveno metodološko orientacijo ne more biti razlik med etnografijo in zgodovinpisjem. Njuna metodološka vodila izhajajo iz dosedanjih spoznanj splošne sociologije in so tako v skladu z načeli zgodovinskega materializma. Nedvomno pa obstajajo določene razlike v delovnih prijemih, ki sta jih obe dve vedi v svojem dosedanjem zgodovinskem razvoju razvili. Tako si je zgodovinpisje iskalo gradivo za svoja spoznanja predvsem v pisanih virih, etnografija pa se je okoriščala predvsem z recentnim terenskim gradivom. To je več ali manj ustrezalo dosedanjemu pojmovanju o naravi njenega predmeta. S sodobno opredelitvijo delovnega področja si izbirata gradivo glede na zastavljene naloge in ga tako podrejata zastavljenim ciljem. Pri tem še nadalje skrbita za izpopolnjevanje svojih specifičnih delovnih metod, s čimer je etnografija najtesneje povezana z občo etnologijo in se še zlasti na tej osnovi staplja z njo v eno znanstveno disciplino.

Enotna idejno-metodološka usmeritev etnografije in zgodovinpisja, kakor celotnega sestava družbenih ved, narekuje enoten končni cilj v proučevanju človeške družbe v vseh njenih pojavih in ugotavljanju zakonitosti razvoja. Zgodovinpisje kakor etnografija raziskujeta enoten zgodovinski proces z induktivno metodološkim izhodiščem v proučevanju konkretnega zgodovinskega dogajanja in stanja. Njuno zanimanje priteguje odnosnost v strukturi in razvoju in proučevanje posameznih po-

javov, kolikor je to potrebno za razumevanje celote. V okviru tega končnega cilja izpolnjuje etnografija posebne naloge in si na tej osnovi zastavlja tudi svoje posebne cilje. S tem pa se nikakor ne oddaljuje od splošne zgodovinske problematike. Z intenzivnim proučevanjem svojega predmeta doprinaša svoj delež k razumevanju družbenozgodovinskega razvojnega procesa, in to na odseku, ki je prav zaradi dosedanje znanstvene zapostavljenosti velikega pomena.

### Résumé

#### ETHNOGRAPHIE ET HISTORIOGRAPHIE

*L'auteur souligne la nécessité d'éclaircir les questions théoriques de l'ethnographie. La question des rapports entre l'ethnographie et l'historiographie n'a été abordée qu'indirectement dans les traités théoriques publiés jusqu'à présent en Slovénie, et elle fut résolue de manières différentes à cause de l'orientation différente des auteurs. Il faudra bien chercher la solution du problème dans l'étroite collaboration des deux disciplines qui, d'après leur sujet, leurs méthodes et leur but, sont assez voisines. De ce point de vue, l'ethnographie est une discipline historique, se vouant particulièrement à l'étude des événements historiques des grandes masses du peuple, et fournit son apport à la connaissance du procès évolutif de l'histoire.*



## »MIŠICINA BASEN« OD ZILJE IN NJEN POMEN

Ivan Grafenauer

Ko sem bil še deček — v osemdesetih letih prejšnjega stoletja — nama je »nēni« (ded), mlajšemu bratu in meni, redoma vsak večer, preden sva zaspala, pripovedoval kako basen (pravljico ali pripovedko). Ker je bilo službeno stanovanje očetovo, zdaj podrti mežnarija pri Sv. Križu na Peravi pri Beljaku, zdaj v Beljaku, tesno in za otroke neprimerno, stisnjeno med prometno cesto in pokopališče, sva v predšolski in prvi šolski dobi bivala na materinem domu, pri Otartu v Veliki vesi v brški fari pri Zilji. Pripovedovalec pa je bil gospodar, materin oče Janez Flaschberger (1830—1905).

Posebno ena teh »basni« mi je ostala v spominu — o Mišici, ki je lezla skoz plot in si je črevice potrgala — in še sam sem jo kdaj na potu po polju in gozdu pripovedoval svojim otrokom. Ko sem jo pa hotel povedati — sam ded — svojim vnukom, je nisem več znal; treba jo je bilo znati od besede do besede. Ko sem se l. 1958 v poletju zaradi zapisovanja govorov koroških slovenskih narečij mudil pri Zilji, sem v domači občini in v Blačah pozvedoval tudi po tej pravljici in našel sem jo, pa ne samo eno inačico.

Prav dedovo inačico mi je povedala preprevnukinja mojega deda, prevnukinja materine sestre Neže Flaschberger, poročene Kopic, Helga Kopic pri »Šuəstarjō« v Melah v brški fari. Takole mi jo je povedala (25. avgusta 1958):

*Nəbart je bla nə mišəca pa 'e ləzla skuəz pūət pa sé 'é črévəco pətərgaa. Pa pūəšle 'e šlā k šūəstarjō pa ga 'e pərsīa, da bə 'é črévəco pərsīwól. Pa 'ə šūəstar rékō: »Děj me māst!« Pūəšle 'e šla k svīnjē pa 'e rəakta: »Děj me māst!« Pa 'e svīnja rəakta: »Děj me siərk!« <sup>1</sup>[Pa pūəšle 'é šlā k siərkō pa 'e rəakta: »Děj me nə čūərc!« Pa siərk je rékō: »Múəraš me dáté gnūəj, da bon rāsō!«] Pa 'e šlā (k) krávē pa 'e rəakta: »Děj me gnūəj!« Pa krāa 'e rəakta: »Děj me fūətər!« Pa 'e zəa flink nə koəso pa 'e šla fūətər siəč.*

*Pa 'e dāa krávē fūətər pa 'e krāa dāa gnūəj; <sup>2</sup>[pa gnūəj 'e pətrōsəta siərkō pa siərk 'e 'é dāl čūərc; pa čūərc 'e dāa svīnjē pa svīnja 'e 'é dāa māst; pa z məstjō 'e ltəa k šūəstarjō pa šūəstar 'e 'é črévəco pərsīwól.*

*<sup>3</sup>[Pa 'e mišəca šē nəbart ltəa (prav: ləzla) skuəz pūət pa sé 'e šē nəbart črévəco pətərgaa...]*

Ded drugače: 1) *Pa pūšle 'e šla (k) gnívè pa 'e rèakla: »Dèj mè sìark!« Pa gníva 'e rèakla: »Dèj mè gnúaj!«* — 2) *pa gnúaj 'e patrósala gnívè pa gníva 'e 'è dāa sìark; pa sìark je dāa... — 3) Brez ponavljanja.*

Med svojimi študentovskimi zapiski iz dobe okoli leta 1900 sem našel čisto pozabljen kvartni list z nekaterimi besedili iz ust svojega deda Janeza Flaschbergerja in babice Uršule Flaschberger (1829 do 1908). Med njimi sta dve dedovi miniaturni »basni«, ki kažeta, kako se nerazpoloženi pripovedovalec otresa nezaželenih poslušalcev. Prva se glasi:

Nəbärt 'e bīl nə (t)kālč,  
pa 'e mōl nə kərdək pač;

Pa al bé bīl pāč nə mál dēlé  
Bé bla bāsən tūdé nə mál dēlé.

Druga »basen« pa je krajša inačica »Mišəcəne basni«, krajša, ker mišəca v njej utone in se ne vrne več k čevljarju, pa tudi ker je odpadlo vse ponavljanje, vsi mišicini premi govori; sicer pa kaže presenetljivo soglasje s pripovedovanjem dedove preprenukinje:

*Nəbärt je blā nə mišəca pa 'e lēzla skūaz pūat pa sē 'e črəvəco pātərgaa. Pa 'e šlā k šūəstarjə, da bə 'è črəvəco pəršívōl. Šūəstar 'e rəkò: »Dèj mè mās!« (J)e šla k svīnjē. Svīnja 'e rèakla: »Dèj mè sìark!« (J)e šla k gnívè. Gníva 'e rèakla: »Dèj mè èstè!« (J)e šla k trāvənkò. Trāvənk 'e rəkò: »Dèj mè woàdo!« (J)e šla k stədeəncò, da bə zəə woàdo, pa se 'e pərkūcnōla nōtər pa 'e bla hín.*

Že v teh treh inačicah nam stopa pred oči kar vrsta oblik pesniškega oblikovanja ljudskih pravljic. To ni zgolj živalska pravljica, saj nastopajo v njej razen ljudi in živali tudi neorganske stvari, njiva, travnik, studenec, in to z vsemi svojimi naravnimi lastnostmi kot delujoče osebe in nič čudnega ni, ko njiva zahteva od miške gnoja, ko miška na travniku zavihti koso ali v studencu hoče zajeti vode. Pa to so občne lastnosti ljudskih pravljic.

Posebnost pravljice o miški, ki leze skoz plot, pa je vrsta pomočnikov, ki ji pomagajo v njeni nadlogi in so povezani med seboj po uslugah, ki jih žele in nudijo v končno dosego mišicinega smotra ali do njene smrti, ki je pomočniki niso krivi. Pravljice s takimi ali tudi drugačnimi vrstami členov je poimenovala folklorna znanost verižne pravljice, cumulative tales, tales arranged in chains, Kettenmärchen, ranonnées. To je ena najpogostnejših oblik pravljic, oblikovanih po obrazcih, t. i. obrazečnih pravljic, Formula Tales, Formelmärchen.

V pregledni, pa izčrpni obravnavi »Formelmärchen« ameriškega učenjaka Archera Taylora v publikaciji »Handwörterbuch des deutschen Märchens«<sup>1</sup> zavzema odstavek II. »Kettenmärchen« s 23 točkami

<sup>1</sup> Hdwb. d. M., II. Bd. (1934—40), 164 b—191 a; prim. tudi A. Taylor, Classification of Formula Tales, Journal of American Folklore XLVI (1935), 77—88.

dobrih 47 stolpcev izmed 55; vsi drugi odstavki skupaj obsegajo le 6 in pol stolpca: I, 1-2 Formelmärchen, allgemein, 164b—165b; III. Frage-märchen, Catch Tales, Mt. 2200, str. 189 b; IV. Märchen ohne Schluß, Unfinished Tales, pravljice brez konca, Mt. 2250, str. 189b—190a; V. Endless Tales, Endlose Märchen, neskončne pravljice, Mt. 2500, str. 190a-b; VI. Rundmärchen, Rounds, krožne pravljice, Mt. 2350, str. 190b—191a.

Verižne (nakopičevalne) pravljice (Cumulative Tales, Kettenmärchen) so pogostne tudi v slovenskem ljudskem pripovedništvu v pesmi in prozi. Taka je n. pr. pesem o »Neposlušnih stvarih« ali o Gospodu in hruški (SNP I, št. 968-9; 7 nepriobčenih zapisov z napevi je v GNI v Ljubljani, vsi iz Kranjske in Štajerske; iz Primorske je pravljica z drugačnim vstopom: A. Gabršček, Narod. pripovedke v Soških planinah III, št. 15. Bedin in Bedina, 1910 v enem zv., št. 21, str. 169):

Hruške so zrele, gospod bi jih rad jedel; zato pošlje medveda, da bi jih natresel; ko se medved ne pokori, pošlje lovca nadenj, da bi ga prisilil k pokorščini, nato še palico, ogenj, vodo, vola, mesarja; naposled (GNI, Odb. 5022, iz Kostanjevice, zap. V. Filipčič, pel L. Abram, kit. 9):

Gospodar kliče smrt ven,  
da mora ta smrt tega mesarja usmrтит;  
ta smrt pa neče mesarja usmrтит,  
mesar pa neče tega vola zaklat,  
ta vola pa neče te vode popit,  
ta voda pa neče tega ognja pogasit,  
ta ogenj pa neče te palce sežgat,  
ta palca pa neče tega jagra pretepst,  
ta jager pa neče medveda vstrelit,  
ta medved pa neče te hruške potrest,  
te hruške pa nečjo dol padati.

Pravilno bi moralo stati namesto *neče* (povzeto iz prejšnjih kitic) povsod *hoče*, zadnji dve vrstici pa bi se morali glasiti:

Ta medved pa začne to hruško trest,  
te hruške so doli padale.

To kaže malodane enaka Grimmova pesem pravljica (KHM I, 1812, št. 72 — BP II, št. 72a, str. 102 — inačice na str. 102—108) — mündlich aus der Schweiz: Das Birnli will nit fallen:

Da schickt der Herr den Schinder naus,  
er soll den Metzker hängen;  
der Schinder will den Metzker hänge,  
der Metzker will das Kälbli metzle,  
das Kälbli will das Wässerli läpple,  
das Wässerli will das Fürli lösche,  
das Fürli will das Prügeli brenne,  
das Prügeli will das Hündli treffe,  
das Hündli will das Jockli beiße,  
das Jockli will das Birnli schüttle,  
das Birnli das will fallen.

V zadnjih dveh vrsticah bi tudi tu moralo nam. will stati tät. Slovenske inačice so bolj okvarjene. Nakazan, pa ne izveden, je pravilni sklep samo v inačici Jož. Debevca iz Begunj pri Cerknici (SNP I, št. 968):

Zdaj je pa gospod sam  
prišel vën  
pa je vdaril po vsëh.

V dveh drugih inačicah nastopi v zadnji kitici smrt, v eni hudič, v eni kuga in za njo zdravnik, pa vsi so na enak način neposlušni. Dve drugi inačici prenehata z mesarjem, dve že z volom ali golobčkom, ki naj bi vodo popila. Sicer pa je iz členske verige (medved, lovec, palica, ogenj, voda, vol, mesar, smrt [ali hudič, kuga z zdravnikom, gospod]) v štirih inačicah izostal lovec, v eni pa je vol postal zamorec.

Značilno pa je, da so v vseh teh inačicah členi verige med seboj sovražni — drugačni torej kakor v pravljici o Mišici, ki je lezla skoz plot.

Kljub slabi ohranitvi se vidi kompozicijska misel pesmi-pravljice o Gospodu in hruški: členi verige se vrste dvakrat drug za drugim, sprva do preokreta v dejanju, potem nazaj k začetku. Preokret se izvrši ob poslednjem členu verige, ki je poslušen, ali pa z dejanjem samopomoči: »Zdaj pa gospod sam pride vën...« Nazaj se pa vrste členi verige tudi na koncu vsake kitice do začetka, torej vselej za en člen pomnoženi — neke vrste pripev. Dejanje samopomoči pa je v tem pesmskem obrazcu — le v eni inačici ohranjen — slovenska posebnost.

Bolje je ohranjena celotna dvojna veriga v Gabrščkovi pravljici »Bedin in Bedina« (gl. zg.) — členi verige pa so si takisto med seboj sovražni (okrajšano):

Bedin in Bedina gresta lešnikov nabirat. Bedinu padejo vsi nabrani lešniki iz preluknjane vrečke na tla; Bedina jih nabira in njena vrečka je kmalu polna. Pokliče Bedina, da bi šla domov; Bedin se brani, češ da mora še lešnikov nabrati.

Bedina pokliče volka, da bi pognal Bedina domov; ko volk tega noče, kliče z enakim neuspehom palico, ogenj, vodo, vola, mesarja, vrv, miši; naposled mačka hoče požreti miši, miši hočejo razgristi vrv itd., volk pa se zažene za Bedinom, ki teče domov, kar ga noge neso.

Zgodba čisto ustreza motivu Z 41 (Thompson, Motiv-Index of Folk Literature V (1957, 546): The old woman and the pig:

Svinja noče skočiti čez prelaz v plotu, žena ne more domov; kliče pomočnikov zastonj; šele, ko krava dá za mačko mleka (ta člen je pri Gabrščku izostal), hoče mačka oklati podgano, podgana zgristi vrv, vrv obesiti mesarja, mesar zaklati vola, vol popiti vodo, voda pogasiti ogenj, ogenj požgati palico, palica pretepsti psa, pes ugrizniti svinjo, ki zdaj skoči čez prelaz.

Pesem o neposlušnih stvareh in pravljica o Bedinu in Bedini spadata k tipu Had Gadya, ki se je o njem že mnogo pisalo. Archer Taylor mu v članku »Formelmärchen« (Hdwb, d. M. II, 180a—182a) posveča v odstavku »II. Kettenmärchen« točko 15; sama navedba literature obsega

dobro stran leksikalne oblike v drobnem tisku. Tip Had Gadya (Der Bauer schickt den Jäckel naus = Das Birnli will nit fallen; Old Woman and the Pig) je razširjen daleč po svetu, v Indiji, Afriki, Evropi z Rusijo, pri Indijancih v Severni in Južni Ameriki. Na neodvisen nastanek ni misliti; to preprečuje značilna, dobro ohranjena členska veriga palica, ogenj, voda, vol, vrv, ki ni mogla enaka nastati v raznih krajih. Domočina temu tipu — s členi, ki so si sovražni — je verjetno Indija.

K temu tipu spada tudi slovenska verižna pravljica pesem »Zverina premagana« (SNP I, št. 964—7; GNI hrani inačico z napevom iz Međimurja v zapisu L. Kube). Bolte in Polívyka jo omenjata v istem članku le mimogrede (BP II, n. 72a, str. 104-5, op. 2). Pa se čuti že prehod k tipu 15. »Najmočnejše stvari«: ena žival drugo požre, zadnja je smrt.

Členska veriga je enaka kakor v pesmi »Neposlušne stvari«, dejanje pa se ne preokrene, saj to prepreči smrt. Členska veriga je le enojna; pripev pa je enak in dobro ponazoruje dejanje. Najbolje kaže to domžalska inačica (SNP I, št. 965):

Prišla je smrt iz mrtvašnice, / Vzela je lovca iz lovčnice: / Smrt je lovca, / Lovc medveda, / Medved volka, / Volk lisico, / Lisica mačko, / Mačka miško, / Miš pšenico / Pod goro, / Pod to goro zeleno.

K verižnim besedilom, enosmernim s pripevom, spada tudi »Hagada« (Marija vpraša Jezusa, Bratca od Ljubljane vprašajo, kaj je eno, dve ... dvanajst: SNP III, št. 6661—80);<sup>2</sup> pravzaprav so to verižne uganke verske vsebine, prilagojene najrazličnejšim verstvom, začetke pa jim iščejo v sanskrtu. A. Taylor jih je uvrstil med verižne pravljice: II. Kettenmärchen. 5. Ehod mi jodea (Eins; wer weiß es?, Le dodici parole della verità; Les doce palabras retorneadas).<sup>3</sup>

Prav tako je sestavljena tudi pesem pravljica »Kaj sem prislužil« (SNP IV, št. 7518—52); A. Taylor omenja inačice, švedske in finske, II. Kettenmärchen, 6: »Kako bogatin plačuje služabnika« (Hdwb. d. M. II, 174a—175b). Vsebinska je razvidna iz poslednje kitice (inozemske skoraj enake): (št. 7525 od Zagorja na Savi):

Deseto leto sem služu, / Sem ženko zaslužu. / Ženka pravi: lubi me, / Gruntec pravi: delaj me, / Vol pravi: vprezi me, / Kravca pravi: movzi me, / Kozka pravi: mekeke, / Ovca pravi: striži me, / Tista pura dovga nura, / Tista goska kriva noska, / Tista raca pica paca, / Tista piška bela glavca, / Piščeta vod, / Petelinček za njo hod.

<sup>2</sup> Naštevajo se (očitne napake niso vštete): 1 Bog, 2 tabli Mojzesovi, 3 patriarhi (tudi osebe božje), 4 evangelisti, 5 Jezusovih ran (tudi cerkvenih zapovedi), 6 vrčev vode v Kani galilejski (tudi božjih resnic), 7 Marijinih žalosti (zakramentov, darov Sv. Duha), 8 Marijinih radosti (tudi blagrov), 9 korov angelov (tudi naglavnih grehov), 10 zapovedi božjih, 11 tavžent devic sv. Uršule, 12 apostolov. Nekatere inačice dodajajo še trinajstega (k apostolom) Jezusa, 14 postaj križevega pota, 15 delov rožnega venca. — Zahodnoevropski odgovori, različni od naših poglavitnih, so: 5 modrih devic, 7 zakramentov, 8 blagrov (Hdwb. d. Märchens II, 172 a).

<sup>3</sup> A. Taylor, Formelmärchen, II. Kettenmärchen, 5. Ehod ..., Hdwb. d. M. II, 171 a—174 a; literatura na str. 173 a—174 a.



K enosmernim verižnim pesmam brez pripeva spada vrsta otroških pesmi, večinoma v vprašalni obliki. Za zgled naj le eno navedem, ihan-sko »Z zvoncem v turnu bo vraga strašil«, ki jo je zapisal Anton Brez-nik (SNP IV, št. 7448, iz Ihana):

Jast pa cvirna kupu bom.	S prešičkam kola mazu bom.
»Kaj pa s cvirnom činu boš?«	»Kaj pa s koləm činu boš?«
S cvirnom žakle šivu bom.	S koləm kamne vazu bom.
»Kaj pa z žaklji činu boš?«	»Kaj pa s kamnam činu boš?«
Z žakli ževad poberu bom.	S kamnam turn zidu bom.
»Kaz pa z ževadam činu boš?«	»Kaj pa s turnam činu boš?«
Ž ževadam prašička zredu bom.	Zvanuve guar ubesu bom.
»Kaj pa s prešičkam činu boš?«	»Kaj pa z zvanami činu boš?«
	Z zvanovi vraga poju bom.

Obe verižni vrsti, enosmerna in dvosmerna, sta uporabljeni v brških inačicah »Mišice, ki je lezla skoz plot«. Povratek v dvosmerni verigi daljše inačice se izvrši z mišičino samopomočjo, ko sama nakosi krmo za kravo. Krajša inačica je krajša le, ker je odpadla zaradi miškine smrti vrnitev k izhodišču, verižna vrsta je celo podaljšana od travnika k studencu, zelo pa je okrajšana zaradi zgoščenega sloga: odpadla je sleherna ponovitev, sleherna nepotrebna beseda; zgoščenost spominja kar baladnega sloga.

Mimo verižne vrste pa se kaže v brških inačicah še dvojno prizadevanje posebnega kova. Inačica preprenukinje dedovo pravljico podaljšuje v neskončnost, ker se na koncu vedno spet spovrača na začetek, da nastane povratna pravljica (Rounds, Rundmärchen). Namen ji je, da ustreže želji dece, ki bi poslušala isto pravljico še in še, kakor bi se je hotela na pamet naučiti.

Druga vrsta povratnih pravljic, kar moč kratkih, pa ima namen, da se nerazpoloženi pripovedovalec otrese z njimi nezaželenih poslušalcev. V Beljaku n. pr. sem čul tole nemško »pravljico«: Es wor amol a Mon, Der hot an faulen Zohn / Und a Pakel Schnupftabak / Und a Pakel Rauchtabak; / Hietz fongt de Gschich erst on: / Es wor amol a Mon...

Sem spada dedova zgoraj omenjena »Kratka basen« o tkalcu s kratkim palcem ali tista iz Rudnika (Albine Štrubljeve), ki pravi:<sup>4</sup>

Ankat je biu an grof,	Pa je po štengah letu,
K je mu hlače na an knof;	pa mu je še tist odletu.

Da ne omenim »pravljice« o jari kači in steklem polžu, ki je ena lepša od druge, druga daljša, pa do pripovedovanja sploh ne pride.

Podoben namen kakor pravljica o tkalcu s kratkim palcem je dedu imela tudi kratka inačica o Mišici, ki je lezla skoz plot, pa je prav z okrajšavo postala odlična, baladam sorodna umetnina.

<sup>4</sup> Prim. SNP IV, št. 7561 iz Cernika pri Mirni na Dolenjskem in št. 7571 iz Matene na Igu, obe zapisal Fr. K r a m a r. — Podobna izbegavanja gl. v »Babici« Božene Němcove, XI. pogl., ko babica čaka predic za na prejo.



Po zapisu inačice preprevnukinje mojega deda sem ulovil v Blačah pri Zilji novo inačico pravljice o Miški. Povedala in narekovala mi jo je 30. avgusta 1958 Marija Miče, tašča občinskega tajnika Miha Grafenauerja, p. d. Goliča v Blačah, št. 44:

*Mišaca 'e šlā skūaz pūat pa sé 'e pətərgaa répəč. Pa pūəšle 'e šlā k šūastarjō pa 'e rēkta: »Bésē mē pāršit répəč!« Pa šūastar 'e rēkō: »Dāj mē māst!« »Pa pūəšle 'e šlā k svīnjē pa 'e rēkta: »Svīnja, dāj mē māst!« Pa svīnja 'e rēkta: »Dāj mē mlīako!« Pa pūəšle 'e šlā (k) krávē pa 'e rēkta: »Dāj mē mlīako!« Pa kráa 'e rēkta: »Dāj mē fūatər!« Pa 'e šlā k sənəsėkan pa 'e rēkta: »Sənəsėčē, dājte mē fūatər!« Sənəsėčē so rēklē: »Dāj nan krápe!« Pūəšle 'e šlā (k) gəspədīnjē pa 'e rēkta: »Gəspədīnja, dājte mē krápe!« Pa gəspədīnja 'e rēkta: »Pərnėse mē mōko!« Pa pūəšle 'e šlā k mlīnarjō pa 'e rēkta: »Dāj mē mōko!« Mlīnar 'e rēkō: »Pərnėsé me žito!« Pa pūəšle 'e šlā na gnījo pa 'e rēkta: »Gnīja, dāj mē žito!« Pa gnīja 'e rēkta: »Dāj mē gnūaj!« Pa se 'e pəsráa grē pa 'e zráslo žito.*

*Pa žito 'e nėsła mlīnarjō pa mlīnar 'e 'ē dāl mōko; mōko 'e nėsła (k) gəspədīnjē, gəspədīnja 'e 'ē dāa krápe; krápe 'e nėsła sənəsėkan, sənəsėčē sō 'ē dálé fūatər; fūatər 'e nėsła krávē, kráa 'e 'ē dāa mlīako; mlīako 'e nėsła svīnjē, svīnja 'e 'ē dāa māst; māst 'e nėsła šūastarjō pa 'e 'ē pāršívōl répəč.*

Dne 7. septembra 1959 me je peljal profesor realne gimnazije za Slovence v Celovcu dr. Pavel Zablatnik v Blače, da bi za Inštitut za slovenski jezik pri SAZU snela na zvočni trak nekaj vzorcev blaškega govora, pa nama je povedala gospa Neža Anderwald, roj. Jamrič, iz Blač, med drugim tudi tole inačico »basni« o Mišici, ki je lezla skoz plot:

*Mišaca 'e šlā skūaz pūat pa sé 'e pətərgaa répəč. Pa 'e šlā k šūastarjō, 'e rēkta: »Pəršíej mē répəč!« Šūastar 'e rēkō: »Dāj mē māst!« (J) e šlā k svīnjē; svīnjē 'e rēkta: »Dāj mē māst!« Svīnja 'e rēkta: »Dāj mē mōko!« (J) e šlā k mlīnarjō; mlīnarjō 'e rēkta: »Dāj mē mōko!« Mlīnar 'e rēkō: »Dāj mē žito!« (J) e šlā na gnījo, 'e rēkta gnījē: »Dāj mē žito!« Gnīa 'e rēkta: »Dāj mē gnūaj!« Pa se 'e pəsráa nə gnījo pa gnīa 'e dāa žito — 'e zráslo žito.*

*Žito 'e nėsła mlīnarjō, mlīnar 'e dāl mōko; mōko 'e dāa svīnjē, svīnja 'e dāa māst; māst 'e dāa šūastarjō, šūastar 'e 'ē pāršívōl répəč kəp pa 'e bla spēť cíā (t. j. cíāla).*

Blaški inačici se ujemata z brškimi glede priložnosti, pri kateri se mišici pripeti nezgoda: »lezla je skoz plot«. Razločujeta pa se glede same nezgode. V brških inačicah si mišica »črévəco potrga«, t. j. na trebuščku si kožušček potrga; v blaških pa si »potrga« repič in čevljar ji ga mora »kəp pāršiti«. Naravnješa je pri lazenju skoz plot kajpada nezgoda s trebuščkom — treba si predstaviti plotove še pletene in okrepljene s trnovimi vejami, kakršni so še v rabi tu in tam. Glede nezgode je torej brška »basen« pač prvotnejša od blaške.

Glede dvosmerne členske verige v daljši brški inačici in v obeh blaških je treba upoštevati, da se izvrši preobrat v nasprotno smer —

kakor v begunjski inačici pesmi o »Neposlušnih stvarih« — z dejanjem samopomoči; zgodi pa se to v blaških inačicah za dva člena poprej kakor v brški, že ob gnojenju njive, ne šele na travniku s košnjo krme za kravo, ki naj dá gnoj za njivo. Sicer pa se glede členov v verigi pomočnikov krajša blaška inačica loči od brške samo s tem, da je vložila z zahtevo svinje po moki namesto po sirku (koruzi) med svinjo in njivo še mlinarja, ki sam za moko zahteva žito; daljša blaška inačica pa je na istem mestu z zahtevo svinje po mleku vložila kar štiri člene: kravo za mleko, senoseke (= travnik) za seno, gospodinjo za krape senosekom, mlinarja za moko. Ta podaljšava je možna, ker dobe svinje mleko h krmi vsaj v prvem času dojenja. Krajša brška inačica je člensko verigo na koncu raztegnila še za en člen, studenec, v katerem miška utone. Tragični konec verjetno ni dedova iznajdba, ker so med svetom znane tudi inačice s smrtnim izidom.

Preden se pa obrnemo do inačic drugih narodov, si moramo ogledati še eno slovensko inačico. To je pravljica »Miška in mačka«, natisnjena v mariborskem Slovenskem Gospodarju (letnik 63, št. 4, 23. januarja 1929, str. 9. Za našo deco), toda brez podatkov, od kod je in od koga. Tudi slog je neljudski, mestoma nabrekel. Tu podam bistvene poteze. Začetek je iz pravljice o Slamici, oglu in bobku, le da sta ogel in bobek zamenjana z mačko in miško:

Pod težo mačke se slamica prelomi in mačka štrbunkne v vodo; miški od smeha trebušček počí.

Miška gre k čevljarju, češ trebušček mi zašij. Čevljar: »Daj mi ščetin!« Miška gre k prašiču: »Daj mi ščetin! Jaz ščetine čevljarju, čevljar mi bo trebušček zašil.« Prašič reče: »Daj mi moke!« Miška gre k mlinarju: »Daj mi moke! Jaz moko prašiču, prašič meni ščetin, jaz ščetine čevljarju, čevljar mi bo trebušček zašil.« Mlinar reče: »Daj mi pšenice!« Miška k polju: »Daj mi pšenice! Jaz pšenico mlinarju, mlinar meni ... itd.« Polje reče: »Daj mi gnoja!« Miška k volu: »Daj mi gnoja! Jaz gnoj polju ... itd.« Vol reče: »Daj mi vode!« Miška k potoku: »Daj mi vode! Jaz vodo volu ... itd.« Potok reče: »Vzemi, kolikor hočeš!« Miška je vzela vode.

Vodo je nesla volu, vol ji je dal gnoja; gnoj je nesla polju, polje ji je dalo pšenice; pšenico je nesla mlinarju, mlinar ji je dal moke; moko je nesla prašiču, prašič ji je dal ščetin; ščetine je nesla čevljarju, čevljar ji je trebušček zašil.

Mišicina nezgoda je skoraj ista kakor v brških inačicah, le da gre tu za počeni trebušček, ne za potriganega. Drugačen pa je povod nezgode; ta je doma v pravljici o »Slamici, oglu in bobu«. <sup>5</sup> To se je moglo zgoditi

<sup>5</sup> Brüder Grimm, KHM št. 18; BP I, str. 135—137; Aarne-Thompson, Types Mt 295; Stith Thompson, Motif-Index III F 1025, 1 Bean, straw and coal go joureying. — O slovenskih inačicah razpravlja M. Matičetov, Pravljica o bobovi črni krpi, SE XII (1959), 121—132. Ker »v objavi ni povedano, odkod je pravljica« Slovenskega gospodarja, izraža Matičetov sum, ali ni morda prirejena ali prevedena po tujem vzorcu (str. 127, op. 19 a). Sum je upravičen. Zdi se, kakor da je prevedena po Aug. Stöberja pravljici »Vom Kätzchen und vom Mäuschen«, Elsässisches Volksbüchlein, Straßburg 1842, Nr. 237, str. 95 s.; dokazati pa se to (za zdaj) ne dá, ker so tudi značilni razločki. Več o tem spodaj (str. 24, točka 9).

le, ker se bobek v tej pravljici podobno ponesreči kakor miška, ki je lezla skoz plot: ko je živi ogel slamico prežgal in pade v vodo ter ugasne, bobu od smeha trebuh počí; zašije mu ga krojač s črno nitjo, da se šiv še danes pozna.

Pravljica Slovenskega gospodarja obsega pa še drugo potezo, ne snovno, ampak oblikovno: podobno kakor v pesmih »Zverina premagana«, »Neposlušne stvari«, »Hagada«, »Kaj sem zaslužil« se verižna vrsta v vsakem odstavku ponavlja od tam do začetka nazaj, vsakokrat podaljšana za člen, ki v tem odstavku nastopi; na koncu pa se dejanje redoma povrne po vsej verigi nazaj k začetku in s tem zgodbo zaključí. Zelo važno in zanimivo je, da je veriga pomočnikov v mariborski inačici ista kakor v krajši brški inačici, le da je med svinjo in njivo vstavljen — kakor v obeh blaških inačicah — mlinar, med volom (kravo) in potokom (vrelcem) pa je izpuščen travnik.

Kaj pravijo k temu inačice drugih narodov?

Najprej, kaj so o teh pravljicah povedali najvidnejši znanstveniki.

Bolte-Polívka navajata inačice obojne vrste — s poškodovanim miškinim repom in trebuhom — v članku o Grimmovi pravljici »Das Birnli will nit fallen« (BP II, št. 72 a, str. 107—108). O obojih govorita v isti sapi: Lepo se pripoveduje, pravita, kako mačka odgrizne miši rep in ji ga hoče vrniti le, če ji da sira (mleka!), ali kako bi si miš rada dala zakrpati trebuh, ki ji je počil od smeha zaradi mačkine nezgode (ko je padla v vodo). Nato navajata številne inačice; ni pa razvidno, katere se nanašajo na prvi, katere na drugi tip pravljice. Vpletata vmes celo pravljice tipa, v katerem si stoje člani verige med seboj v sovražnem razmerju (Had Gadya).

V članku o pravljici »Slamica, (živi) ogel in bob« (BP I, št. 18, str. 136 ss.) razlaga Bolte zadevo natančneje. Najprej navaja straßburško latinsko pravljico iz 15. stoletja, v kateri gresta miška in ogel na božjo pot, pri prehodu čez potok pa ogel pade v vodo in ugasne in miška se huduje, da je to slabo kadilo. Tu torej sama miš nadomestuje v nekem pogledu bobek, ogel pa je ostal. Veriga pomočnikov pa se pridružuje miši in živemu oglu v švicarskih inačicah, in sicer v nemški z Baselskega (Sutermeister, KHM aus der Schweiz 1869, 21873, št. 5. »Müsli, gang du zerst«; prim. S. Singer, Schweizer Märchen, Bd. I, 1903, št. 5, str. 46—54) in v francoski z Bernskega (Schweizerisches Archiv f. Vk. 15 [1911], 24—26: La braise et la souris). V nemški inačici iz Alzacije (Stöber, Elsässisches Volksbüchlein, Straßburg 1845, št. 237, str. 95 in sl.) pa je razen tega še mačka nadomestila živi ogel, slamica se prelomi pod njeno težo in miši od smeha trebuh počí.

V podčrtni opomnji pravi Bolte še, da je švicarskim in alzaški inačici dodana verižna pravljica (Häufungsmärchen) po vzorcu »Jäckel, der Hafer schneiden soll« (Neposlušne stvari): Miš hoče, da bi ji čevljar

trebuh zašil, pa jo pošiljajo k svinji, mlinarju, njivi, kravi, travniku in potoku.

Martti Haavio s preširoko zasnovanimi študijami o verižnih pravljicah (*Kettenmärchenstudien I. Allgemein und »Was hätte ich sagen sollen«*, FFC nr. 88 [1929], 224 S. — *Kettenmärchenstudien II. Die einzelnen Kettenmärchen »Hahn und Henne«*, Märchen und Lied, FFC nr. 99 [1932], 160 S.) predstavlja glede mišičine pravljice prej nazadovanje kakor napredek; podatki, ki jih v II. delu mimogrede podaja, niso ne popolni ne zanesljivi. To je glede vsega dela pokazal Albert Wesselski, ki je v razpravi »Märlein von dem Tode des Hühnchens und anderen Kettenmärchen« (*Hess. Blätter f. Vksk.*, Bd. 32 [1935], 1—51) podal vrsto popravkov in dopolnil.

Red v vsej zapleteni vrsti verižnih pravljic je naredil šele Archer Taylor s člankoma *Classification of Formula Tales*, *Journ. Am. Fklr.* XLVI (1935) in »Formelmärchen« (*Hdwb. d. Märchens*, 1934—1940). V 19. točki odstavka II. *Kettenmärchen* (*Hdwb. d. M.*, 185b—187a) pravi o pravljici o miški, ki je rep izgubila, da so živali, osebe in stvari v verižni vrsti (verigi pomočnikov) povezane s tem, da so pripravljene miški pomagati. »Ko je mačka miši odgriznila rep, zahteva za vrnitev repa mleka, miška gre h kravi po mleko, h kmetu po seno, k mesarju po meso, k peku po kruh itd. Časih ima miš uspeh in dobi rep nazaj, v drugih inačicah pa pogine. Bistvena je povezava členov verižne vrste, ko je vsaka stopnja od prejšnje odvisna... Ker se inačice močno razločujejo, še ni mogoče ugotoviti prvotne verižne vrste.«

Nato kaže A. Taylor še na drugi tip mišičine pravljice: »Mogoče je razločevati več ko samo en tip: zakaj nekatere italijanske in francoske inačice se drže nekoliko drugačne poteze (Mt. 2034A): Miši počti pri prehodu čez reko trebuh (ali jo kaj udari po glavi) in njen spremljevalec išče pomoči pri raznih živalih, stvareh in ljudeh (ki so pogosto enake tistim, ki so v Mt. 2034)... Po današnjem znanju ni mogoče ugotoviti razmerja obeh tipov drugega z drugim; mogoče spada počenje trebuha pravzaprav v pravljico o Slamici, oglu in bobu (KHM št. 18, Mt. 295), ki se dotika pogosto z drugimi verižnimi pravljicami.«

Glede starosti domneva o prvem tipu (z izgubo repa), da »ima verjetno neko starost«, ker se zdi, da afriške inačice — vsaj pri površnem opazovanju — niso evropske izposojenke. »Podatki o teh tipih so zelo zmedeni in tipi še ne prav ugotovljeni.«

Stith Thompson je po oznaki Archera Taylora uvrstil oba tipa v prvo izdajo knjige *Motiv-Index of Folk-Literature V* (1935) kot Z 41. 5 in Z 41. 5. 1; v novi izdaji (Kopenhagen 1957) sta to Z 41. 4 in Z 41. 4. 1. Oznaki se glasita (jedro v slovenskem prevodu):

Z 41. 4. The mouse regains its Tail. Miš dobi svoj rep nazaj. Mačka odgrizne miši rep in ga hoče vrniti le v zameno za mleko. Miš gre h kravi po mleko, h kmetu po seno, k mesarju po meso, k peku po kruh. Omenjata se tudi ključavničar in rudar. (Literatura.)



Z 41. 4. 1. Mouse bursts open when crossing a stream. Miš počí, ko gre čez potok. Vrsta pomočnikov je podobna vrsti Z 41. 4. (Literatura.)

Očitno raziskovalci glede obeh tipov pravljice o miški še niso prišli do končnih zaključkov. Le na razvojno pot od pravljice o »Oglu, bobu in slamici« do pravljice o »Miški, ki od smeha počí«, sta previdno pokazala J. Bolte — zgolj z razvrstitvijo inačic glede na delujoča bitja in stvari od strašburškega rokopisa iz 15. stoletja k alzaški inačici — in Archer Taylor z domnevo, da je miškin počeni trebuh pravzaprav doma v pravljici o »Slamici, oglu in bobu«. In s tem je zadel, kakor bomo videli, že kar v pravi cilj.

Slovenske inačice v zvezi s tistimi, ki sta jih navedla Bolte in Wesselski, in nekaterimi drugimi obojno domnevo potrjujejo, hkrati pa pojasnjujejo, od kod je prišla miška v pravljico o Oglu in bobu, da je nadomestila bob, od kod mačka, da je stopila na mesto ogla. Pokazalo se bo tudi, kako se dotikata poškodba bobova in mišjega trebuha, tudi njuno zdravljenje. Na te motive in na verigo pomočnikov se bo omejevala tudi oznaka ustreznih švicarskih inačic, alzaške in drugih, ki so z njimi v sorodu.

1. Boltejevo izhodišče (BP I, št. 18) je latinska »šala« treh distihov »Pruna, faba et stramen« (Ogel, bob in slama), vsaj iz 15. stoletja, natisnjena v Thesaurus ridendi et iocandi sive Nugae venales iz leta 1648:<sup>6</sup> Ko ogel slamo prežge in štrbunkne v vodo, »bobici« (faba je ž. sp., takisto nem. Bohne) od smeha zadnjica počí in, ker jo je sram, si jo pokrije. — To je očitni namig na žensko spolovilo — brez tega namiga prim. Lojzeta Tratarja inačico (SE XII, 126): de mu je ret počla. — Zdravljenja in verige pomočnikov tu ni.

(Ogel in miška.)

2. Strašburški rokopis iz 15. stoletja s pravljico v latinskih distihih (BP I, 136 — gl. zg. [21]). Delujoča bitja in stvari: ogel in miška. Miškine nezgode ni, tudi ne pomočnikov.

(Ogel in miška z verigo pomočnikov.)

3.—4. Kantona Basel in Aargau (Sutermeister, KHM aus der Schweiz [1869], Nr. 5 [po Wildhaberju Nr. 6]<sup>7</sup> — S. Singer, Schweizer Märchen [1913], pravi na str. 15: in Basel und Aargau übereinstimmend erzählt): Glütli, Müsli (Živi ogel, miška) položita slamico čez vodo, ogel slamico prežge in pade v vodo, miška se smeje, da se ji kožušček pretrga. Gre k čevljarju, ki hoče drete, k svinji po ščetine za dreto, k mlinarju po otrobi, k njivi po žito, h kravi po gnoj, k travniku po

<sup>6</sup> Prim. M. Matičetov, Slov. etnograf XII (1959), 122 in op. 7. — Martti Haavio, Kettenmärchenstudien II, FFC 99 (1932), 110.

<sup>7</sup> Za švicarske inačice in alzaško iz izdaj, ki jih v javnih knjižnicah v Jugoslaviji ni, je Inštitutu za slovensko narodopisje pri SAZU v Ljubljani oskrbel prepise dr. Robert Wildhaber.

trave, k potoku po vode, to napelje na travnik... čevljar ji kožušček zakrpa.

5. Turtmannstal, Oberwallis (Jegerlehner, Sagen und Märchen aus dem Oberwallis [1913], str. 142, št. 163): Z' Müsi und z' Grilli (Miška in Murenček — Grilli je nastalo iz Glütli). Murenček pade v vodo, miški se od smeha kožušček razpoči. Gre k čevljarju, ki hoče ščetin, k svinji po ščetin, k mlinarju po moke, k njivi po žito; njiva hoče gnoja, miška ji kupček posere in dobi žita..., čevljar ji kožušček zakrpa.

6.—7. Kanton Bern, Miecourt v pokrajini Ajoie (A. Rossat, Les »Fôles«, Schweiz. Archiv f. Vksk. 15 [1911], 24—26; dve inačici).

I. La braise et la souris (Živi ogel in miš). Miš gre čez potok in položi slamico za ogel; ta jo prežge, pade v vodo in zacvrči, miši od smeha trebuh poči. Gre k čevljarju, ki hoče ščetin za dreto, k svinji po ščetin, k mlinarju po otrobov, k polju po žito, k volu po gnoj, k potoku po vode; potok ji da vode, ... čevljar začne delati dreto, miš med čakanjem pogine.

II. Isti začetek. Ogel pošlje miš k čevljarju, da ji trebuh zašije, čevljar k svinji po ščetin, svinja k mlinarju po otrobi, mlinar k skali po vode, miška od tolikega letanja pogine. — Vsak naročevalec za svojim naročilom ponovi vsa prejšnja naročila.

(Mačka in miš z verigo pomočnikov.)

8. Alzacija (August Stöber, Elsässisches Volksbüchlein, Straßburg [1842], str. 95, št. 237): Vom Kätzchen und dem Mäuschen. Mačica in miška položita slamico čez vodico. Slamica se pod težo mačice prelomi, da pade v vodo, miški od smeha trebušček poči. Gre k čevljarju, ki hoče ščetin za dreto, k svinji po ščetine, k mlinarju po otrobe, k njivi po žito (Frucht!), k volu po gnoj, k potoku po vode; ta ji dovoli zajeti, kolikor hoče, in jo nese volu... čevljar ji je trebušček zakrpal (g'flickt). — Miška vsaki naslednji prošnji doda vse prejšnje.

9. »Slovenski Gospodar«, letnik 63, št. 4 (23. januarja 1929). Gl. zg. — Neznano, od kod je in čigava; prim. M. Matičetov, SE XII (1959), 127, op. 19a. Mačka in miška. — Človek bi skoraj dejal, da je to besedilo prirejeno po pravkar navedeni Stöberjevi alzaški pravljici, tako sta si podobni. Vendar nista enaki: Kleie so otrobi, ne moka, Frucht je žito, ne pšenica, g'flickt je »zakrpal«, ne »zašil«, pa so še drugi razločki. Mogoča pa bi bila prireditelj po posnetku za otroke — v znanstveni literaturi ni omenjen noben ponatisk.

10. Haavio, n. d. II, str. 12. GG 40. Simrock, Das deutsche Kinderbuch, 3. Aufl. Basel, S. 174, Nr. 1031 = Bett, ebenda, S. 124 (Kätzchen — Mäuschen. K. ist in das Wasser gefallen. M. lacht, daß ihm sein Pänzchen zersprungen ist. Veriga pomočnikov od čevljarja do travnika enaka, pri Haaviju pa nejasna in z nadaljevanjem.)



(Dejanje preneseno na druge živali.)

11. Haavio, n. d., str. 9. 102. GG 4. Schwaben. Meier, nr. 80, vgl. Cosquin, ebenda, S. 283 (Gockler und Henne reisen. Graben. Hüpfen darüber. Dem Gockler Bauch aufgesprungen. [Verižna vrsta nejasna.]). Beide tot.

12. Haavio, n. d., str. 13. 102. GV 1. Vlāmen. Volkskunde. Tijdschrift voor Nederlandsche Folklore, 15. Jahrgang, Gent & Dewenter 1903, S. 75, Nr. 29 (Laus — Floh. Gehen über einen Fluß. Floh fällt hinein, Laus lacht so daß ihr »achterstes« zerspringt). Verižna vrsta nejasna.

13. Haavio, n. d., str. 7. 102. RF 10. Wallonia, Requeil de littérature orale IV. Liège 1896, S. 31 (Croque-Noyaux und seine Schwester Souricette gehen Nüsse suchen. Gehen über einen Bach. Souricette fällt ins Wasser. C. N. lacht. (Str. 102: Am Bach hatte seine kleine Schwester (!) ... den Darm und die Eingeweide zerissen) (Schuster, flicke! [Veriga pomočnikov nejasna.] Souricette [!]tot.)

Primerjava inačic pravlјice o Miški kaže glede delujočih bitij in stvari le-tak razvoj: V pravlјico o »Oglu in bobu« (t. 1) je prišla iz neke pravlјice o Miški s poškodovanim trebuščkom najprej miška na mesto boba; tako je nastala pravlјica o »Oglu in miški«, izpričana že v inačici straßburškega rokopisa iz 15. stoletja (brez poškodbe in zdravljenja; t. 2), pa tudi še v petih popolnih inačicah iz 19. stoletja (t. 3—7). Naposled se je pridružila miški še mačka namesto žarečega ogla — ker dotlej pravlјičnega tipa Mt. 2034A še ni bilo, je mogla priti samo iz Mt. 2034 (Mačka odtrga miši rep) — in je nastal pravlјični tip Mt. 2034A.

»Poškodba« zaradi smeha počenega boba je v pravlјici o »Oglu in bobu« (t. 1), kakor v aitiološki zgodbi gre, čisto naravna; znotraj: »razpočeno« zрно, t. j. dva klična lista, zunaj: brazda, prisposobljena ženskemu spolovilu. Ta »poškodba« se je prenesla v pravlјico o »Oglu in miški« (t. 6—7), o »Mački in miški« (t. 8—10) in v posnetke (t. 11—13 ...); vendar je tu povsod le na pol veljavna, ker kila zaradi smeha je samo notranja poškodba. V treh inačicah tipa »Ogel in miška« (t. 3—5) pa se govori še bolj narobe zgolj o zunanji poškodbi od takega smeha, in to v treh izmed petih inačic najstarejšega tipa. To more izvirati samo iz pravlјičnega tipa o »Miški, ki je lezla skoz plot«, ohranjenega pri Zilji, kjer je to res zgolj zunanja poškodba: v trnovem plotu potrgana »črevica« je ranjeno »črevo« = trebuh, ne ranjena čreva (gl. Pleteršnik I, 111, s. v. črevo). Ziljski pravlјični tip s trnovim plotom je moral biti nekdanj bolj razširjen; v mecklenburških inačicah sorodne verižne pravlјice o Putkini smrti (KHM št. 80) se živalca ne zaduši s predebelim lešnikom ali orehom, ampak maček se zadavi v pregostem leskovem, orehovem, trnovem vejevju (Haavio, n. d., 11 s. med GG 19 in 34; prim. BP II, 147). V pravlјici o miši, ki od smeha počī, zgolj zunanja poškodba ni ustrezala, pa se je morala umakniti v mlajših inačicah manj neprimernemu počenemu trebuhu.

Zdravljenje poškodbe pa je ostalo isto kakor pri zunanji poškodbi v ziljskem tipu pripovedke o Miši, ki je lezla skoz plot: čevljar z dreto in šilom kot padar. V obliki krojača se je vdopil celo v pravljici o Slamici, oglu in bobu.

Tudi veriga pomočnikov je v inačicah o Oglu in miški ter o Mački in miški iz Švice, Alzacije in Slovenije v bistvu ista kakor v ziljskem tipu Miške, ki je lezla skoz plot. To kaže naslednja razpredelnica:

## Veriga pomočnikov

Bas.-Aarg.:	čevljar	svinja	mlinar	njiva	krava	travnik	potok
O. Wallis:	čevljar	svinja	mlinar	posrala	—	—	—
Bern I.:	čevljar	svinja	mlinar	njiva	vol	—	potok
Bern II.:	čevljar	svinja	mlinar	—	—	—	potok
Elsass:	čevljar	svinja	mlinar	njiva	vol	—	potok
Slov. Gosp.:	čevljar	prašič	mlinar	njiva	vol	—	potok
Brdo kr.:	šuštar	svinja	—	njiva	krava	travnik	studenec
Brdo dl. 1-2:	šuštar	svinja	—	sirk	krava	košnja	—
Blače kr.:	šuštar	svinja	mlinar	posraa	—	—	—
Blače dl.:	šuštar	svinja*	mlinar	posraa	—	—	—

\* Za svinjo in pred mlinarjem so le-ti člani: krava, senoseki, gospodinja.

Še to in ono bi se lahko povedalo na osnovi te razpredelnice. Pa pomanjkanje prostora sili k zaključku:

Uvodna zgodba, miškina nezgoda, zdravljenje poškodbe in veriga pomočnikov soglasno pričajo, da je pravljичni tip Mt. 2034 A (Z 41. 4. 1) o Miški, ki od smeha počí, nastal na osnovi še neklasificiranega pravljičnega tipa o Miški, ki je lezla skoz plot in si poškodovala trebušček, ki se je ohranil, poprej bolj razširjen, še v Ziljski dolini, ter prvotne oblike (15. stoletje) pravljičnega tipa Mt. 295 (F 1025. 1) o Oglu in bobku; le v najmlajše inačice se je vnesla iz Mt. 2034 (Z 41. 4) še mačka namesto živega ogla, podobno kakor je na osnovi istega Mt. 2034 (Z 41. 4) v blaških inačicah Miške, ki je lezla skozi plot, raztrgani repek nadomestil raztrgani trebušček.

Le še kratko besedo o razmerju medsebojno neodvisnih pravljичnih tipov Mt 2034 (Z 41. 4) in neklasificiranega ziljskega.

Tako uvodna zgodba ziljskega pravljičnega tipa o »Miški, ki je lezla skoz plot in si trebušček potrgala« kakor vsa veriga pomočnikov sta tipično agrarna. Miška, ki leze skoz trnov plot je poljska ali gorska miš, ne hišna; tudi čevljar in mlinar sta kmečka obrtnika.

Miška, ki ji mačka odtrga repič, ko ji je že v luknjo ušla, je hišna, ne poljska miš. Pek, mesar in ključavničar so tipični mestni obrtniki, rudar je industrijski delavec.

V to smer bo treba uravnati prihodnja raziskovanja.

### Zusammenfassung

#### DAS SLOWENISCHE KETTENMÄRCHEN VOM MAUSLEIN AUS DEM GAILTALE

Noch aus seinen Kinderjahren war dem Verfasser ein Kettenmärchen in Erinnerung geblieben vom Mäuslein, das in einem Zaun sich sein Bächlein verletzt und beim Schuster Hilfe sucht. Sein Großvater mütterlicherseits hatte es ihm oft erzählt und auch er selber manchmal seinen Kindern. Dann aber war ihm die Reihenfolge der Kettenglieder entfallen und seinen Enkelkindern konnte er das Märchen nicht mehr erzählen. Bei Dialektaufnahmen im Gailtale fahndete er daher in seiner Geburtsgemeinde auch nach diesem Märchen und fand es auch wieder, zuerst bei einer Urenkelin seines Großvaters, dann in einer Kurzfassung auch in seinen studentischen Aufzeichnungen aus der Zeit im 1900.

Diese Kurzfassung, die er aus dem Munde seines Großvaters Johann Flaschberger (1850—1905), Gotthardbauer in Velika pes — Micheldorf Nr. 21, aufgezeichnet hat, lautet (in Übersetzung):

Es war einmal ein Mäuslein und das schlüpfte durch einen Zaun und riß sich das Bächlein auf. Und es ging zum Schuster, er möchte ihm das Bächlein zusammennähen. Schuster sagte: »Gib mir Fett!« Es ging zur Sau. Die Sau sagte: »Gib mir Mais!« Es ging zum Acker. Der Acker sagte: »Gib mir Dünger!« Es ging zur Kuh. Die Kuh sagte: »Gib mir zu Essen!« Es ging zur Wiese. Die Wiese sagte: »Gib mir Wasser!« Es ging zur Quelle, um Wasser zu holen, aber es überschlug sich hinein und war hin.

Das war aber nicht die Fassung, die er mir in meinen Kinderjahren erzählt hatte. Die fand ich bei Helga Kopic wieder, Urenkelin meiner Tante Neža (Agnes) Flaschberger, verheh. Kopic, die mir das Märchen beim Schuster in Melani (Mellach) am 25. August 1958 erzählte und diktierte:

Es war einmal ein Mäuslein und es schlüpfte durch einen Zaun und zerriß sich das Bächlein. Und dann ging es zum Schuster und bat ihn, ihm das Bächlein zusammenzunähen. Aber der Schuster sagte: »Gib mir Fett!« Dann ging es zur Sau und sagte: »Gib mir Fett!« Aber die Sau sagte: »Gib mir Mais!«<sup>1</sup> Und dann ging es zur Maispflanze und sagte: »Gib mir einen Maiskolben!« Die Maispflanze aber sagte: »Mußt mir Dünger geben, daß ich wachse!« Und es ging zur Kuh und sagte: »Gib mir Dünger!« Aber die Kuh sagte: »Gib mir Futter!« Da nahm es flink eine Sense und ging Futter mähen.

Und es gab der Kuh Futter und die Kuh gab ihm Dünger;<sup>2</sup> [den Dünger streute es der Maispflanze und die Maispflanze gab ihm einen Maiskolben; den Maiskolben gab es der Sau] und die Sau gab ihm Fett; mit dem Fett lief es zum Schuster und der Schuster nähte ihm das Bächlein zusammen.

<sup>3</sup>[Und das Mäuslein lief (schlüpfte!) noch einmal durch den Zaun und zerriß sich noch einmal das Bächlein ...]

Der Großvater anders:

1. Und dann ging es zum Acker und sagte: »Gib mir Mais!« Aber der Acker sagte: »Gib mir Dünger!«

2. den Dünger streute es auf den Acker und der Acker gab ihm Mais; den Mais gab es der Sau ...

3. Kein Da capo!

Es folgt eine Übersicht über die wichtigsten slowenischen Kettenmärchen in Vers und Prosa — die Gattung von Formelmärchen (II. Kettenmärchen) die in Taylors Artikel »F.« im Handwörterbuch des deutschen Märchens (Hdnb. d. M.),

Bd. II (1934—40), S. 164 b—191 a, mit 23 Punkten fast  $\frac{9}{10}$  (89,6 %) des ganzen Raums einnimmt (S. 165 a—189 b). In der slowenischen Volksüberlieferung sind die beliebtesten Typen die folgenden:

Kettenmärchen 15. *Had Gadya*; *Der Bauer schickt den Jockel aus = Birnli will nit fallen*; *Die Old Woman and the Pig* (Hdwb. d. M. II, 180 a—182 a) — *Aarne-Thompson-Taylor Mt. 2150, Thomson<sup>2</sup> Z 41*; *Neposlušne stvari*: *Ungehorsame Dinge = Gospod in hruška*: *Herr und Birnbaum* (SNP I, n. 968—9; Ms.-e im GNI [Institut f. Musikvolkskunde], Lj.) — vgl. *Bolte-Polívka* ([BP] II, n. 72 a); *Bedin in Bedina* (*Gabršček, Pravljice III*, n. 15 = <sup>2</sup>1910, n. 21).

Übergang zu Kettenmärchen 15. *Die stärksten Dinge* (Hdwb. d. M. II, 182 a bis 184 a): *Zoerina premagana = Überwundene Tiere* (SNP I, n. 964—7) — ein Tier frisst das andere, das letzte wird vom Tod gefressen.

Kettenmärchen 5. *Ehod mi jodea* (Eins, wer weiß es?; *Le dodici parole della verità*; *Las doce palabras retornadas*) — Hdwb. d. M. II, 171 a—174 a: *Hagada* (SNP III, n. 6661—80), meist mit dem Beginn: »Brüderlein von Ljubljana, Sag an, was ist eins ... zwölf« und Antworten wie westeuropäisch im Hdwb. d. M. II, 172 a.

Kettenmärchen 6. *Lönen hos den rike man = wie der reiche Mann seinen Diener bezahlt* (Hdwb. d. M. II, 174 a—175 b): SNP IV, n. 7518—32. *Kaj sem prisluzil? Was hab ich verdient?*. Aa.-Th.-Taylor Mt. 2010 J; Th. Z 23 mit Angaben litauisch-schwedisch-finnischer Literatur.

Hierzu kommt noch eine Reihe von Kinderreimen von einem Typus wie »Z zvoonce v turnu bo praga strašil« — Mit der Glocke im Turm wird er den Teufel schrecken (SNP IV, n. 7447—8) mit Fragen und Antworten: Ich werde Zwirn kaufen. / Was wirst mit dem Zwirn machen? / Säcke nähen. / Was wirst mit den Säcken machen? / Eicheln sammeln / usw. ... Mit den Glocken werde ich den Teufel schrecken. Vrgl. Hdwb. d. M. II, 186 a—b.

In den Märchenfassungen von Brdo — Egg kommen noch andere Gattungen von Formelmärchen zum Ausdruck, so die Form des Rundmärchens (Rounds) in der Fassung der Helga Kopic, die hier der Gier von kleineren Kindern genügen soll, immer wieder dasselbe Märchen hören zu wollen, während Kurzmärchen in dieser Form — aber auch ohne diese Form lästige Zuhörer abschrecken wollen.

Eine weitere Fassung des Mäusleinmärchens wurde dem Verfasser am 30. August 1958 von Maria Miče in Blače — Vorderberg ziemlich ausführlich erzählt. Ihre Wesenszüge sind:

»Ein Mäuslein ging durch einen Zaun und zerriß sich das Schwänzlein.« *Helferkette*: Schuster (Fett!), Sau (Milch!), Kuh (Futter!), Mäher auf Wiese (Krapfen!), Hausfrau (Mehl), Müller (Getreide!), Acker (Dünger!): »Und es schiß darauf und das Getreide wuchs heran.« Das Getreide brachte es dem Müller ... das Fett dem Schuster und der nähte ihm das Schwänzchen an.

Eine zweite knappere, ursprünglichere Fassung wurde am 7. Sept. 1959 in Blače — Vorderberg auf Tonband aufgenommen; Erzählerin war Neža (Agnes) Anderwald, geb. Jamrič. Die Hauptzüge sind:

»Mäuslein ging durch einen Zaun und zerriß sich das Schwänzchen.« *Helferkette*: Schuster (Fett!), Sau (Mehl!), Müller (Getreide!), Acker (Dünger!). »Und es schiß auf den Acker« und das Getreide wuchs heran.

Das Getreide brachte es dem Müller ... das Fett dem Schuster und dieser nähte ihm das Schwänzchen an.

Die Zusammenschau der Gailtaler Fassungen ergibt Folgendes:

Betreffs des Eingangs: Mit dem Schlüpfen durch den Zaun steht die Verletzung des Bauches vollkommen im Einklang — den Zaun haben wir uns mit

Dornästen verstärkt vorzustellen. Das abgerissene Schwänzchen hat keinen rechten Sinn.

Betreffs der Helferkette: Die Glieder sind rein agraren Charakters; das gilt auch für den Eingang, daher für den ganzen Typ.

Während die Gailtaler Varianten einen neuen Typ des Mäusemärchens darstellen, entspricht die Fassung des Slovenski gospodar (Slow. Hauswirt) in Maribor, Jhrg. 63, Nr. 4 (23. I. 1929, S. 9), vollkommen dem Typ Mt. 2054 A (Z 41. 4. 1): Mouse bursts open when crossing a stream. Sie hat aber keine Angabe von Ort, Erzähler und Aufzeichner; auch ist der Stil ungelent und nicht volkstümlich. Es liegt der Verdacht vor, der Text könnte mittelbar nach der elsässischen Fassung von Stöber (s. unten) hergestellt worden sein:

Kätzchen und Mäuschen auf Reisen kommen an ein Wasser, legen einen Strohalm darüber; Kätzchen geht voran, bricht durch und fällt ins Wasser. Mäuschen birst vor Lachen. Helferkette: Schuster (Borsten), Ferkel (Mehl; Stöber: Kleie), Müller (Weizen; Stöber: Frucht = Korn), Feld (Dünger), Ochs (Wasser! — Wiese entfallen), Bach. Rückkehr.

Von den bisher bekannten Typen des Mäusemärchens spricht Bolte (BP II, Nr. 72 a [Birnl will nit fallen]), S. 107—108, in einem Atem; in BP I, Nr. 18 (Strohalm, Kohle und Bohne), S. 136—137 aber zeigt er, wie Motive aus dem Mäusemärchen allmählig ins Bohnenmärchen eingesickert sind: zuerst die Maus allein (aus welchem Typ?), dann die Helferkette (aus welchem Typ?), zuletzt die Katze (aus dem Katze-Maustyp), und das in einer elsässischen Variante (Stöber, Elsässisches Volksbüchlein, 1842, Nr. 237, S. 95). Für alle führt Bolte als bezeichnend die Helferkette an: Schuster, Sau, Müller, Acker, Kuh, Wiese, Bach (S. 137, Anm.) — wie in den slovenischen Fassungen.

Archer Taylor (Hdwb. d. Märchens II, 185 b—187 a: II. Kettenmärchen, 19. Die Maus verliert den Schwanz) unterscheidet die beiden Typen scharf. Beim Titeltypus (Mt. 2034, Z 41. 4) betont er die Mannigfaltigkeit der Helferketten, so daß die ursprüngliche noch nicht herausgefunden werden konnte; beim Typus Mt. 2054 A (Z 41. 4. 1) weist er auf weitere Fassungen hin anschließend an BP II, 107—8 (BP I, 136—7 beachtet er nicht) und spricht die Vermutung aus (S. 186 a), daß »das Aufplatzen eigentlich zu Strohalm, Kohle und Bohne« gehört. Boltes Angaben (BP I, 136 f.) und die slovenischen Fassungen zeigen, daß dies buchstäblich zutrifft.

Stith Thompson (Motif-Index V, Z 41. 4) charakterisiert auf Grund der Taylorschen Ausführungen den ersten Typ (Mt. 2034) folgendermaßen: The Mouse Regains its Tail und führt die Helferkette an: Kuh, Bauer, Fleischer, Bäcker, Schlosser, Bergknappe. (Diese Helferkette ist typisch städtisch-industriell.) — Den zweiten Typ (Mt. 2054 A — Z 41. 4. 1) und seine Charakteristik sieh bei der slovenischen Fassung des Slovenski gospodar.

Es folgt ein Verzeichnis der in Betracht kommenden Fassungen mit ihren charakteristischen Zügen (Mt. 2054 A — Z 41. 4. 1), um sie mit den slovenischen vergleichen zu können, und dann eine eingehende Zusammenschau dieser Fassungen aus der Schweiz, dem Elsass und Slowenien mit den Fassungen des noch nicht klassifizierten Gailtaler Typs betreffs des Eingangs, der Verletzung der Maus, des Heilverfahrens und der Helferkette, die in einer Tabelle vorgeführt wird. Diese Helferkette ist samt dem Eingang rein agrarisch.

Die Schlußfolgerung ist:

Der Mt. 2054 A (Z 41. 4. 1) ist entstanden durch allmähliche Beeinflussung des Bohnenmärchens (Mt. 295, F 1025. 1) durch den Gailtalertyp des Mäusemärchens und des Gailtaler Mäusemärchens durch das Bohnenmärchen — beginnend mit dem 15. Jahrhundert — wonach in die jüngeren Fassungen noch



aus dem Mt. 2054 (Z 2054) »Von Katze und Maus« die Katze anstatt der Kohle hinzukam, wie anderseits im Gailtalertyp in die Fassungen von Blače — Vorderberg aus demselben Mt. 2054 der zerrissene Schwanz an Stelle des zerrissenen Bächlein getreten ist. Die ältesten unkontaminierten Typen sind also:

1. Der Typ Mt. 2054: Maus gewinnt ihren Schwanz zurück (oder stirbt), Helferkette städtisch-industriell.

2. Der Typ von Brdo Egg (ehemals auch Blače Vorderberg): Maus beschädigt sich im Zaun den Bauch. Helferkette rein agrarisch.

NB. Ausführlicher behandelt dasselbe Problem in deutscher Sprache des Verfassers Aufsatz »Das slowenische Kettenmärchen vom Mäuslein, das durch einen Zaun kroch, aus dem Gailtal in Kärnten (Zur Klärung von Mt. 2054 A [Z 41. 4. 1])«, der am 1. August 1960 in der Taylor-Festschrift *Humaniora. Essays in Literature, Folklore, and Bibliography Honoring Archer Taylor on His Seventieth Birthday* erscheint.

## PREVARA Z RAKI V PROTESTANTSKI LITERATURI IN V LJUDSKI PRAVLJICI O SPRETNEM TATU

Boris Merhar

Vsekrižem po svetu razširjena, v osnovi pač zelo stara (prim. Herodotove Zgodbe II, 121) ter v več verzijah (Aarne-Thompson, št. 1525 A—F) izoblikovana novelistična pravljica o spretnem tatu je dokaj znana tudi na Slovenskem. Zastopana pa je pri nas predvsem v verziji A, kjer tat po gospodovem — grofovem — graščakovem ukazu uspešno reši tri tatinske naloge: 1. ukrade mu dobro zastraženega konja iz hleva, 2. rjuho izpod njega oziroma tudi njegovih ženi prstan z roke (tudi v zaporedju 2—1) in 3. privleče mu v vreči župnika (in cerkovnika), potem ko ga (ju) je ponoči zvalil v razsvetljeno cerkev in prepričal, da ga (ju) kot bog — sv. Peter — Kristus — božji odposlanec tako odnaša v nebesa. Ta zadnja in najbolj drastična tatova ukana — v več variantah se mora žrtev za to svojo »pot v nebesa« poprej celo sleči<sup>1</sup> — kaže na zvezo z znano in dokaj pisano skupino smešnic o župniku (Aarne-Thompson, št. 1725—1845), kjer se ta zgodba z župnikom v vreči tudi samostojno pripoveduje (št. 1737). Takšne in podobne norčave zgodbice o nevednem, neumnem, grabežljivem, skopuškem, pohotnem itd. duhovniku so se jele širiti izza 13. stoletja, in to kot ljudski in predvsem meščanski odziv na tedanje razmere v cerkvi in na napredujočo vseobčo demoralizacijo duhovščine (Handwb. d. dt. Märchens II, 456 sl.), največji razcvet pa so doživele za humanizma in renesanse, ko se tudi pričujoča pravljica že v vseh svojih bistvenih potezah pojavi v Straparolovih *Le piacevoli notti* (leta 1550), medtem ko se nam pri Erazmu Rotterdamskem kaže vir za neki sicer bolj epizodični, a za nas tu posebno zanimivi pripomoček, ki ga spretni tat porabi za preslepitev župnika in cerkovnika (gl. Bolte-Polívka, Anmer-

<sup>1</sup> Tako si prvi priobčevalec te naše pravljice — kar je hkrati značilno za tisti čas — A. Kos-Cestnikov (Tat, da malo takih, *Novice* 1858, 214, 221—222) o tej tatovi nalogi niti ni upal govoriti, marveč jo je le nakazal: graščak zatrdi fantu, češ »še obilno te hočem nadariti, ako mi mojega sovražnika v sramoto spraviš. Tat je storil, kar je grajšak zahteval. Kako pa je zveršil svojo nalogo — nočem povedati«. Sicer pa je še pred njim imel zgodbo v razvidu tudi M. Ravnikar-Poženčan, ki pa je ni le okrnil, temveč tudi čisto po svoje predelal. Vzel je sicer iz nje, prav nasprotno od Kosa, ravno ta njen »najkočljivejši« del, le da je v njem povsem spremenil vloge: porabil je namreč stvar za ljudskovzgojno »kratkočasno povest« o vraževernem Jerneju, ki ga skuša njegov sosed ozdraviti te slabosti, pa napravi z njim tako kakor spretni tat z župnikom v naši pravljici (M. Ravnikar, *Ilirska Pratika* za 1857, str. 115—116, Ms 432 v NUK).

kungen III, 382, 388—389). Erazem namreč pripoveduje v nekem svojem pismu iz leta 1528 (obj. leta 1538) o naslednjem dogodku: »Neki župnik je na večer pred velikim petkom skrivaj spustil na pokopališče žive rake z na hrbtno stran prilepljenimi gorečimi svečicami. Ko so le-ti lazili med grobovi, je bilo to ponoči strašno videti in nihče si ni upal stopiti bliže. Nastale so grozljive govornice. Vsi so bili prestrašeni in župnik je z vzvišenega mesta razlagal ljudem, da so to duše umrlih, ki moledujejo, da bi jih z mašami in miloščino rešili muk. Ukana pa je prišla na dan, kajti med prodromom je bilo potem najdenih nekaj rakov z ugaslo lučjo na sebi, ki jih župnik ni bil pobral.«

Iz Erazma, a bržčas tudi še iz novih primerov tovrstne prakse je stvar prešla v protestantsko protikatoliško polemiko, ki je nato poskrbela za široko popularizacijo teh »papežniških« prevar. O tem je bral ali pa slišal tudi naš Trubar ter v svojem Katekizmu z dvejma izlagama (1575) v zvezi s polemiko proti romanju in štifstarstvu omenil med raznimi »ležnivimi cajhni«, ki katoliška duhovščina z njimi pospešuje štifstarsko gibanje, tudi to njeno početje: »Ti eni pak farji inu mežnarji so tim živim rakom goreče voščene svičice perlepovali inu okuli tacih cerkov ponoči pustili laziti. Tu kedar so ti preprosti vidili, so verovali, de ti svetniki taku okuli de cerkve hodijo« (M. Rupel, Slovenski protestantski pisci, 123). Kljub drugačni zvezi je osnovna motivacija te prevare z raki pri Trubarju ista kakor pri Erazmu (sebični računi duhovščine), s čimer se sklada tudi nekaj poznejše pričevanje nemškega protestantskega duhovnika Z. Rivandra (Fest-Chronica, 1591), le da slednji navaja tudi še neki časovni podatek, ki opozarja, da prevara sama spet ni bila kar ad hoc »izmišljena« — kakor se sicer izraža Rivander — marveč se je v svojem bistvu opirala na neko deloma še danes živo ljudsko verovanje. Rivander piše: »Nekateri menihi in farji so si izmislili [erdichteten!] naslednjo sleparijo: na večer vernih duš ali okoli tega časa so nabrali rakov ter druge živadi in laznine, ki se plazi ali teka po zemlji, pritrdili nanje majhne goreče voščene svečice, jih spustili na pokopališča ter dopovedovali ljudem, da so to duše umrlih, ki tiče v vicah pa zdaj tako okrog romajo ter ne morejo doseči milosti. Dajo pa se posebno ob tem času videti, ker vedo in upajo, da bodo o vernih dušah brane zanje zadušnice ter bodo tako rešene iz vic in dosegle milost. To pa je vsakogar toliko bolj ganilo in pripravilo do tega, da je dal za svoje rajnike brati zadušnice ter je s tem njihovim dušam pridobil milost, mir in pokoj.«

Iz tega Rivandrovega poročila se da razbrati, da se je stvar opirala oziroma bila preračunana na staro ljudsko vero, nanašajočo se na čas okrog vernih duš (30. oktobra do 2. ali celo 8. novembra). Po tej veri je namreč te dni zemlja odprta (»mundus patet« starih Rimljanov), iz nje (grobov) pa se prikažejo duše umrlih kot žabe, krastače in druga laznina, ali pa tavajo po pokopališču kot lučke, blodijo okrog kot večče, vršijo v vetru v celih rojih, a prikazujejo se tudi v človeški podobi, opolnoči pa se vsi umrli vaščani zbero k »maši duhov« (M. Höfler, Allerseeelen-

gebäcke, ZÖV 1907, 66—67; HDA I, 267—273, 584—597; Wb. d. dt. Volkskunde, 1955, 11—12). Podobno tudi pri nas »hodijo ta dan duše iz vic zvrstama („v procesiji“) okoli, t. j. s pokopališč v cerkev in nazaj«, udeležujoč se tam ponočne »mrtvaške maše«, prihajajo pa se tudi — kakor pri Nemcih in drugod — gostit v domačo hišo, medtem ko tiste, ki so svojo kazen že prebile, odhajajo tačas v nebesa; le prikazovanje teh duš v obliki žab ipd. se pri nas ne omenja (A. Mejač, LZ 1890, 358; J. Navratil, LMS 1892, 137; Nar. Slov. I, 344/5; M. Turnšek, Pod vernim krovom [Od kresa do adventa], GMD 1946, 66—70). Gre torej za isto ljudsko vero, ki se je nanjo v dveh svojih pesmih oprl tudi Prešeren (Šmarna gora, Nebeška procesija).

Glede na to ljudsko vero ima potemtakem največ stvarne osnove Rivandrovo poročilo, razen v časovni lokalizaciji teh inscenacij pa se sicer povsem skladata z Erazmom v razlagi, da naj bi raki s svečicami predstavljali duše iz vic, medtem ko naš Trubar stvar precej drugače tolmači. Zdi se, da ga je vodila predvsem njegova znana protištiftarska vnema, ko je zapisal, da so ljudje pri tem mislili na svetnike, ki naj bi tako izpričevali čudežne moči »taci«, t. j. po štiftarstvu nastalih novih cerkva.

Navedene in še druge omembe te prevare z raki v tedanji literaturi (leta 1578, 1586, 1593, 1612) opozarjajo, da se je stvar na protestantski strani pač obilno izkoriščala v protikatoliški polemiki pridigujoče duhovščine. In največ po tej poti, zlasti ker se je to početje verskih nasprotnikov nedvomno predočevalo z vso drastiko in »sveto jezo«, se je zgodba na široko popularizirala. Najprej seveda med protestanti in zgolj kot svarilen zgled katoliške dušebrižne prakse, sčasoma pa se je kot taka bržčas precej pozabila, medtem ko se je sama prevara z raki kot impresiven domislek še ohranila ter se celo vpletla v ljudsko pripovedno oblikovanje — v našo pravljico o spretnem tatu.

Ta presaditev se zdi na prvi pogled nekoliko presenetljiva, vendar pa se tako različni zgodbi v nekih pogledih slej ko prej stikata, recimo kot »pia« in »impia fraus«, razen tega pa se vsa zadeva z raki obakrat zaobrača proti župniku, ki je v prvem primeru razkrinkano njegovo sleparstvo z njimi, v drugem pa je s souporabo tega istega sredstva sam ukanjen in grobo osmešen. Razumljivo je seveda, da je prizor z raki, prenesen v to burkasto pravljico, domala izgubil svojo prvotno grozljivost, vrh tega pa so v večini slovenskih (v 6 od 7)<sup>2</sup> in v vseh (4) znanih

<sup>2</sup> Slovenske variante — upoštevane so le tiste z raki — so naslednje: I. Prebrisan tat (G. Križnik, Narodno blago, rkp. v Štrekljevi zapuščini II v NUK); II. Prebrisan tat (G. Križnik, Pravljice, SZ I); III. Od treh sinov (G. Križnik, Pravljice, Vransko, zap. 1899, SZ I); IV. Prebrisan tat (Iz. Modic, Pravljice, vraže idr., Bloke, pripovedoval Fr. Baraga iz Ravnika, SZ I); V. O ciganu in njegovih ciganijah (P. Flere, Pravljice, 1951, str. 117); VI. Spretni tat (Milko Matičetov, zapisal 10. septembra in 1. decembra 1950, povedal »Pirovec« v Pustem Javorju pri Radohovi vasi; iz gradiva 5. ekipe EM, zv. 43, str. 59—63, in zv. 29, str. 4—6); VII. Brkinska varianta (M. Matičetov, ki pa si je avgusta 1955

mi drugih slovanskih ter v ciganski varianti — a z izjemo vseh (6) nemških! — raki prestavljeni s pokopališča v cerkev, kjer pa se njihova vloga precej spremeni: tátu rabijo deloma za razsvetljava cerkve, ki naj bi privabila župnika (in cerkovnika) — kar pa včasih doseže tudi s samim grmečim pridiganjem — v bistvu pa naj bi ta skrivnostna mrgoleča svečava izpričala nočnega gosta kot višje bitje ter s tem pripomogla do uresničenja njegove nakane. Vendar pa je v slovenskih variantah stvar vobče dokaj medlo prikazana, saj so ti raki zvečine zgolj svečenosti brez kake posebne oznake in le v dveh angelčki, ki svetijo v cerkvi mašujočemu bogu (II) oziroma poslušajo Kristusovo pridigo (VI).<sup>3</sup> Spričo tega se pričujočnost teh rakov v naši pravljici čuti večidel skorajda kot gola kurioznost, ki za motivacijo in razplet dogajanja ni bistvenega pomena, kar pa zopet le opozarja, da gre za pozneje privzeto in funkcionalno ne dovolj zaživelu pripovedno prvino.

Kot primer take neizrazite, zbledele vloge rakov v tej pravljici bodi navedeno zadevno mesto iz prve Križnikove variante (a), nato pa (pod b) še vzporednica iz Zorzutove furlanske variante (St. Škerlj, *Princesa v pomaranči*, 1929, str. 37), kjer tat privabi in preslepi svojo žrtev brez rakov:

a) ... Tat je šev, je velik rakov naloviv, ponoč jih je pa not v tisto cerkev djav in je kratke konce sveč narezov in jih rakam na tace nataknu in nažgav: sam [se] je pa v mašensk gvant napravo in je šev mašvat. Mežnar svitlobo v cerkvi zamerka, je ročen šev fajmošter [t. j. fajmoštru] pravt, de boh mašuje, in on je hiter šev ž nim, in zdej sta skuz voken not gledala, in je reku fajmošter: Oh! boh, vzem me v nebese! ...

b) ... Okrog polnoči odpre tat z vitrihom cerkvena vrata in hajd v zakristijo. Odene si najlepša mašna oblačila, kakor za službo božjo. Nato prime za prižigalnik in prižge vse sveče v cerkvi. Potem pa gre v zvonik in začne potrkavati z vsemi zvonovi. Ko odzvoni enkrat naokoli, skoči ročno na oltar in obstoji z razprostrtimi rokami.

Cerkovnik pa, ko čuje tako potrkavanje, plane s postelje in pridrvi v cerkev (hlače drži kar v rokah, ko nima časa, da bi si jih pripel!), vidi postavo na oltarju, se vrže na kolena in zasliši te besede: »Jaz sem Gospod... pojdi klicat župnika, sem ga privedi in mi prinesi tudi vrečo.«

Mnogo manj kakor v citirani in v drugih slovenskih variantah se je stvar odmaknila od svojega »vira« iz 16. stoletja v nemških variantah. To razhajanje je nadvse značilno in spričo priličnega števila primerjanih variant (7 slovenskih : 6 nemških) razlike nedvomno niso le slučajne.

lahko le zabeležil, da Pepa Klančarjeva iz Pregarij med drugim zna »tisto od tata, ki je spravil gospuda v žakelj in ga nesel na sodnijo«, in da je tat »rake spustil po cerkvi«. Rkp. v EM, 12/22, 118).

<sup>3</sup> Tudi v Ravnikarjevi predelavi, omenjeni v op. 1, méni vraževerni Jernej ob pogledu na rake in polže (!) s svečicami, ki mu jih je sosed spustil izza oltarja po cerkvi, »de perkazen angelov vidi«. Podobno so tudi v hrvaški varaždinski varianti ti raki cerkovniku »sami mali angeleki« (M. Valjavec, Kres 1884, 90), v drugi, iz Stativ pri Karlovcu, pa mislita pop in školnik, »da su to došle dušice k maši i da je došal moret sam dragi bog maševat« (R. Strohal, Hrv. nar. pripovedaka knj. I, 198).



Kot primer, ki se v njem še posebno jasno kaže zveza s prvotno zgodbo, navajam varianto iz Vorarlberga (A. Dörler, ZÖV 1908, 165), in to ne glede na okoliščino, da v njej v vlogi rakov nastopajo žabe: fant gre z nalovljenimi žabami in dvema vrečama na pokopališče, prilepi žabam na hrbet svečice ter jih prižge, nato pa gre klicat župnika in cerkovnika, češ da hosta na pokopališču nekaj videla. Ko pridejo tja, oba poklicana onemita od začudenja, ko vidita po grobovih skakljajoče lučke. Nato pove fant župniku, da so to »uboge duše, ki jim je on [župnik] kot pobožen svečenik pomagal v nebesa, sam pa da je božji odposlanec, ki mu je naročeno, naj župnika in cerkovnika odnese v nebesa; treba je le, da zlezeta v vreči, ki ju je prinesel s seboj...«

V ostalih petih nemških variantah<sup>4</sup> porablja tat rake, a tudi tam spusti živalce po pokopališču in ne po cerkvi, kakor dela to redoma pri nas (6 : 1) in bržčas tudi drugod.<sup>5</sup> Sicer pa nastopa v njih kot sv. Peter, kot nekakšen duh ali kot angel Gabrijel ter razglaša — deloma kar na pokopališču (III) oziroma pred cerkvenimi vrati (VI) ali pa v cerkvi (I, II, V) — da se bliža sodni dan in da mrtvi že vstajajo iz grobov. Razen pri Vernalekenu, kjer učitelj pove župniku, da »angeli tekajo okrog cerkve in širijo čudovito svetel blišč«, predstavljajo ti raki (žabe) duše umrlih oziroma vstajajoče mrtve (5 : 1) — poteza, ki jo izmed slovenskih variant pozna le ena, in še to edina knjižna ter hkrati očitno po Grimmovi inspirirana Fleretova (V). Dalje je pri nas neznan pogoj, da mora župnik za »pot v nebesa« vzeti ves svoj denar s seboj, kakor beremo to v dveh nemških variantah (II, VI), nasprotno pa v nemških ni nikjer govora o tem, da bi moral župnik nag v vrečo, medtem ko tat pri nas to zahteva v treh variantah (I, IV, VI — o VII so podatki pomanjkljivi), v eni (II) pa se mora samo sezuti. Glavne razlike med obojimi variantami so potemtakem v prizorišču dogajanja (pokopališče : cerkev), v vlogi živalic s svečicami (duše umrlih : zgolj svečenosci oziroma angeli), v tem, da se pri Nemcih stvar skoraj vseskozi navezuje na sodni dan (5 : 1), pri nas pa le izjemoma (1 : 5), ter v okoliščini, da je pri nas tatov postopek z župnikom deloma še vse bolj drastičen kakor pa pri Nemcih.

Razhajanje med slovenskimi in nemškimi variantami naše pravljice je torej dokaj opazno, a tudi povsem naravno spričo dejstva, da se ljudske pripovedi z življenjem v drugem okolju in drugačnih razmerah vselej bolj ali manj spreminjajo. O teh razlikah je brez izdatnejšega tekstovnega in drugega gradiva sicer težko razpravljati, ker pa je v na-

<sup>4</sup> Znane so mi naslednje nemške variante: I. Grimm, KHM, št. 192; II. Vernaleken, Mythen und Bräuche des Volkes in Österreich, št. 9; III. Bünker, Schwänke, Sagen und Märchen in heanzischer Mundart, št. 14; IV. Dörler, ZÖV 1908, str. 165; V. Jegerlehner, Sagen und Märchen aus dem Oberwallis, št. 75; VI. Wisser, Plattdeutsche Volksmärchen, str. 252.

<sup>5</sup> Tako v vseh petih tujih variantah, ki jih poleg navedenih nemških še poznam: v obeh hrvaških, omenjenih v op. 3, v češki (J. Kubín, Povídky kladské I, št. XIX), slovaški (J. Polívka, Súpis slovenských rozprávok IV, str. 291) in v ciganski (N. Kuret, Ciganske pravljice, MK 1959, str. 35).

šem primeru »prvotna oblika« tako rekoč znana, nam to in pa sorazmerno število obojih (nemških in slovenskih) variant vendarle dopušča nekaj domnev o razvoju te zgodbe ter o spremembah, ki jih je doživela na naših tleh.

Kakor smo videli, predstavlja obravnavana zgodba z raki svojevrstno epizodo iz verskih bojov 16. stoletja. Naši predniki so se seznanili z njo nedvomno še v tej njeni prvotni, versko polemični obliki s posredovanjem domačih predikantov, ki so jo posneli bodisi iz zadevnega mesta pri Trubarju ali pa iz kakega nemškega vira. Tako bi jo bili utegnili sčasoma tudi sami prenesti v tedaj pač že znano jim pravljico, nič manj verjetno pa ni, da so našemu ljudstvu to vključitev v pravljico posredovali njegovi nemški sosedje (lahko pa bi se bila zasedrjala tudi po obojni poti). Pa bodisi kakorkoli — cerkev kot prizorišče, kjer nastopajo raki, nima osnove ne v prvotnih polemičnih virih (nemških in Trubarju) ne v današnjih nemških variantah pravljice o spretnem tatu. Že glede na migljaj v op. 5, čeprav oprt le na pičlo gradivo, te poteze v naši pravljici seveda ne moremo razglašati za kako slovensko posebnost; nasprotno pa se zdi povsem naravno, da je zgodba prav na nemškem ozemlju, od koder je izšla, ohranila največ prvotnih potez, medtem ko so se slednje drugod v vse večji meri zabrisale. Sicer pa je eno in drugo moralo imeti še svoje posebne, določnejše vzroke. Podoba je, da je pokopališče kot glavno prizorišče pri Nemcih vzdrževala predvsem tudi okoliščina, da je bila omenjena ljudska vera (v zvezi z vernimi dušami) pri Nemcih slej ko prej zelo razširjena, vtem ko za Slovence, kakor že rečeno, zadevna literatura takšne vere ne izpričuje.<sup>6</sup> Tako je morda že Trubar stvar tudi zato preokrenil v protištiftarskem smislu, ker za kaj podobnega v domačem ljudskem verovanju ni našel osnove. Razen tega pa je v nemških variantah prvotno prizorišče ter zvezo »raki (žabe) — duše umrlih« nedvomno vzdrževala tudi že sama navezava dogodka na sodni dan — moment, ki je pri nas zastopan le v Fleretovi knjižni varianti (V). Tudi je napoved sodnega dneva v nemški pravljici tátu poglavitno sredstvo pri njegovi nakani z župnikom, medtem ko se je pri nas (in drugod), kjer je bila iz nakazanih ali še drugih vzrokov vsa inscenacija prestavljena v cerkev, zgodba deloma že zaradi tega drugače oblikovala. Kakor pričajo naše, pa tudi vse navedene nenemške tuje variante, je spremenjeno prizorišče v njih skoraj vseskozi (10 : 1) zvezano s spremenjeno vlogo rakov, ki so samo v hrvatski stativski varianti še »dušice«, sicer pa angelčki (2 slovenski, varaždinska, slovaška), duhovi (češka), svetniki (ciganska) ali pa zgolj svečenosci brez kake posebne

<sup>6</sup> Tudi pri Hrvatih in Srbih menda ni bila znana; prim. E. Schneeweis, Grundriss, str. 136 idr. Nekaj zdaleč sorodnega bi bili kvečjemu hrvatski »svečari«, ki imajo »mesto glave... veliko sveču« ter se prikazujejo ponajveč »vu adventu i dva tjedna pred vsemi sveti« (M. Valjavec, SG 1866, 230), ali pa demoni nekrščenih otrok v Boki, ki »prihajajo ponoči v rojih in kričeč, vsak s svojo svečico na glavi« (Schneeweis, str. 16).

oznake (4 slovenske). Tako so se prvotne »uboge duše« s prenosom dejanja v cerkev prelevile v nebeške duhove ali pa zgolj skrivnostna svetlobna telesa, ki ozarjajo nastop nočnega pridigarja ter mu tako olajšujejo — deloma še zvišujoč njegovo vlogo nasproti ustrezni nemški (v 4 slovenskih variantah ga imata žrtvi za boga oziroma Kristusa) — izvršitev njegove naloge. Kar pa zadeva še nazadnje omenjeno razliko — da mora župnik pri nas nag (I, IV, VI) oziroma sezut (II) v vrečo, medtem ko od šestih nemških variant tega nima nobena — gre tu sicer za nebitven, drugoten domislek, ki ga imata tudi hrvaška stativska in slovaška varianta, ki pa se vendarle zdi, da je bil pri nas nekako posebno priljubljen. Izpričuje ga namreč tudi Ravnika v omenjeni svoji predelavi te pravljice, prav tako pa kaže nanj tudi Kosova bojazen in njegova okrnitev te zgodbe za objavo v Novicah (gl. op. 1). Takšno okolišanje s to pravljico oziroma z določenim delom te pravljice pa hkrati opozarja, da je zgodbica o prevari z raki ohranila pri nas svojo kočljivost tudi še dolgo potem, ko se je že povsem zabrisalo njeno prvotno bistvo, ko že davno ni bilo sledu o tem, da sta ji dala življenje humanistični in protestantski protest zoper uprizarjanje takih »ležnivih cajhnov« po katoliški duhovščini. Kar pa je še dalje ostalo v tej zgodbi za naše nekdanje razmere kočljivega, je bila seveda vsa tista lahkoumna, recimo renesančno prešerna norčija z župnikom, ki se je stvar preokrenila vanjo z vključitvijo v pričujočo pravljico. Spričo tega pa naše splošne zamude v izdajanju ljudske proze tudi niso bile edini vzrok, da je bila izmed obravnavanih slovenskih variant te pravljice tiskana samo ena (1931), kakor morda tudi ni le naključje, da edino v le-tej v vlogi spretnega tatu nastopa — cigan.

\*

Kot primer pristne ljudske variante te pravljice, zapisane v skladu z načeli sodobne folkloristike, priobčujemo za zaključek slovensko varianto VI (podatki v opombi 2):

Ankət je biu an grof. Pa je dau razglasit, če je kej kašen tak člouk, de bi znou tuk krast, kar mu bo ukazou, pa mu bo dau use, kar premore. Polej je biu pa tom an oče, je imù anga sina. Tist sin pa gre h tistmu grajščaku, je djau, kogá si želi, da b mu ukreu. Prau, taprva rajža je djau:

»Ncoj mi ukrad kojna iz štale.«

Sevejda tist sin pa gre, se naprau u ana beračica. Pa an sodček šnopca ... pelá na nmu uozički. Dej pa pride do tistga grada. Tist grof je imu dvanajst stražarju pred štalo, pr koj pa štir. Tist sin pride pa prau:

»Jejs, taku me je nuč zalotila, če b mogu bet prvas čez nuč ...«

»Ja,« praujo hlapci, »teškú bo kej, mormo vahtat, bo an koja pršù ukrest.«

Tist pa prau:

»Se'm že kəm prtisenla, sej nam vam neč nadlejte delala.«

Polej so jo pa sprejel. Sevejde ponoč so bli hlapci prou radovedni, kogá ima u sodčki. Pa je rekla:

»Zlata kapelca,« prau.

»Dejmo jo pokusit!« So začeli pit, so pa use spil, pa so bli usi pijan. Tist pa gre..., ana kobila lesena prnese pa tista dva jejazdeca predene pa koja uzeme.

Drug dan pa pride od tistga sina očē. Prau [grof]:

»Kogá vaš sin dela?«

»E, anga koja puca, ga je snuč nejk ukreu.«

Polej grof prau:

»Ga je že meni ukreu,« prau. »Le nej pride gor, bo še ana naluga dubu.«

Polej sin gre, prau graščak:

»Konja si ukreu, zdej pa če si še tak kunde, de boš ukreu ryha spod naj, ke bova z gospa ležala.«

»O,« sin prau, »tist bom pa že naredu, ryha bom pa ukreu!«

Ko se mrak nardi, pa se prflosa do tistga grady, pa ana kibla dreka s seboj, redkiga. Pa se zmuzne not u tista soba, k sta grajščak pa grajščakovka spala. Ponoč lepu zaspišā, un pa tista kibla dreka na sreda zlije. Ponoč se pa grejščak zbedi, prau:

»Taku nekej smrdi, posrala si se.«

Ženska prau nazaj:

»Jest ne, morda s se ti!«

Potlej prau grejščak:

»E, kaj se bova pregovarjela, kār tale ryha pod puojsle vrš!«

Polej vržeta tista ryha pod puojsle, tist sin je pa brš popoka. Sta zaspala udrygič, se zmyzne uon, pa damu. Drug dan gre očē u grad, pa prau tisti grajščak:

»Kogá vaš sin kej dela?«

Očē prau:

»E, ana ryha pere, je snuč nejk ukreu je.«

Grejščak prau:

»Jo, ti falot, je že nama ukreu! Le nej pride še nkæt u grad.« Prau: »Vejš kaj, u tretje rajže moreš pa nazgā fajmoštra prnest, polej pa imaš use, kar imam jest.«

Polej sevejde tist fant štedira, kaku b se tu naredlō. Pa raku nalovi ana korpeca, pa jih not po cerkvi raspostau, pa usacmi ana svejčca. Tam pr altarji pa an žakel nastavi. Sam gre pa gor na priženca, pa taku pridgou! De ktir če ž njim u nebesa it, de pride že ncoj u nebeško kralestvo. Mežnar šliš, pa gre župniki povedat:

»Gaspud župnik, pouna cerku angelčkn, Kristus jim pa pridgje!«

Fajmošter, je ga pa firbec gnou, gre pa pošlyšet. Un pa pridgje:

»Kir če it še ncoj u nebesa, more it u ta žakel, pa more se sālč, u nebesih nečejo opraulenih.«

Fajmošter pa mežnar sta pa obedva not silla. Prau fajmošter:

»O, bom šou jest naprvu, boš pa ti pol šu za menoj.«

K je fajmošter zleju u žakel, un pa s priženca dol, pa brž zavezou. Polej ga je pa ulejku dol po stopnicah, pa je bunkou, pa je djau fajmošter:

»Jej, kaku je hādú!«

Un pa prau:

»Ja, gaspud župnik, za nebesa se more dost trpāt!«

Polej drug dan zjutrej... tistga fajmoštra u žakli, pa ga nese u grad. Grejščak prau:

»No, kaku, si dubu fajmoštra?«

Un pa žakel rezveže pa ga strese ven:

»Tle ga imate!«

Pol mu je pa mogu dat, kar mu je oblubu.

## Zusammenfassung

## DER BETRUG MIT DEN KREBSEN IN DER PROTESTANTISCHEN LITERATUR UND IM VOLKSMÄRCHEN VOM MEISTERDIEB

Der Verfasser erörtert das scherzhafte Märchen vom Meisterdieb (Aarne-Thompson 1525 A) und zwar vor allem das Motiv der Krebse mit den Kerzlein, welcher sich der Dieb bedient, um den Pfarrer (und den Küster) zu betrügen. Die Abhandlung begrenzt sich hauptsächlich auf den Vergleich von 6 (bzw. 7) slowenischen und 6 deutschen Varianten dieses Märchens (sie werden in den Anm. 2 und 4 angeführt, die restlichen in der Anm. 5), ihr Ausgangspunkt aber ist die Erzählung des Erasmus von Rotterdam, welche — durch die protestantische polemische Literatur verbreitet (Bolte-Polička, Anmerkungen II, 388—389) — die eigentliche Quelle und eine Art von »Urfassung« der Szene in unserem Märchen darstellt. Wie die Deutschen, so hatten wohl auch die Slowenen dieses Geschichtchen schon im 16. Jahrhundert kennen gelernt, also in der religiös-polemischen Form. Es konnte den Slowenen durch einheimische Predikanten übermittelt worden sein, entweder aus einer deutschen Quelle oder durch die kurze Erwähnung des katholischen Betrügers mit den Krebsen in Trubar's »Katechismus z doejma izlagama« (1575). Bei der slowenischen Modifizierung der Krebsenszene muss jedoch berücksichtigt werden, dass jene »pia frau« des katholischen Pfarrers, von welcher bei Erasmus und in der protestantischen polemischen Literatur die Rede ist, gar nicht ad hoc erdichtet (Rivander!), sondern die ganze Inszenierung zweifelsohne absichtlich an den Volksglauben um Allerseelen angeknüpft wurde (vgl. ZÖV 1907, 66 ff.; HDA I, 267 ff., 584 ff.). Da aber ein solcher Volksglaube, soweit es sich um das Erscheinen der »armen Seelen« in der Gestalt von Krebsen, Fröschen und dergleichen handelt (siehe Literaturnachweis Seite 33), bei den Slowenen nicht erwiesen ist, hatte dies wahrscheinlich auch einige Änderungen zur Folge, welche das Geschichtchen in der slowenischen Fassung erlebt hat. So ist schon der Umstand bezeichnend, dass Trubar die Krebse gar nicht als Seelen erwähnt, sondern die Tendenz in gegenstifterischem Sinne abändert, als ob die einfachen Leute die illuminierten Krebse als Heilige betrachtet hätten, welche mit ihrem Erscheinen rund um »solche«, d. h. aus dem Stiftertum entstandene Kirchen, ihre wundertätigen Kräfte beweisen sollten (Trubars Text lautet in deutscher Übersetzung: »Einige Pfaffen und Küster aber klebten lebendige Krebsen brennende Talgkerzlein an und liessen sie bei Nacht rund um solche Kirchen kriechen. Als die Einfältigen dies sahen, glaubten sie, die Heiligen wandelten um die Kirche herum.« Nach: Rupel, Slovenski protestantski pisci, 123). Noch unverkennbarer aber trennen sich die deutschen und slowenischen Varianten des Märchens vom Meisterdieb, in welches das Motiv des Betrügers mit den Krebsen einst später verflochten wurde. Hier soll besonders auf den Unterschied im Schauplatze, wo die Krebse auftreten, und auf den Charakter ihrer Rolle hingewiesen werden. In allen angeführten deutschen Varianten lässt der gewandte Dieb die Krebse auf dem Friedhofe aus, in den slowenischen hingegen geschieht dies regelmässig in der Kirche — ausser in der Variante Flerè's, d. h. in der einzigen literarischen und dabei augenscheinlich von Grimm inspirierten Variante. Weiters stellen die Krebse in den deutschen Varianten mit einer einzigen Ausnahme (Vernaleken) die Seelen der Toten bzw. der aus den Gräbern auferstandenen Toten dar — ein Zug, welchen von den slowenischen Varianten wiederum nur Flerè's Variante besitzt, wogegen es sich in allen anderen um Engel oder schlechthin um geheimnisvolle Leuchtkörper handelt, welche den Auftritt des nächtlichen Predigers verklären und im Gegensatz zur entsprechenden deutschen Variante seine Rolle beim Auftreten in der Kirche noch stärker hervortreten lassen (in 4 slowenischen Varianten halten ihn die Opfer für Gott bzw. Christus). Jedenfalls aber hielt man in



den deutschen Varianten am ursprünglichen Schauplatz (Friedhof) und am Verhältnis Krebse — Seelen nicht nur wegen des diesbezüglichen Volksglaubens, sondern schon wegen des Umstandes fest, dass die Krebse stets beim Jüngsten Gerichte auftreten, wogegen dieses Moment bei den Slowenen nur eine Ausnahme darstellt, inwiefern ihr Auftreten in der problematischen Variante Flerè's nicht überhaupt zweifelhaft ist. Die Unterschiede zwischen den Varianten beider Art sind demnach genug auffällig, doch zeigt schon der Vergleich mit 5 Varianten anderer Völker (Anm. 5), dass erst ein reichhaltigeres Textmaterial die Bedingungen zu greifbareren Schlüssen über die »slowenischen Besonderheiten« der erörterten Szene in unserem Märchen schaffen könnte.

PREDREFORMACIJSKO IZROČILO  
V SLOVENSКИH PROTESTANTSКИH PESMARICAH  
IN POZNEJSEM RAZVOJU

Zmaga Kumer

Ko je dr. Ivan Grafenauer s svojo razpravo o »ta stari velikanočni pejsni« pred leti načel ta problem, je hkrati nakazal tudi že okvir bodočega raziskovanja. Predvsem naj bi zajelo tiste pesmi, ki so jih sami protestanti označili kot slovenske (»Slavorum cantus«), upoštevati pa bi bilo treba še druge, ki so jih imenovali stare (»ta stara pejsen«). Imenoma jih je naštel petero (1. Vetus Slavorum Decalogus — Te stare Deset zapuvidi, 2. Solemnis ille cantus Dies est laetitiae — Ta stara božična pejsen, 3. Vulgaris Slavorum in die resurrectionis cantus — Ta stara velikanočna pejsen, 4. Ena stara velikanočna pejsen [inačica prejšnje] in 5. Vetus Slavorum Veni S. Spiritus — Ta stara pejsen od svetiga Duha), dopuščal pa je možnost, da je med »starimi« in anonimnimi še kakšna slovenska, kakor je domneval J. Čerin.<sup>1</sup> Raziskave velikonočne pesmi (št. 3 in 4) se je lotil sam v navedeni razpravi, božično »Dete v Betlehemi rojenu« (= Eno je dete rojeno) je obdelala podpisana v svoji disertaciji.<sup>2</sup> Pričujoča študija je poskus nadaljevanja in dopolnitve že začetega dela za rešitev problema domače dediščine v slovenskih protestantskih pesmaricah.

I. »Te stare deset zapuvidi«

**1. Izročilo.** Dekalog v verzih so naši protestanti objavili v vseh izdajah pesmarice (imenovane Ta celi Katehismus — okrajšano Cat.), pojavlja pa se tudi še v katoliških tiskih in rokopisih naslednjih stoletij.<sup>3</sup> Ponekod mu je dodan napev.

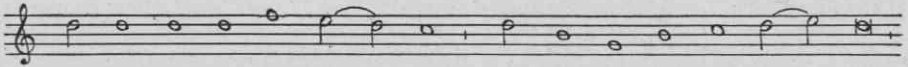
V Cat. 1567, prvi izdaji slovenske cerkvene pesmarice, se glasi takole (str. 6—8; napev transkribiran v moderno notno pisavo):

<sup>1</sup> Dr. I. Grafenauer, »Ta stara velikanočna pejsen« in še kaj. Čas XXXVI (1942), 91—93, kjer navaja tudi Čerinovo razpravo o slovenskih protestantskih pesmaricah.

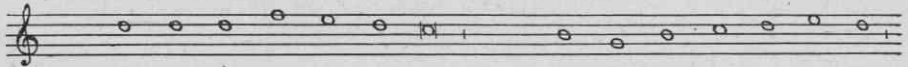
<sup>2</sup> Z. Kumer, Slovenske prireditve srednjeveške božične pesmi »Puer natus in Bethlehem«. Razprave SAZU, razr. II (filol. in liter. vede). Ljubljana 1958.

<sup>3</sup> Bibliografijo gl. Kidrič, Opombe, 128, v opisu Paglovčeve (Widerjeve) pesmarice.

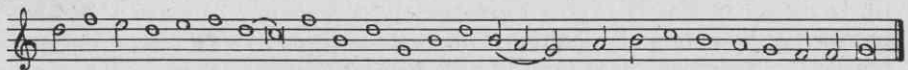
*Vetus Slauiorum Decalogus, | simplex Textus, vt cun- | que emenda- | tus.  
Te stare Deffet Sapuuidi, nakuliku skufi | Truberia popraulene.*



Kir hzhe Bo . gu slu . shi - ti,      Ta i - ma oñ - ra - ni - ti,  
Ne ro - ty - se vnuz - nu      Per Bo - sym J - me - ni,  
J . nu ne . kar ne kra - di,      Falsñ pry - zha ne bo - di,



Te De . ffet Sa - pu - ui - di,      Ve - rui vue - ni - ga Bo - ga,  
Pras - nik Zñlo - uik poj - ue - zhui,      Su - ie sta - ri - she pojñtui.  
Lush - kifi shen ne ger - ui,      Luskiga bla - ga ne she - li,



Lubiga is tui . ga ser - za,      J - nu tui - ga blishni - ga,      Ki - ri - e - lei - son, Chris - tei - son.  
Zñlo - uik zñloue - ka vne - mo - ri, Pre - shustua ne try - bai,  
Dai nom je Bug dersha - ti,      vje - lei v po - ku - ri sta - ti,

O obliki v Cat. 1574 moremo le ugibati, ker v edinem dosegljivem primerku, katerega fotokopijo hrani NUK, manjka prav str. 6 sl., na str. 8 pa je že konec pesmi. Zdi se, da je bil napev nekoliko spremenjen. — V Cat. 1579, 6 sl., je natisnjeno samo besedilo; izvzemši malenkostne prapovpisne popravke se docela ujema z onim iz Cat. 1567. — Cat. 1584, 10—12 prinaša spet napev, ki je za spoznanje drugačen od prvotno objavljenega, besedilo pa enako. — V Cat. 1595, 12—14 je napev nekoliko bolj spremenjen, a besedilo isto.

Neposredno pred »starim dekalogom« ali tik za njim vsebujejo Cat. 1579, 1584 in 1595 še pesem »Kratka, saftopna Teh Deffet Sapuvidi Islaga. Skvsi Gospvda P. Truberia«.

Najstarejši katoliški slovenski vir, ki vsebuje deset zapovedi v pesmi, je Alasijev Vocabolario 1607, list 102b—103a. Primer je brez napeva, vendar zanimiv, ker daje slutiti, v čem bi moglo biti prvotno besedilo »skuzi Truberia poprauleno«. Razen v prvi vrstici je znatna razlika zlasti ob koncu. Alasia je pesem najbrž zapisal, kakor jo je slišal in ni imel pri roki nobene pisane predloge. Besedilo je na nekaterih mestih celo skaženo, tako da mu ni najti pravega smisla. Tudi se vprašamo, kako naj se vskladita napev in besedilo 3. kitice, ko je vendar besedilo kar za tri vrstice predolgo. Zdi se, da je Alasijev primer porušen in da je moral

prvotni dekalog obsegati več kitic, ne samo tri. Dejansko jih je v Ev. 1715, 382 sl., ki so drugi tiskani katoliški vir, vsega petero. Zaradi lažje primerjave s protestansko verzijo navajam obe prvi katoliški v celoti in hkrati:

(Alasia 1607)	(Ev. 1715)
I dieci commandamenti in verfi.	Cantus de X. praeceptis.
Kir ochie u nebu priti, Ta ima ocraniti, Tic deffet zapouedi, On veruie u aniga Bogà Sprauiga od foiga iarzà, Inu foiga bliŕniga. Kirie, Chriŕte eleiŕon.	Kir hózhe v'Nébu príti, Ta ima ohraníti Te deŕlét sapúvidi, Aj vjéruj v' eniga bogà Lubiga is celligà iarzà, Inu tudi tvojga blishnigà. Kyrie elejŕon, Chriŕte eleiŕon.
Ne rodilŕe zlouec vanno inau Inu per bozin imenu. Prašni zlouec ai praŕnic ŕnoi, Ai ŕnoic ŕtarilŕic ŕpoŕtui, Zlouec zloueca ne vmore, Inu nizar ne crade. Kirie...	Neróty ŕe nenúznú, Per Boshjim iménu Prasnuj zhlovék parsnik ŕvoj Nu ŕvoje ŕtarilŕe ŕpoŕhtúj: Zhlovik zhlovéka Némvóri, Inu nikar nekrádi, Kyrie...
Preŕŕtúa ne tribai, Faus prichia ne bodes, Luskiga blaga ne zelei Luskig zenei ne prigorei. Dai nam ga Bug derzati, Maria Bolià Mati	Préiŕelŕtva ne tribaj, Nè falŕh prizhá nebódi Ludskigà Blagà neshelúj, Ni Ludskih shenn nepogéruj: Daj nam jih Bug dersháti, Maria Boshja Máti, Kyrie...
Ta nam ga ocrati Nebelkiga družina Duŕilŕe od ŕuetiga raia.  Kirie...	Maria Boshja Máti, Ta nam ga neokráti Nebélhkiga Ladájna, Duŕham ŕvetiga Ráya Pomagaj nam Maria, Od vojŕke, kuge, gláda Kyrie...
	Maria Diviza, Bodi naŕha pomozhniza Pruti Bogú Nebélhkimu, Ter vŕmílenimu ŕesuŕu De naŕhe duŕhe inu tellú, Vsame gori k' vézhnimu myrú, Kyrie... Amen.

Tik pred tem dekalogom je v Ev. 1715 (str. 366–369) 13 kitic obsegajoča pesem z naslovom »Deffet Sapúvidi v' Poŕtu«, ki ni nič drugega kakor Truberjeva »Kratka, saŕtopna Teh Deffet Sapuvidi Islaga«. Težko je reči, če so sestavljalci katoliškega lekcionarja besedilo prevzeli neposredno iz protestantskih pesmaric ali se je morda ohranilo po ustnem izročilu; vsebuje ga namreč tudi Ev. 1672 kot »postno pesem«, medtem

ko starega dekaloga nima. Če primerjamo besedili iz Cat. 1595 in Ev. 1715 vidimo, da se skoraj povsem ujemata; razlike so v pretežni večini le jezikovne. V zadnjih dveh vrsticah 2. kitice na primer beremo pri Trubarju: *Njega bešfedi verjami / svejst je soblubami*, v Ev. 1715 pa: *Njega bešfédjo vjeruvaj / Sa lubu svejst imej*, kar je brez pravega smisla. Dalje piše Trubar v predzadnji vrstici 3. kitice: *V' pokuri s' lebnom pošhtenim*, Ev. 1715 pa: *V' pokuri s' lebnom s' pošhtejnám*. Medtem ko se začetek 8. kitice glasi pri Trubarju: *Ne kradi, shuhaj, nenorri / dobitak tiga dela vus ti sgory*, je rečeno na istem mestu v Ev. 1715: *Ne kradi, ne vuhraj, nevmori / Dobízhik tvojga dela u'stih gori*. Končno naj navedem še drugo vrstico 9. kitice, ki se glasi v Cat. 1595: *Ris'nizo govoriti ne strafhi se*, v Ev. 1715 pa: *Pravízo govóri těr nestráshí se*.

V naslednji izdaji lekcionarja Ev. 1730 najdemo obe pesmi na istih straneh (382 sl. oz. 366—369).

Ev. 1741, 438—441 pa vsebujejo že drugačno obliko dekaloga: prve tri kitice se ujemajo z Alasijevim besedilom oz. Ev. 1715, nato sledi šestero kitic krščanskega nauka, ena kitica o zakramentih in troje sklepnih kitic vzpodbudno moralne vsebine. S tem v skladu je tudi novi naslov pesmi »Poftna Peifem / Od teh defet Sapoudi Boshjih, / inu potrebnih šhtukou te ker-/šhanfke Vere«. — Ta oblika dekaloga je obveljala tudi v Ev. 1754, 438—441 in Ev. 1758, 402—405, pozneje pa je pesem o desetih zapovedih izgnila iz lekcionarja.

Po Kidriču vsebuje dekalog v verzih tudi 1. izdaja Paglovčeve priredbe »Tobiovih bukev« iz leta 1733 (na str. 303). Knjiga mi ni bila dostopna in v 2. izdaji iz leta 1767 pesmi ni več. Ker je izdaje Ev. 1741, Ev. 1754, Ev. 1758 priredil Paglovec<sup>4</sup> in vsebuje povsem enako besedilo rokopisna Paglovčeva (Widerjeva) pesmarica iz leta 1733, smemo misliti, da je imel dekalog tudi v Tobiovih bukvah pripisan napev (gl. spodaj!).

Tretjo obliko dekaloga v verzih zastopata Klapše in Lavrenčič. Prvi je v svoji Synopsis Catechetica iz leta 1745<sup>5</sup> na str. 88—90 objavil deset kitic obsegajočo »Peiffem od Vére«, ki se začne kakor stare zapovedi s stihom »Kateri ozhe v' Nebu priti«, nato pa zaokrene »Ta ima véro ohraniti« in nadaljuje do vključno 4. kitice s krščanskim naukom, kakor ga poznamo iz Paglovčeve verzije. V 5. in 6. kitico so zajete prvotne tri kitice starega dekaloga, v 7. našteva sedmere zakramente, v 8. petero cerkvenih zapovedi, 9. in 10. sta vzpodbudno moralni kakor pri Paglovcu. V osnovi se Klapšetova »Peiffem od Vére« sklada s Paglovčevo »Poftno...«, iz česar sklepam, da je bila le-ta Klapšetu za predlogo. Sicer je besedilo dokaj svobodno oblikoval in namesto dotlej običajnega pripeva »Kyrie eleison, Christe eleison« je predpisal ponovitev zadnje vrstice v kitici.

Klapšetovo redakcijo najdemo kot 24. pesem pri Lavrenčiču v pesmarici »Miffionsfke catholish karshanfke peiffime«, ki so bile objavljene 1752,

<sup>4</sup> Kidrič, Opombe, 110.

<sup>5</sup> Po Kidriču, Opombe, 128, tudi v 2. izdaji iz leta 1757, str. 88.



»vkopsloshene« pa leta 1748. Besedilo na str. 102—104, »visha« na »plattelzu 33«. Lavrenčič besedila ni doslovno prepisal, ampak si je dovolil izdatne spremembe. Kakor kaže primerjava, je hotel s tem doseči gladkejši verz in rimo, torej pesem formalno izboljšati.<sup>6</sup>

Zadnje delo, ki vsebuje dekalog, je Canizijev (Parhamerjev) Catechismus. V evidenci sta ljubljanski izdaji 1760 in 1762. Kidrič, Opombe 79, 128, domneva, da je bil tudi v izdaji 1761 in v celovski 1762. Besedilo v izdaji 1760, 138—141, se povsem ujema z Lavrenčičevim.

2. **Izvor besedila.** Protestantso pesem o desetih zapovedih je obravnaval že Čerin v svoji razpravi o protestantskih pesmaricah, vendar predvsem z glasbenega vidika. Glede teksta pravi samo, da »ga natančno ni dokazati v nemških pesmih«, čeprav se po vsebini »da primerjati z Lutrovo pesmijo ‚Mensch wiltu leben seliglich‘«,<sup>6a</sup> da je bil (sodeč po naslovu »Vetus Slavorum decalogus«) pred reformacijo »med narodom na Kranjskem že razširjen« in da je »Sommaripova oblika ona, ki je bila splošno znana, prvotna in starejša«.<sup>7</sup>

Obstoj predreformacijskega slovenskega dekaloga dokazuje Trubar sam v Abecedarju 1555, ko predpisuje svojemu besedilu Očenaša (na str. A7b) napev »koker se te stare deset zapuvidi pojo«.<sup>8</sup> Verjetno so jih peli v postnem času. To sklepam deloma iz poznejših objav v Ev., kjer je razširjeno besedilo izrecno označeno kot »postna pesem«, deloma pa iz navade med katoliškimi Nemci. Fischer<sup>9</sup> trdi, da so bile deset zapovedi izdavana v rabi kot prošnja pesem v križevem tednu. Svojo trditev opira na Wizeliusovo opombo k objavi inačice »Gott der Herr ein ewiger Gott« v Psaltes ecclesiasticus (Mainz 1550). Da so Nemci peli dekalog že pred reformacijo, dokazujejo tudi zapisi besedila in napeva v raznih kodeksih iz 12.—15. stoletja.<sup>10</sup>

S slovenskim besedilom se v celoti ne ujema nobeno nemško, niti iz predreformacijskih rokopisov, niti iz poznejših objav.<sup>11</sup> Večinoma so vsa dolga in gostobesedna. Edino Clm. 4616 iz 12./13. stoletja in Nürnberški lesorez iz ok. 1490 podajata deset zapovedi zgoščeno in jedrnato. Po slogu se mi zdita podobna našemu besedilu, ne pa tudi po obliki. Oba sta razdeljena v različno rimana dvovrstičja (Clm. jih ima 5, Nürnb. les. 10).

<sup>6</sup> Prim. Kidrič, P. Lavrenčič in njegova cerkvena pesmarica. ČZN XX (1925), 83 sl.

<sup>6a</sup> Gl. Wackernagel III, št. 26.

<sup>7</sup> Čerin, 152, 156.

<sup>8</sup> Ponatis gl. pri Ruplu, 9.

<sup>9</sup> Fischer s. v. Dies sind die heiligen zehn Gebot.

<sup>10</sup> Cgm. 716, fol. 178 in Clm. 6054, fol. 86 iz 15. stoletja (= EB št. 2006); Clm. 4616, fol. 85 iz 12./13. stoletja (= Wackernagel II, št. 57); Leipziger Pergamenths. 456, fol. 1 a in Clm. 2955, fol. 101 iz 13./14. stoletja (= Wackernagel II, št. 58); Nürnberški lesorez po jedkanici iz časa okoli 1490 (= Wackernagel II, št. 1155).

<sup>11</sup> Prim. razen rkp. pod opombo 10 še Ench. Erf. 1524, 4 (= Wackernagel III, št. 22), Weisse 1531, fol. K III b (= Wackernagel III, št. 561), Vehe 1537, fol. 8 (= Wackernagel II, št. 1154) in Wizelius 1550, fol. 105 sl. (= Wackernagel II, št. 1133).

Nasprotno sestavljajo slovensko besedilo pri Trubarju 3, pri Alasiji 4 (ena porušena), v Ev. 1715 pa 5 šestvrstičnih kitic z refrenom in pretežno brez rime. Spričo slogovne podobnosti slovenskega besedila z najstarejšimi nemškimi in ker so poznejše slovenske oblike prav tako obsežne kot nemške, sodim, da je prvotno slovensko besedilo nastalo zelo zgodaj. Vir mu je bil najbrž neposredno latinski dekalog, ker kaže slovenski v primeri z nemškim precejšnjo samostojnost v oblikovanju vsebine. (Morebitna skladnost posameznih slovenskih vrstic s katero nemško pri tako dogmatičnem besedilu namreč ne more pomeniti že odvisnosti slovenske pesmi od nemške.) Tako na primer našega začetka ni najti v nobenem nemškem besedilu razen v uvodni kitici Nürnbn. les. Na njem je upodobljen Mojzes z dvema tablama v rokah. Na vsaki je napisanih petero zapovedi v obliki dvovrstičnih kitic, medtem ko je uvodna štirivrstična napisana na Mojzesovih prsih, a zaključni dve ob vsaki strani glave. Tako-le se začne uvodna kitica:

Wer will eingien in das ewig leben Ipricht got  
Der fol hie gancz behalten diße zway<sup>12</sup> gebot...

ali po naše:

Kir hózhe v'Nebú príti,  
Ta ima ohraníti  
Te deřlet sapúvidi (Ev. 1715, Alasia).

Pri Trubarju beremo popravljen: Kir hzhe Bogu slushiti, / Ta ima... . Nasprotno začenja Clm. 4616 brez posebnega uvoda: »Mache dir niht abgot...«; Cgm. 716 in Clm. 6034: »Sueffer vater herre got, / verleich daz wir erkennen die zehen pot...«; Wizelius 1550: »Gott der Herr, ein ewiger Gott, / hat vns geben zehen Gebot...«; vsi drugi pa po Luthru: »Dys fynd die heylgen zehn gebot...«<sup>13</sup>

Končni vrstici prve slovenske kitice, ki omenja ljubezen do bližnjega, ni najti paralele v nobeni nemški obliki dekaloga. Pač pa spominjajo spet začetne vrstice 2. naše kitice na ustrezno mesto v Nürnbn. les.:

... nicht vnüczlichen Iolt du bey im<sup>14</sup> Ichweren  
Neróty Ie nenúznú / Per Boshjim iménu

Deinen feiertag heylig fleyfligklich  
Prasnuj zhlovék prasnik Ivoj.<sup>15</sup>

V nadaljnjih kiticah se more po jedrnatosti meriti s slovenskim besedilom edino še Clm. 4616, vsi drugi nemški pa postajajo bolj in bolj zgovorni. Sklepni kitici, ki obsegata prošnjo k Mariji, sta celo slovenska

<sup>12</sup> »Dve« pomeni zapovedi z vidika Mojzesovih tabel, ki sta označeni kot »Das erft« in »Das ander«.

<sup>13</sup> Ench. Erf. 1524, Weisse 1531, Vehe 1537; prim. tudi Zahn I, št. 1951 sl.

<sup>14</sup> Se nanaša na božje ime, omenjeno v prejšnji vrstici.

<sup>15</sup> Trubar pa piše: Prasnik Zhlouik pošuezhuí.

posebnost, saj Marije ne omenja noben drug dekalog.<sup>16</sup> Izrazito katoliški konec pesmi je moral biti Trubarju odveč, zato ga je odstrigel in spremenil tudi zadnjo vrstico 3. kitice:

Daj nam jih Bug dersháti  
Maria Boshja máti (Ev. 1715)

Dai nom je Bug dershati,  
Vielei v pokuri Itati (Cat. 1567)

Pri Alasiji je konec pesmi izmaličen do nerazumljivosti. Iv. Grafenauer ga je poskusil rekonstruirati in domneval, da se je prvotno glasilo:

Daj nam jih Bog držati,  
Marija, božja Mati,  
inu vsa nebeška družina.<sup>17</sup>

Taki, z vsebinskega vidika verjetni »prvotni« obliki besedila se upira formalna plat pesmi: kitice obsegajo namreč samo po 6 vrstic, tu pa bi jih bilo nenadoma 7. Vendar ne moremo pričakovati, da bi zaradi nadštevilne vrstice v tretji kitici odpadel običajni refren, zlasti če naj bi bila zadnja! Mislim, da so poslednje tri Alasijeve vrstice fragment 4. kitice, ki se je po moji sodbi prvotno glasila:

Marija, božja mati,  
ta nam ga ne okrati  
nebeškiga ladanja,<sup>18</sup>  
dušam svetiga raja.  
Pomagaj nam Marija  
inu vsa nebeška družina. Kyrie...

Litanijska prošnja »Od vojske, kuge, glada« v Ev. 1715 se mi zdi mlajši dodatek,<sup>19</sup> saj se predhodni vrstici tudi metrično ne prilega. Prim.: Maríja — gláda, toda: Maríja — družína.

Ali se je prvotno katoliško besedilo pesmi o desetih zapovedih s to kitico končalo, ni mogoče z gotovostjo trditi. Glede na to, da je sklepna kitica v Ev. 1715 stari prošnji klic k Mariji Pomočnici, znan iz stare velikonočne pesmi in izpričan iz dobe pred reformacijo,<sup>20</sup> je verjetno, da

<sup>16</sup> Navadno se končajo z moraliziranjem, le Ench. Erf. 1524 in Vehe 1537 s prošnjo: Das helff vns der herr Jhesu Christi... oziroma Ach hylff vns, lieber Herre Gott / das wir halten all dein gebott...

<sup>17</sup> I. Grafenauer, Velikonočna, 100 in 126, op. 2.

<sup>18</sup> Prim. Plet.: ladati = vladati (Mur., Dalm., vzh. Št.), besitzen (Caf); ladanje = 1. der Besitz, das Landgut (Caf, kajk.); 2. na ladanje iti, aufs Land gehen (BKr, kajk.); nam. vladanje.

<sup>19</sup> Ni nemogoče, da izvira prav iz zač. 18. stoletja, saj se je leto dni pred izidom Ev. 1715 končala avst. nasledstvena vojna v Španiji, ki je zahtevala hudih žrtev od naših dežel. Razen tega je Štajerska nekaj let prej trpela zaradi napadov Krucev. Nevarnost kuge, ki je divjala zlasti v 17. stoletju, tudi v začetku 18. stoletja ni povsem minila, ker so avstrijski škofje leta 1715 (dve leti pred Ev. 1715!) ukazali molitve in zvonjenje za odvrnitev kuge. Gl. Gruden, 926, 932, 1074, 1079.

<sup>20</sup> I. Grafenauer, Velikonočna, 120—126.

ga je vseboval tudi stari dekalog. Potemtakem naj bi bilo besedilo v Ev. 1715 z navedenim popravkom predstavnik celotnega prvotnega besedila o »teh starih desetih zapovedih«.

Starinskost pesemske oblike dekaloga postane posebno očitna, če ga primerjamo po slogu z desetimi zapovedmi, kakor so navedene v katekizemskem dodatku Ev. 1672 oziroma v rkp. dodatku enega redkih primerkov Ev. 1613.<sup>21</sup> Tako se n. pr. glasi 2. zapoved v Ev. 1613, 1672 »Ty nymash Iména Gofpuda, tvojga Bogá nepridnu pelati«, v pesmi pa »Ne roti se nenucnu per božjim imenu«. Tretja zapoved pravi v pesmi »praznuj... praznik«, tam pa »prafnik pofužhoual«. Peta se glasi v pesmi »Človek človeka ne umori«, nasprotno pa v Ev. »Ty nymash vbijatic. Zveza z »nimaš« je za katekizemski dekalog sploh značilna, medtem ko je prepoved v pesmi izražena naravnost z velelnikom. Glagol »tribati« je v 7. zapovedi katekizemskega besedila izpuščen, namesto »falš priča« govori 8. zapoved o »krivi priči«. Medtem ko pesemski dekalog še okleva v 9. in 10. med »ne želuj« in »ne pogeruj«, uporablja katekizemski dosledno glagol »želeti«. Izraz »ljudski« je v 9. in 10. zapovedi Ev. 1672 zamenjal izraz »bližnji« (tvojga blishniga shene), pač pa se je ohranil v pomenu »tuj« v naštevanju »tujih grehov« (str. 417: Ne fturi le deleshen ludskih grehov; enako v Ev. 1613).

3. **Izvor napeva.** Glede napeva Trubarjeve objave dekaloga je ugotovil Čerin, 151 sl., da jo vsebujeta Achtliederbuch (Wittenberg 1524) in Ench. Erf. 1524, prvi v zvezi s pesmijo P. Sperata »vom gesetz vnd Glauben« z začetkom »Es ist das Heil uns kommen her«, drugi v zvezi s pesmijo »Nu frevt euch lieben Christen gemeyn«.

Zdi se, da je Čerin priznaval predreformacijski izvor samo besedilu dekaloga, ne pa tudi napevu, čeprav trdi Bäumker,<sup>22</sup> da sega ena najstarejših izpričanih inačic v čas okrog 1500. Res pa je, da v starih katoliških pesmaricah ta napev ni objavljen v zvezi z besedilom dekaloga, ampak skupaj s staro velikonočno pesmijo »Frew dich du werde Christenheit«.<sup>23</sup> Če je torej Trubar v Abecedariju 1555 predpisal svojemu Očenašu »vižo, koker se te stare deset zapuvidi pojo«, ni mogel imeti v mislih tega napeva. Kateri pa je bil tisti splošno znani napev, se doslej ni dalo ugotoviti.

Iz nemških katoliških predreformacijskih virov sta za dekalog znana dva napeva. To sta pri Bäumkerju I, št. 176 (»O süsßer Vatter Herre Gott«) in št. 177 (»O Herre Gott das seynd dein Gebott). Luther je za svojo priredbo besedila v Ench. Erf. 1524 uporabil napev stare katoliške romarske pesmi »In Gottes namen fahren wir« (gl. Bäumker I, št. 295), češka bratovska pesmarica Weisse 1531 je Luthrovo besedilo podložila

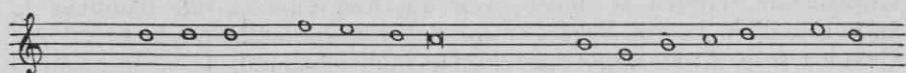
<sup>21</sup> Primerek knjižnice Narodnega muzeja v Ljubljani s sgn. R 7529, v katerem je na praznih listih spredaj napisan odlomek katekizma, zadaj pa nekaj pesmi. Listi so morali biti knjižici uvezani prej, preden je dobila sedanji elegantni usnjeni ovitek, ker je obreza mestoma okrnila besede.

<sup>22</sup> Bäumker, 530.

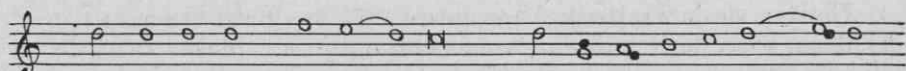
<sup>23</sup> Bäumker I, št. 267.



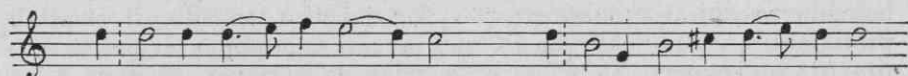




Te de - set za - pu - vi - di: ve - ruj ve - ni - ga Bo - ga,



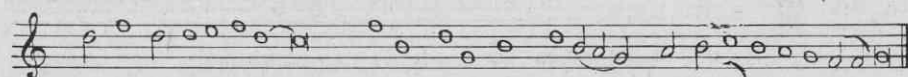
Te de - set za - pu - vi - di: ve - ruj ve - ni - ga Bo - ga,



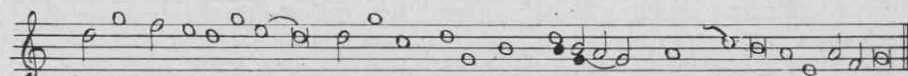
tehi de - set za - - pov - di: ve - ruj ve - ni - ga Bo - ga,



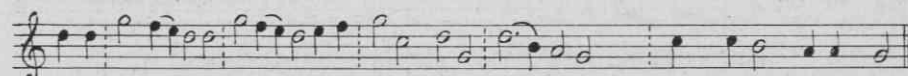
de je en sam e - di - ni Bug, de so pak tri per - šo - ne,



lub ga iz tujga sr - ca i - nu tujga bliž - ni - ga Ky - ri - e - leison, Christe leison.



lu - bi ga iz tvojsa serca i - nu tvo - ji - ga bliž - ni - ga Ky - rie - leison, Christe - leison.



lu - bi ga iz pravi - ga sr - cai - nu tudi tvojsa bliž - ni - ga, Ky - rie - leis, Christe - leis.



Bug o - ča, sin nusveti duh, vse večne časti vredne.

Napev Trubarjeve priredbe »starih desetih zapovedi« je reformacijo preživel. O tem se prepričamo, če primerjamo Cat. 1567 in 1595 z zapisom pri Paglovcu 1733 in z napevom pri Lavrenčiču 1752. Paglovčev napev je »Trubarjevemu« v bistvenih potezah enak; oba sta tudi v istem tonovskem načinu — miksoliidskem. Nasprotno je Lavrenčičev napev jonski in melodična linija zaradi okraskov bolj razdrobljena. Skladnosti s starim napevom so opazne komaj v prvi frazi in kadencah. Zdi se, da je napev pri Paglovcu zapisan tako, kot ga je ljudstvo pelo, medtem ko ga je Lavrenčič »popravil« po svojem oziroma časovnem okusu.

Gornji napev je izrazito koralen, zato ne prenese uklepanja v takte. Paglovec in Lavrenčič sta to sicer poskusila, uspela pa nista, ker tudi besedilo ni povsem metrično uravnano. Še najbližji obrazec mu je šesterec z anakruzo. Zdi se, da sta se besedilo in napev pri petju sproti prilagojevala drug drugemu, da vnaprej določenih, izrazitih poudarkov ni bilo. Pri Paglovcu in Lavrenčiču pomeni postavljanje taktic že vpliv sodobnega gledanja na glasbo, ki je v tem primeru zgrešeno.

Po kateri obliki napeva so peli poznejše objave besedila desetih zapovedi, ni nikjer označeno. Verjetno je večinoma veljala Paglovčeva, Lavrenčičeva pa le v tistih primerih, ki se tudi tekstovno ujemajo z njim.

Ob koncu 18. stoletja objavljanje dekaloga preneha, z njim zatone v pozabo tudi častitljiva stara »viža«. Dandanes je ni nikjer dobiti; vsaj doslej je bilo poizvedovanje za njo zaman. Edini primer pesmi o desetih zapovedih, ki smo ga posneli na magnetofonski trak leta 1955 v Črensovcih, je bistveno drugačen in ni z našim v nikakršni zvezi.

**4. Strnitev izsledkov.** Slovenska pesem o desetih zapovedih je priredba katekizemskega obrazca, nastala verjetno ob latinski predlogi brez vidne naslonitve na nemške priredbe. Glede na slogovno, ne tekstovno podobnost z najstarejšimi nemškimi katoliškimi priredbami moremo sklepati, da se je slovensko besedilo izoblikovalo in se med ljudstvom udomačilo že pred reformacijo, ko je bilo prvič v tisku objavljeno; verjetno je vsaj iz 15. stoletja, če ni starejše. Prvotna oblika se je na Slovenskem ohranila brez bistvenih sprememb vse do začetka 18. stoletja. Protestantska verzija — ki jo je bil priredil Trubar tako, da je katoliško naglašene kitice izpustil in nekatere vrstice spremenil — nanj ni vplivala, ampak je izginila z zatonom reformacije pri nas. Nasprotno pa je bila Trubarjeva »Kratka in zastopna teh deset zapuvidi izlaga« (iz 1579) brez navedbe avtorja sprejeta v katoliški lekcionar, kjer je z novim naslovom »Postna pesem« živela tja do srede 18. stoletja. Hkrati s to pesmijo je živela nekaj časa v 18. stoletju tudi izvirna katoliška »Postna pesem«, ki vsebuje razen starega besedila desetih zapovedi še »potrebne štuke te krščanske vere« in pomeni zadnji odsev stare slovenske pesmi o desetih zapovedih.

O prvotnem predreformacijskem napevu nimamo nobenih poročil. Glede na dolžino kitic, ne povsem pravilno metrično obliko vrstic brez rime in glede na pripev se da sklepati, da je bil prvotni napev bližji koralnim cerkvenim spevom kakor slovenskim ljudskim pesmim.

Napev, ki ga je za svojo priredbo desetih zapovedi predpisal Trubar, je po izvoru predreformacijski in je bil v 15. stoletju v rabi za nemško velikonočno pesem »Frew dich du werde Christenheit«. Trubar se je lahko seznanil z njim po nemški pesmarici Achtliederbuch 1524 oziroma Ench. Erf. 1524, kjer je bil objavljen z izvornim protestantskim besedilom; nemški protestanti ga za dekalog niso nikoli rabili. Medtem ko je slovensko besedilo pesmi o desetih zapovedih sčasoma doživelo razna preoblikovanja, se je napev neverjetno žilavo upiral zobu časa. Čeprav ga po letu 1595 v tisku ni nikjer več zaslediti in se je hkrati z drugimi cerkveno-ljudskimi pesmimi ohranjeval verjetno samo po ustnem izročilu, ima v Paglovčevi rkp. pesmarici 1733 še povsem isto lice, kot je bilo v času reformacije. Najbrž so ga tudi peli enako kakor pred 200 leti, to je enoglasno, brez izrazitih poudarkov, ki bi dovoljevali interpretacijo po taktu v modernem smislu, čeprav je Paglovec to poskusil. Z Lavrenčičevo priredbo napev sredi 18. stoletja propade in hkrati z besedilom brez sledu izgine.

## II. »Ta dan je vsiga veselja«

1. **Izročilo.** Vrsta objav slovenskega prevoda latinske božične pesmi »Dies est laetitiae« se začne v drugi polovici 16. stoletja, ko izidejo Peisni 1563 (gl. tam str. 71, Boshizhne peisni, ta perua vti vishi Der Tag der ist so freüdenreich). Poslej jo srečamo v vseh protestantskih pesmaricah<sup>28</sup> ter mnogih katoliških nabožnih tiskih<sup>29</sup> in rokopisih<sup>30</sup> tja do druge polovice 19. stoletja. Primeri v zbirkah ljudskih pesmi,<sup>31</sup> deloma iz 20. stoletja, kažejo, da si je utrla pot iz cerkve tudi med ljudstvo.

Prvi natis v Peisnih 1563 je izšel brez posebne opombe. Nasprotno se je Trubarju zdelo potrebno v latinščini in slovenščini opozoriti bralce, da je pesem, ki jo objavlja, »Solennis ille cantus, Dies est laetitiae; à quodam ante haec tempora benè translatus, Rhythmicè vtcunq; compositus« oziroma »Ta stara boshyzhna Peiffen, prou Tolmazhena, ampag nekar poufod Raimana...«. <sup>32</sup> Vendar med objavama v Peisnih 1563 in Cat. 1574, 1579 ni nobene razlike. Iz tega bi se dalo sklepati, da so izdajatelji Peisni 1563 uporabili že Trubarjevo besedilo. Tudi v obeh zadnjih

<sup>28</sup> Cat. 1574, 92 sl.; Cat. 1579, 56 sl.; Cat. 1584, 88; Cat. 1595, 143—145; verjetno je bila tudi v Cat. 1567, žal je edini dostopni primerik nepopoln. Razen tega omenja pesem Trubar v predgovoru h Cat. 1575, 219 (gl. Rupel, 127, 312).

<sup>29</sup> Ev. 1672, 387—390; Ev. 1715 in 1718, 363—365; Ev. 1754 in 1758, 396 sl.; Ev. 1764, 310 sl.; Ev. 1768 in 1777, 299—301; Ev. 1787, 1796 in 1800, 313 sl.; Ev. 1822, 424—426; Ev. 1850, 621 sl.; Verdinek 1820 in 1847, 127—150; Pesme 1854.

<sup>30</sup> Ev. 1612, Prkm. rkp., Rkp. Maurer 1754, Rkp. Golobe, Rkp. Podmelec, Rkp. Medana, Rkp. Cerkno.

<sup>31</sup> SNP 4794—96; GNI 3287, 3543, 3597, 5933, 5970, 8090, 8112; prim. tudi Škrabec, Cvetje XXIV, 5. zv. (platnice), poročilo o primerku z Beneškega; v št. 28/29 revije »Zvuk« iz leta 1959 je R. Orel objavil odlomek beneške inačice (gl. o. c. str. 342), ki jo po šentlenartski in šentpetski župniji še danes pojo.

<sup>32</sup> Gl. Cat. 1574, 1579, 1584, 1595.

izdajah protestantske pesmarice, Cat. 1584 in 1595, so samo pravopisne in jezikovne spremembe, sicer pa je besedilo vseh protestantskih objav povsem enako. Glasi se:

- |   |  |
|---|--|
| <p>A. 1. Ta dan ie Viiga Vefelia,<br/>                 Diuiza ie rodila<br/>                 Tiga Sinka Boshiga,<br/>                 Diuiza ie ořtala.<br/>                 Nashiga odreshenika,<br/>                 Stuar nika nebeshkiga,<br/>                 Angelskiga krala,<br/>                 Dur ie shlishal glih tiga,<br/>                 Diuiza rodila boga,<br/>                 le zhudu preueliku.</p>                                    | <p>3. Koker iolnze icus glash gre,<br/>                 Glash ie neresbie,<br/>                 V glihi vishi roien ie<br/>                 Ielus od Marie.<br/>                 Koker luzh odluzhi gre,<br/>                 Solnze luioio iuetluft puřti,<br/>                 Vuner vnim ořtane,<br/>                 Taku Bug od Buga gre,<br/>                 Bug Ozha iinka rodi,<br/>                 Vezhnu vnim prebiua.</p> |
| <p>2. Ta hzhi ye mati pořtala,<br/>                 Suiga Ozha rodilla,<br/>                 Stuar ie iuiga řtuarnika<br/>                 Diuiza doila.<br/>                 O Maria iiuolena,<br/>                 Per bugi ři gnado nashla,<br/>                 Kir ie Eua řgubila,<br/>                 Skuři te ie Bug zhluouik pořtal,<br/>                 Kir ie nas reshel od pekla,<br/>                 Hualo Bogo daimo.</p>                     | <p>4. Praui Bug bres matere,<br/>                 le roien od Ozheta,<br/>                 Praui zhluouik bres Ozha,<br/>                 le royen od Diuize.<br/>                 Preprořtu ie pouien,<br/>                 Viaelce ie poloshen,<br/>                 Pred to shleht shiuino,<br/>                 Ofelz ta ga ie řpoinal,<br/>                 Volek ga ie řpozhtoual,<br/>                 Miga tudi zheřtimo.</p>  |
| <p>5. Hualo tebi Bug Ozha<br/>                 Kir ři ie zhes nas Vimilil,<br/>                 Poslal nam řina tuiga,<br/>                 Reshel nas od hudizha.<br/>                 Ozheřtiti řin boshy,<br/>                 Si vreden huale inu zheřty<br/>                 Kir ři nas taku lubil,<br/>                 Sa nas ři reshno kry prelil<br/>                 Ta vezhni leben nom dobil,<br/>                 Vnebeřa pot pokařal. Amen.</p> |  |

Iz Trubarjeve opombe, da je pesem »prov tolmačena, ampak nekar povesod rajmana«, sklepamo, da je bilo slovensko predreformacijsko besedilo tu in tam drugačno. Da se je protestantom zdelo potrebno popraviti ga, se vidi iz tega, ker ga Trubar v Cat. 1575 navaja kot primer pretiranega katoliškega češčenja Marije. Na str. 219 namreč piše: »Inu de bi se tim preprostim le-ta božična pejsen ‚Ta dan je vsiga veselja‘, v kateri pojo ‚ta stvar je sujga Stuar nika rodila inu dojila‘, inu raven te iste ta vera izložila, koker smo mi to isto ozgoraj izlužili... taku bi ti preprosti taku debelu tursku ne govorili inu ne djali: De bi Divica Marija ne bila, kej bi Bug bil?« Vrstici, ki ju Trubar omenja, sta vzeti iz 2. kitice in se protestantsko popravljene glasita: *Stvar je sujga stvar nika / Divica (je) dojila*.

Slovenske katoliške inačice lahko delimo v dve skupini. Prva (A) obsega primere iz poreformacijskih in poznejših tiskov ter rokopisov; besedilo se od protestantskega le prav malo razlikuje. V Ev. 1612, ki je

reformaciji časovno najbližji, najdemo razliko samo na dveh mestih: 1. vrstica druge kitice se glasi »Ta hči je mati gratala« namesto »postala« in 8. vrstica tretje kitice »Kakor Bug od Buga gre« namesto »Tako Bug od Buga gre«. Oboje je bržčas posledica nepazljivosti pisca: ker izposojenke »gratati« ni zaslediti nikjer drugod, se mu je prikradla v pesem iz navadnega govora, »kakor« namesto »taku« pa se mu je zapisalo zaradi poprejšnje dvakratne uporabe tega prislova v isti kitici (»koker solnce...«, »koker luč...«).

Besedilo prve kitice se (ne vštevši majhnih pravopisnih in stilističnih sprememb) v vseh izdajah lekcionarja, pri Verdineku 1820, 1847, v Pesmah 1854 ter v Rkp. Podmelec, Medana, Cerčno, Golobe in Maurer, povsem ujema s protestantskim.

Četrta vrstica 2. kitice se v navedenih poreformacijskih virih glasi »Stvar je sujga stvarnika / *nosila inu dojila*«, torej drugače kot pri protestantih in tudi ne tako, kot trdi Trubar, da so katoličani v njegovem času peli. Sprememba besednega reda 8. v. 2. kit. v Ev. 1850 in Pesmah 1854 je povzročila nenameravano spremembo smisla, tako da je besedilo v tej obliki z vidika katoliške dogmatike celo napačno. Glasi se: »skoz te (t. j. Marijo) je človek Bog postal« namesto »... Bog človek postal«. Prireditelj Ev. 1850 in Pesmi 1854 je pač besedilo po nepotrebnem jezikovno »popravljal«, s tem pa ga je mestoma le razblinil in mu dal pridigarsko učeči, sladkobni prizvok.

Druga vrstica 3. kit. se pri protestantih in v Rkp. Maurer glasi »ta glaž se ne rezbiye«, a v drugih katoliških virih »ta glaž pak *cel ostane*«, kar je jezikovno slabše.

V 4. v. 3. kit. prvi poreformacijski viri (Ev. 1612, 1672, 1715, 1718, Rkp. Cerčno, Golobe in Rkp. Maurer) soglašajo s protestanti, rekoč: »V glihi viži rojen je / *Jezus od Marije*.« V kasnejših objavah oziroma rkp. pa je to mesto spremenjeno: »... rojen je / *sin božji od Marije*.« »Popravek« je bil povsem nepotreben, saj govori o Marijinem božjem materinstvu že 1. kit., in še prvotni metrični obrazec se je skazil.

Četrta kitica je primer, kako neumevanje prvotnega besedila lahko povzroči v pesmi napake, ki se potem zaradi nekritičnega prepisovanja ponavljajo od objave do objave. V protestantskih pesmaricah se glasijo 6.—9. vrstica:

V jaselce je položen  
Pred to *žleht* živino  
Oselc ta ga je spoznal  
*Volek* ga je spoštoval...

V poreformacijskih katoliških virih pa:

V jaselce je položen  
K *ne(s)pametni* živini  
Oselc ga je spoznoval  
Ta *folk* ga je spoštoval...



Izraz »žleht« je izposojenka iz srvn., kjer ima beseda »slēht« v pridevniški rabi pomen »raven, gladek«, preneseno tudi »odkrit, preprost (danes nem. schlicht), navaden«, v prislovni rabi pa še »neredno, slabo (danes nem. schlecht)«. <sup>33</sup> Medtem ko je bilo našim protestantom »žleht« v pomenu »preprost« še razumljivo, je morala beseda v 17. stoletju že dobiti pomen »slab, hudoben«, ki ga ima v narečjih še danes. Zato so jo prireditelji večine kat. lekcionarjev in po njih pisci nekaterih rokopisov nadomestili z nekoliko peiorativno pobarvanim izrazom »nepameten« oziroma »nespameten«. Samo v Ev. 1612 se 4. kit. v celoti sklada s protestantsko in Rkp. Maurer je »žleht« prevedel pravilno s »preprosto« (»pred to perproso žvino«). — »Folk« namesto »volek« številnih katoliških virov je posledica nepazljivosti prireditelja Ev. 1787, ki je »volk« reducirano iz »volok« bral po nemško (v = f) in tako osliču v betlehemskem hlevcu postavil ob stran kar »ljudstvo« (nem. Volk). Nesmiselno spako so tjavendan ponatiskovali oziroma prepisovali še v 19. stoletju in je besedilo te vrstice 4. kit. pravilno le v Ev. 1850, Pesme 1854, Rkp. Cerkno, Golobe in Maurer.

V 9. v. 5. kit. je izraz »večni leben« samo v Ev. 1850 in Pesme 1854 nadomeščen s slovensko besedo »večno življenje« oziroma pri Verdineku 1847 z »večni žitek«, povsod drugod pa je ostala udomačena izposojenka.

Z jezikovne plati je posebej zanimivo besedilo v Prkm. rkp., <sup>34</sup> ker je skoraj povsem brez izposojenk, mestoma se bliža hrvaščini, »nebeški orság« v predzadnji vrstici pa priča o bližini madžarske meje. — Zaradi popolnosti omenim še božično pesem iz zapuščine organista M. Drahslerja s Primskovega na Dolenjskem (GNI 3287), ki je sestavljena deloma iz vrstic 4. kitice.

Razen doslej navedenih primerov katoliškega besedila, ki pa je dejansko enako protestantskemu in ki ga moremo smatrati za nekakšno oficialno besedilo te božičnice, pa obstaja druga skupina primerov (B), ki so precej drugačni. To so inačice »ljudske verzije pesmi«, če jo smemo tako imenovati. Najstarejši zapis je Guštanja (zdaj Ravne na Koroškem) iz ok. 1815. Objavil ga je Štrekelj kot št. 4794 svoje zbirke in se glasi:

B. 1. Ta nuč je pouna visele  
Ino trošta velkiga,  
Maria nam rodila  
Krala nebis ino zimle.  
Ona mati je postala  
Tega krala nebeškiga,  
Veselmo sa mi sada  
Tega rojstva božjega!

2. Kar je Jefa zgubila  
U svojoj pregrišnosti,  
Ja Maria zadobila  
U svojoj ponižnosti.  
Le ponižnost božja milost  
Nas vuči, lepo ponižno  
Veselimo se...

<sup>33</sup> Gl. Lexer s. v. sleht, slehte.

<sup>34</sup> Po Kovačiču, 42 je ta rokopis najstarejši literarni spomenik v prekmurščini; napisan je bil 1649, če ne celo 1549.

- |  |   |
|--|---|
| <p>3. Pastirji tam na puli<br/>Kir živino vahtajo,<br/>Angelci so ja budili,<br/>Kir ja blo o pounoči:<br/>»Hitro pojte no poglejte,<br/>Kaj ja v štalcu za no djate!<br/>Veselimo se...</p> | <p>4. Čast bodi Bogo Očeto<br/>Ino Duho svetemo,<br/>Čast bodi božjemu Sino,<br/>Na ta svjat rojenemo.<br/>Čast bodi tebe, Maria,<br/>Ko si nam Jezusa rodila.<br/>Veselimo se...</p> |
|--|---|

Skupina inačic tega obrazca obsega 9 primerkov, ki so bili vsi zapisani iz ust ljudskih pevcev in razen dveh vsi v severnih, goratih območjih Slovenije. Če jih primerjamo med seboj, vidimo, da izhajajo vsi iz enega vira, le razporeditev kitic je ponekod drugačna, krajše so ali malo spremenjene, tu in tam je besedilo razširjeno.

Tako obsega nedatirana inačica iz Braslovč v Savinjski dolini (SNP 4795) pet kitic namesto štirih. Dodatna kitica je vstavljena med 2. in 3. navedene inačice in se glasi:

V eni štalci je biv rojen  
Kral nebes in zemle  
V ene jasje je položen  
Kir je gospod čez vse.  
Oj ponižnost, božja milost,  
nas lepo uči ponižnost. Veselimo se...

Zadnji dve vrstici te kitice vsebuje SNP 4794 v 2. kit., medtem ko ima SNP 4795 na istem mestu: *Ena mati je postala / Vendar divica je ostala*. Taka razporeditev besedila dejansko bolj ustreza vsebinski logiki pesmi. Braslovška inačica je od vseh iz skupine B najbližja latinskemu izvirniku, zdi se najpopolnejša.

Naslednja, prav tako nedatirana inačica iz Žabnic na Koroškem (SNP 4796; Štrekelj jo ima od Scheinniga, št. 22) se začne s 3. vrstico 3. kit. navedenega besedila. Za 2. kit. ima razširjen prvotni odpev (*Veselimo se vsi skupaj / Tega rojstva božjega / Tega kralja pomočnika / Našega odrešenika*), za 3. kit. pa štiri začetne vrstice prvotne 2. kitice (*Kar nam je Eva zgubila / ...*).

Inačica iz Luč v Savinjski dolini, zapisana ok. 1908 (GNI 3543) je samo odlomek, saj obsega zgolj prvotno 3. kitico (*Te pastirci na planinci / ...*).

Oblikovno zanimiv je primer iz Kremenice pri Igu (GNI 3597), ki obsega dve neenaki kitici s štirivrstičnim odpevom. Prva kitica je sestavljena iz prvih štirih vrstic prvotne prve kitice (le da se 3. v. glasi *Tejga Sina Božjega* namesto *Krala nebes ino zemle*), druga kitica pa se začne s prvotnim odpevom (*Veselimo se vsi skupaj / tega rojstva božjega*) in nadaljuje s štirimi vrsticami prvotne druge kitice; tako ima 1. kitica tega primera štiri vrstice, druga pa šest. Odpev sestavljata zadnji dve vrstici prvotne 3. kitice (*Le kè pejte in poglejte...*) in novo besedilo *Pokleknite in molite / Svojega Zveličarja*.

Zapisa GNI 5935 in 5970 sta dejansko ena inačica, ker sta povsem enaka, čeprav sta ju pela različna pevca, ob različnem času, a v istem kraju (Kamniku). Besedilo obsega samo prvotno 1. kitico z odpevom. Spremenjeni sta 3. in 4. v.: *Ena Dvoica je rodila / tega sina božjega*.

Inačici GNI 8090 je zapisovalec dobil napev v Sarskem nad Igom, besedilo pa v Šutni pri Kranju. V bistvu je besedilo enako prvotnemu, manjše spremembe so le v 1. kit. ter na koncu 2. in zadnje. Pač pa je med prvotno 2. in 3. kitico vrinjeno povsem novo besedilo, da je vsega pet kitic. Glasi se:

Pastirci sa ke tejekeli (! tekli)  
 Koker jem angel poue,  
 To dete sa tam nešli,  
 u te štalci stergani.  
 Sveti Jožef nui Maria  
 Ša pa tudi u štalci bli,  
 Veselima se use skupej  
 Tega roistua božiga.

V besedilu inačice GNI 8113 iz Stare Fužine v Bohinju spet ni bistvenih sprememb glede na navedeno obliko.

**2. Izvor besedila.** Glede izvora slovenskega besedila v protestantskih pesmaricah in ustreznih katoliških primerih je prvi pisal Škrabec v oceni Guyonove razprave o slovanskih kolonijah v Italiji (Cvetje XXIV, 5. zv. pl.). Po njegovem pesem »prvotno ni izvorno slovenska, temuč ali neposredno iz latinskega ali morda iz nemške prestave poslovenjena«. Čerin, 173, je trdil, da je naše besedilo »samo prepesnitev, ne veren prevod nemške pesmi« in da je »na nemški izvornik iz 15. stoletja naslonsjena le tretja kitica«. Nasprotno je Ramovš<sup>35</sup> sodil, da je pesem »zelo stara, da je narodno blago« (pri tem se je skliceval na Škrabca!) ter da je besedilo »katoliških pesmaric prvotno in da je le Trubar gotove stvari preuredil«. Rupel, 312, pa je spet pritegnil Čerinu, češ da je besedilo svobodna prepesnitev nemške pesmi iz 15. stoletja *Der Tag der ist so freudenreich*, razen tretje kitice, ki je bolj dobesečno prevedena. Dejansko ni najti niti latinskega niti nemškega besedila, ki bi slovenskemu povsem ustrezalo. Tudi nemški in latinski primeri se ne ujemajo.

Po mnenju nekaterih avtorjev je pisec latinskega besedila pesmi »Dies est laetitiae« Beno, škof iz Meissena (1010—1106).<sup>36</sup> Vsekakor je latinski izvornik starejši od 15. stoletja. To dokazujeta holandski prevod v rkp. iz Haaga št. 721 iz 14. stoletja<sup>37</sup> in češki prevod v Vyšehradskem rkp. iz leta 1450.<sup>38</sup> Tudi najstarejši nemški prevodi segajo že v 15. stoletje,

<sup>35</sup> Fr. Ramovš, Zanimiv koroško-slovenski rokopis. ČJKZ II (1920), 285.

<sup>36</sup> Karl M. Klier, Thesaurus Austriacus. 1. Heft: Weihnachtslieder u. Hirtenspiele aus Niederösterreich. Hrsg. von ... Klosterneuburg bei Wien. s. a.

<sup>37</sup> F. van Duyse, Het onde nederlandsche Lied ... I—III. s'Gravenhage 1900—1908; gl. III, Nr. 475. — Za opozorilo na ta vir se zahvaljujem prof. Seemannu iz Freiburga i/Br.

<sup>38</sup> Český kancional. Usporadal Dr. Dobroslav Orel. Praha 1921, 124.

n. pr. v Clm. 2992.<sup>39</sup> Pravzaprav to niso samo prevodi, ampak prepesnitve, deloma zelo svobodne. Zdi se, da je morala biti pesem priljubljena, ker so jo nenehno predelovali; saj se celo kasnejši lat. primeri ne ujemajo z najstarejšimi. Isto velja za nem. inačice. Po Fischerju sta bili prvi dve nem. kitici (z začetkom *Der Tag der ist so freudenreich in Ein Kindelein so löblich*) v rabi celo kot samostojni pesmi. Protestantski pisatelji ju kot taki večkrat navajajo (prim. Baumker I, 292).

Če primerjamo slovensko besedilo (oba obrazca!) z latinskimi in nemškimi predreformacijskimi inačicami, vidimo, da je osnova naše pesmi latinski izvirnik ne nemška prepesnitev. Tista mesta, ki so skupna našemu in nemškemu obrazcu, nahajamo tudi v latinskem izvirniku, nasprotno pa za številne slovenske vrstice ni predloge niti v latinskem ne v nemškem besedilu. Tako se zdijo povsem izvirne misli o Evi (2. kit. A, B), o luči (Koker luč od luči gre ..., 3. kit. A), celotna 4. kit. (A), če ne štejem vrinjenih kitic v zapisih SNP 4795 in GNI 8090.

Glede na to, da živita v začetku 19. stoletja obe slovenski obliki hkrati, bi mogli misliti, da je obrazec B res le nekakšna ljudska verzija oficialne slovenske cerkvene pesmi (A), kakor je bila v rabi že pred reformacijo in so jo ponatiskovali še stoletja poslej. Če pa pogledamo obrazec B natančneje, opazimo, da vsebuje vrstice, ki jih v oficialnem besedilu ni, pač pa v latinskem izvirniku. To je začetek 3. kit. obrazca B. Ker se je obrazec A razširjal s tiskom in prepisovanjem, je malo verjetno, da bi se moglo to mesto izgubiti iz prvotnega besedila; laglje bi se bilo iz pesmi, ki se širi po izročilu in je praviloma podvržena spremembam.

Po eni strani daje skladnost med protestantsko in oficialno katoliško obliko slutiti, da so se protireformatorji v glavnem naslonili na protestantsko obliko. Na drugi strani pa sodimo, da Trubar sporočenega katoliškega besedila ni dosti popravljjal, saj je dejal, da je pesem »prav tolmačena ampak nikar povsod rajmana«. Glede na to, da je Trubar v začetku druge polovice 16. stoletja označil pesem za staro, že v predreformacijskem času prevedeno (*ante haec tempora translatus*), smemo domnevati, da je prvotno slovensko besedilo starejše od 16. stoletja. Nemara je nastalo kdaj v 15. stoletju, saj so iz tega časa tudi najstarejši nemški in češki obrazci. Prireditelj slovenskega besedila je z latinsko predlogo ravnal zelo samostojno. Po izobrazbi je moral biti teolog, saj zvenijo nekatere vrstice kakor prepesnitev misli iz teološke dogmatične razprave. Kljub temu pa pesem ne učinkuje izumetničeno, marveč je povsem dostopna preprostemu verniku.

Izvirnost slovenskih obrazcev je mogoče najbolje presoditi, če primerjamo z njim najstarejši dosegljivi latinski obrazec ter češko inačico in nemške iz 15. stoletja. Latinski obrazec rkp. iz Triera iz 15. stoletja (gl. Mone I, št. 47) obsega 9 kitic po 10 vrstic. Najbližja, četudi mestoma vsebinsko svobodno oblikovana, je češka inačica iz Vyšehradskega rkp. iz leta 1450 (gl. Orel, 124), ki je za dve kitici krajša. Predreformacijskih

<sup>39</sup> Wackernagel II, št. 689.

nemških inačic je več in se med seboj precej razlikujejo. Inačica v Clm. 2992 iz 15. stoletja (Wackernagel II, št. 689) ima samo tri kitice, ki so prevod iz latinščine, nadaljnji dve pa sta novi. To sta kitici z začetkom *Ein kindelein so vil lobickleich* in *Drey edel künig hochgeporn*. Za prvo trdi Bäumker, da se je ščasoma osamosvojila v posebno pesem; protestanti so jo reš večkrat navajali med pesmimi. Nasprotno pravi Fischer, in to se mi zdi verjetnejše, da je bila sprva samostojna in so jo šele potem uvrstili med kitice božičnice »Der Tag der ist so freudenreich«. Inačica v Clm. 5955 iz leta 1435 obsega spet samo tri kitice prevoda in prej omenjeno pesem (gl. Wackernagel II, št. 695).<sup>40</sup> Pač pa je daljša inačica v Cgm. 444 iz leta 1422, ki vsebuje tri kitice prevoda, dve povsem novi ter že znani »Ein kindelein...« in »Drey edel künig...«. Slovenski protestantski obrazec, ki se ujema z oficialnim katoliškim, obsega pet kitic, od katerih so 1., 2. in 5. prevod prvih dveh in pete latinske, 4. in 5. pa nimata predloge niti v latinskih niti v nemških tekstih. Le posamezne misli ju vežejo z latinskim izvornikom. Slovenski obrazec B se v 1. in 2. kitici ujema z obrazcem A, 3. kitica spominja na 6. latinsko (nemške inačice te kitice niso prevedle), 4. se ujema s četrto latinsko (obrazec A je brez te kitice), 5. pa se spet zdi kot odsev 8. latinske.

Prevajalci ali pravzaprav prireditelji srednjeveških latinskih pesmi v narodne jezike so s predlogami ravnali svobodno ne le glede števila in izbire kitic, ampak so besedilo sploh po svoje pri krojevali. V koliki meri velja to za obravnavano pesem, se vidi posebno dobro iz primerjave tistih kitic, ki jih najdemo v vseh ali večini prevodov. To sta predvsem 1. in 5. kitica (prim. preglednico v prilogi na str. 64/65).

**3. Izvor napeva.** V protestantskih pesmaricah je naša božična pesem objavljena brez napeva, pač pa se nanj sklicujejo. Tako beremo v Peisnih 1565, da se poje »vti vishi Der Tag der ift fo freudenreich«; v Cat. 1574 je povedano bolj natanko: »Vti nee Vishi, koker ta Od fpreda, Hualimo mi danas Boga.« Enako je napisano v Cat. 1579, 1584 (v' Ivoji vishi) in Cat. 1595. Da gre v vseh primerih za isti napev, se vidi n. pr. iz Cat. 1579, kjer je na str. 54 objavljeno besedilo božične pesmi »Hvalimo mi danas Boga« s pripombo, da se poje »vti vishi Der Tag der ift fo freudenreich«. Prvič je ta napev objavljen v Cat. 1567, nato v Cat. 1574, 1584 in 1595, vselej v zvezi z besedilom »Hvalimo mi danas Boga«. Čerin trdi, da je napev, ki je izpričan v trierskem rkp. iz 15. stoletja, spadal prvotno k poljudni enokitični božični pesmi »Ein Kindelein so löbelich«; pri Klugu 1535 da je izšla k ponemčeni latinski pesmi »Dies est laetitiae«, ki vsebuje kot drugo kitico pesem »Ein Kindelein so löbelich«. Čerin še opozarja, da se Trubarjev napev nekoliko razlikuje od Klugovega, kaj več pa o njem ne pove. Tudi pri Bäumkerju, ki objavlja vrsto inačic iz prvih nemških katoliških pesmaric, ne zveemo o napevu več kot to, da

<sup>40</sup> Zadnja kitica je iz rkp. Kloster-Neuburg 1228, fol. 51 iz zač. 16. stol. Clm. 5955 se sicer z navedenimi rkp. ujema, le zadnja vrstica je napačna, ker je ponovitev druge (gl. Wackernagel II, št. 690).



izvirata najstarejša zapisa iz 15. stoletja (rkp. iz mestne knjižnice v Trieru št. 724 in Ms. germ. 8, fol. 9, iz berlinske knjižnice). Glede na to, da je besedilo izpred 15. stoletja, smemo to domnevati tudi za napev.

Naš protestantski napev ter nemški protestantski in katoliški so drugače istega melodičnega obrazca, ki je torej po izvoru predreformacijski. Ker se z njim bistveno ujema tudi napev češke inačice vyšehradskega rokopisa, je verjetno, da slovenski predreformacijski ni bil dosti drugačen. Vendar se zdi, da velja tudi za napev, kar domnevamo za besedilo: poleg oficialnega cerkvenega napeva je bil v rabi še ljudski, ki je sicer hkrati z besedilom izviral iz iste predloge, ni pa se povsem ujemal s cerkvenim. Če analiziramo napeve in način skupine B, vidimo, da so med njimi sicer melodične razlike, grajeni pa so enako in po oblikovnem obrazcu sorodni protestantskemu napevu. S formulo izraženo ima napev iz Cat. 1574 obliko [:AB:]CCDABE, slovenski ljudski pa [:AB:]CCAB. Fraze se seveda ne ponavljajo povsem doslovno, zaradi preglednosti formule pa manjši odstopi niso upoštevani. Razen tega se ujemata v glavnem tudi harmonsko ogrodje in melodična linija, kljub drugačnemu tonovskemu načinu (jonski : dur). Čeprav je spričo manjšega števila stihov v kitici ljudski napev krajši od protestantskega in domnevno oficialnega katoliškega, pa je med njima vendar toliko sorodnosti, da smemo upravičeno prisojati obema isto predlogo. Za ponazoritev navedem tri primere skupine B s protestantskim napevom:

GNI 3597  
IG  
zps. 1909

E \_ na noč polna ve - se . . . lja, Tej\_ga trošta ve.li.ce - ga,  
Je Ma - ri - ja po - ro - di - - la, Tej\_ga Si - na Božje\_ga.

C

Le kè pej - te in po - glej - te,  
kaj je tu zan le\_po de - te.

GNI 3543  
LUČE  
zps. 1908

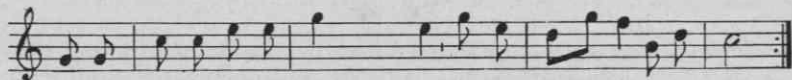
Te pa - stir\_ci na pla\_nin - ci, kjer te žvin - ce vahta - jo;  
je - den angelj jih je kli - cav, daj še ni blo polno - či:

41)

Le sem pej - te in po - glej - te,  
kaj je to zano le\_po de - te.

<sup>41)</sup> Melodična sprememba pri ponovitvi je označena z drobnimi notami.

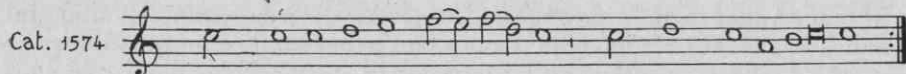
GNI 5933  
KAMNIK  
zps. 1909



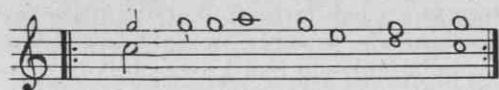
E . na noč polna ve . se . . la i . noj tro . šta velci . ga .  
E . na Dvi . ca je ro . di . . la te . ga si . na boži . ga .



E . na ma . ti je po . sta . la  
te . ga ne . be . škiga kra . la .



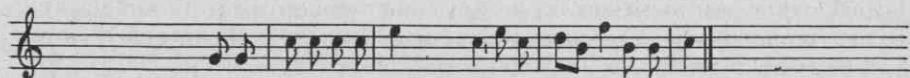
Hua . vi . mo mi da . nas Bo . ga, J . nu se vesse . li . mo,  
Kir ie nom dal Sy . nu sui . ga, San . ge . li . ga zhestymo,



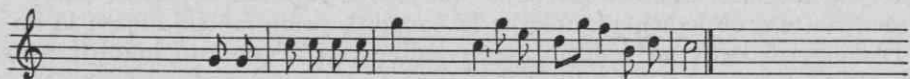
Da . našta Be . sse . da Bo . shya,  
Sa . volo vsi . ga Zhlo . ue . stua .



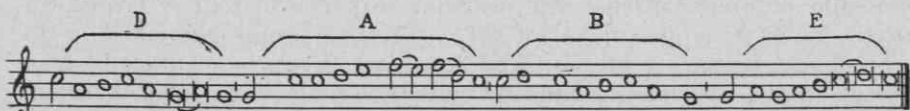
Po . klek . ni . te in mo . li . . te svoje . ga Zve . li . čar . ja .



Ve . se . li . mose vsi sku . paj tega rojstva božje . ga .



Ve . se . li . mo se vsi sku . paj tega rojstva boži . ga .



Se je knomperdrushi . lla, vse . la na . se to kry Me . ssu, ve . nim Divizhnim Te . lssu, Steim nas Sbugomjmiry . lla .

Domnevo o posebni ljudski verziji naše božične pesmi potrjuje tudi metrična struktura besedila, ki se pokaže v pravi podobi šele v zvezi z napevom. Kitica latinskega izvirnika je sestavljena iz 10 vrstic, v katerih se menjavajo sedmerci in šesterci, v skladu s frazami melodije. S formulo izraženo ima kitica obliko:

[:AB:]CCDABE  
76 776776

Povsem enako obliko vidimo tudi v češkem prevodu, nemški pa ima tu in tam še anakruzo. V slovenskem protestantskem besedilu »Hvalimo mi danas Boga«, ki je redno objavljeno s tem napevom, je anakruza dosledno v vseh vrsticah, medtem ko nastopa v »ta stari božični pesmi« le sporadično. Metrična shema je kombinacija sedmerca in šesterca, ki se v literaturi imenuje »vagantski verz«. <sup>42</sup>

V primerih skupine B pa obsega kitica le 6 vrstic in 2 vrstici pripeva, skupaj 8. Metrični obrazec je kombinacija osmerca in sedmerca, tako imenovani »romarski verz«. <sup>43</sup> S formulo izraženo ima kitica obliko:

[:AB:]CC + AB (= pripev)  
87 88 87

Zanimivo je, da je tako obliko kitice obenem z romarskim verzom uporabil Prešeren za svojo »Šmarno goro«. <sup>43</sup>

Medtem ko je v primerih z napevom metrični obrazec besedila skupine B povsem jasen, pa v zapisih iz SNP mestoma šepa. Najbrž so zapisovalci »popravljali«, kolikor niso pisali po nareku.

**4. Strnitev izsledkov.** Slovenska »ta stara božična pesem« je priredba latinske »Dies est laetitiae«, ki je izpričana v rokopisih iz 15. stoletja, pa je nedvomno starejša, ker poznamo iz tega časa že češki in nemški prevod oziroma priredbo, iz 14. stoletja pa holandskega.

Slovensko besedilo se pojavi prvič v Peisnih 1563 in je že takrat veljalo za staro, iz česar sklepamo, da je bila latinska božičnica poslovenjena vsaj ob koncu 15. stoletja. Iz opomb k protestantski objavi in iz Trubarjevih izjav na drugem mestu sodimo, da protestanti katoliškega besedila niso veliko spreminjali.

Številne ohranjene katoliške inačice moremo razdeliti v dve skupini. Besedilo skupine A predstavlja oficialno cerkveno prirediteljev latinskega izvirnika, ki se je ohranjevala s tiskom oziroma prepisovanjem in se do podrobnosti ujema s protestantskim besedilom. Živela je nekako od konca 15. do sredine 19. stoletja. Njen prireditelj je moral biti teolog, ker vse-

<sup>42</sup> Gl. V. Vodušek, Arhaični slovanski peterec-deseterec v slovenski ljudski pesmi. SE XII (1958), 187.

<sup>43</sup> Vi, ki hodite na sveto / Šmarno goro, blagor vam! (Poezije izd. 1946, 355.)

buje besedilo nekatere teološko utemeljene misli, ki jih v izvorniku ni in tudi ne v dosegljivih nemških rokopisih predreformacijske dobe. To kaže, da je slovenil samostojno ob izvorniku.

Besedilo inačič skupine B, ki ga najbolje predstavlja braslovška inačica, SNP 4795, je živelo kot ljudska pesem še v prvem desetletju 20. stoletja (v Beneški Sloveniji še danes), prvi zapisi pa segajo v začetek 19. stoletja. Vsebinsko je preprostejše. Namesto prevoda kitice *Ut vitrum non laeditur* — *Koker sonce skuz glaž gre* pa vsebuje kitico *Angelus pastoribus*, ki je v besedilu A ni in tudi pri protestantih ne. Zato domnevamo, da besedilo B ni nastalo iz A šele v začetku 19. ali ob koncu 18. stoletja, ampak je po izvoru samostojno in nemara tudi zelo staro.

Napev, ki ga slovenskemu besedilu predpisujejo protestantske pesmarice, je izpričan v zvezi z latinsko pesmijo »Dies est laetitiae« že v 15. stoletju, pa je nemara tudi starejši. Verjetno je veljal tudi za slovensko katoliško besedilo skupine A, saj so se pele po njem še inačiče skupine B, le da je zanje nekoliko prikrojen.

Zdi se torej, da je latinska božičnica »Dies est laetitiae« doživela na Slovenskem dve priredbi, od katerih je ena živela kot cerkvena pesem, prvotno objavljena v protestantskih, nato v katoliških tiskih, druga pa je bila ljudska pesem, ki se je širila po ustnem izročilu in se obdržala še desetletja potem, ko je prva že izginila iz knjig.

(Se nadaljuje.)

### Zusammenfassung

#### DIE VORREFORMATORISCHE ÜBERLIEFERUNG IN DEN SLOWENISCHEN PROTESTANTISCHEN GESANGBÜCHERN UND IN DER NACHFOLGENDEN ENTWICKLUNG

Die Abhandlung umfaßt jene Lieder der slowenischen protestantischen Gesangbücher, die schon von den Herausgebern als slowenisch bzw. alt bezeichnet wurden. Es sind dies: 1. *Vetus Slavorum Decalogus*, 2. *Solemnis ille cantus Dies est laetitiae*, 3. *Vulgaris Slavorum in die resurrectionis cantus*, 4. *Ena stara velikanočna pejsen* (Variante Nr. 3), 5. *Vetus Slavorum Veni S. Spiritus*, und 6. *Ta božična pejsen Puer natus*. Die Lieder Nr. 3, 4 wurden schon von Dr. Ivan Grafenauer erörtert, die Nr. 6 von der Verfasserin der vorliegenden Studie, welche den Versuch einer Fortsetzung und Vervollkommnung der begonnenen Bemühungen um die Lösung des Problems der einheimischen Überlieferung in den Gesangbüchern des 16. Jahrhunderts darstellen möchte.

I. *Te stare deset zapuvidi* (= Die alten zehn Gebote, Decalogus).

Der Decalog in Versen ist in allen Ausgaben des protestantischen Gesangbuches des 16. Jahrhunderts, erstens im Jahre 1567, desgleichen in den späteren katholischen Drucken und Handschriften anzutreffen. Der ursprüngliche slowenische Text, welcher vermutlich mindestens im 15. Jahrhundert nach einer lateinischen Vorlage und ohne spürbare Anlehnung an deutsche Fassungen entstanden ist, war bis zum Anfange des 16. Jahrhunderts in Gebrauch. Die protestantische Fassung überlebte nicht die Reformation, wohl aber wurde in die späteren katholischen Drucke die »Kratka in zastopna teh deset zapuvidi izlaga« (= Kurze und verständliche Erläuterung der zehn Gebote) als »Postna pesem« (= Lied für die Fastenzeit) aufgenommen.

Über die ursprüngliche Singweise des Dekalogs stehen die Nachrichten aus. Diejenige, die Trubar dem Texte vorgeschrieben hatte, ist zwar auch vorreformatorischen Ursprungs, war aber im 15. Jahrhundert in Verbindung mit dem Osterlied »Frew dich du werde Christenheit« in Gebrauch. Im Druck wurde sie zuletzt 1595 veröffentlicht, mußte aber noch in der mündlichen Überlieferung weiterleben, weil man sie genug gut erhalten in einem katholischen handschriftlichen Gesangbuche aus 1733 antrifft.

II. Ta dan je vsiga veselja (= Dieser Tag is voller Freud, Dies est laetitiae).

Der Wortlaut ist in allen protestantischen Gesangbüchern des 16. Jahrhunderts, von 1563 angefangen, veröffentlicht worden. Die slovenischen katholischen Varianten können in zwei Gruppen aufgeteilt werden: A sind Beispiele aus nachreformatorischen Drucken und Handschriften, B sind Varianten aus der volkstümlichen Überlieferung. Die Beispiele der ersten Gruppe stimmen bis in Einzelheiten mit den protestantischen Beispielen überein und sind als offizielle slovenische kirchliche Fassung des lateinischen Originals anzusprechen. Inhaltlich ist diese Fassung ziemlich selbständig und rührt mindestens aus dem Ende des 15. Jahrhunderts her. Auch die Varianten B, die als Volkslieder noch anfangs des 20. Jahrhunderts, teilweise bis zur Gegenwart fortlebten, sind ziemlich freie Übersetzungen des lateinischen Originals und sind dem verwendeten Metrum nach vermutlich auch noch in vorreformatorischer Zeit entstanden.

Die Singweise, welche in den protestantischen Liederbüchern vorgeschrieben wird und wir sie auch in den katholischen Varianten beider Gruppen verfolgen können, ist die nämliche, die schon im 15. Jahrhundert für das lateinische Lied Dies est laetitiae in Gebrauch war.





## PJESMA O STAROM VUJADINU

Maja Bošković-Stulli

Devojka je svoje oči klela:  
»Čarne oči, da bi ne gledale!  
Sve gledaste, danas ne videste,  
đe prodoše Turci Lijevnjani,  
provedoše iz gore hajduke,  
Vujadina sa obadva sina.  
Na njima je čudno odijelo:  
na onome starom Vujadinu,  
na njem' binjiš od suvoga zlata,  
u čem paše na divan izlaze;  
na Miliću Vujadinoviću,  
još je na njem' ljepše odijelo;  
na Vuliću bratu Milićevu,  
na glavi mu čekrkli čelenka,  
baš čelenka od dvanaest pera,  
svako pero po od litru zlata.«  
Kad su bili bijelu Lijevnu,  
ugledaše prokleta Lijevno  
đe u njemu bijeli se kula.  
Tad govori stari Vujadine:  
»O sinovi, moji sokolovi,  
vidite li prokleta Lijevno  
đe u njemu bijeli se kula?  
Onde će nas biti i mučiti,  
prebijati i noge i ruke,  
i vaditi naše oči čarne.  
O sinovi, moji sokolovi,  
ne budite srca udovička,  
no budite srca junačkoga;  
ne odajte druga nijednoga,  
ne odajte vi jatake naše  
kod kojih smo zime zimovali,  
zimovali, blago ostavljali;  
ne odajte krčmarice mlade  
kod kojih smo rujno vino pili,  
rujno vino pili u potaji.«

Kad dodoše u Lijeavno ravno,  
 metnuše ih Turci u tavnicu;  
 tavnovaše tri bijela dana,  
 dok su Turci vijeć' vijećali  
 kako će ih biti i mučiti.  
 Kad prodoše tri bijela dana,  
 izvedoše starog Vujadina,  
 prebiše mu i noge i ruke;  
 kad stadoše oči vadit čarne,  
 govore mu Turci Lijeavnjani:  
 »Kazuj, kurvo, stari Vujadine,  
 kazuj, kurvo, družinu ostalu,  
 i jatake kud ste dohodili,  
 dohodili, zime zimovali,  
 zimovali, blago ostavljali;  
 kazuj, kurvo, krčmarice mlade  
 kod kojih ste rujno vino pili,  
 pili rujno vino u potaji!«  
 Al' govori stari Vujadine:  
 »Ne ludujte, Turci Lijeavnjani!  
 Kad ne kazah za te hitre noge,  
 kojeno su konjma utjecale,  
 i ne kazah za junačke ruke  
 kojeno su kopja prelamale  
 i na gole sablje udarale, —  
 ja ne kazah za lažljive oči  
 koje su me na zlo navodile  
 gledajući s najviše planine,  
 gledajući dolje na drumove  
 kud prolaze Turci i trgovci.«<sup>1</sup>

O ovoj krasnoj narodnoj pjesmi ne znamo do danas gotovo ništa. Ne znamo odakle potječe, na koji se događaj odnosi, tko ju je kazivao ili pjevao, od koga i u kojem obliku ju je Vuk dobio. A sam njezin tekst ipak mnogo govori. Govori o onom posebnome svečanom dostojanstvu kojim se kult hajduka njegovao u danima oko Prvoga srpskog ustanka, u vrijeme kada se u toj hajdučiji svijesno počeo otkrivati onaj dotada latentno sadržani patos neravne vjekovne borbe protiv ugnjetača i kada se taj patos prenosio u vlastiti konačni obračun s istim ugnjetačem. U tim je prilikama pjesma o Vujadinu mogla u sebi ponijeti težinu dubokoga, osmišljeno poantiranog moralnoga sadržaja, koji je unutarnjoj cjelovitosti pjesme žrtvovao fabularnu cjelinu nekadanje epske pjesme. Tako je, naoko fragmentarna, nastala jedna od najljepših naših narodnih balada.

<sup>1</sup> Vuk Stef. Karadžić, Srpske narodne pjesme, knj. III, izd. Prosveta, Beograd 1954, br. 50.

Ovaj sintetički sud o »Starom Vujadinu« ne proizlazi tek iz općih misli o duhu vremena Prvog srpskog ustanka. Mislim da on može naći potvrde u usporedbi »Starog Vujadina« s ono nekoliko starijih i novijih varijanata te pjesme što sam ih dosada uspjela prikupiti. Iako malo-brojne i sasvim nedostatne da u cjelini rasvijetle problem te značajne pjesme, one su ipak dovoljne da već sada o njoj ponešto novo kažu i da potaknu eventualna dalja istraživanja.

Najstarija meni poznata varijanta te pjesme objavljena je u »Erlangenskom rukopisu«, koji je prema mišljenju svoga izdavača Gerharda Gesemanna bio napisan negdje u četverokutu Sisak — Sava — Gradiška — Virovitica — Križevci — Sisak oko god. 1720.<sup>2</sup>

Otkako je postajalo Lijeвно  
i Lijeвно i polje lijevansko,  
nije ljepše robje dovedeno  
što je danas u nedilju mladu,  
dovedena dva ajduka mlada,  
dva ajduka dva rodena brata  
Milivoje s bratom Vukovojem.  
A kada su Lijeвно ugledali,  
stari bratac mladem govorio:  
»Vidiš, bratac, Lijeвна bijeloga,  
više Lijeвна studena kamena,  
ondi će nas moriti mukama.  
Već molim te, moj mili brajine,  
kada nas stanu moriti mukam,  
mučiće nas mukom svakojakim,  
pribiti će nam noge i ruke.  
Ako će nas umoriti muke,  
ne izdaji, brate, druga nijednoga,

ni ostava gdi smo ostavljali,  
ni konaka gdi smo noćivali,  
ni večera gdi smo večerali.«  
Kada dođe petak turski svetac,  
izvedoše ajduke na muke,  
mučiše i mukom svakojakim,  
pak prebiše i noge i ruke.  
Čute oni ništo ne govore,  
jošt im cerne oči izvadiše  
pak i ondi slijepe ostaviše.  
Al u noći im družba dodoše,  
uzeše i na pleći junačke,  
odnesoše u goru zelenu  
pak im lijepo izvidiše rane.  
Al ne mogu izvidati oči,  
veće vode slijepe po gorici,  
jer su njima vrlo srećni bili.<sup>3</sup>

Tekstovi koje ćemo sada navesti mlađi su od Vukove varijante oko sto trideset, a od Erlangenskog rukopisa oko dvije sto četrdeset godina. To su dvije varijante iste pjesme, zapisane u razmaku od jedne godine dvaput od iste starice. Kazivala ih je god. 1956. i 1957. osamdesettrogodišnja starica Sava Sučević rođ. Novaković u selu Zrmanja na rijeci Zrmanji, rodom iz susjedne Male Popine. Lijevi je tekst zapisao ing. Ivan Ivančan, a desni autor ovoga članka.

1956.

*Vezak vezla lijepa đevojka,  
vezak vezla svoje oči klela:*

*»Što spavaste kada ne gledaste  
kad prodoše Lijepljani Turci*

1957.

*Vezak vezla lijepa đevojka,  
vezak vezla dvoje oči klela:  
»Dvoje oči da bi ne gledale,  
de ste bile kad videle nijeste  
kud prodoše Lijepljani Turci*

<sup>2</sup> Gerhard Geseman, Erlangenski rukopis starih srpskohrvatskih narodnih pesama, izd. SKA, Sr. Karloveci 1925, str. XXI i LXII.

<sup>3</sup> Ibid., pjesma br. 168. — Tekst je ovdje transkribiran savremenim pravopisom. U prvom, sedmom i osmom stihu ispravljene su dvije sitne pogreške rukopisa (druga i treća prema Gesemannovoj napomeni).

i prognaše dva gorska ajduka,  
dva ajduka Janka i Milanka.  
To su bila dva brata rođena.  
Milanko je govorio Janku:  
»Vidiš Mile Liječna bijeloga,  
više njega crljena kamena,  
ondje ćemo pogubiti glave,  
ondje meću na muke junake.  
Ako metnu mene prije tebe,  
ne odaji druga nijednoga,  
ni ostave di smo ostavljali  
ni pionice di smo pili vince,  
veće kaži, moj brate rođeni:  
koliko je u Prologu jela,  
toliko je u braće konaka,  
pod svakom su braća konačila  
i pod svakom rujno vino pila.«  
Dok dođoše Liječnu bijelome,  
odma Janku odsijekoš glavu,  
a Milanka na muke metnuše.  
Tu dolazi paša gospodine  
i donosi pletenu kandžiju,  
prebije mu i ruke i noge  
i živu mu oči izvadio.  
»Odaji se, ajdučko koljeno.«  
»Vala ne ću, vjero nekrštena.«

Ali vije (bugari) na muke Milanko.  
Slušaju ga iz gore ajduci.  
»Ajmo, braćo, Liječnu bijelome,  
da skinemo sa muka Milanka;  
bolje nam je svijem izginuti  
neg slušati pobratima svoga.«  
Sto rekoše, tako učiniše  
i odoše Liječnu bijelome  
i skinuše sa muka Milanka.  
Gradiše mu lagana nosila,  
nosiše ga u goru zelenu,  
tražiše mu ljekaricu vilu  
ne bi l' vila izliječila Milu.  
Izliječili i noge i ruke,  
a očiju bogme ne mogoše,  
jer su oči od vode stvorene.  
Gradiše mu gusle javorove,

biraše mu vođe najboljega  
da ga voda od grada do grada.  
Dovede ga u pašine dvore.

»Božja pomoć, paša gospodine,

esu l' ovi otvoreni dvori

i prognaše dva gorska ajduka,  
dva ajduka dva brata rođena  
jedno Janko a drugo Milanko.  
Milanko je Janku govorio:  
»Vidi, brate, Liječna bijeloga,  
više njega crljena kamena,  
ondje meću na muke junake,  
ondje ćemo pogubiti glave.  
Ako mene metnu prije tebe,  
ne odaji druga nijednoga,  
ni ostave de smo ostavljali,  
ni konake de smo konačili,  
veće kaži, moj brate Milanko:  
koliko je u Prologu jela,  
toliko je u braće konaka,  
pod svakom su braća vino pili  
i pod svakom konak konačili.«  
Dok dođoše Liječnu bijelome,  
odma Janku odsijekoš glavu,  
a Milanka na muke metnuše.  
Tu dolazi paša od Liječna  
pa ga tuče pletenom kandžijom:

»Odaji se, ajdučko koljeno.«  
»Vala ne ću, vjero nekrštena.«  
Prebije mu i noge i ruke  
i živu mu oči iskopaše.  
Milanko se da odaje ne će,  
ma on vije kano mrki vuče,  
slušaju ga iz gore ajduci.  
»Ajmo, braćo, Liječnu bijelome,  
da skinemo sa muka Milanka,  
bolje nam je svijem izginuti  
neg slušati pobratima svoga.«  
Sto rekoše tako učiniše,  
te odoše Liječnu bijelome  
te skidoše sa muka Milanka.  
Gradiše mu lagana nosila,  
nosiše ga u goru zelenu,  
tražiše mu ljekaricu vilu,  
ne bi l' vila izliječila Milu.  
Izliječiše i noge i ruke,  
al očiju braća ne mogoše,  
jer su oči od vode stvorene.  
Gradiše mu gusle javorove,  
biraše mu vođe najboljega  
da ga voda od grada do grada.  
Dovede ga u pašine dvore,  
božiju mu pomoć nazivaše:  
»Božja pomoć, paša gospodine.«  
»Da si zdravo, slijepac prosiće.«  
Ne zna ko je, jadena mu majka.  
»El slobodno lijepo zagusliti  
i uz gusle lijepo zapjevati  
esu l' ovi otvoreni dvori



za uboga i za siromaka  
i ovako slijepa prosjaka?«  
»Da si zdravo, slijepac prosjače,  
baš su moji otvoreni dvori  
za uboga i za siromaka  
i takoga slijepog prosjaka.«

A zapjeva slijepac Milanko:  
»De si sada od Kotara Rade,  
al' te nije al' ne smiješ amo,  
kad su ovi otvoreni dvori

za ovakog slijepca prosjaka?«  
U to doba od Kotara Rade  
i š njim ide trideset drugova,  
uvatiše dva pašina sina  
pa i kolju kano mlade janjce,  
pa i peku kano mlade janjce  
pa nagone pašu i gospoju  
baš da jedu od sinova meso,  
al ne mogu jadena im majka.  
Odsiječe im obadvomu glavu,

bijele im popalio dvore  
i po njima repu posadio.<sup>4</sup>

za uboga i za siromaka?«

»Jest slobodno, slijepac prosioče,  
baš su moji otvoreni dvori

za takova slijepa prosjaka.«  
Uze Mile gusle javorove  
pa zagusli i pjeva uza nji:  
»De si sada od Kotara Rade,  
al te nije al ne smiješ amo,  
kad su ovi otvoreni dvori  
za uboga i za siromaka  
i ovako slijepa prosjaka?«  
U to doba od Kotara Rade,  
uza nj ide sva družina cijela,  
uvatiše dva pašina sina  
pa i kolju kano male janjce  
pa i peku kano male janjce  
pa nagone pašu i gospoju  
a da jedu od sinova meso,  
Al ne mogu žalostna im majka.  
Starom paši osjekoše glavu,  
a gospoju na muke metnuše.  
Obe su joj prorezali dojke  
pa kroza nji promolili ruke,  
nagone je da im objed vari,  
al ne mere žalosna joj majka.  
Vilicu joj prorezaše donju  
pa kroza nju jezik promoliše  
pa nagone da im pjesmu kaže,  
al ne mere žalosna joj majka.  
Obe su joj oči iskopali  
pa nagone da im vezak veze,  
a kako će žalosna joj majka.  
Prebiše joj noge do koljena  
pa nagone da im sitno tanca,  
a ne mere žalosna joj majka.  
Pa im onda poaraše dvore,  
pokupiše i srebro i zlato  
pa im bijele popališe dvore,  
popališe zemljom poraziše,  
uzimlju im srebrene kočije  
i pod njima dvoje bedevije  
u nji meću slijepca Milanka  
pa ga voze dvoru njegovome,  
tu mu daju i srebra i zlata,  
da se rani i do smrti brani.<sup>5</sup>

U Slavoniji u selu Subotska nedaleko Pakraca zapisala sam god. 1951. po kazivanju sedamdesetgodišnjeg starca Ilije Kosijera ovaj fragment iste pjesme:

<sup>4</sup> Ivan Ivančan, Od Zrmanje do Krbavskog polja, rkp. Instituta za narodnu umjetnost u Zagrebu br. 320, str. 97—100.

<sup>5</sup> M. Bošković-Stulli, Folklorna građa sa Zrmanje, rkp. Instituta za narodnu umjetnost br. 273, str. 145—148.

*Djevojka je crne oči klela:  
»Crne oči, zmija vas popila,  
što zaspaste jere ne gledaste,  
tuda prode četa šerežana,  
među njima Janko i Milanko.  
Milanko je Janku govorio:  
»Oj ti Janko, moje sunce žarko,  
vidiš onog crvenog kamena,  
ono meće muke na junake.«<sup>6</sup>*

Na kraju evo još jednoga fragmenta koji pripada možda također krugu tih pjesama. U svome »Govorenju od stare i plemenite kuće Kačića«, što ga je unio u »Razgovor ugodni« i u »Korabljicu«, spominje Kačić Bilipavloviće koji »bihu u stara vrimena gospoda bosanska i knezovi od različiti mista puno mogući i puno bogati...«, a piva se od istih jedna lipa pisma, koju po Primorju i dica znadu, ter ovako počimlje:

*Svu noć sjala svitla misečina,  
u po noći krvav daždic nade:  
car porobi Bilopavloviće  
i zarobi dva gospodičića  
Mirka jedno, a Milinka drugo,  
dva viteza, dva mila brajena.«<sup>7</sup>*

Ukoliko bi taj fragment zaista predstavljao neku redakciju naše pjesme, starina bi mu, prema vremenu zapisa, bila nešto manja od »Erlangenskog rukopisa« (objavljeno prvi put u II. izdanju »Razgovora« god. 1759).

\*

Usporedimo li među sobom iznesene tekstove, otkrit će se neobične dodirne točke. Ostavljajući zasada po strani pitanje njihove izražajne ljepote, primijetiti ćemo kako se u nekim karakterističnim pojedinostima tekstovi uzajamno povezuju jedni s drugima, katkada i oni najstariji s najnovijima, ili pak oni koji su geografski među sobom udaljeni, bez posredovanja poznatih štamparskih pjesama.

U svim iznesenim primjerima, osim kod Vuka, riječ je samo o dva zarobljena brata; otac se spominje jedino kod Vuka. Svi tekstovi, uključujući i Kačića i Vuka, spominju imena braće, od kojih jedno ime u svim primjerima zadržava postojanu sličnost oblika: Mirko i *Milinko* kod Kačića, *Milivoje* i *Vukovoje* u Erlangenskom rukopisu, *Milić* i *Vulić* kod

<sup>6</sup> M. Bošković-Stulli, Folklorna građa iz okolice Pakraca, rkp. Instituta za narodnu umjetnost br. 68, str. 5.

<sup>7</sup> Djela Andrije Kačića Miošića, knj. II. Korabljica, Stari pisci hrvatski knj. XXVIII, Zagreb 1945, str. 304; v. i Djela A. K. M. knj. I. Razgovor ugodni, SPH knj. XXVII, Zagreb 1942, str. 454. — Na ovo je mjesto kod Kačića upozorio i S. Banović, uz napomenu da je »pri početku ovoga stoljeća u Bristu i po Primorju gornjemu uzalud tražio pjesmu o Bilopavlovićima« (Stjepan Banović, »Glasovitiji« junaci, o kojima su se za Kačićeva života u Dalmaciji pjevale narodne pjesme, Zbornik za narodni život i običaje, knj. 38, Zagreb 1954, str. 80).

Vuka, Janko i *Milanko* u zapisima iz Zrmanje i iz Subotske kod Pakraca. Čini mi se sigurnim da imena Milinko, Milivoje, Milić i Milanko izviru sva iz kojeg pravog historijskog imena sa sličnim korijenom, dok se ime drugoga brata prilagodilo zvučnosti stiha. Ipak — i tu postoji sličnost među Vukovojem u najstarijem, »erlangenskom« tekstu i Vulićem kod Vuka, pa bi to ili koje slično ime moglo u pjesmi također biti izvorno. Moguća bi bila pretpostavka da je lik oca, starog Vujadina, koga nazivamo samo kod Vuka, unesen u pjesmu naknadno; teško je naime vjerovati da bi se i u najstarijem i u najnovijem zapisu pukom igrom slučaja sačuvala na jednaki način dva brata hajduka, a zaboravio njihov otac stari Vujadin, čini mi se vjerojatnijim da ga u početku u pjesmi nije bilo.

Sličnost među starim, »erlangenskim« tekstom i onim najnovijima sa Zrmanje pokazuje se i u drugim neočekivanim pojedinostima. Tu je najprije način kojim brat bratu pokazuje mjesto gdje će ih Turci mučiti, a zatim poziv bratu da ne bude izdajica:

*Erlangenski rukopis*

Ne izdaji, brate, druga nijednoga,  
ni ostava gdi smo ostavljali,  
ni konaka gdi smo noćivali.

*Zrmanja 1957*

Ne odaji druga nijednoga,  
ni ostave de smo ostavljali  
ni konake de smo konačili.

Napokon, tu je cijeli potonji razvoj događaja. Vukov se tekst predika divnim monologom starog Vujadina koji ne pristaje na izdaju. Erlangenski rukopis nastavlja radnju dolaskom hajduka — spasilaca, koji izbave svoje zarobljene drugove i izliječe im sve rane osim izgubljenoga očinjeg vida. Posve slično zbiva se i u dva teksta Save Sučević iz Zrmanje, ali ne završava time, radnja tamo teče dalje po pravom, uobičajenom obrascu naših hajdučkih pjesama: hajduci porobe pašine dvore i krvavo mu se osvete. Tako je tekst, zapisan posve nedavno, prvi u cjelini iznio na svijetlo sadržaj jedne stare i znamenite narodne pjesme koji je dosada bio poznat tek u fragmentu.

Sličnosti s »Erlangenskim rukopisom« čine mi se važnima, jer tekst iz te zbirke očito nije mogao prodrijeti do nepismene kazivačice u Zrmanji. Dodirne točke s Vukovim tekstom, na pr. djevojačka kletva očiju, mogu biti izvorne i stare, ali mogu dolaziti i od utjecaja te poznate Vukove pjesme.

Fragment iz Slavonije podudara se s pjesmom iz Zrmanje u nevjerojatnim sitnim pojedinostima. Tu su i imena Janko i Milanko i crveni kamen i fraza »među na muke junake« (odnosno »meće muke na junake«). Ipak — ima jedna važna razlika. Erlangenski rukopis, Vukov tekst i oba teksta Save Sučević govore o »Turcima Lijepljanima« i »bijelom Lijeplju«. Slavonski fragment ne zna toga. Livno se ne spominje, a umjesto Turaka tu je »četa šerežana«. Prema Vukovu »Rječniku« »šerežani su kao panduri u Hrvatskoj na suhoj međi, koji čuvaju da iz Turske ne

bi amo prelazili i zlo činili hajduci i drugi rdavi ljudi...<sup>8</sup> I tako je ta stara hajdučka pjesma, prešavši s turskoga područja na područje bivše Vojne krajine zamijenila »Lijepljane Turke« pandurima, šerežanima. Imalo je to svoju realnu podlogu u životu, jer se naša stara hajdučija, ponikla prvenstveno u sukobu s Turcima, nije mogla na granicama odsječeno mehanički prekinuti, nego se hajdukovalo uvelike i na tadanjem austrijskom području. Upravo u kraju u kome je zapisan naš fragment imale su vlasti u prvoj polovici XVIII. st. mnogo okapanja s hajducima. Vojnički su upravljači Slavonije pljačkali i haraćili po slavonskoj i bez toga tada pustoj i siromašnoj zemlji, tako da su se mnoge porodice vraćale natrag na tursko područje, a drugi se odmetali u hajduke. Godine 1736. poslao je Karlo VI. posebnu komisiju u Požegu da pozove hajduke na predaju; poslije određenog roka svaki hajduk koji bi bio uhvaćen imao je biti nabijen na kolac.<sup>9</sup>

Kako vidimo, okolnosti su za hajduke zapravo slične onima u susjednoj Turskoj. Tako je sam život prirodno doveo do lokalnog prilagođivanja stare hajdučke pjesme. Činjenica što se u slavonskoj pjesmi mjesto Turaka spominju austrijski »šerežani«, znači da je ona s turskoga područja prešla preko Save i tamo se modificirala još za vrijeme postojanja Vojne granice, očito u vremenima slavonskog hajdukovanja koja opisuje Šišić. Gesemannov tekst potvrđuje s druge strane da je ta pjesma u početku 18. stoljeća bila već poznata u Vojnoj krajini.

Okolnost da su navedeni tekstovi iz Slavonije i Zrmanje među sobom tako slični, a ipak se samo u drugom primjeru spominju Turci i Livno, upućuje s velikom vjerojatnošću na zajednički, nama nepoznati izvor obih varijanata negdje na teritoriji turskoga gospodstva. Livno, očuvano gotovo u svim tekstovima, ukazuje na mjesto izvora te pjesme. Utoliko prije što i historijski mjesto Livno odgovara onome o čemu pjesma govori. Govoreći o Ahmed-paši Sehidiji, koji je upravljao bosanskim vilajetom oko polovice 17. st., navodi Murko ovo: »Livno je postalo polazna točka za turske vojne pohode protiv kršćana i Mlečana. Sehidija je dolazio u Livno i smjestio ondje po prvi put janjičarsku vojsku baš zato, da bi spriječila hajdučke napadaje na Livno i tamošnje Turke. I pjesma »Stari Vujadin«, koja je kod pjevača vrlo omiljena, povezana je s Livnom.«<sup>10</sup>

Sada je jasno zašto u pjesmi zarobljena braća i stari Vujadin s primjesom jeze pokazuju kameno Livno. Pjesma je mogla nastati u drugoj polovici 17. st., t. j. poslije smještanja janjičara u Livno, a izvjesno vrijeme prije postanka »Erlangenskog rukopisa«; kraj u kome je nastala bit će negdje u Bosni bliže Livna.

<sup>8</sup> Vuk Stef. Karadžić, Srpski rječnik istumačen njemačkim ili latinskim rječima, Beč 1852, s. v. Šerežanin.

<sup>9</sup> v. Ferdo Šišić, Franjo barun Trenk i njegovi panduri. Zagreb 1900, str. 28—30, 64—65, 168.

<sup>10</sup> Matija Murko, Tragom srpsko-hrvatske narodne epike, knj. I., izd. JAZU, Zagreb 1951, str. 436.

Salko Nazečić, govoreći o Vukovu »Starom Vujadinu« i o tekstu iz »Erlangenskog rukopisa«, izrazio je misao da bi se ta pjesma mogla odnositi na jedan istiniti događaj iz 16. st. Iznio je, prema nekom turskom dokumentu, slučaj u kome su hajduci napali Gornju i Donju Lepenicu pa su tom zgodom u borbi »dvojica hajduka uhvaćena i zatvorena, ali su njihovi drugovi napali zatvor, oslobodili ih i pobjegli s njima«. <sup>10a</sup> Sličnost sa zbivanjem u našoj pjesmi zaista je velika i značajna. Ako i nije u pitanju isti događaj, ipak je to krasna potvrda za isto realno događanje u hajdučkom životu i hajdučkoj pjesmi. Mislim ipak da taj konkretni događaj po svoj prilici nije bio povod za postanak naše pjesme. Zna se doduše da se u narodnim pjesmama lako i brzo smenjuju imena mjesta i junaka, ali je u ovoj pjesmi Livno kao janjičarsko uporište, kao mjesto mučenja hajduka tako duboko uraslo u osnovnu strukturu pjesme i ujedno rašireno u zapisima iz veoma različitih mjesta i razdoblja, da se povijesni događaj očito zbio ipak negdje u blizini Livna. Moguća bi još bila pretpostavka da se u našoj pjesmi možda stopilo sjećanje na dva posebna događaja od kojih se samo drugi odnosi na Livno; zasada su to tek slobodna domišljanja, koja i kad bi se eventualno potvrdila, opet ne bi bitnije izmijenila mišljenje da je pjesma, u redakciji koja je do danas sačuvana, nastala negdje oko Livna u drugoj polovici 17. stoljeća.

Dosada je u našem raspravljanju ostao donekle po strani fragment što smo ga naveli prema Kačiću. On se od ostalih varijanata doista znatno razlikuje. Tu je riječ o caru, o rodu Bilopavlovića i njihovu porobljavanju, o dva viteza gospodičića. Teško je uvrstiti sve to u okvire hajdučke pjesme. A s druge su strane sličnosti s našom pjesmom ipak velike: zarobljavanje dva brata, ime Milinko (usp. Milanko), te osobito ugođaj pjesme. Posve srodno zvuče stihovi iz vremenski najbližega Erlangenskog rukopisa:

*Erlangenski rukopis*

...dovedena dva ajduka mlada,  
dva ajduka dva rođena brata,  
Milivoje s bratom Vukovojem...

*Kačić*

...i zarobi dva gospodičića,  
Mirka jedno, a Milinka drugo,  
dva viteza dva mila brajena...

Pokušajmo mjesto *dva gospodičića* i *dva viteza* napisati *dva ajduka (mlada)*, pa će stihovi biti posve jednaki.

Mislim da je zasada nemoguće pouzdano utvrditi da li Kačićev fragment stvarno pripada krugu naših varijanata. Mogu se tek iznijeti neke pojedinosti koje ublažuju razlike među tim tekstom i ostalim našim primjerima. Kačić je iznio taj fragment u »Govorenju od stare i plemenite kuće Kačića«, na mjestu gdje je osobito želio istaknuti plemićku znamenitost toga roda i njegova odvjatka Bilopavlovića. Moguće je stoga da

<sup>10a</sup> S. Nazečić, Iz naše narodne epike, I. izd. Svjetlost, Sarajevo 1959, str. 187.



je on izmijenio citat „kako bi zvučao što »plemenitije«. Nazivi i oblici kao *vitez*, *gospodičić*, *dva mila brajena* odgovaraju stilu bugarštice, a u isto vrijeme i stilu Kačićevih pjesama. Da li ih je amo unio sam Kačić ili su se u njegovo doba, pod utjecajem bugarštice, ti stihovi u Primorju zaista tako pjevali, teško je sada znati.

Sasvim je mutno ime Bilopavlovića u toj pjesmi. Kada bi to bili hajduci, uhvaćeni od Turaka dok su se odmarali kod svojih kuća, imali bismo ključ za razumijevanje Kačićeva fragmenta.

Hajdučke pjesme, a među njima i »Starac Vujadin«, uza svu svoju demokratsku bitnost, poznaju također svoje odličnike, pripadnike istaknutih rodova. Takvi su i junaci naše pjesme. Nagoviješteno je to na izvjestan način možda onim kobnim predznacima »u po noći krvav daždio nađe«, odnosno stihovima »djevojka je crne oči klela«. Raskošan opis odjeće na zarobljenim hajducima u Vukovu tekstu nije tek slučajno pjesničko kićenje, nego je po svoj prilici nešto slično bilo naznačeno i u nekim prethodnim varijantama te pjesme, kao znak odličja zarobljene braće. Nalazimo tome trag i u »Erlangenskom rukopisu« u stihu »nije ljepše robje dovedeno«. Alois Schmaus pisao je nedavno posebno o upotrebi epiteta *lijep*: »Tačnija analiza omiljenog u bugarštici epiteta *lijep* pokazuje da vrlo često znači »otmen, staleški prikladan« i sl. ... Kasnije on se skoro potpuno gubi ... Erlangenski rukopis (iz početka 18. veka) pokazuje jasne ostatke bugarštičke dikcije, naročito upotrebu prideva *lijep* uz geografske nazive.«<sup>11</sup> Prema tome, i konstrukcija »lijepo roblje« pokazuje da se u pjesmi zaista govori o hajducima istaknutog roda, što bi moglo pjesmu donekle približiti Kačićevom fragmentu.

A kako su i Kačićevi »plemići« i »knezovi« bili zapravo utonuli u hajdučkoj tradiciji, vidimo iz njegova »Razgovora« po pjesmi, objavljenoj zajedno sa spomenutim »Govorenjem«, zvanom »Pisma od stari knezova Kačića«: u odsustvu Kačića Ugričići su im u Primorju porobili dvore, ali je Kačić Varsajko »po Primorju četu pokupio«, stigao je »Ungarce« na Baškoj vodi »gdi blaguju i smirom hladuju«, oteo im plijen i vratio se kući »pivajući i puškarajući, šemluk čineć i vince pijući«.<sup>12</sup>

Ovaj nam primjer slikovito pokazuje kako u Kačićevim pjesmama, koje su u tome bliske narodnima, »odlični« knezovi postaju protagonisti radnje uzornoga hajdučkog sadržaja. Ta pjesma nema doduše nikakve direktne veze s našim motivom, ali lijepo otkriva kako neodređene mogu biti granice »gospodskih«, »plemičkih« i hajdučkih motiva, čime se fragment o Bilopavlovićima drugim putem opet približuje našoj pjesmi.

<sup>11</sup> Citirano prema résumé-u referata »Stilska analiza i hronologija (»Dvostruki epitet« u bugarštici)«, održanog na kongresu Saveza folklorista Jugoslavije na Bledu 1959. Radovi s kongresa bit će objavljeni u posebnoj knjizi.

<sup>12</sup> V. A. Kačić Miošić, o. c., str. 435—436.

Prikazujući dosada varijante i fragmente pjesme tipa »Stari Vujadin«, nastojeći, koliko je to već moguće pomoću oskudne dosadanje građe, rasvijetliti postanak i puteve širenja ove krasne narodne pjesme, indirektno smo govorili i o njezinim izražajnim vrijednostima, osobito o odnosu Vukova teksta prema ostalim varijantama. O tome treba na kraju još nešto reći. Plemenito dostojanstvo Vukove pjesme i sav onaj splet okolnosti koje su uvjetovale njezin postanak spomenuti su već u početku članka. »Erlangenski« tekst i obje pjesme Save Sučević zaostaju za dubokim moralom kojim zrači Vukov »Stari Vujadin«. Ali je taj moral nsvjesnije, zapretano ipak i u njima sadržan. Te pjesme sadrže također junačni govor zarobljenoga hajduka koji ne da svojim drugovima da postanu izdajice; iznesen je doduše skromnije, kraće, bez jedinstvene Vujadinove poante. Isti se moral ponovo očituje u tekstu Save Sučević, kada hajduk na mukama nikoga ne oda i poslije kad ostali hajduci pri-teknu u pomoć svome zarobljenom drugu:

Ajmo braćo Lijevnu bijelome  
da skinemo sa muka Milanka,  
bolje nam je svijem izginuti  
neg slušati pobratima svoga.

Taj moral hajdučki treba imati u vidu i pri daljem čitanju te pjesme u obadvije varijante Save Sučević. One naime, poslije tankočutne nježne brige za oslijepjenog druga, završuju nečuvenim okrutnostima hajdučke osvete.

Čudno je to kako slike žestokih mučenja neprijatelja u toj a i drugim hajdučkim pjesmama ne djeluju na nas toliko strahotom onoga što opisuju, nego više snagom pjesničke izražajnosti. Ne primamo ih kao realan prikaz užasa, nego kao umjetničku sublimaciju, kao moćnu hiperbolu, više kao simbol kazne nego li kao stvarnost. A ipak su hajduci i stvarno znali silno okrutno obračunavati.

Nemoguće je zamisliti da bi savremeni zločinac, jučerašnji ustaški ili četnički koljač mogao strahote svojih postupaka pjesnički predočiti; tu nema puta do sublimacije, osnova je druga i uzaludno bi bilo tumačiti je ili čak pravdati atavizmom hajdučkih predaka.

Hajdučki je život bio sirov, primitivan, sa svojim žestokim, ali dosljednim i potpunim plemenskim moralnim kodeksom. U nj je ulazila golema hrabrost i požrtvovnost, predanost svome društvu, a usto i nesmiljena osveta i pljačka; taj se moral brusio danonoćnim borenjem za nešto snošljiviji život, poticali su ga zulumi i ekonomski pritisak turskih a ponekad i drugih upravljača. Razumije se, naš današnji viši humanistički moral (kada je istinit) teško može pojmiti žestinu hajdučkih postupaka, a ipak se oni u cjelini svoje kompleksnosti mogu shvatiti. I baš zato što su proizašli iz dubina životne nužde, ti su postupci našli načina da se izraze pjesnički snažno, naoko naturalistički, a zapravo kao sublimirana poezija.

Kada u našoj pjesmi Radini hajduci kolju pašine sinove i kanibalski nagone pašu da jede njihovo meso, mi osjećamo u tome strahotu, ali i moć izražaja. Donekle je slično s okrutnim mučenjem pašinice u Savinom tekstu iz god. 1957. Kako je to jezivo i cinično, a ipak izneseno neodoljivom snagom. Smeta nas pritom jedno: široki opis okrutnoga mučenja osobe koja u prethodnim događajima nije ništa skrivila. Ne mislim samo s moralnog stajališta, nego i s gledišta kompozicije pjesme. Udaru u oči da je ta scena izostala u Savinom tekstu iz 1956. što ga zapisao I. Ivančan. Još je zanimljivije to da je istu scenu Sava Sučević ipak iznijela i Ivančanu, ali u kontekstu druge pjesme: u njoj se dijete Nenad osvećuje banu Mlečaninu za smrt svoje devetoro braće. Tu se jednaka osveta kao u našoj pjesmi vrši nad ljubom Mlečanina bana.<sup>13</sup> Čini mi se da ta scena nijednoj od dviju pjesama ne pripada izvorno, nego je možda unesena iz kojega teksta pjesme s motivom nevjerne žene ili slično — odatle žestina osvete.

Samostalnost i sloboda koju je Sava Sučević pokazala u tom dvostrukom kazivanju iste pjesme otkrivaju je kao zanimljivu i originalnu kazivačicu. U vrijeme kada smo Ivančan i ja dolazili u Zrmanju bila je Sava već jako stara, sama i siromašna. Dolazila je u školu da govori pjesme, kojih je znala veoma mnogo. Kazivala je tečno i rado, uvijek sa satiričnim prizvukom i s ličnim odnosom prema onome što govori. Komentirala je svoje stihove na pr. ovako:

Sam' pričekaj dijete Nenade,  
dok junački objed objedujem  
(»Bome će mu prisjesti«).

Nastojeći da se prisjeti još koje pjesme ili priče, govorila bi ovako: »Znala bi' ja za tri dana. Al' ne more mi svaka doć', neka je ošla s kozama, neka s krmcima, neka u školu, razišle se štokuda, pa ne mogu sve doći. Nema.«

Dolazila je da kazuje i zato, jer je u kuhinji kod učiteljica toplo, dobije se malo juhe ili kave, možda i šećera u zamotku. No pritom je ona sa zadovoljstvom kazivala i uživala u svojim pjesmama.

\*

Pjesma o starom Vujadinu veoma je raširena i omiljela. Preko Vukove zbirke ona je našla široki odjek kod narodnih pjevača i guslara.<sup>14</sup> Ja sam također slušala guslara kako pjeva pjesmu o Vujadinu. Bilo je to na sajmu u Drnišu god. 1958., pjevao je slijepac-prosjak Jozo Pervan iz Poduma kod Livna. Zapjevao je tu pjesmu na moje pitanje da li je

<sup>13</sup> I. Ivančan, navedeni rukopis, str. 87—93.

<sup>14</sup> O tome svjedoči i Murko na više mjesta u svome ovdje već navedenom djelu »Tragom...«, v. knj. II, Registar opći, s. v. Vujadin:

znade, prekinuvši na čas sljepačke zahvalnice ženama koje su ga darivale. Tekst je odgovarao Vukovoj pjesmi.

U arhivu Srpske akademije nauka ima pjesma od 18 stihova koja počinje stihovima, poznatim inače i u lirskim pjesmama:

Devojka je svoje oči klela:  
»Oči moje, vi ga ne gledale.«<sup>15</sup>

Ne znam da li se radi o odjeku Vukova teksta. O postojanju tog zapisa ljubezno me je obavijestio dr. Živomir Mladenović, naučni saradnik Srpske akademije nauka; nažalost, sada kad je moj članak već završen i neposredno pred štampanjem, nije mi više moguće potražiti taj tekst.<sup>16</sup> Znam da je i bez njega ostalo još dosta neriješenih problema oko te pjesme. U prvom redu — pitanje gdje ju je Vuk dobio. U Vukovoj ostavštini u Srpskoj akademiji nauka nema tome Vukovu tekstu traga, ali, kako me upozoruje dr. Ž. Mladenović, možda bi se jednom moglo štogod naći u lenjingradskoj »Publičnoj biblioteci«, gdje je nekoć i Ljubomir Stojanović prepisivao neke Vukove pjesme.

Dalja će istraživanja vjerovatno dopuniti i ispraviti neke moje pretpostavke što sam ih u ovom članku pokušala izložiti. Moja je želja bila da svratim pažnju istraživača na ovu našu izvanrednu narodnu pjesmu i da ujedno pokažem kako i najpopularnije pjesme, više od stoljeća poslije svoga objavljivanja i širenja putem pjesmarica, ne mogu zatrti ni onu drugu, postojanu, vjekovnu usmenu predaju koja te pjesme, bez posredstva knjiga ili prepletenu s njima, prenosi od usta do usta; željela sam upozoriti i na vrijednost današnjega zapisivanja folklornih tekstova. Ako sam u tome uspjela, moj je zadatak ispunjen.

<sup>15</sup> Arhivska oznaka: Vukova zaostavština VIII, 26 (10).

<sup>16</sup> *Naknadna napomena.* Susretljivošću arhiva Srpske akademije nauka dobila sam tekst pjesme o kome je u članku bila riječ. Radi se o ljubavnoj pjesmi, koja nema veze sa »Starim Vujadinom«.

### Zusammenfassung

#### DAS LIED VOM ALTEN VUJADIN

Die Verfasserin behandelt eines der bekanntesten, zur Gruppe der Haidukenepik gehörenden serbokroatischen Volkslieder, welches bisher durch das wunderbare, von Vuk Karadžić veröffentlichte Fragment bekannt war; außerdem ist auch ein etwas vollkommeneres Fragment dieses Liedes in der »Erlangener Handschrift« veröffentlicht worden, wurde jedoch von der fachlichen Kritik nicht genügend gewürdigt.

Vor einigen Jahren sind von der Verfasserin und von noch einem Sammler nach dem Vortrage einer und derselben Frau an der Grenze der Lika und Dalmatiens zwei untereinander etwas verschiedene, doch erstmalig vollkommene Varianten dieses Liedes aufgezeichnet worden; dazu konnte die Verfasserin noch ein Fragment in Slavonien aufzeichnen.

Beim Vergleiche all dieser Texte miteinander vom stilistischen und inhaltlichen Standpunkte aus versucht die Verfasserin festzustellen, wann und wo ungefähr das Lied entstanden sei (zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts in der Umgebung von Livno in Bosnien), sie versucht aber an diesem Beispiele auch darzutun, wie die einzelnen geschichtlichen Zeitläufe den verschiedenen Varianten desselben Liedes ihr charakteristisches Merkmal eingeprägt haben.

In der Arbeit wird auch die Persönlichkeit der Sängerin Sava Sučević beschrieben und dabei die interessanten Unterschiede ihrer zwei Varianten desselben Liedes analysiert. Dies bietet der Verfasserin die Gelegenheit, ihre Meinung über die realen Grundlagen und über den Ausdruckswert der schauerlichen Grausamkeiten auszusprechen, wie sie in den Haidukenliedern oft beschrieben werden.

Die Arbeit bringt den Beweis, daß die jetzige Aufzeichnung dieses Liedes dem Texte der »Erlangener Handschrift« näher ist als der bekannte spätere Text Vuk Karadžić. Die Folgerung davon ist, daß dieses Lied bis heute in unmittelbarer mündlicher Überlieferung fortlebt, ohne Vermittlung des bekannten veröffentlichten Textes. Außerdem hat die jetzige Aufzeichnung den vollkommenen Text des Liedes zu Tage gebracht, indessen die Texte, welche vor zwei oder vor anderthalb Jahrhunderten aufgezeichnet worden sind, nur in Fragmenten vorliegen. Die Verfasserin sieht darin eine weitere Bestätigung für den Wert des heutigen Aufzeichnens von volkstümlichen Liedertexten.



## IZVOR DESETNIŠTVA

Dušan Ludvik

Pri Slovencih je pojav desetništva dokumentiran z ljudskimi baladami o desetnici in z ljudskim izročilom o desetem bratu. O njem so pisali France Marolt, Ivan Grafenauer, Niko Kuret in Milko Matičetov. Po Maroltu naj bi pesem o desetnici nastala v poznem srednjem veku v okolici gorenjskih gradov.<sup>1</sup> Po Grafenauerju pa je starejša in kaže staroindoevropsko gledanje na potomstvo: deset hčera brez sinov je prekletstvo, ki se mora kako odvrniti — deseta hči mora, da potolaži bogove, od doma (očetoppravna družina). Deseti brat mu je mlajša analogija k desetnici, izvor pa teman.<sup>2</sup> Kuret je prvi opozoril na pojav desetništva v irskem ljudskem izročilu,<sup>3</sup> kar se mi zdi doslej najbolj tehten doprinos k problemu desetništva. Važno je tudi opozorilo M. Matičetova na snov desetnice pri Kretzenbacherju in Schlosserju.<sup>4</sup>

Ako pustimo ob strani pojav desetega brata, ki tudi mora v »desetino«,<sup>5</sup> se nam balade o desetnici motivno in vsebinsko čisto neiskano razvrste v dva osnovna tipa: kranjskega (A) (SNP I, 310, 311, 312 a, 312 b, 315) in štajerskega (B) (SNP I, 314, 315). Ako vzamemo za osnovo tipa A prvo balado (310), so nje kompozicijski elementi tile:

1. V gradu živita graščak in graščakinja. 2. Imata devet gradov in devet hčera. 3. Želita si, da bi se jima rodil sin, rodi pa se hči. 4. Ta bo kot deseta morala iti v »desetino«. 5. Angel prinese prstan (v 7. letu). 6. Mati zamesi kruh in dá vanj prstan. 7. Kruh razdeli na deset kosov, prstan dobi najmlajša hči. 8. »Desetnica« se poslovi in odide v slabi obleki. 9. Obljubi, da se bo vrnila čez sedem let. 10. Desetnica v gozdu (govoreče sveto drevo). 11. Vrnitev čez sedem let, nihče je ne pozna. 12. Prosi, da ji dovolijo ostati. 13. Ker je zavrnjena, se desetnica da spoznati. 14. Mati umre. 15. Desetnica kljub prošnjam spet odide.

Variante desetnice (311—315) se ne razlikujejo dosti od navedene balade, izpuščajo le nekatere baladne elemente, druge pa variirajo ali jih razširjajo. V primerjavi z balado 310 je kompozicija ostalih tale:

<sup>1</sup> Kočevski zbornik (1959), 245, 246.

<sup>2</sup> Narodopisje Slovencev II (1945), 54; 75. »Peli so jih mati moja« (ured. S. Šali). 1945, 152.

<sup>3</sup> Glasnik Inštituta za slovensko narodopisje I (1956), št. 2, 14.

<sup>4</sup> Slovenski etnograf XI (1958), 189.

<sup>5</sup> Jakob Kelemina, Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva, Celje 1950, § 259.

- 311: —, —, 3, 4, 5, —, 7, 8, —, 10, 11, 12, 13, 14, —  
 312 a: —, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, —, —, 11, 12, 13, —, 15  
 312 b: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, —, —, 11, 12, 13, —, 15  
 313: —, —, 3, 4, 5, —, 7, 9, 8, —, —, —, —, 14, —, 16 (nov element).

Štajerski tip, znan v okolici Frama, ima naslednje kompozicijske elemente:

1. Na pšenični njivi 2. žanje deset žanjic-sestric in njih mati. 3. Mimo pride Marija in jih pozdravi. 4. Odzdravi le najmlajša hči. 5. Marija ji dá prstan in jo povabi s sabo (kot deseto hči v »desetino«). 6. Mati zamesi prstan v kruh. 7. Najmlajša dobi prstan (deducirano iz vsebine). 8. Slovo najmlajše (le naznačeno). 9. Desetnica se vrne, materina smrt (le naznačeno).

Druga varianta štajerskega tipa (315) vsebuje elemente 1–5, 8 prve inačice (314), ki pa so deloma varirani, razširjeni in obogateni za nov element: smrt najmlajše hčere. Dodajmo zaradi popolnosti še mlajšo prozno varianto iz Hoč (Schlosser, 16), kjer pride po desetnico »bela žena«,<sup>6</sup> ter že močno obrušeni štajerski prozni varianti iz okolice Apač, kjer je govora, da mora deseta hči proč od hiše in hoditi ponoči kot »božja deklica« (Nachtahnl),<sup>7</sup> in še drugo iz Gabersdorfa (pri Lipnici),<sup>8</sup> ki je podobna oni iz apaške okolice, le da je še bolj okrnjena. Tip B ima s tipom A skupnih le polovico elementov:

310: 3, 4, 6, 7, 8, 11, 12

314: 2, 5, 6, 7, 8, 9.

Nekaj elementov slovenske balade je znanih tudi v irskem ljudskem izročilu, ki dobro pozna pojav desetništva, čeprav je i tam prvotni smisel zabrisan.<sup>9</sup>

1. Liam Donn (Viljem Rjavi); iz Connemare, grofija Galway. V tej pravljici se snov desetništva ponavlja kar trikrat:

a) Irski kralj je na lovu zagledal divjgo raco z dvanajstimi račkami. Raca je nekega mladiča podila ves čas stran in ga končno zapodila. »Modri starec« (druid) razloži kralju, da od račkinih dvanajst mladičev nobeden ni ostal Deachmi. Mladiča, ki ga je raca zapodila, je pravkar izročila Deachmi, kajti zlo bi pretilo raci in njenemu zarodu, ako bi vsaj enega mladiča ne darovala Deachmi.

<sup>6</sup> P. Schlosser, *Bachern-Sagen*, Wien 1956, 23 (št. 16), 76 (opozorilo M. Matičetova).

<sup>7</sup> Ad »božja deklica«, prim. Kelemina, l. c., § 192/III. in Kretzenbacher (gl. op. 8), l. c., 94 ss.

<sup>8</sup> L. Kretzenbacher, *Germanische Mythen i. d. epischen Volksdichtung der Slowenen*, Graz 1941, 99–101 (opozorilo M. Matičetova).

<sup>9</sup> Diarmuid mit dem roten Bart, hg. L. Mühlhausen. Eisenach 1956, 35 ss.

b) Tudi kralj je imel dvanajst sinov; na vprašanje, ali ne bi bilo dobro, da bi tudi on enega od njih žrtvoval Deachmi, mu »modri stavec« odgovori, da lahko računa na trajno srečo samo, ako bi enega od njih izročil Deachmi. Kralj in kraljica se namenita žrtvovati tistega, ki bi se zadnji vrnil z lova. Trikrat zapored (kakor pri raci) se vrne z lova kot zadnji Liam Donn, najmlajši. Kralj meni, da je on tisti izmed sinov, ki je namenjen Deachmi: »Tvoja usoda je, da te moram pregnati... in te pahnuti v daljni svet...«

c) Kralj pove Liamu, da ima »kralj Grčije« dvanajst hčera in da je tudi on eno od njih izročil Deachmi. Pahnil jo je v širni svet, od takrat pa jo kličejo Una Deachme (= Deachmina).

2. Rdeča raca. Enak začetek kakor pravljica o Liamu ima irska pravljica o Rdeči raci.<sup>10</sup>

3. Ptiček-kraljiček; varianta iz Munstra. Ptiček-kraljiček ima deset mladičev, desetega od njih vrže iz gnezda; po njegovem zgledu hoče kralj enega svojih sinov ubiti.<sup>10</sup>

4. Ljudska medicina. Iz irske ljudske medicine sodi sem recept proti skrofulozi: Najti gnezdo z dvanajstimi mladiči in s kraljičem ter sled-njega vreči stran, »izročiti ga Deachmi«.<sup>10</sup>

5. Hrib Deachmadhe. Odlomek o Finnu, »Acallamh na Senorach« (Pogovori starcev) govori o tem, da je pokrajina Leinster »dajala tretjino (!) svojih otrok (!) in tretjino svoje posesti svetemu Patriku«; zategadelj se tisti hrib po ti dobi imenuje »hrib Deachmadhe«.<sup>10</sup>

Kako ugotoviti vmesni člen med irskim in slovenskim ljudskim izročilom? Ali so to Romani ali Nemci? Kaže, da nemške povesti, pravljice ali pesmi ne poznajo pojava desetništva. Vendar so ga verjetno tudi Nemci morali poznati, saj živi še dandanes v nekaterih nemških narečjih izraz *Deheme* (z izvedenkami), ki je istega pomena kakor irski *Deachma*. Tudi se je ohranilo nekaj rekov,<sup>11</sup> ki so tako tipični, da se jih ne dá drugače razlagati, kot da so to ostanki desetniške snovi:

1. Drum weiß der Hundertste net, wo sich der Zehnte nährt (Gera-bronn).

2. Der Zehnte (varianta: Neunte)<sup>43</sup> weiß net, wo den Neunten (vari-anta: Zehnten) der Schuh drückt (Balingen).

3. Was dem Zehnten geschieht, weiß der Neunte nit (Rottweil, Dol-nje Frankovsko).

4. Der Zehnte weiß net, wo sich der Elfe nährt (Frankovsko).

5. Der Zehnte weiß net, wie sich der Elfte nährt und der hat 'm Bett-ler 's Brot aus der Krätze 'raus gestohlen (Elwagen).

<sup>10</sup> Diarmuid, l. c., 172 in Glasnik, l. c.

<sup>11</sup> H. Fischer, Schwäbisches Wb. VI (1924), s. v. zehn. Variante, ki jih na-vaja Kretzenbacher, ne morejo biti nemške.

6. Des täte der Zehnteste net (splošno znano).

7. Sie weren dem Zehenden nicht zu theil worden (Ulm ok. 1700), kar pomeni: es wäre ihnen übel gegangen.

Smisel rekov 1–5 je, da deveti (pač od enakih) ne ve, kaj se godi z desetim,<sup>43</sup> deseti (od enakih) pa ne ve, kaj se godi z devetim ali enajstim. V vseh primerih gre za neko vrsto, iz katere je *deseti izločen*, to pomeni, da *deseti ni navzočen*, kajti drugače bi ali deseti vedel, kaj se godi z ostalimi, ali pa bi ostali vedeli, kaj se godi z desetim. Deseti torej nima nobene zveze s svojimi (enakimi), to pa ni nič drugega kakor motiv desetništva, deseti od enakih (hči, brat) mora po svetu (v pregnanstvo), s čimer se pretrga rodbinska vez.

Iz rekov 5–7 se dá izluščiti še več: Deseti, ki ne ve, kako se preživlja enajsti, je revnejši od berača, kajti ta ima vsaj košček kruha, »ta deseti« pa niti tega ne. Iz 6. reka se dá razumeti, da je delo tako, da bi nihče zanj ne prijel, niti »ta deseti« — torej tisti, ki je zaslužka gotovo potreben — ne. Bedno usodo »ta desetega« pojasnjuje 7. rek: kaj takega ne bi doletelo niti »ta desetega«, t. j. da bi se jim *slabo* godilo, kakor pač desetemu bratu, ki ga usoda povsod preganja. Obe komponenti rekov: izločenost in huda revščina, torej pregnanstvo (blodenje po tujini) in pravna posledica pregnanstva — brezpravnost in revščina<sup>12</sup> (kar je izpričano že v antiki), sta tipična elementa desetništva.

Pojav desetništva je bil torej znan tudi v nemškem jezikovnem območju. Med obema poloma — Irsko : Slovenija — predstavlja nemški kulturni prostor vmesni člen. In potem bi se problem glasil:

a) ali je pojav desetništva splošnoevropski,

b) ali pa je računati s pojavom iz irskega kulturnega območja, ki se je razširil v 6./7. stoletju z delovanjem irskih misijonarjev (Columban, Gal idr.) izven Irske? Kje torej iskati izvir, korenine? Niti na Irskem niti na Slovenskem ni prvotni smisel več razumljiv.

Menim, da je izhajati iz irskega pojma *deachma*, *deachmadh*, ki ga pripovedovalec ljudskomedicinskega recepta razlaga (resda malce negotovo) kot »blodenje po svetu« (In-die-Irre-Gehen),<sup>10</sup> torej pregnanstvo, kar pa je vsekakor že končna faza pojava. Beseda *deachma(dh)* je vrstilni števnik, izpeljan iz staroirskega *deich-* (starocymrsko *dec*)<sup>13</sup> »deset« in pomeni »deseti, -a, -o«, kot ženski samostalni pa ustreza nemškemu »der Zeh(e)nt«<sup>5</sup> (Zins), sloven. »desetina«. Pripovedovalec povesti razume pod *Deachma* sicer osebo, ki naj bi ji žrtvovali desetino,<sup>10</sup> vendar je jasno, da gre tu že za premik predstav. Ako v irskih variantah o desetništvu razlagamo *Deachma* kot »desetina«, se to lepó ujema s slovenskimi, kjer deseta hči (deseti brat) »mora v desetino iti«.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> J. Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer I (1922), 547.

<sup>13</sup> S. Feist, Vergleichendes Wb. d. gotischen Sprache (1939), s. v. taihun.

<sup>14</sup> Vse variante v SNP I.

Da je irsko *Deachma* zares naše »desetina«, si lahko potrdimo z nemškim pojmom *dehem(e)*, ki je istega pomena kakor irski in izpričan že v starovisokonem. *tehamôn* »decimare«, potem v srednjevisokonem. variantah *deheme*, *dehm*, *dem*, *diem*, *dom*, *döme*, *dihme*, *dehel*, *dehtuom* (= *dehem*), *verdeheme* (= gebe den Dehem) ter v nizkonem. *degme*.<sup>15</sup> Izraz živi še dandanes v *Deheme*, *Deeham*, *Dechel* na Bavarskem, Švabskem, Frankovskem, Elzaškem<sup>16</sup> in morda še drugod. Potemtakem bi bilo *deheme* < lat. *decima* (*c = k*) prevzeto v nemščino, še preden se je lat. *k* pred jasnimi glasovi razvil v *c* (5./6. stol. n. št.). *Deheme* pomeni prvotno »decima porcorum«, ki je v Kapitularijih izpričana že ok. 600 n. št.,<sup>17</sup> šele kasneje se vsebina besede spremeni in pomeni davščino za svinje, ki jih gonijo na pašo v gozd, potem pa paša sama (Waldmast). K temu prim. ustrezajoče anglosaksonsko *tace*, t. j. *swinsceade*.<sup>18</sup>

Število »deset« ni prav nič redko v vojnem pravu; pri Rimljanih pomeni *decimo*, *decumo* »kaznovati vsakega desetega, decimirati«. Rimljani cesarske dobe so šтели kože, ki so jih morali odvajati Germani kot tribut, po *dekurijah*, beseda še danes živi v nem. *Decher* »število deset«. <sup>19</sup> Sidonius Apollinius (8, 6) pravi o Sasih: »... *decem* quemque captorum per aequales et cruciarias poenas, plus ob hoc tristi quod superstitiosu ritu necare, superque collectam turbam periturorum mortis iniquitatem sortis aequitate despergere ...«<sup>20</sup> Pri Aventinu beremo, da je od premaganih Sasov moral vsak *deseti* moški z ženo in otroki oditi iz dežele, tja kamor mu je kralj Karel Veliki ukazal.<sup>21</sup> Desetega je navadno določil žreb.<sup>22</sup>

Prvotna raba števila *deset* ni bila posebno pogostna, kaže, da je *deset* razlagati v večini obrazcev kot sveto število  $9 (= 3 \times 3) + 1$ .<sup>23</sup> V germanškem pravu n. pr. so v obrazcih liha števila bolj pogostna kot soda, klasična števila germanskega prava pa so 3, 7, 9. Kako je prišlo do tega, da je bilo žrtvovano (kaznovano) vse deseto, ni jasno, verjetno pa imajo vse vrste desetini (mala, velika idr.) isti izvir kot decimiranje. Kaže, da je bilo v najstarejšem pravu število *devet* enota, vrsta se je z *devet* končala;

<sup>15</sup> Benecke-Müller-Zarncke, *Mittelhochdeutsches Wb.* I (1854), 311 s. v. *deheme* (tam tudi ostala literatura o predmetu).

<sup>16</sup> Fischer, l. c., s. v. *Dehem*. Schmeller-Fromann, *Bayerisches Wb.* I (1872), 495 s. v. *Dehel*.

<sup>17</sup> Grimm, l. c., II, 44. Fischer, l. c., s. v. *Dehem*.

<sup>18</sup> Schmeller-Fromann, l. c., s. v. *Dehel*.

<sup>19</sup> Kluge-Götze, *Etymologisches Wb.* (1953<sup>14</sup>), s. v. *Decher*.

<sup>20</sup> Grimm, l. c., I, 444.

<sup>21</sup> J. Aventinus, *Bayerische Chronika*, Frankfurt/M. 1566. IV, 327v: »Es waren alle Sachen tod, hin und ab vergeben und vergessen, doch mußte allweg der zehend Mann mit Weib und Kind auß dem Land und dahin ziehen, dahin sie König Carl verschuff ...«

<sup>22</sup> Grimm, l. c., I, 298; 444.

<sup>23</sup> Grimm, l. c., I, 298.



prva živa stvar, ki je v isti vrsti sledila deveti, je bila prvotno žrtvovana bogovom (jetniki, živali), pozneje izgnana ali pa dana na razpolago zmagovalcu ali gospodarju nad življenjem in imetjem. Isto je veljalo za neživo.

V navodilih za pobiranje desetine je razmerje 9 + 1 večkrat prav jasno izraženo; v nekem westfalskem pravnem napotilu iz 16. stoletja berem med drugim: »... wir weisen von den fruchtzehnten ... wo er ausbindet, soll er anzählen und wenn er neun hat, soll er die zehent geben dem zehener.«<sup>24</sup> Koliko je tu botrovalo praznoverje, ni mogoče ugotoviti, gotovo je, da vedo pfalška pravna napotila povedati, da je deseto jajce vedno večje od drugih, deseti val najmočnejši.<sup>24</sup>

Vsekakor je desetina neka žrtev, ki je bila prvotno del verskega obreda. Grški viri (Ksenofon, Nikainetos idr.) povedo, da so deseti del plena ali deseti del pridelka posebej odbrali in ga žrtvovali bogovom.<sup>25</sup> Desetino vsega, kar se je pridelalo na polju, terjaja Mojzes.<sup>26</sup> In ko je katoliška cerkev uvedla desetino, se je na sinodi v mestu Macon leta 585 opirala na židovsko pravo, izpričano v Stari zavezi.<sup>27</sup> V srednjem veku je »velika« desetina veljala kot »božji red«, spoštovali so jo celo puntarji.<sup>28</sup>

Desetina je znana predvsem v obliki dajanja pridelkov in domačih živali. Menim pa, da — opirajoč se na zgodovinske dokaze o človeških žrtvah bogovom (Homer, ver sacrum, Izak, Jefte, Germani itd.) — moramo verjeti slovenski »desetnici« in irski »Deachma« ter zapisati, da so bile vsaj v najstarejši dobi določene *človeške desetine*, saj to slovenska ljudska pesem o desetnici tudi jasno pove:

kaj je le desetega  
vse mora v desetino iti.<sup>29</sup>

Tu se slovensko in irsko ljudsko izročilo natanko ujema z zgodovinskim. Irska pokrajina Leinster je dajala tretjino otrok svetemu Patriku, zategadelj se tam neki hrib imenuje *hrib Deachmadhe*.<sup>30</sup> *Deachmadhe* bo tu pač v prvotnem pomenu »desetina«, torej »hrib desetine«; »tretjino otrok« potem lahko brez pomisleka popravimo v »desetino«, s čimer dobimo paralelo k slovenski desetnici, ki mora »v desetino iti«.

Irski tradicija ima gotovo zgodovinsko jedro, slovenska tudi, saj nam resničnost človeške desetine potrjuje naslednji zapis z Bavarskega: »Da

<sup>24</sup> Grimm, l. c., I, 287; 298.

<sup>25</sup> Grimm, l. c., I, 545. Ksenofon, Anabasis 5, 3, 9.

<sup>26</sup> Mojzes III, 27, 30, 32.

<sup>27</sup> Meyers Konvers.-Lexikon 17 (1897), s. v. Zehnt.

<sup>28</sup> Fischer, l. c., s. v. zehnt.

<sup>29</sup> SNP I, 22 s. Potemtakem je Kretzenbacherjeva razlaga (gl. l. c. 100) »v desetino iti« = »auf die Wanderschaft des (der) Zehnten gehen« napačna.

<sup>30</sup> Glej spredaj.

nisem *desetine svojega telesa* in drugega svojega blaga nikoli odvajal tako, kakor bi moral...<sup>31</sup> Gre verjetno za kako samoobtožbo ali priznanje. Paralelna gradnja stavka

desetina                      mojega *telesa*  
(desetina) drugega mojega *blaga*

dá nedvoumno razumeti, da z »desetino telesa« ni mišljeno nekaj simboličnega, pač pa nekaj povsem *konkretnega*, kar je v srednjeveškem pravu bilo, kakor vsa druga desetina (od pridelkov in mladičev), zares *blago*, tu torej *otroci*. Da pa so bili *otroci res blago*, nam pove germansko pravo: v nekaterih določenih primerih so lahko otroke (novorojenčke pa tudi starejše) izpostavili, prodali ali celo usmrtili.<sup>32</sup>

Končno pa človeško desetino potrjujejo še drugi zgodovinski viri: zgodovinar Engel omenja, da so na Ogrskem morali dati *vsakega desetega otroka* na razpolago samostanu.<sup>33</sup>

Menim, da je razvoj človeških desetinskih dajatev najbolj čisto ohranjen v variantah štajerskega tipa (B). Varianta 315 se mi zdi pri vsej svoji krščanski preobleki zelo starinska, saj se dá iz nje prvotni smisel desetine, kljub retuširanju, še dobro razbrati — desetnica umre:

Geta se z Marijo veseli,  
no na večno Jezusa česti.

Smrt desetnice se dá razbrati čisto določeno iz štajerske variante (Schlosser, 16), kjer je govora, da v Hočah pravijo, da je »najmlajša izmed desetih sester smrt«. To mesto so — opirajoč se na besede desetnice »Ne boste videli moje smrti, jaz pa pri vaši stala bom« — doslej razlagali tako, da »desetnica ni navadna žrtev smrti, temveč ji je na onem svetu celo namenjena služba pomočnice pri »beli ženi«. <sup>34</sup> Stavek, ki ga vsebuje tudi štajerska varianta SNP I, 314 (gl. spredaj: kompozicijski element 9), je razložljiv le v zvezi s situacijo v kranjskih variantah, kjer je desetnica zares priča nemotivirane materine smrti, mrtva mati pa razumljivo ne bo več doživela hčerine smrti (kompozicijski elementi 11–14). Iz vseh variant iz Frama in Hoč je razvidno, da je desetnici že pri rojstvu sojeno, da bo mlada umrla. Smisel njene smrti ni jasen, vidi se, da mati stori vse, kar je v njeni moči, da bi rešila desetnico pred »tujo gospo« (gospo v snežnobeli obleki), toda zaman: »Nekega dne je prišla bela gospa, prijela

<sup>31</sup> Schmeller-Fromann, l. c., II, 1101 s. v. zehen: »Daz ih den zehenten mines libes und andres mines guotes nie so gegab so ih solte.« (Iz Docen's Denkmäler, hg. 1825.)

<sup>32</sup> Grimm, l. c., I, 634; 635 s.

<sup>33</sup> Engel, Geschichte des Ungarischen Reiches, Halle 1797, I, 56; citirano po Grimm, l. c., I, 544.

<sup>34</sup> SE XI (1958), 189.

desetnico za roko in je z njo izginila, da ju ni nihče nikdar več videl« (Schlosser, 16).

Nepričakovana, nenapovedana in neutemeljena smrt je razumljiva le z vidika prvotnega smisla desetine — to pa je človeška žrtev bogu. Tudi v irski varianti o ptičku-kraljičku<sup>30</sup> je ta poteza še opazna — kralj hoče enega svojih sinov ubiti, pač žrtvovati »Deachmi«. V slovenski varianti 314 je ta starinski moment zelo močno zabrisan, kar ustreza poznejšemu zgodovinskemu razvoju — pri Rimljanih so, kadar je bil razglašen ver sacrum, določeno mladino zares žrtvovali bogovom, v zgodovinski dobi pa so jo samo še pošiljali v pregnanstvo<sup>35</sup> — Marjetico je določil žreb (prstan), da odide z božanstvom:

Ti boš pa z meno rajžala!

Podobno tudi v prozni varianti iz Hoč, kjer »bela gospa« desetnico odpelje za zmeraj. Marija v obeh štajerskih baladah nadomešča pač prvotno ime nekega poganskega božanstva, ki mu je bila žrtev namenjena; prozna varianta iz Hoč kaže na paralelnem mestu prvotnejšo obliko, ker ime poganskega božanstva nadomešča z mitološko nejasno, vsekakor pa ne krščansko »belo gospo«.

Kranjske variante se mi zdijo mlajše, saj v njih smrt desetnice niti naznačena ni, desetnica mora le »v desetino iti«, torej ali služiti k tujim ali pa iti v pregnanstvo. V obeh primerih je i žalost staršev i žalost desetnice razumljiva ne le s človeškega, temveč tudi s pravnega stališča: izgnanec je v tuji deželi brez pravic,<sup>32</sup> ako pa služi v fevdalnem redu, je vselej podložen, stoji torej najnižje na takratni družbeni lestvici.<sup>22</sup> Družbeni padeč desetnice se dá potrditi na podlagi nekaterih tipičnih znamenj: desetnica obleče pri slovesu raztrgano obleko, raztrgana ali odrezana obleka pa pomeni v srednjeveškem pravu zmeraj nekaj sramotnega,<sup>36</sup> v drugi varianti je obleka črna, črna ali siva obleka pa je bila predpisana za kmete.<sup>37</sup> Desetnica ni samo raztrgana, ampak tudi razmršena — medtem ko se je fevdalna gospoda česala, so hodile žene hlapcev nepočesane in razmršene.<sup>38</sup>

Kranjske variante imajo nekaj novelističnih prvin, ki gotovo niso prvotne, tako povratek desetnice, ki pride na svatbo svoje sestre, a je nihče ne pozna. To je variacija motiva Odisejeve vrnitve, ki je kot »skupni motiv« močno razširjen v ljudski baladiki vseh narodov. V prvi štajerski varianti (314) in v prozni varianti iz Hoč je vrnitev desetnice le megleno naznačena; poslavljajoča se desetnica pove, da bo ostala pri materi, ko bo le-ta umirala.

<sup>35</sup> Wörterbuch der Antike (Kröner 96; 1935), s. v. Menschenopfer; ver sacrum.

<sup>36</sup> SNP I, 310. Grimm, l. c., II, 302.

<sup>37</sup> SNP I, 312 a. Grimm, l. c., I, 470.

<sup>38</sup> SNP I, 310. Grimm, l. c., I, 469. Gudrun 1218, 1; 1299, 5.

Motiv materine smrti je težko opredeljiv. Vprašanje je, ali ni tu nastal motivni premik, tako da je namesto prvotne smrti desetnice — v novem družbenem okolju neutemljene in zato težko razumljive — nastopila situacijsko bolj utemeljena smrt matere.

Tudi motiv govorečega »svetega drevesa« — bukve, je zagoneten. Drevesa so v verovanju in pravu raznih narodov zelo značilna, vendar ravno bukev ne sodi med tipična sveta drevesa, kot so na primer lipa, jesen (Skandinavija), hrast (pri Keltih, Rimljanih, Germanih pa tudi Slovanih). V daljši varianti sveto drevo ni imenovano, zato je malo verjetno, da je bukev kot govoreče sveto drevo prvotno. Morda gre tu za refleks verovanja starih, da v drevesih bivajo Driade ali pa za hrast, latinsko tudi quernus, kar da pomeni »drevo tožb« (Klagebaum). Isidorus Hispalensis (6. stol.) omenja, da so stari narodi verovali, da bivajo njih bogovi v hrastih; ako so temu drevesu zaupali svoje bolečine, so jim iz njega odgovarjali bogovi.<sup>39</sup>

Prstan ima v srednjem veku pravno-simbolični pomen: Pustiti prstan pri vratih, pomeni, zapustiti hišo in imetje (Anglija, Skandinavija); predača imetja se je izvršila »per annulum aureum«. Prstan kot spoznavno znamenje ali žreb je v ljudskem izročilu močno razširjen, zato je v desetnici tipičen le žreb s prstanom v kosu kruha. Izvir motiva je nejasen.

V ljudskem irskem izročilu je človeška desetina vezana na ime sv. Patrika (Patricius). Le-ta je širil krščansko vero na Irskem po l. 432. Živel je v mestu Armagh, v pokrajini Ulster.<sup>41</sup> Izročilo pa veže desetino na pokrajino (distrikt) Leinster, ki leži južneje. Kaže, da so cerkvene desetine mlajšega datuma (585),<sup>27</sup> tudi je znano, da se je Patrik pravzaprav imenoval Sucat in se je ime Patrik za Sucat uveljavilo šele po letu 600. Protislovje si je razlagati ali tako, da sega tradicija o človeški desetini daleč nazaj v 5. stol. in bi jo potem razlagali kot ostanek poganškega verovanja (žrtev bogu), seveda v milejši krščanski obliki, ali pa sprejmemo človeško desetino v distriktu Leinster kot zgodovinsko dejstvo, ki ni v zvezi s Patrikom, ker le-ta ni bival v tej pokrajini. Iz distrikta Leinster pa je bil znani irski misijonar Columban,<sup>41</sup> ki je proti koncu 6. stoletja oznanjeval krščansko vero na Burgundskem, po letu 610 pa med Alemani okoli Bodamskega jezera. Njegov učenec Gal (Gallus), ki je po odhodu Columbana ostal med Alemani, je bil po rodu Irec.<sup>41</sup> Kronologično se ti podatki bolje ujemajo z letnicami. O irskem misijonstvu

<sup>39</sup> Grimm, l. c., II, 414: »... klagpaum. wan als Isidorus spricht, die alten haiden heten ir abgötter in den aichen, und wenn si in iren kumer klagten, so antwurten in die abgötter auz den paumen« (Megenberg, Buch der Natur [14. stoletje], hg. Pfeiffer [1861], 543, 4). Prim. tudi Zeitschrift f. deutsches Altertum, hg. M. Haupt IV (1844), 255.

<sup>40</sup> Grimm, l. c., I, 242; 246.

<sup>41</sup> Meyers Konvers.-Lexikon, l. c., s. v. Patrick; Columban; Gallus.

vemo, da je upoštevalo stare poganske verske navade in jih skušalo prilagoditi krščanstvu.<sup>42</sup> S tega vidika bi bil pojav človeške desetine v irski cerkvi razumljiv. S tem pa tudi izraz nem. *deheme* za »desetina«. Variante te besede kažejo, da prvi vokal nikakor ni povsem natančno določen in da imamo poleg *e* tudi še refleksi *i* in dvoglasnik. Zato ni nujno, da je *deheme* stara izposojenka iz latinščine pred visokonemškim premikom glasov (6. stol.). Lahko gre za prevzem iz irščine.

Pojav desetništva s tem vsekakor še ni do konca raziskan. Potrebne bodo še raziskave s strani Ircev, preden se bo dalo z gotovostjo zapisati, da je pojav desetništva povezan predvsem z irsko cerkvijo. Toda izhodiščne točke — vsaj tako se mi zdi — so zdaj dane: Po črtanju drugotnih motivov v slovenskih baladah o desetnici ostane srčika desetništva — deseti otrok istega spola mora biti žrtvovan bogovom (štajerska varianta SNP I, 315 in prozna varianta iz Hoč), kar je prvotno, v poznejši civilizaciji pa je smrt omiljena z izgnanstvom (štajerska varianta SNP I, 314, prozni varianti iz okolice Apač in Lipnice, kranjske variante in irsko izročilo), ki se v času pokristjanjenja spremeni pač v človeško desetino.

### Zusammenfassung

#### ZUM URSPRUNG DER ZEHNTGEBURT

*Die rätselhafte Erscheinung der Zehntgeburt ist bei den Slovenen durch die Volksballaden von der »zehntgeborenen Tochter« (desetnica) und durch die mündliche Überlieferung vom »zehnten Bruder« (deseti brat; desetnik) festgehalten. Der Verfasser versucht an Hand des krainischen und des slovenischsteirischen Stranges der Volksballaden den Ursprung der Zehntgeburt zu klären.*

*Der krainische Strang: Die zehntgeborene Tochter muß in den Zehnt bzw. in die Fremde gehen. Das wird auch durch das Los (ein goldener Ring, den die Jüngste in einem Stück Brot findet) bestätigt. Die Zehntgeborene kehrt nach sieben Jahren zurück und wird, unerkannt, aus der Burg gejagt. Sie läßt sich erkennen. Die Mutter stirbt, die Zehntgeborene geht aber wieder fort.*

*Der slovenischsteirische Strang: Maria, Mutter Gottes, grüßt im Vorbeigehen die Schnitterinnen, ihr Gruß wird nur von der Jüngsten erwidert. Maria fordert sie auf, mit ihr zu gehen, denn jedes Zehnte muß in den Zehnt gehen. Das Ring-Los. Die Jüngste zieht fort. Der Tod ihrer Mutter und das Zurückkommen der Zehntgeborenen werden nur flüchtig angedeutet. In der zweiten Variante wird die Jüngste in den Himmel geführt (sie stirbt — der Grund wird nicht angegeben). Der Tod der Zehntgeborenen wird durch eine Prosavariante aus Hoče (Kötsch, vgl. Schlosser 16) bestätigt. Zwei unvollkommene Fragmente vom Zehntgeburt-Stoff wurden in Oberseibersdorf (Abstall) und Gabersdorf (Leibnitz) aufgezeichnet, die jedoch nicht deutschen Ursprungs sein können.*

<sup>42</sup> M. Kos, *Zgodovina Slovencev*, Ljubljana 1955, 94.

<sup>43</sup> Prim. sorodnost stavkov »Tudi ne boste videli (mati) moje smrti« (štajerski tip, SNP I, 314) in »deveti (mati) ne ve kako je desetemu« (desetnici), čeprav se situacija v desetnici z naslednjim stavkom »jaz pa pri vaši smrti stala bom« spremeni.



und, abgesehen vom »Nachtahnl-Motiv«, eher mit den jüngeren desetnica-Varianten verwandt sind (vgl. Kretzenbacher, l. c., 99).

Mit den slovenischen Volksballaden verwandt sind irische Märchen von Liam Donn (die Zehntgeburt dreimal variiert), von der Roten Ente, vom Zaunkönig, von Finn (Acallamh na Senorach) und ein Volksrezept gegen Skrophulose (s. oben Anmerkung 9, 10). In allen findet sich das Motiv, daß der Jüngste (der Zehntgeborene) — sei es ein Tier oder ein Mensch — der Deachma(dh) geopfert werden soll.

Der Verfasser meint an Hand von schwäbisch-fränkischen Sprichwörtern und des Wortes Deheme (mit Varianten und Ableitungen) auch im deutschen Raum die Erscheinung der Zehntgeburt wenigstens als kümmerliche Überbleibsel nachweisen zu können. Aus den Sprichwörtern (s. den slovenischen Text) lassen sich nämlich zwei Bestandteile der Zehntgeburterscheinung herauserschließen: Absonderung und Armut (als Folge der Verbannung) des Zehnten.

Dann werden die Begriffe irisch deachma(dh) und deutsch Deheme untersucht, beide bedeuten dasselbe wie lat. decima, sloven. desetina »der Zehnt« (Zins). An einigen Beispielen aus der Rechtsgeschichte wird klargestellt, daß der Zehnt oder das Dezimieren bei den Griechen, Römern, Juden, aber auch bei den Germanen bekannt war und daß Menschenopfer irgendwie mit dem ursprünglichen Zehnt in Zusammenhang stehen müssen. Danach stellt er fest, daß es kirchlichen Kinderzehnt gegeben haben muß. Er führt drei Beispiele an: die irische Überlieferung, die wissen will, daß man dem hl. Patrick ein Drittel der Kinder gab, einen Beweis aus Bayern (den zehnten mines libes) und einen aus Ungarn, wo man jedes zehnte Kind dem Kloster zur Verfügung stellen mußte.

Der Verfasser meint, daß die slovenische Volksballade, die mit dem Tod der Zehntgeborenen schließt, obwohl sie christlich eingekleidet ist, und die parallele Prosavariante aus Hoče (Kötsch, vgl. Schlosser 16), wo statt Maria die mythische »weiße Frau« erscheint, das Ursprüngliche am klarsten widerspiegeln. Eine Parallele dazu findet sich im irischen Märchen vom Zaunkönig. Der unbegründete Tod ist nur dann zu verstehen, wenn diese Stelle den ursprünglichen Sinn des Zehents wiedergibt, nämlich das Menschenopfer. Die anderen slovenischen Volksballaden scheinen jünger zu sein, sie sind bereits mit sekundären Motivelementen (das Ring-Los, der sprechende heilige Baum, die Rückkehr der unerkannten Zehntgeborenen, der Tod der Mutter) kontaminiert. Die Zehntgeborene stirbt nicht, sie muß nur in die Fremde (in den Zehnt), dasselbe findet sich auch in den irischen Belegen.

Das Ursprüngliche wäre dann: Der (die) Zehntgeborene muß den Göttern geopfert werden, in der höheren Zivilisation wird der Tod gemildert und der Ausgeloste (Zehnte) in Verbannung geschickt (dieselbe Erscheinung wie bei ver sacrum), was in der Zeit der Christianisierung wohl zum Kinderzehnt führt.

Die Patrick-Zehnt-Überlieferung wird mit dem Distrikt Leinster in Zusammenhang gebracht. Patrick war aber in Ulster missionstätig (5. Jh.). Der Name Patrick für den ursprünglichen Sucat wird erst seit dem J. 600 verwendet. Die kirchlichen Zehnten scheinen jünger zu sein (die Synode zu Macon im J. 585) als Patricks Missionstätigkeit. Die Widersprüche sind vielleicht so zu erklären, daß die Patrick-Überlieferung chronologisch verschoben wurde und daß man sie mit Columbanus verknüpfen muß, der tatsächlich aus Leinster stammte und mit seinem Schüler Gallus den christlichen Glauben im 6./7. Jh. im deutschen Raum (Burgundenreich, Alemannen) verbreitete. Die irische Kirche war, was alte heidnische Bräuche betrifft, weitherzig, sie trachtete nur, sie dem christlichen Glauben anzupassen. Von diesem Standpunkt aus betrachtet, wäre der Kinderzehnt als stark gemildertes Überbleibsel ursprünglicher heidnischer Menschenopferung gut erklärbar, die Verbreitung auf dem Kontinent wäre dann auf die irische

Missionstätigkeit zurückzuführen. So betrachtet, braucht es auch nicht unbedingt notwendig zu sein, daß das Lehnwort *Deheme* vor der hochdeutschen Lautverschiebung als *decima* ( $c = k$ ) aus dem Vulgärlateinischen übernommen wurde, man kann es gut als Lehnwort aus dem Irischen erklären, besonders deswegen, weil der Stammvokal nicht beständig ist (Varianten mit *i* und Diphthong *ie, ee!*).

Bislang waren nur die Pole — Irland : Slowenien — bekannt. Nach dem Auffinden des deutschen Bindegliedes wird man die Migration aus Irland als das Wahrscheinlichste befürworten können. Damit ist aber das Schlußwort über den Ursprung der Zehntgeburterscheinung in der mündlichen Überlieferung noch nicht gesprochen. Wir müssen abwarten, was die Untersuchungen irischerseits bringen werden.

## QUESTIONI DI MITOLOGIA SLAVA

Evel Gasparini

*Sommario: 1. La pesca della terra. 2. Il Dio visitatore. 3. Bog e le maschere. 4. Bog e il grano. 5. Il Dio celeste ozioso. 6. La situazione di Perun. 7. Conclusione.\**

### 1. La pesca della terra

Secondo uno dei miti più diffusi dell'Eurasia, la terra sarebbe sorta da un pugno di sabbia pescata dal fondo del mare, per ordine di Dio, da un uccello acquatico, o dal diavolo, più raramente da Dio stesso. Il mito è documentato in 24 punti dell'abitato balto-slavo, di cui sei in Ucraina e undici in Grande-Russia, e in 12 punti di quello ugro-finnico. Un quarto di secolo fa il Walke ha potuto provare e cartografare la sua presenza in 52 punti dell'Eurasia settentrionale.<sup>1</sup>

Nel suo valido tentativo di fondare sulla conoscenza di questo mito la credenza slava in un Essere supremo primitivo, il Grafenauer ha incontrato l'opposizione del Bezljaj che lo rimproverò di fondare la sua ipotesi su una base troppo ristretta. In realtà, trattandosi di uno dei miti più diffusi del globo (Europa, Asia e due Americhe), l'appunto di ristrettezza della base era l'ultimo che potesse essere mosso al Grafenauer. Lo studio del Grafenauer segna la prima irruzione dell'etnologia storica nel campo degli studi slavi. L'avvenimento passò senza eco, se si eccettua il

\* Abbreviazioni: FFC = Folklore Fellows Communications; IoAIE KU = Izvestja obščestva archeologii, istorii i etnografii pri Kazanskom universitete; MaGW = Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien; MGH SS = Monumenta Germaniae historica, Scriptores; PAU = Polska Akademia umiejętności; REW = Vasmer M., Russisches etymologisches Wörterbuch; SE = Slovenski Etnograf; SeZb = Srpski etnografski Zbornik; UdG = Schmidt W., Der Ursprung der Gottesidee; ZbNž = Zbornik za narodni život i običaje; ZfE = Zeitschrift für Ethnologie; ZGO OE = Zapiski geografičeskago obščestva po ot-delenju etnografii; Živst = Živaja starina.

<sup>1</sup> L. Walke, Die Verbreitung des Tauchmotivs in den Urmeerschöpfungs-(u. Sintflut-)sagen, A. — Das eurasische Gebiet, MaGW 1933, pp. 60—81; v. inoltre: W. Anderson, Nordasiatische Flutsagen, »Acta et Commentationes univ. Dorpatensis«, Dorpat, 1923, T. IV, 3, cfr. »Anthropos«, XX, 1925, pp. 756—757; R. H. Lowie, Zur Verbreitung der Sintflutsagen, »Anthropos«, XXI, 1926, p. 615—616.

commento negativo del Bezlaj poco preparato ad apprezzare i servizi che il nuovo metodo era in grado di portare alla slavistica.<sup>2</sup>

Il quadro dei cicli culturali dentro il quale si muoveva il Grafenauer non esiste più. Quello primario degli allevatori è crollato sotto i colpi della cronologia recente dell'addomesticamento del cavallo e soprattutto della renna. Ma l'età arcaica della divinità indagata dal Grafenauer resta immutata e acquista, se possibile, un rilievo anche maggiore. Vi sono nel Grafenauer raffronti sottili e irrecusabili tra miti nord-americani, paleoasiatici, uralici e slavi sui quali chi un giorno tornerà sull'argomento troverà saldo appoggio.<sup>3</sup> E' sui miti slavi della creazione del mondo in generale che indaga comparativamente l'illustre studioso sloveno. Quello della pesca della terra è uno di questi miti, e non il più antico. Tuttavia le corrispondenze tra forma e forma del mito della pesca della terra da un punto all'altro dell'Eurasia sono sorprendenti. I Jakuti raccontano che, stanco di avere creato la terra. Dio si addormentò e il diavolo tentò di annegarlo spingendolo sull'orlo della terra emersa, ma dovunque il diavolo spingesse Dio, la terra si estendeva sempre più.<sup>4</sup> Questo episodio è stato studiato su materiali slavi dal Machál e dal Szuchiewicz<sup>5</sup> e rilevato in Ucraina occidentale, in Polonia, in Croazia e in Bulgaria.<sup>6</sup>

Secondo un'altra tradizione jakuta Dio creò la terra e il diavolo le montagne. La creazione diabolica delle montagne è raccontata nei miti dei Mordvini, dei Grandi Russi, degli Ucraini e dei Bulgari.<sup>7</sup>

Secondo i Mordvini, creata la terra, Dio plasmò il primo uomo e lo mise ad asciugare. Il diavolo insudiciò la creatura di Dio con lo sputo, per cui Dio rovesciò la pelle dell'uomo e lo sputo del diavolo divenne le interiora dell'uomo.<sup>8</sup> Il mito dello sputo del diavolo è noto ai Ceremissi e

<sup>2</sup> I. Grafenauer, *Prakulturne bajke pri Slovincih*, »Etnolog« XIV, 1942; Fr. Bezlaj, *Nekaj besedi o slovenski mitologiji v zadnjih desetih letih*, SE III-IV, 1951, p. 348 segg.; I. Grafenauer, *Ali je praslovanska beseda »bog« iranska izposojenka*, SE V, 1952, pp. 237-250.

<sup>3</sup> I. Grafenauer, *Prakulturne bajke*, pp. 28-30.

<sup>4</sup> U. Harva, *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*, FFC 125, 1953, p. 92.

<sup>5</sup> K. Moszyński, *Obrzędy, wiara i powieści ludu z okolic Brzeżan*, PAU, *Materialy*, T. XIII, 1914, p. 172.

<sup>6</sup> Br. Gustawicz, *Kilka szczegółów ludoznawczych w powiatu bobreckiego*, »Lud« VIII, 3, 1902, p. 267-268; I. Piątkowska, *Obyczaje ludu ziemi sieradzkiej*, »Lud« IV, 4, 1898, p. 414-415; M. Biljan, *Kako je postala zemlja*, ZbNž XII, 1907, p. 505-504; Harva, op. cit. p. 99; A. Strausz, *Die Bulgaren*, Leipzig, 1898; p. 6.

<sup>7</sup> Harva, op. cit. p. 95; I. N. Smirnov, *Mordva*, JoAIEKU XII, 4, 1895, p. 305; A. Tereščenko, *Byt russkogo naroda*, T. V, SPB, 1848, p. 45; I. Savčenko, *Mirosozercanie naših pristoljudinov Malorossov*, Živst XV, 2, 1906, p. 108; Strausz, *Die Bulgaren*, pp. 15, 17.

<sup>8</sup> U. Harva, *Die relig. Vorstellungen der Mordwinen*, FFC 142, 1952, p. 155; M. Buch, *Die Wotjaken, eine ethnol. Studie*, Stuttgart, 1882, p. 156; A. Byhan, *Die finn. Völker*, in: G. Buschan, *Völkerkunde*, Stuttgart, 1926, T. III, p. 924.

ai Votjaki.<sup>9</sup> I russi e gli Ucraini lo raccontano esattamente nella medesima forma,<sup>10</sup> oppure riferiscono che il primo uomo fu creato dal diavolo stesso che cercò invano di infondergli vita sputandogli addosso.<sup>11</sup> Lo sputo del diavolo interviene come atto creativo anche nei canti popolari serbo-croati, talora interpretato come lo sputo di Dio stesso.<sup>12</sup>

Nonostante il suo aspetto fondamentalmente dualistico (che ha fatto congetturare di origini bogomile o zervaniste e di veicoli di diffusione nestoriani, v. Harva, *Alt. Völker*, pp. 96, 101, 106—107), gli elementi del mito della pesca della terra restano molto rudimentali. La vastissima diffusione del mito in tre continenti e la sua ripetizione in termini pressoché immutati a enormi distanze, denotano la sua provenienza da un'antichissima »Grundkultur« (Meuli) o »Urkultur« (W. Schmidt), probabilmente eurasiatica.

Ma l'intervento del diavolo nell'opera creativa dell'Essere supremo e il suo tentativo di guastarla introducendovi il principio della morte (sputo come corruzione) denotano già un notevole sviluppo del nucleo primitivo del mito. La rivalità tra i due antagonisti prenderà gradatamente aspetti di astuzia e di gioco e giungerà per questa via ad un'alterazione completa della personalità dell'Essere supremo e ad un oblio e cancellazione della creazione primordiale.

Questo sviluppo che, a quanto pare, è avvenuto nell'ambito di una mitologia astrale, erede di tradizioni primitive, si è verificato sia in Asia centrale che presso i Finni e gli Slavi, ed è particolarmente evidente in Serbia, in Bulgaria, in Ucraina e in Estonia.

Il canto popolare serbo tipico di questa fase è quello notissimo di Diocleziano e di S. Giovanni Battista, raccolto per la prima volta dal Vuk e reso noto in seguito in numerose varianti (Car Dukljan i Krstitelj Jovan, Vuk, *Pjesme II*, 17): San Giovanni e Diocleziano giocano con una mela e una corona in riva al mare. Durante la partita il santo scaglia inavvertitamente la mela »in fondo al mare« e piange a calde lagrime. L'imperatore, impietosito, si offre di andargliela a pescare, a condizione che il santo non ne approfitti per rubargli la corona. Per due volte la mela cade in mare e per due volte l'imperatore la ripescava. Alla terza, insospettito, l'imperatore nasconde la corona »sotto il berretto« (pod kapicu) e vi mette a guardia »l'uccello di malaugurio«, la cornacchia. Ma a nulla giovano queste precauzioni. San Giovanni agghiaccia il mare sopra la testa dell'imperatore e fugge in cielo con la corona. La cornacchia getta l'allarme, l'imperatore urta la testa contro il ghiaccio, ne spezza con un sasso di mille libbre le dodici lastre, insegue il rapitore nel cielo,

<sup>9</sup> Harva, *Alt. Völker*, p. 113.

<sup>10</sup> A. N. Trunov, *Ponjatija krest'jan Orlovskoj gub. o prirode fizičeskoj i duchovoj*, ZGO OE, T. II, 1869, p. 38—39; Fischer, *Rusini*, p. 143—144.

<sup>11</sup> A. Oniščuk, *Mater. do guculskoj demonologij, Mater. do ukr. etnologij*, T. IX, L'vov, 1909, p. 65.

<sup>12</sup> P. Kasandrić, *Canti popolari serbi e croati*, Milano, 1915, p. 45—46; I. Šajnović, *Kola*, ZbNž III, 1898, p. 254.



lo raggiunge alle porte del paradiso, lo afferra per il piede destro e gli strappa una manata di carne. »San Giovanni giunge davanti a Dio Signore — portando in cielo il chiaro sole« e lagnandosi della mutilazione patita. Il signore lo conforta promettendogli che quella mutilazione resterà come ricordo a tutti gli uomini.

Il diavolo del mito della pesca della terra è divenuto un imperatore pagano e Dio un santo cristiano. I tuffi nel mare sono sempre tre e chi li compie, sotto la veste di Diocleziano, è sempre il diavolo, come nella tradizione ugro-finnica e centroasiatica. Ma l'oggetto pescato dal fondo del mare non è più un pugno di sabbia dal quale Dio creerà la terra, e il tuffo stesso non è che un'astuzia del santo per rubare all'imperatore la corona. Questa corona poi non è altro che un astro perché, rubata la corona, il santo giunge in paradiso portando con sé il »sajno sunce«, il fulgido sole.

In una versione del mito raccolta dal Čajkanović, Dio aveva riunito i santi per assegnare loro il governo del mondo. Il diavolo, non invitato, ruba il sole e vi mette a guardia il cuculo. Il profeta Elia viene incaricato da Dio di recuperare l'astro, ma il cuculo dà l'allarme e il diavolo insegue Elia riuscendo ad afferrare l'asse del carro del profeta.<sup>13</sup> Nel Montenegro si racconta più specificamente che Dio comandava alla luna e il diavolo aveva il sole. Elia, incaricato da Dio di rubare il sole, gioca col diavolo con una palla d'oro che cade in mare. Il diavolo si tuffa e Elia agghiaccia il mare.<sup>14</sup> Il mare ghiacciato, che ricorre anche tra gli Ucraini della Galizia e della Bucovina,<sup>15</sup> è un'immagine della volta celeste.<sup>16</sup> Gli astri sono dunque due: la luna (divina) e il sole (diabolico) oppure la mela e la corona. I possessori di questi astri o le figure che li personificano, si inseguono nel cielo, e il fuggitivo è raggiunto e danneggiato o mutilato dall'inseguitore. Dei due astri del mito, quello che appare periodicamente inseguito e mutilato e della cui morte e rinascita favoleggiano le mitologie di tutti i continenti, è la luna.<sup>17</sup> Nel canto di Diocleziano la corona diventa »il fulgido sole«, ma quando la corona si trovava sulla terra, era nascosta da un berretto di invisibilità (Tarnkappe) e l'imperatore vi aveva messo a guardia la cornacchia. I simboli lunari sono patenti. Il sole è la luna chiara. Il mito della pesca della terra è stato lunarizzato.<sup>18</sup>

<sup>13</sup> V. Čajkanović, *Razprave i grada*, SeZb L, 1934, p. 97.

<sup>14</sup> A. P. Rovinskij, *Černogorija v eja prošlom i nastojaščem*, SPB, 1901, T. II, 2, p. 443—444.

<sup>15</sup> A. Manastyrski *Die Ruthenen, Die oesterr.-ungar. Monarchie*, Wien, 1898, p. 268; Br. Gustawicz, op. cit. p. 267—268.

<sup>16</sup> L. Sadnik, *Südosteuropäische Rätselstudie*, Wien, 1953, p. 53.

<sup>17</sup> In Polonia il diavolo ruba un pezzo di sole col quale fabbrica la luna, Fischer, *Lud polski*, p. 155.

<sup>18</sup> Nei Carpazi una gara di tuffi avviene tra San Pietro e il diavolo, seguita dall'agghiacciamento del mare e dalla fuga del santo, inseguito dal diavolo che scaglia contro di lui una pietra senza effetto (Oniščuk, op. cit. p. 67—68). Il mito del diavolo che, prigioniero del ghiaccio, ne spezza le lastre per inseguire l'angelo o il santo di cui «divora» una parte del corpo, è raccontata anche in Estonia ed

Del mito primitivo della pesca della terra questi canti popolari serbi e ucraini conservano solo il momento del triplice tuffo in mare per pescarvi un oggetto. Che questo tuffo sia l'antico tuffo della pesca della terra è dimostrato da un mito di mutilazione, analogo al serbo, raccontato dai Kačincy dell'Asia centrale: un'anitra si tuffa per tre volte in mare per pescare la terra e ne trattiene nel becco dei grani dai quali nasceranno pietre e montagne; Dio plasma il primo uomo e ordina alla rondine di andargli a ricercare un'anima col quale avvivarlo; nel frattempo il diavolo (Erlik-khan), al quale Dio aveva affidato il sole e la luna, ruba ambedue gli astri; infine Dio ordina alla rondine di rubare a Erlik-khan l'acciarino. La rondine riesce nell'impresa, ma Erlik-khan se ne accorge in tempo e si mette ad inseguirla. Appesantita dall'acciarino, la rondine ne lascia cadere la metà, ma non può impedire di venire raggiunta e Erlik-khan riesce a strapparle il centro della coda.<sup>19</sup>

Tuffo in mare, sole e luna diabolici, furto al diavolo ordinato da Dio e mutilazione dell'inseguito sono i medesimi che nei canti popolari serbi, bulgari e ucraini. L'intaglio fatto alla coda della rondine da Erlik-khan nella leggenda kačınca è nel tempo stesso la spiegazione eziologica della particolare forma della coda dell'uccello: le rondini hanno la coda intagliata perché Erlik-khan la mutilò alla rondine al principio della storia del mondo. Da allora tutte le rondini nacquero con la coda intagliata.<sup>20</sup> La stessa cosa avviene col piede di S. Giovanni nel canto popolare di Vuk: il diavolo »lo raggiunse sulle porte del cielo — lo afferrò per il piede destro — e ne strappò quanto ne afferrò« (dostiže ga na nebeska vrata, — za desnu ga nogu ufatio, — što dofati, ono i okine).<sup>21</sup> E' il mito eziologico del cavo della pianta del piede perché quando San Giovanni si lagna del danno patito, Dio lo conforta promettendogli che da quel momento »ad ognuno avrebbe fatto altrettanto« (svakome ću tako učiniti), »affinché tu non abbia a vergognarti«, aggiunge Dio al mutilato nella versione bulgara del mito.<sup>22</sup> Così tutti gli uomini sarebbero nati col cavo alla pianta del piede. San Giovanni è dunque il primo uomo, il capostipite e nello stesso tempo la luna mutilata, cioè l'antenato lunare. Più limpidamente che in Serbia e in Bulgaria, presso i Tartari dell'Altai e

è conosciuto, secondo il Loorits, «in tutta l'Europa orientale» (O. Loorits, Grundzüge des estnischen Volksglaubens, Lund, 1951, T. III, 1, p. 27). Di una mutilazione invece del diavolo per opera del lupo, della volpe, ecc. parlano miti diffusissimi tra i Polacchi, i Belorussi, gli Ucraini e i Bulgari (A. Saloni, Lud Iancuski, PAU Mater. T. VI, 1895, p. 253; I. D. Kowatscheff, Bulgarische Volksglaube aus dem Gebiet der Himmelskunde, ZfE LXIII, 1951, p. 341; K. Moszyński, Kultura ludowa Slowian, PAU, 1939, T. II, 2, p. 1478—1488). In Bulgaria è in seguito a questa mutilazione che il diavolo divenne monocroce (Strausz, op. cit. p. 27—29).

<sup>19</sup> N. Katanov, Kačinskaja legenda o sotvorenii mira, IoAIE KU, T. XII, 1, 1894, pp. 185—187.

<sup>20</sup> Il diavolo (Keremet) adopera l'acciarino all'insaputa di Dio anche in un mito čeremisso, v. Strausz, op. cit. p. 17, e presso i Gr.-russi, UdG XII, pp. 51, 55.

<sup>21</sup> «... i iskine im stopalo», L. Pećo, Običaji i verovanija iz Bosne, SeZb XXXII, 1925, p. 381.

<sup>22</sup> Strausz, op. cit. p. 11.

gli Altaici meridionali, pescatore della terra non è il diavolo, ma Ülgen, il primo uomo.<sup>23</sup> Nel Pokucie pescatore della terra è Mosé »che fu il primo uomo della terra e sedeva sulla schiuma del mare.<sup>24</sup>

Questa identificazione del primo uomo con la luna è in perfetto accordo con gli appellativi di »padre« e di »nonno« dati alla luna in Polonia, in Serbia e in Russia<sup>25</sup> e con quello di »Adamo« rivolto alla prima falce lunare in Ucraina.<sup>26</sup>

Il dualismo della pesca della terra (Dio e diavolo, Dio e Keremet, Dio e Šajtan, Dio e Erlik-khan, ecc.) predispondeva il mito a una trasformazione lunare. Quando la metamorfosi sarà compiuta, il Dio creatore del mito primitivo perderà il suo primato di Essere supremo e la sua

<sup>23</sup> Harva, *Alt. Völker*, p. 95; UdG XII, pp. 15—16, 93, 114.

<sup>24</sup> Jo. Schneider, *Lud peczenizyński*, »Lud«, XIII, 1907, p. 202.

<sup>25</sup> »Witaj, witaj królewiczu, Niebieski dziedziu...« (Br. Łaska, *Powitanie księżycyca na nowiu*, »Lud«, XI, 1905, p. 81). In Serbia la luna è invocata come »dedo«, »dedička« (VI. Nikolić, *Etn. građa i razprave iz Lužnice i Nišave*, *SeZb XVI*, 1910, p. 412). Al bambino che piange in Erzegovina si dice indicando la luna: »Eno sine, dedo! Nemoj plakati, srđi se dedo, ružit će te dedo« — Ecco, o figlio, il nonno! Non piangere, il nonno si arrabbia, il nonno ti sgrida (I. Zovko, *Rodbinski zazivi u Herceg-Bosni*, *ZbNž VII*, 1902, p. 372, nota). A Risano l'equazione luna-mese-nonno è così perfetta che di un bambino che ha quattro mesi si dice che ha quattro nonni (Vuk, *Lex.*). In Russia la luna viene invocata come »piccolo padre«, *batjuška*: »Batjuška, svetel mesjac...« — Padre, chiara luna... (Tereščenko, *op. cit.* T. II, p. 160).

<sup>26</sup> In uno scongiuro contro il mal di denti proveniente dal villaggio di Solov'evka (distr. di Starodub, gov. di Kiev): »Misjacju, Adàme, molodyk, povysy ty na mǎrtvyh i živych, ja u mǎrtvogo kosti ne boljat', tak nĕchaj u meni raba božogo, chrešćenogo, molytvjanogo N. N. nĕ boljat' zuby«. — »Luna (m.) Adamo, giovane falce, tu pendi sui morti e sui vivi, come ai morti non dolgono le ossa, così a me, servo di Dio, battezzato e supplice, N. N. non dolgono i denti« — (Savčenko, *o. c.*, *Živst XV*, 2, 1906, p. 106). Sulla divinità della luna si incontrano anche dichiarazioni esplicite: »Mesjac naš božok, a kto ž nam bude bogovati jak ěgo ne stane« — La luna (m.) è il nostro Dio, e chi ci farà da Dio se essa viene a mancare? (G. Il'kevič, *Levicki ecc., Poslovice i pogovorki Galickoj i Ugorskoj Rusi*, *ZGO OE T. II*, 1869, N° 2183, p. 295). Qui la luna è intesa come l'unico Dio o come l'unico intermediario presso Dio, come tende a interpretare la locuzione il prof. G. Maver (lettera del 6. XII. 1958). L'Ončukov segnala un »božiti« col significato di »pregare Dio« (*prosit' u Boga*) nella Gr. Russia del nord (N. E. Ončukov, *Severnyja skazki ZGO OE*, T. XIII, 1908, Glossario, p. 436). L'usanza di recarsi in chiesa e di accostarsi ai sacramenti nella prima domenica dopo la comparsa della nuova luna o dopo il primo quarto e praticata in Volinia (N. Korobka, *Vostočnaja Volyn'*, *Živst V*, 1895, p. 43) e in Belorussia (I. Berman, *Kalendar' po nar. predanijam u Voložinskom prichode, Vilenskoj gub.*, *ZGO OE*, T. V, 1873, p. 35). L'astensione dal lavoro, poco osservata nelle altre feste, è scrupolosa nella domenica dopo il primo quarto. — »E' la domenica della luna giovane!« — si dice — (Tož molodzikovaja nedzelja! — Berman, *ibid.*). Il Moszyński segnala la particolare osservanza di questa domenica a Grodno, a Chelm, nella Grande e Piccola Polonia, in Slesia, in Croazia e in Serbia (Moszyński, *Kultura ludowa*, II, 1, p. 457). In Serbia è detta »domenica giovane« (Schneeweis, *Grundriss*, p. 34), in Bulgaria »përša« o »starša«, prima o anziana (Mosz. *op. cit.*). E' vietato cuocere pane, filare, tessere, arare ed erpicare. Che si tratti di una devozione popolare introdottasi in età cristiana è poco probabile: la ricorrenza è mobile e praticata dagli Slavi dei tre gruppi, ortodossi e cattolici.

facoltà creatrice per non essere più che il generatore, il capostipite e il primo degli uomini.

Questa spinta manistica è attiva in Europa orientale anche in seno al cristianesimo. L'impulso speculativo di Fëdorov, di Solov'ëv e di Dostoevskij (ben fondato, del resto, sulla patrologia orientale) non era molto lontano dall'intendere Cristo come »secondo Adamo« e dal risolvere in questo concetto la sua divinità. E' per questo tramite che la sensibilità popolare slava trova una via di avvicinamento a Cristo sconosciuta all'esperienza occidentale.

Le diverse fasi di questo sviluppo non si elidono tra loro, ma sopravvivono l'una accanto all'altra. Il mito della pesca della terra viene raccontato sia nella forma arcaica che in quella lunarizzata, e quest'ultima in travestimenti cristiani.

## 2. Il Dio visitatore

Il mito della pesca della terra non è il solo in cui compare un Essere supremo primitivo presso gli Slavi. Nel 1869 un certo S. K. Šikmovič, professore al seminario di Vitebsk, consegnava allo Šejn due quaderni di canti popolari belorussi, raccolti da suo fratello, il pope N. K. Šikmovič.

Tra questi canti ve n'era uno (il No. 361 della raccolta dello Šejn) in cui compariva un »Raj« personificato, con l'annotazione del raccoglitore che »raj« era il Dio della mietitura.

In una variante del medesimo canto compariva la personificazione di »dobro« e in due altre quella di »bog« e di »sporyš«.

Il senso del canto è il medesimo in tutte e quattro le varianti: Raj (oppure »dobro«, »bog« o »sporyš«) passa per la strada del villaggio, ma nessuno lo invita ad entrare nelle case. Solo un abitante del villaggio lo fa, assicurando il passante che nella sua casa regna l'abbondanza e che tutto è pronto per accoglierlo (No. 361), oppure che la sua aia è abba-

Gli studiosi non hanno trovato traccia di divinità lunari presso gli Slavi, ma non si tiene conto che la luna è per lo più maschile nelle lingue slave, che lunari o lunarizzati possono essere tutti gli idoli policefali del Baltico e che lunari sono sicuramente tutti gli spiriti mutilati del tipo Baba Jagà. Si deve inoltre rilevare che il lunarismo è molte volte simbolico e imitativo delle fasi satellite, senza veri atti di culto, per cui le sue forme vanno smascherate per poter essere riconosciute, come nel caso del »kolo«, la danza circolare degli Slavi. Affermazioni scoperte come quella carpatica »Mesjac naš božok« — la luna è il nostro Dio — sono piuttosto rare. Tuttavia in Bulgaria la luna è invocata come »nonno Signore« e »nonno Dio« (dedo Gospod, dedo Bože), invocazioni in cui riappare il valore divino del satellite come capostipite dell'umanità. Si tratta di appellativi diretti ed espliciti che non lasciano dubbi sul loro significato. »Nei villaggi slavi, rileva il Moszyński, il culto della luna era vivo in tutte le regioni fino a non molto tempo fa, e in parte vive ancora oggi. Tale culto si manifestava, specialmente in Bulgaria, in modi straordinariamente primitivi che ricordano forme osservate presso lontani popoli esotici« (Moszyński, op. cit. II, 1, p. 141).

stanza grande per accogliere tutti i covoni e le biche che il visitatore vorrà portarvi (No. 363).

Riportiamo qui dallo Šejn le strofe del canto belorusso in sette varianti, di cui due (il No. 361 e 363) al completo:

— 361 —

(Лепельский уезд, Ушачский округ)

Ходзиў Рай по вулице,  
Нихто Раю у хату ня просиць;  
Просиць Раю Андрейка:  
А прошу ж, Раю, к сабе у хату!

А ў мяне ўсё приберено:  
Цясовыя столы позасциливаны,  
Золотыя кубкі поналіваны —  
Жнечик частоваці.

*Andava Raj per la strada, / nessuno invitava Raj nella casa; / invitò Raj Andrejka; / Prego, Raj, entra nella mia casa! / Da me tutto è preparato: / le tavole di quercia sono imbandite, / le coppe d'oro versate, / per festeggiare la mietitura.*

— 362 —

(Лепельскаго у., с. Дубровки)

Ходзиў Раю коли двору,  
Нихто Раю у двор не зовець...

*Andava Raj intorno alla fattoria, / nessuno chiamava Raj nella fattoria...*

— 360 —

(Дисненский у.)

Ходзиў Раёк по улице,  
Нихто Райка у двор ни зовець...

*Andava Raëk per la strada, / nessuno invitava Raëk nella fattoria...*

— 359 —

(Лепельскаго у., с. Апанасковичи)

Ишоў Раёк дорогою  
Рано, рано!  
Дорогою широкою...

*Andava Raëk per la strada / presto, presto! / per la larga strada...*

— 358 —

(Лепельский у.)

Пошло добро дорогою,  
Дорогою широкою...

*Andava »dobro« per la strada, / per la larga strada...*



— 363 —

(Дисненский у.)

Ишоў Бог дорогою,  
А за ним наш пан идзець  
У руках шапочку нясець  
И до сябе Бога просиць:

Да ко мне, Божа, да ко мне,  
Да з густымі снопами,  
Да з частымі копамі,  
У мяне гумно вялікоя,  
Переплоты высокіе,  
Ёсь гдзе сношні стаўляці,  
Ёсь гдзе скірткі класці.

*Andava »bog« per la strada, / e dietro a lui il nostro padrone / portando il berretto in mano — e invitava »bog« a casa sua: / Vieni da me »bog«, vieni da me, / con grossi covoni, / con numerose biche, / da me l'aja è grande, / le staccionate sono alte, / c'è dove mettere i covoni, / c'è dove mettere le biche.*

— 357 —

(Чашники)

Ходзіў Спорыш по вулице,  
По вулице по широкой...<sup>27</sup>

*Andava »sporyš« per la strada, / per la strada, la larga strada ...*

Un personaggio divino passa per la via del villaggio in quattro diversi travestimenti: come »raj«, voce che in tutte le lingue slave significa oggi solo »paradiso«, o più semplicemente come »dobro«, il bene, oppure come »bog«, Dio, oppure infine come »sporyš« che è una poligonacea edule, la centinodia (*Polygonum aviculare*). Tutti portano con sè nella casa in cui entrano l'abbondanza e la fortuna.

Le quattro voci che indicano questi personaggi sono slavo-comuni. »Raj« è un prestito dall'iranico »raγ«, passato a significare »paradiso«, ma che nel canto belorusso conserva ancora, evidentemente, il significato ario di »ricchezza«, »fortuna«, »dovizia« (v. lat. »rēs«, Vasmer, REW), altrimenti non potrebbe essere sostituito nelle varianti con »dobro« e con »sporyš«. Il canto belorusso è probabilmente l'unica testimonianza letteraria nella quale »raj« compare con questo valore. Questa testimonianza deve risalire ad una tradizione precristiana in cui la voce ariana non aveva ancora subito la deviazione semantica che la portò a significare »paradiso«. L'antico iranico »raγ« (slavo »raj«) è passato anche ai Mordvini, ma »riz« in mordvino (*mokša*) conserva ancora oggi il significato origi-

<sup>27</sup> P. V. Šejn, *Belorusskja pesni*, ZGO OE V, 1873, pp. 493—495.

nario di »ricchezza« e »fortuna«, perduto nello slavo e conservato nel canto belorusso.<sup>28</sup>

Questo medesimo significato ha nel canto belorusso la voce »bog«, dato che a sua volta può essere sostituita nelle varianti da »dobro« e da »sporyš«. Era un sinonimo di »raj«, col valore (anche ario) di »porzione fortunata«, »buona sorte«, »felicità« (v. Bog 2, in Berneker, SEW) che compare in tutte le formazioni slave corrispondenti al russo »bogatyj« e »ubogij«, ricco e povero, cioè provvisto o sprovvisto di beni di fortuna.<sup>29</sup>

Il terzo nome del canto belorusso, »sporyš«, è in accordo coi due precedenti. Nella lingua popolare belorussa si dà oggi il nome di »sporyš« a uno stelo di grano con due spighe, inteso come simbolo di abbondanza.<sup>30</sup> Ma il primo significato di »sporyš« è quello di »Polygonum aviculare« le cui sementi, ricche di sostanze nutritive (9 % di proteine) vengono ancora oggi ritrovate in tale abbondanza e purezza nelle stazioni preistoriche della Slavia occidentale da far supporre che venisse coltivato.<sup>31</sup>

In serbo-croato »podvornica« (potkutnijca) significa nello stesso tempo terreno coltivato presso la casa e »Polygonum aviculare« (Parčić e Vuk, Lex.). La coltivazione di questa erba biennale spontanea deve risalire ad un'epoca in cui il principio dell'agricoltura era già acquisito

<sup>28</sup> B. Collinder, *Fenno-ugric vocabulary, an Etymological Dictionary of the Uralic Languages*, Stockholm 1955.

<sup>29</sup> Vedi il polacco »zboże«, il belorusso e ucraino »zbiżże«, cereali. In serbo-lusaziano la voce ha conservato l'antico significato ario di »fortuna«: »Bóh dzie jemu wele zboża (... auch viel Glück), id. »sbožje« v. J. E. Schmalzer, *Volkslieder der Wenden in der Ober- und Nieder-Lausitz*, Grimma, T. I, 1841, N° 134, p. 159, N° 206, p. 210 e N° 279, p. 265. I composti di »bog« sono passati anche al lituano.

<sup>30</sup> Anche in Lettonia dove Jumis (la voce è finnicia). Dio dei campi, è simboleggiato da una doppia spiga, v. L. Ziedonis, *Ethnographie lettone*, Paris 1954, p. 50.

<sup>31</sup> Lo era in Russia e in Lusazia fino al secolo scorso, A. Maurizio, *Histoire de l'alimentation végétale*, Paris 1952, p. 192, e Schmalzer, *Volkslieder der Wenden*, T. II, p. 215: »kolij«, »kołodžij« (Knötrich). Nella Lituania ex-prussiana, la vecchia del grano (»rugiuboba«, spirito del grano) era detta anche »sporyš« (Bujak Fr., *Dwa bóstwa prusko-litewskie*, »Lud«, XVII, 1923, p. 8). Per i ritrovamenti di età preistorica v. Jan Zablocki, *Szczątki roślinne ze stanowiska wczesnośredniowiecznego w Jeziorku, powiat Giżycko w r. 1950*, »Mater. wczesnośredniowieczne«, II, 1950, p. 217 e note 17, 20. L'ipotesi di una coltivazione del Polygonum era già stata fatta dal G. Buschan in »Vorgeschichtliche Botanik«, Breslau, 1895, da Homann e da altri, v. Zablocki, op. loc. cit.; W. Swederski, *Chwasty z wykopalisk archeol. na Żmudzi i w Malopolsce*, Acta Soc. Botanicarum Poloniae, T. III, Warszawa 1925—1926, pp. 242—252, in Zablocki, ibid., Jerzy Antoniewicz, *Wyniki prac wykopaliskowych na grodzisku i pogrozdziu w Jeziorku, pow. Giżycko w 1950 r.*, »Mater. wczesnośredn.«, II, 1950, p. 252. Il Polygonum aviculare era coltivato nelle palafitte svizzere e nella cultura di Hallstatt (Maurizio, op. cit. 192 e Zablocki, op. loc. cit.). In Russia era usato in qualità di succedaneo del grano saraceno, come la »Glyceria fluitans« e la »Setaria italica«, più antiche del Panicum miliaceum, erano coltivate nella Slavia occidentale come succedanee del miglio. Un'altra poligonacea, il »Polygonum bistorta L.« è usata nell'alimentazione in Siberia (Sibirskaja sov. Encikl. T. I, p. 682).

presso gli Slavi, ma non ancora applicato ai cereali, o adattato, come coltivazione sussidiaria, a favorire la crescita (per lo più con diserbature e disseminazioni) di essenze spontanee. E' una fase di transizione tra la raccolta e l'orticoltura che sopravvive ancora oggi in certe regioni della Siberia, dell'Australia e dell'America settentrionale, e che converrebbe chiamare »agricura«.<sup>32</sup>

Collegato col significato primario di »raj«, il fatto che il solo cereale nominato nei citati canti belorussi sia lo »sporyš«, può costituire un indizio della grande antichità del canto.

Il nome del »Polygonum aviculare« (sporyš) risale a uno »spor'«, »sporyj«, col significato di »redditizio«, »fruttuoso« (v. lat. »prosper« in Vasmer, REW) che ci riconduce a quelli di »raj« e di »bog« come »abbondanza«, »ricchezza« e »fortuna«.

Che il »bog« slavo provenga a sua volta dall'antico indiano »bhāga« è un'ipotesi contro la quale non si saprebbe muovere nessuna seria obiezione linguistica, sebbene non siano pochi i glottologi che preferiscono considerarlo come indigeno slavo, nonostante il passaggio semantico, parallelo all'iranico, da »bog«-»bāhga« come »parte«, »porzione«, »ricchezza« ecc. a Bog come distributore di questi beni e Dio. Ma è un fatto che in mordvino (erza) la voce »paz« (mokša »pavaz«), col valore sia di »felicità« e »fortuna« che di Dio, è sicuramente un prestito dall'iranico.<sup>33</sup> Si ripresenta così la possibilità che anche il »bog« slavo sia effettivamente un prestito dall'iranico per cui conviene osservare più da vicino se nelle costumanze religiose finno-slave tra il »paz« mordvino e il »bog« slavo non vi siano momenti comuni.

La scena del canto belorusso di un personaggio divino (raj, bog, dobro, sporyš) che passa per la via del villaggio accettando gli inviti ad entrare nelle case, era soltanto immaginata e descritta o veniva davvero rappresentata? Non è difficile immaginare che in certe ricorrenze religiose un abitante del villaggio potesse vestirsi in modo da rappresentare un essere soprannaturale e venisse invitato ad entrare nelle case per propiziarsi la fortuna.

Nel manoscritto dell'Učaeŭ, un maestro di scuola mordvino, pubblicato dallo Šachmatov, in antico, »quando i nostri non erano ancora battezzati«, sceglievano un vecchio che rappresentasse Niškipaz<sup>34</sup> il quale doveva salire inosservato nel solaio di una capanna di preghiera, sulle rive di un lago, per rispondere alle invocazioni dei fedeli: »Niškipaz,

<sup>32</sup> K. Moszyński, *Kultura ludowa*, I, p. 210—211; A. Nehring, *Studien in idg. Urheimat*, in W. Koppers, *Die Indogerm.- und Germanefrage*, Salzburg-Leipzig 1958, p. 141-142; Birket-Smith K., *Histoire de la civilisation*, Paris 1955, p. 170.

<sup>33</sup> H. Paasonen, *Mordwinische Lautlehre*, Helsingfors 1905; stesso, *Journ. de la Soc. finno-ougrienne* X, in: I. I. Smirnov, *Mordva*, IoAIE KU XII, 4, 1895, p. 280; B. Collinder, *Fenno-ugric Vocabulary*; Vasmer, REW.

<sup>34</sup> Secondo Paasonen, il mordvino erza Ški-paz o Nišk'e-paz è formato col prefisso »iné« e »ški«, »grande«, come nel mordvino mokša l'attributo di »ot'šuc«, v. U. Harva, *Die relig. Vorstellungen der Mordwinen*, FFC 142, 1952, p. 144.

Pokšpaz, nutritoire, dacci grano!« — pregavano i fedeli, — e il vecchio che impersonava la divinità rispondeva invisibile dall'alto, sottovoce: — »Ve lo darò.« Finita la cerimonia, il personaggio doveva saltare dal solaio nel lago, nuotare sott'acqua e nascondersi nel canneto.<sup>35</sup>

Nel villaggio di Karmalka (distr. di Bugulma, gov. di Samara) e presso i Mordvini Mokša del gov. di Tambov, il vecchio che impersonava Nišk'e-paz si arrampicava su un albero e veniva invocato dai fedeli in ginocchio.<sup>36</sup>

Nel distretto di Bugulma la scena si svolgeva, secondo il Paasonen, in una forma molto vicina a quella descritta nel canto belorusso: un vecchio vestito di nuovo da capo a piedi *passeggiava su e giù sotto le finestre* finché un padrone lo *invitava* ad entrare e a sedersi *alla tavola debitamente imbandita*. L'invito suonava così: »Škaj baz, Nišk'e-paz, entra, abbiamo costruito una nuova casa, dacci bestiame che si moltiplichino, ecc.« — Il vecchio rispondeva: »Lo darò, lo darò...« — Abbiamo sottolineato i momenti dell'azione analoghi a quelli del canto belorusso.<sup>37</sup>

Qua e là nel gov. di Saratov il costume di scegliere un vecchio che rappresentasse Škaj-paz era osservato a Pasqua, quando ricorreva la festa dei morti. Il prescelto, la notte della vigilia di Pasqua, passava sotto tutte le finestre e ad ognuna di esse domandava del padrone di casa. Egli bussava tre volte col bastone alla finestra e quelli di dentro

<sup>35</sup> A. A. Šachmatov, Mordovskij etnografičeskij sbornik, SPB. 1910, p. 57—58; Harva, Mordwinen, pp. 155—158.

<sup>36</sup> Harva, op. loc. cit., Questa funzione del Nišk'e-paz mordvino ricorda la comparsa di un Dio slavo, nella presunta veste del suo sacerdote (così crede il cronista), presso Hologosta (Vologost) nel noto passo di Herbord: »... sacerdos qui illi idolo ministrabat, nocturno tempore vicinam silvam ingressus, et in loco editiori secus viam inter condensa fructicum sacerdotalibus indutus astabat... — [Ego sum deus tuus; ego sum qui vestio graminibus campos et frontibus nemora; fructum agrorum et lignorum, fetus pecorum, et omnia quaecumque usibus hominum servient, in mea potestate...« (Herbordi vita Ottonis episc. Babembergensis, MGH SS XII, Hannover 1856, III, 4, p. 803). Il travestimento e i doni del Dio sono i medesimi. Ancora verso la metà del secolo scorso, in Bassa Lusazia, a San Giovanni »... ehemal stieg an andern Orten ein halberwachsener Bursche auf einem Baum, eine Linde oder Rüster im Dorfe und verbarg sich dort in den dichtbelaubten Zweigen. Unten um den Baum versammelten sich seine Cumpans und andere Zuhörer und er hielt von seinem erhabenen Sitze aus einen scherzhaften Vortrag worin er die Wirthe und Wirthinnen des Dorfes, besonders die letztern, vornahm und durchhechelte. Dieser Spass war noch vor kurzem in Siewisch bei Drebkau (Drjovk) Sitte« (Schmaler, Volkslieder der Wenden, T. II, p. 224). Il sermone del predicatore per burla non è riferito dallo Schmaler. Presso i Mordvini il nascondersi nel fogliame del Dio (come presso gli Slavi occidentali dei due personaggi: inter condensa fructicum... in den dichtbelaubten Zweigen) è proprio di una divinità che deve comunicare con gli uomini rimanendo invisibile. Il montare in alto (sul tetto, su un albero, in editiori loco, in einem erhabenen Sitze) è in relazione con l'attributo di »nišk'e« e di »škaj«, alto superiore, dato alla divinità celeste dai Mordvini. Il testo del sermone di Siewisch, per quanto giocoso, avrebbe potuto rendere più sicure queste analogie.

<sup>37</sup> Harva, Mordwinen, p. 156, da H. Paasonen, Mordwinische Volksdichtung, herausg. u. übers. von Paavo Ravila, I—III, Helsinki 1938—1941.

domandavano: »Chi è là?« — E da sotto la finestra si rispondeva: »Škaj« — »E che cosa Škaj procura di fare?« — »Egli benedice, fa vivere, ordina alle messi di crescere, al bestiame di moltiplicarsi, fa rimanere sani, ecc.«. (Harva, op. loc. cit.)

Questa visita del mordvino Škaj paz nel gov. di Saratov ha un carattere molto particolare: avviene alla vigilia di Pasqua, nella ricorrenza della festa primaverile dei morti. La circostanza non è fortuita perché, secondo Učaev-Šachmatov, Nišk'e-paz passeggiava di notte per il villaggio (čažival po nočam po selu) e ascoltava sotto le finestre le preghiere dei contadini, promettendo di soddisfare ai loro bisogni. In premio della promessa, gli abitanti della casa gli davano dalle finestre, senza vederlo, una camicia, dei calzoni, mele o uova, con l'incarico di portare questi oggetti a uno dei morti recenti della famiglia nell'altro mondo.<sup>38</sup>

Queste personificazioni e visite di Dio sono molto diffuse in Belorussia e, secondo il Caraman, in tutta la Slavia. In Belorussia è lo stesso padrone di casa che alla vigilia di Natale esce dall'abitazione con la »kutija« (piatto natalizio), ne fa tre volte il giro e poi bussa alla finestra:

- *Čhto tam stukae?* — (Chi bussa?)
- *Sam Bog stukunjae* — (È Dio in persona che bussa).

Oppure:

- *Čhto tam chodyt?* — (Chi va là?)
- *Sam Bug chodyt* — (È Dio stesso che passa).
- *A ščo on robyt?* — (E che cosa fa?)
- *Žyto robyt!* — (Fa crescere il grano)<sup>39</sup>

Il medesimo dialogo si svolge in Ucraina occidentale, sul Bug:

- *Čhto idé?* — (Chi va là?)
- *Bih — odpoviada samego sobie* — (Dio, risponde [il padrone di casa], a se stesso).
- *Szczo nesè?* — (Che cosa porta?)
- *Pyrih* — (Un »pirogo«)<sup>40</sup>

La medesima scena viene rappresentata in Bulgaria: il »gospodar« prende la »pogača« di Natale, vi mette sopra un bicchiere di vino e si avvia alla porta invitando:

*Dedo Božik, ela ni na večerja!*  
(Nonno Dio, entra da noi per la cena!)

<sup>38</sup> Šachmatov, op. cit., p. 59—60.

<sup>39</sup> P. B. Šejn, *Bytovaja i semejnaja žizn Belorussa v obrjadach i pesnjach*, T. I, SPb 1887—1890, p. 47 a T. III, p. 380; K. Moszyński, *Polesie wschodnie*, Warszawa 1928, p. 227, ambedue in: P. Caraman, *Obrzęd koledowania Słowian i Rumunów*, Kraków, PAU, *Prace etnol.* N° XIII, 1933, p. 415.

<sup>40</sup> S. J. Dobrovolskij, *Lud hrubieszowski*, »Lud« I, 1895, p. 253.



E uno dei figli o la moglie, in nome dell'invitato risponde:

*Večerjajte sinko, neka vi e nazdrave!*  
(Cenate, figliolo, e torni a vostra salute!)<sup>41</sup>

»Božik« è un diminutivo di Bog che indicava in origine il figlio di Dio<sup>42</sup> e che in seguito passò a significare il giorno di Natale e lo stesso Natale.<sup>43</sup>

In un altro canto popolare bulgaro non è il »dedo Božik«, ma lo stesso Bog che chiede di entrare ed è invitato a prendere posto a tavola; I koledari cantano:

<i>Mož li Boga da posrešćnesă,</i>	(Puoi accogliere Dio,
<i>Da posrešćnesă, da nagostišă?</i>	Accoglierlo e ospitarlo?)
<i>Moga, moga dobre došălă,</i>	(Posso, posso è il benvenuto,
<i>Dobre došălă, neka dojde,</i>	È il benvenuto, che entri,
<i>Da mi sedne na trapeze...</i>	Che noi sediamo a tavola)
(Caraman, op. cit., p. 424).	

L'Arnaudoff dà la traduzione tedesca di un analogo canto:

Du mein Peter, guter Hausherr,  
Gott hat sich zu dir geladen  
Um als lieber Gast zu kommen.  
Kannst du Gott als Gast empfangen

Ma la parte del padrone di casa o dei koledari in questa cerimonia, è recente. In passato il »božik« era rappresentato da un estraneo che veniva in visita alla casa, e si arrivava a una vera messa in scena di Dio.<sup>44</sup>

In Macedonia il »dedo Božić« (in macedone »dedo Božikj«) era invitato a entrare nelle case nella notte di Natale. Gli si lasciavano sul focolare noci e castagne. Era un vegliardo canuto che arrivava su un asino zoppo o rognoso (kriv, sakat) da sud a nord, partendo dalla chiesa e passando poi per le case. Si credeva che fosse pidocchioso, ciò che forse è in relazione con la condizione di mendicante di colui che lo impersonava.<sup>45</sup>

Presso i Serbi di Lusazia nel XVIII<sup>o</sup> secolo un uomo mascherato da Cristo, accompagnato da un servitore Rupanc (Ruprecht) visitava a Na-

<sup>41</sup> D. Marinov, Živa starina, Russe, 1892, Kn. III, p. 308, in Caraman, op. cit., p. 416.

<sup>42</sup> A. Brückner, Słownik etym. Krakow 1927, e bulgaro »mladi Bog« in Strausz, p. 527.

<sup>43</sup> M. Arnaudoff, Die bulgarischen Festbräuche, Leipzig 1917, p. 8.

<sup>44</sup> »do inscenizaciji samego Boga«, Caraman, op. cit., p. 422—423, da Marinov, op. cit., p. 512.

<sup>45</sup> A meno che il particolare non abbia significati mitologici, come fanno sospettare i difetti dell'asino, v. St. Tanović, Srpski narodni običaji u Djevdjeliskoj kazi, SeZb XL, 1927, p. 84—85.

tale le case del villaggio. Era detto »Bože džěco«. <sup>46</sup> L'usanza è nota anche alla popolazione tedesca.

Il »paz« mordvino e il »bog« slavo sono talmente vicini tra loro da compiere i medesimi atti sotto un medesimo travestimento, e da pronunciare le medesime parole nelle medesime circostanze. Poiché il »paz« mordvino è sicuramente iranico, è probabile che lo sia anche il »bog« slavo, come lo sono il »riz« mordvino e il »raj« slavo. Su questo punto siamo costretti a dissentire dal Grafenauer che si pronuncia per l'indigenato slavo di »bog«. Non si può immaginare che un »paz« mordvino e un »bog« slavo, eterogenei, si comportino fino a questo punto nel medesimo modo. Sarebbe anche singolare che un »paz« mordvino avesse imitato le cerimonie di un »bog« slavo, pur essendo la vicinanza dei nomi casuale, e che questa ipotetica imitazione si fosse prodotta in un'età slavo-comune e di contatto tra Finni e Iranici, senza che l'iranismo abbia interessato il »bog« slavo. L'ipotesi più semplice potrebbe essere l'imitazione recente di un »bog« russo da parte del Nišk'e-paz mordvino, ma le forme arcaiche e puerili dell'intervento della divinità finnica (Nišk'e-paz nel solaio della capanna e arrampicato sull'albero) rendono questa supposizione improbabile. Tra il paganesimo mordvino e il cristianesimo ortodosso dei russi vi fu lunga e aspra lotta. Che un »bog« russo cristiano abbia tardivamente indotto un Nišk'e-paz mordvino, antico e pagano, a imitarne a tal punto la condotta, è un'ipotesi improponibile, nè d'altra parte Majnov, Učaev, Šachmatov, Paasonen, Smirnov, Caraman o Harva mostrano di aver mai sospettato una tale imitazione. Il confronto tra l'aspetto, gli atti e le parole delle due divinità costituiscono ai nostri occhi un argomento convincente della loro comune provenienza.

Lo Šejn rubrica i canti belorussi sopracitati come canti di mietitura (zažinočnyja, sporyšov'ja pesni, pp. 797, 808, 460), analoghi quindi alle »obžinki« ucraine <sup>47</sup> e ai canti di mietitura, fortemente alterati da influssi padronali, degli Slavi dell'ovest. Ma lo Šejn è caduto in errore. I canti di Bog-sporyš visitatore sono canti di questua e di koljada, e non di mietitura, anche se, per il loro contenuto, si prestavano ad essere ripetuti all'inizio o alla fine del raccolto. Vedremo più avanti come il grano che entra nell'aia possa essere assimilato e addirittura identificato con l'»ospite divino« che visita le case. Se noi esaminiamo il primo dei canti qui citato (il No. 361) constatiamo che »raj« passa per la strada di buon mattino, molto presto (rano, rano), e che nessuno lo invita prima che un proprietario, di cui si fa il nome, non lo preghi di entrare, assicurando che la tavola è preparata a riceverlo. Quel nome fatto nel canto è la prova che si intende onorare il proprietario che accoglie e fa dei doni al passante. Che chi passa per la strada sia una comitiva di koledari-questuanti, cioè di »volo-

<sup>46</sup> E. Schneeweiss, Feste u. Volksbräuche der Serben vergleichend dargestellt, 2 ed., Berlin 1953, p. 88.

<sup>47</sup> I. Abramov, Černigovskie Malorossy, byt i pesni naselenija Gluchovskago uezda Černigovskoj gub., »Živst.« XIV, 1905, pp. 520—522.

čebniki« (girovaghi) pasquali belorussi, è provato dal confronto dei canti dello Šejn con un canto »voločobnyj« belorusso del Bezsonov:

А на первыи день, да на Вялик-день,  
 А зберилися удалыя молайцы...  
 Пошли яны усё дорожкой,  
 Усё дорожкой, усё широкою...  
 Сустрели яны Господа Бога  
 С усими святими и з Прячистою...  
 Слаўнаго сяла да пыталися,  
 Слаўнейшаго Паулоўскаго,  
 А у том сяле слаўнаго мужа  
 Пана Степана Фёдорыча...

Nel primo giorno, nel giorno di Pasqua, / si radunarono i validi giovani... / Andavano essi tutti per la strada, / tutti per la strada, per la larga strada... / Incontrano essi il Signore Iddio / con tutti i santi e con la Vergine... / E domandarono del famoso villaggio, / del famoso Pavlovsk, / e in questo villaggio, del famoso uomo, / del padrone Stepan Fëdoryč... — P. Bezsonov, Belorussk. pesni, Moskva 1871, p. 1—9.

*Koli ljubiš gostej, to zovi u chatu,  
 A nja ljubiš gostej, kaži dar dati.  
 A naši dari nja velikija,  
 U dveri nja lezuť, u vokno jak šijut'...*

Se ami gli ospiti, chiamali in casa, / Se non ami gli ospiti, ordina di dar loro dei doni. / I nostri doni non sono grandi, / Non escono dalle porte, ma passano per le finestre. — Šejn, *ibid.*<sup>48</sup>

<sup>48</sup> Nello »Slovar' belorusskogo narečija« del Nosovič (SPb. 1870), che il prof. G. Maver ha avuto la grande compiacenza di consultare per noi, il belorusso »šit'«, cucire, ha il significato (secondario) di intrufolarsi indebitamente in una compagnia (per es., di ospiti, »šic' kolo goščej«). Riferito al canto belorusso citato (u vokno jak šijut') il significato resta incerto: o i doni passano per le finestre furtivamente o vi si infilano come nelle strette finestre a feritoia (volokovy okna) delle antiche izbe. Ciò che è sicuro è che i »voločebniki« potevano non entrare nelle case per ottenere i doni ma riceverli rimanendone fuori, dalle finestre. Il passaggio di doni dalle finestre a un ospite invisibile è, come abbiamo veduto, un'usanza anche mordvina (Šachmatov, loc. cit.). In Slesia i koledari-visitatori restano sulla via, sotto le finestre:

*Dej Pan dobry dzień,  
 Pod wasze okienka  
 Przyszliśmy powitać,  
 Pani gospodynka.*

(Dia il Signore il buon giorno / Sotto le vostre finestre / Siamo venuti a salutare, / La padrona di casa. — Jan Bystroń, Gaiczek śląski, »Lud« XIV, 1910, p. 98).

Sulla Raba, presso Cracovia, quando la casa visitata dai »kolednicy« è quella di un povero che non ha mezzi per far loro un trattamento, i visitatori restano fuori della casa e cantano sotto le finestre (Cieplik Jo., Narodzenie w Rabce i w okolicy v pow. myśleniskim »Lud« X, 1904, p. 285, nota). Il canto

Conosciamo cinque episodi di intervento di Nišk'e-paz presso i Mordvini. In uno di questi episodi Nišk'e-paz percorre le vie del villaggio durante la commemorazione primaverile dei defunti e promette alle famiglie prosperità in qualità (pare) di sovrano dei morti. Nell'altro episodio il Dio non entra nelle case, ma riceve invisibilmente dalle finestre doni destinati a pervenire per suo mezzo ai membri defunti della famiglia donatrice. Il Grande-Iddio, l'Essere Supremo, celeste e creatore, Nišk'e-paz, è dunque divenuto manistico. Questa evoluzione manistica della religione dei Finni è già stata rilevata dagli studiosi. Vi potrà essere discordia sulla cronologia di questo sviluppo, ma non sul fatto in se stesso, nè sulla circostanza che lo stesso Dio celeste è stato travolto da tale evoluzione,<sup>49</sup> e noi abbiamo già assistito presso gli Slavi alla trasformazione del Dio della pesca della terra in eroe lunare e, infine, in capostipite dell'umanità. Che il »bog« belorusso sia entrato a far parte della schiera dei koledari-voločebniki è dunque una circostanza importante perché denota una evoluzione manistica della divinità slava, parallela alla finnica.

### 3. Bog e le maschere

I Ceremissi chiamano »vecchi uomini« i loro morti. La loro festa dei defunti, che si ripete tre volte all'anno, è detta »festa dei vecchi uomini«.<sup>50</sup> Col nome di »nonni« e »nonne« (russo »deduški« e »babuški«) li invocano anche i Mordvini.<sup>51</sup> È con un nome analogo che sono chiamati i morti belorussi, indipendentemente dall'età del loro decesso: »dzjady«, gli avi. Ai »dzjady« belorussi corrispondono i »didi« ucraini, così come alle »vecchie donne« (le morte) belorusse, »baby«, corrispondono in Ucraina le

belorusso pare alludere appunto, a doni modesti dati ai visitatori, non invitati ad entrare, attraverso le finestre. Se i Mordvini danno dalle finestre a Nišk'e-paz indumenti e cibarie perché egli li rechi ai loro morti, è in nome dei morti che i koledari ricevono i doni dalle case. Sui »voločebniki« e i loro canti, v. nello stesso Šejn, op. cit., pp. 359, 378; V. N. Dobrovol'skij, *Različija v verovanjach i obyčajach Belorussov i Velikorussov Smolenskoj gub.*, Živst XIII, 1903, p. 475; stesso, *Smolenskij etnogr. sbornik IV*, ZGO OE, T. XXVII, 1903, pp. 172, 178; Caraman, op. cit., p. 21; sullo »sporyšč« nei canti popolari di Volinia, v. Z. Rokossovskaja, *Zbiór wiadomości do antropol. krajovej*, T. XIII, 1889, cfr. Živst 1892, 1—2, p. 87.

<sup>49</sup> M. A. Czaplicka, *Aboriginal Siberia*, Oxford 1914, p. 277 segg. in W. Schmidt, *Manuale di Storia delle religioni*, 3 ed. Brescia 1945, p. 94; V. T. Sirelius, *Die Herkunft der Finnen*, Helsinki 1924, p. 66 e rilievi di W. Koppers in »Anthropos« XX, 1925, p. 796—797.

<sup>50</sup> I. N. Smirnov, *Čeremissy, istoriko-etnogr. očerk*, Kazan 1899, p. 158. Essi chiamano più precisamente i morti »starye Mari«, vecchi Mari. »Mari« (uomini) è il nome che i Ceremissi danno a se stessi (S. A. Tokarev, *Etnografija narodov SSSR*, Moskva 1958, p. 159).

<sup>51</sup> I. N. Smirnov, *Mordovskij etn. sbornik*, SPB 1910, p. 153.

»djadinki« (da »djadina«, moglie dello zio materno). Le »baby« sono commemorate alla vigilia della commemorazione dei »dzjady«. <sup>52</sup>

Anche in Croazia il giorno dei morti (dušni dan) è detto »babji dan«, giorno delle donne, erroneamente (secondo noi) perché si crede che siano solo le donne che si recano a visitare le tombe. <sup>53</sup> In Montenegro si chiamano »babice« i pani preparati dalla »domaćica« per la commemorazione dei defunti (zadušnice), che vengono mangiate e distribuite ai vicini, come in Carelia, »per le anime dei morti«. <sup>54</sup> Nell'Omolje il grano per questi pani è franto al mortaio, non macinato, e portato sulle tombe solo da donne, non da uomini. <sup>55</sup> Il nome di »didi«, dato in Belorussia e in Ucraina ai morti, passa in Croazia (nella Poglizza) alle maschere che li impersonano, sebbene queste maschere siano dei giovani celibi travestiti. <sup>56</sup> Più esplicitamente in Bulgaria, in Macedonia e in Serbia la comitiva dei koledari è detta »štarci«, <sup>57</sup> »starci«, <sup>58</sup> »starci« e »džamali« <sup>59</sup> e in Istria anche »babe«, come le morte in Belorussia e in Ucraina. <sup>60</sup> In Volinia si dà il nome di »did« a una maschera nuziale. <sup>61</sup> In Serbia i koledari portano

<sup>52</sup> V. J. Mansikka, Zum ostslaw. Ahnenkult, Annales Soc. scient. Fennicae, B. XXVII, 1952, p. 140. Il russo »babij prazdnik« è mal tradotto con »festa delle donne« o »delle vecchie« (Altweiberfest); in realtà si tratta di una festa della morte, cioè delle madri defunte. Per il nome di »babi« dato agli stessi »dziady« nel distretto di Sluck è per quello di »dziedai« passato ai Lituani dai Belorussi, v. V. Miljus, Pišča i domašnaja utvar' litovskich krest'jan v XIX načale XX v., Baltijsk. etnogr. sbornik, Trudy Inst. Etnogr., T. XXXII, 1956, p. 162; »Svjatye dzjady, zovem vas: chodzice do nas!« (Santi avi, vi chiamiamo: venite da noi!), in Šejn, Belorussk. pesni, ZGO OE, T. V, 1873, p. 460; »obchodit' dzeda«, passare gli avi, significa »mangiare in onore dei morti« — in I. Berman, Kalendar\* po nar. predanijam v Voložinskom prichode Vilenskij gub., ZGO OE, T. V, 1873, p. 29—30; sui »dzjady« come »avi« v. l'opera di Mickiewicz e la nota che la precede in Mickiewicz A., Dzjady, in »Dziela«, Warszawa 1949, T. III, p. 11; Bezsonov, op. cit., p. 69; I. I. Nosovič, Belorusskija pesni, ZGO OE, T. V, 1873, pp. 53—58; Dovernar-Zapol'skij M. P., Zametki po etnografii Belorussov, Živst III, 1893, p. 422.

<sup>53</sup> »... da su sve babe na groblju«, J. Božičević, Običaji u Šušnjevu selu u Čakovcu, ZbNž XV, 1910, p. 254.

<sup>54</sup> Jo. Erdeljanović, Kući pleme u Crnoj Gori, Sezb VIII, 4, 1907, p. 308; Dučić, Život i običaji plemena Kuča, SeZb XLVIII, 1931, p. 239.

<sup>55</sup> S. M. Milosavljević, Srp. nar. običaji iz sreza Omoljskog, SEZ XIX, 1914, p. 26; M. S. Filipović, Različita etnološka gradja iz Jarkovca u Banatu, Zbornik Matice srpske XI, 1955, p. 30.

<sup>56</sup> F. Ivanišević, Poljica, ZbNž X, 1905, p. 57.

<sup>57</sup> Strausz, op. cit., p. 379.

<sup>58</sup> D. Marinov, Kukovi ili kukeri, Izv. etnogr. Muzej v Sofia I, 1907, cfr. ZBNž XIII, 1908, p. 311.

<sup>59</sup> E. Schneeweis, Grundriss des Volksglaubens und Volksbrauchs der Serbokroaten, Celje 1935, p. 164.

<sup>60</sup> J. Mikac, Godišnji običaji, Brest u Istri, ZbNž XXIX 1, 1933, p. 218.

<sup>61</sup> D. Abramovič, Krest'janskaja svad'ba v sele Konišče, Vladimir-Volynskago uezda, Živst VIII, 2, 1898, p. 386.



talora maschere di cuoio, spiritiche e teriomorfe, si muovono saltando, sono muti e vengono detti »babari«. <sup>62</sup>

Poichè in Istria il nome di »babe« è dato a dei giovani travestiti da donna, esso può significare semplicemente »donne«, senza riferimento ai morti. Più difficile è intendere allo stesso modo i nomi di »didi« e di »starci«. Resta il fatto che gli Slavi sono i soli a chiamare »vecchie« e »vecchi« le maschere e che questi appellativi sono dati nello stesso tempo ai morti. <sup>63</sup> La relazione delle maschere coi morti può essere stabilita per altra via in modo sicuro: entrando in una casa dove è avvenuto un lutto recente, i koledari recano ai famigliari notizia dell'arrivo del defunto nell'al di là, delle accoglienze che vi ha ricevuto e delle cose di cui ab-bisogna. E' trasparente che le maschere stesse sono in relazione col defunto e giungono dal mondo in cui egli si trova. I koledari intonano anche una canzone in onore del morto e attendono per farlo che la padrona di casa ne dia il segnale infilando una candela in un pane. <sup>64</sup> Il camminare all'indietro (Caraman) il procedere in modo innaturale, a salti anziché a passi normali, e l'essere muti (Trojanović) sono altre manifestazioni spiritiche deli koledari.

In Ucraina occidentale si osserva che, in occasione di Natale, »neko-toryja smelčaki okružajutsja belochami, t. e. pokojnikami« — alcuni temerari si travestono da »belochi«, cioè da morti. <sup>65</sup> In questa circostanza il travestimento manistico è, evidentemente, cosciente. La »morte« è una maschera usuale in Ucraina e compariva nel corteo natalizio de Ekate-rinenburg nel XVIII secolo. <sup>66</sup> Nel gov. di Smolensk questa figurazione della morte, con occhi di carota e un ago in pugno, spaventava gli astanti non solo col suo aspetto, ma anche coi suoi atti. <sup>67</sup> Talora nelle riunioni di gioventù dei due sessi (bisidy) della Grande Russia del nord veniva introdotto un finto morto, portato su delle assi e circondato da un gruppo di giovani travestiti da piagnone. Lo scopo di spaventare le donne (originario dell'istituzione delle maschere) era sempre raggiunto e anche oltrepassato: le ragazze fuggivano rovesciando vasi e stoviglie e qualcuna si ammalava di paura. I pianti del morto erano satirici e indecenti. Quando si cominciava a ballare, il morto risuscitava. <sup>68</sup>

Nel Tirolo e nel Salisburghese, cioè in un »habitat« anticamente slavo, si eseguono a Natale danze spettrali da parte di mascherati che

<sup>62</sup> S. Trojanović, Psihofizičko izražavanje srp. naroda, SeZb LII, 1935, p. 197.

<sup>63</sup> Partendo dai nomi di »starci«, lo stesso Schneewis arriva a vedere nelle maschere degli Slavi meridionali »Erscheinungsformen wiederkehrender Seelen«, Grundriss, p. 64.

<sup>64</sup> Caraman, Obrzęd koledowania, pp. 141—151, 153.

<sup>65</sup> Vill'er de-Lil-Adam, Derevnja Knjažnaja Gora i eë okrestnosti, ZGO OE, T. IV, 1871, p. 275.

<sup>66</sup> M. Gmelin, Voyage en Sibérie, Paris, T. I, 1767, p. 44.

<sup>67</sup> V. N. Dobrovolskij, Različnija v verovanijach, Živst XIII, 1903, p. 475.

<sup>68</sup> A. Novožilov, Derevenskija »bisedy«, Chotenovskaja volost', Kirillovsk. uezd. Novgorodskoj gubern., Živst XVIII, 1909, p. 69.

figurano essere »Gfrertn« (die Gefrorene), congelati, che si muovono con moti rigidi e lenti »come morti« (wie Tote), o che si infarinano il viso »come gli spiriti« (wie Geister), quando non si avvolgono (in altra occasione) interamente in neri mantelli, mettendosi sopra il capo veri teschi umani.<sup>69</sup> In Grande Russia le maschere natalizie sono chiamate addirittura »sante« o »finte sante«.<sup>70</sup>

Le maschere bulgare sono confezionate con mandibole mobili, nasi di vera pelle di capra, fagioli inseriti negli alveoli come denti e frange di scialli come parrucche, come le maschere-cranio sudanesi e melanesiane che ripristinano le parti molli e caduche del cranio con legature, resine e i veri capelli del morto. Le maschere bulgare recano inoltre spesso intorno alle occhiaie cerchi bianchi concentrici. La legatura delle mandibole e i cerchi bianchi si ritrovano in maschere dell'Alta Austria e del Vallese.<sup>71</sup>

Nei Balcani e nelle Alpi non si è certo atteso l'arrivo degli Slavi per conoscere le maschere. Maschere teriomorfe sono note fin dall'epoca di La Tène. Ma per quanto si risalga nei millenni, in nessun luogo d'occidente e d'oriente si ritroveranno più gli aspetti mortuari che le maschere conservano presso gli Slavi, e da nessuna cultura urbana d'oriente può essere pervenuto agli Slavi questo carattere, nonostante tutte le mescolanze che dall'antica Babilonia, dalla Persia, da Bisanzio e da Venezia possono essersi prodotte attraverso i secoli. Il ritorno annuale dei morti in maschere necrotiche, organizzato da una società chiusa di giovani celibi, la funzione delle maschere di tenere sottomesse le donne con la

<sup>69</sup> E. Burgstaller, Die bauerlichen Burschenschaften in Oberösterreich, »Actes du IV<sup>e</sup> Congrès intern. des Sciences anthropol. et ethnologiques, T. III, Wien 1956, pp. 104 e nota 7, 105, 110.

<sup>70</sup> »Svjatošniki« in: A. N. Minch, Narodnye obyčaji, obrjady, sueverija i predanija krest'jan Saratovskoj gubern., ZGO OE, T. XIX, 2, 1890, p. 92; »svjatočnye« in Dal' Lex.

<sup>71</sup> K. Moszyński, Kultura ludowa Slow. II, 2, pp. 980—1008; W. Liungmann, Traditionswanderungen, Euphrat-Rhein, II, FFC, 119, 1958, pag. 794; L. Frobenius, Die Masken und Geheimbünde Afrikas, Abh. d. kais. Leopoldcarolin. Ak. d. Naturforscher, LXXIV, 1898, pp. 181, 184, 257; G. Pinza, La conservazione delle teste e i costumi coi quali si connette, Mem. della Soc. geogr. italiana VII, 2, 1898; R. Wildhaber, Fastnacht und Holzmasken in Walenstadt, in: L. Schmidt, Masken in Mitteleuropa, Wien 1955, pp. 191—200.

Le maschere del Sudan annunciano alle famiglie che i loro defunti »sono arrivati nel regno dei morti e vi si trovano bene« (Frobenius, p. 94). Le maschere portano campanelli alla cintura o alle caviglie (in Senegambia, in Liberia, nel Loango, nel Calabar, presso gli Yoruba, ecc.) e decorazioni con penne e frange. Ritroviamo nella loro schiera il portatore del sacco per i doni (miechonoš), la coppia del vecchio e della vecchia (il »djed« e la »baba«) che eseguono danze sconvenienti, e il lungo bastone dei koledari bulgari e belorussi (Frobenius, pp. 40, 52—53, 175 e Moszyński, Kultura ludowa I, 1, pp. 985, 988, 996 e fig. 228). Nel Sudan si crede che il contatto con le maschere ingravidi le donne e accresca il raccolto dei campi (H. Baumann, die Rachemacht, »Paideuma« IV, 1950, p. 204—205). I koledari sono apportatori dei medesimi benefici.

paura e di portare al villaggio prosperità e fortuna, sono manifestazioni dirette di un matriarcato rustico e esogamico di popoli di natura. L'intervento di animali esotici e di personaggi umoristici (il giudice, il medico, ecc.) trasformano nel vicino oriente (e poi anche in Europa) il corteo delle maschere in un divertimento carnevalesco. Certe maschere sono divenute degli Arlecchini anche nel Sudan occidentale, all'infuori (pare) di ogni influsso babilonese o persiano. E' un'evoluzione inerente alla cultura urbana. Ma occorre tenere ben distinto ciò che vi è di serio e quasi di tragico nelle maschere slave (canto in onore del morto, uccisioni tra koledari bulgari e serbi, e tradizioni delle vittime della Perchta in Alta Austria) dalle facezie pervenute agli Slavi da culture cosidette superiori che avevano perduto perfino il ricordo della »santità« delle maschere.<sup>72</sup>

La dimostrazione che le maschere slave sono rappresentanti dei morti era necessaria per darci la certezza che il »bog« dei »voločebniki« belorussi e dei koledari bulgari, come il Nišk'e-paz dei Mordvini, che bussava alle porte o alle finestre per essere ricevuto a Natale o a Pasqua, è un Dio dei morti che si accompagna alla schiera dei defunti.

#### 4. Bog e il grano

Non sappiamo se il secondo »avatar« del Dio celeste finno-slavo (da Dio dei morti a Dio del grano e al grano stesso) sia da porsi dopo la trasformazione manistica della divinità o se solo l'appellativo di »did«, »diduch« ecc. dato al grano sia stato creato in questa fase, e la trasformazione, in sè, si sia prodotta anteriormente. Ciò che è sicuro è che il »bog« slavo può visitare le case anche sotto il travestimento del grano, e noi conosciamo già questa sua possibilità dal nome di »sporyš« dato al visitatore notturno in Belorussia insieme a quello di »raj«, di »dobro« e di »bog«).

A Brzeżany, in Galizia, la sera della vigilia di Natale, il marito prende un covone di grano e dice alla moglie: »Slava Izusu Christu! A czy pryjmete wy mene w hostinu?« — Gloria a Gesù Cristo! Mi accogliete voi come ospite? — E la moglie risponde: »Dolhy my czekaly nim, my toho hostia doczekaly!« — Abbiamo aspettato a lungo prima che arrivasse un tale ospite! — La lunga attesa pare riguardare non la ri-

<sup>72</sup> I Kassonké dell'Alto Senegal chiamano le maschere »don nama«, gli antenati; gli Yoruba danno loro il nome di »egungun«, cioè scheletri; dal Basso Congo fino allo Zambesi sono dette »akisch«, cioè morti, spiriti o antenati; alle isole Banks prendono il nome di »tamate«, i morti; nell'America settentrionale, presso gli Hopi, le maschere sono denominate »kačina«, spiriti dei morti ecc. ecc. Talora sono singole maschere che portano questi nomi, v. Meuli, HWtb. d. dt. Aberglaubens, Bd. V, pp. 1748—1750; i Giapponesi danno al corteo stagionale dei mascherati il nome di »marebito«, anime dei morti, e alle isole Riu-kiu compaiono gli »an'gama«, cioè il »djed« e la »baba« slavi e sudanesi (Oka, Marebito-Glaube, trad. di A. Slawik, Kultische Geheimbünde der Japaner, in W. Koppers, Indogermanen- und Germanenfrage, Leipzig 1936, pp. 679, 682, 730.

correnza natalizia, ma il grano stesso che impiega lungo tempo a crescere e a maturare. Si allude all'attesa del nuovo pane.

Dopo le parole della moglie, il marito si copre col covone e domanda alla moglie e ai figli se lo vedono, augurandosi di non essere da loro veduto per l'intero anno (*celyj rik*), cioè che vi sia sempre abbastanza frumento nel granaio.<sup>73</sup>

L'atto di nascondersi dietro il covone, o del sacerdote di Arcona dietro un grande pane nel noto episodio di Saxo (MGH. SS. XXIX, Hannover 1892, XIV, 125) è già stato indagato dal Ralston e recentemente dal Kulišić.<sup>74</sup> Ciò che è interessante è che in Ucraina si dia a questo covone (il primo o l'ultimo della mietitura) il nome di »did« o di »diduch«.<sup>75</sup> Gli Huculi chiamano »didi« le pannocchie di granoturco che pendono a coppie accanto alle icone<sup>76</sup> e »diduch« lo stesso pane natalizio. Viene chiamata »did« e »diduch« anche la paglia di cui si sparge a Natale il suolo dell'abitazione.<sup>77</sup>

Come nel caso delle maschere o dei morti, anche in quello del covone di grano il nome maschile (*did, diduch*) si alterna a quello femminile: in Moravia l'ultimo covone è chiamato »baba« o »starý«.<sup>78</sup> In Russia questo covone è antropomorfo: viene vestito con una camicia, per lo più femminile; in Ucraina è chiamato »baba«.<sup>79</sup> L'ultimo covone è rivestito di camicia femminile o con fazzoletto delle maritate nei gov. di Penza, Simbirsk, Saratov e Smolensk. Nel gov. di Vologda, anziché »baba« è chiamato »kumuška«, comare.<sup>80</sup> Antropomorfo e manistico è il covone anche presso i Finni, sebbene i Careliani lo rivestano solo di indumenti maschili.<sup>81</sup> I Votjaki lo pongono nell'angolo sacro insieme a un ramo di »*Pinus picta*«; i Ceremissi lo chiamano »*kudovoš*«, custode della casa.<sup>82</sup>

L'aspetto isipido di questo covone suggerisce l'idea di una barba,<sup>83</sup> ma questa barba è la barba di un santo o di Dio stesso.<sup>84</sup> In Ucraina il

<sup>73</sup> K. Moszyński, *Obrzędy, wiara i powieści ludu z okolic Brzeżan*, PAU, Mater. T. XIII, 1914, p. 152—155.

<sup>74</sup> W. R. S. Ralston, *The Songs of the Russian people as illustrative of Slavonic Mythology*, London 1872, p. 205; Š. Kulišić, *Porijeklo i značenje božičnog hljeba u Južnih Slovena*, Glasnik zemalj. Muzeja u Sarajevu, 1955, pp. 10—12.

<sup>75</sup> R. F. Kaindl, *Die Huculen im Pruththal*, MAGW XXVII, 1897, p. 225; A. Barwinski, *Das Volksleben der Ruthenen*, Die Oesterr.-ungar. Monarchie, Wien 1898, p. 414.

<sup>76</sup> Mansikka, *Ahnenkult*, p. 139—140.

<sup>77</sup> Kaindl, loc. cit.

<sup>78</sup> K. Treimer, *Gli Slavi occidentali*, in H. A. Bernatzik, *Die grosse Völkerkunde*, Frankfurt a. M. 1954, trad. ital. 1958, p. 192.

<sup>79</sup> D. Zelenin, *Russ.-ostslavische Volkskunde*, Berlin 1927, p. 42.

<sup>80</sup> A. Tereščenko A., *Byt russkago naroda*, SPB, T. V, 1848, p. 151—152.

<sup>81</sup> D. Ränk, *Die heilige Hinterecke*, FFC 137, 1949, p. 62.

<sup>82</sup> Buch, *Die Wotjaken*, p. 165.

<sup>83</sup> Belorusso »baroda« in Šejn, *Belorussk. pesni*, p. 460.

<sup>84</sup> »Božja bradnika«, Tanović, op. cit., p. 336; »božja brada«, presso Fruška Gora e Leskovac, »brada sv. Ilije«, »dedina brada«, »boga brada«, ecc. v. Kulišić, *Porijeklo i značenje*, p. 15 segg.

covone viene posto nell'angolo sacro (na pokuti), sotto le icone e venerato e pregato insieme a loro.<sup>85</sup> Il covone, germinato per intercessione dei santi antenati, è il rappresentante degli antenati, e viene identificato con Dio stesso.<sup>86</sup>

Lo stesso sviluppo ha luogo presso i Finni dove l'ultimo covone viene chiamato direttamente anche Jumala, cioè Dio.<sup>87</sup> Questo Dio è sicuramente lo »sporyš«, il »bog« slavo e il »paz« mordvino. Quando il poeta russo Alessio V. Kol'cov, interpretando la più genuina religiosità popolare, chiama la segala »ospite divino« egli non fa che indicare nel cereale l'antichissimo »sporyš« o il Nišk'e-paz che bussa di notte alle finestre delle case, o il »Gospod Bog« che si accompagna ai »voločebniki« belorussi, o il covone ucraino che chiede ospitalità a Brzežany:

Выше пояса	Словно Божий гость
Рожь зернистая	На все стороны
Дремит колосом	Дню веселому
Почти до земли	Улыбается.

»Più alta della cintura / la granita segala / piega le spighe / quasi fino a terra // Come un ospite divino / da tutte le parti / alla gaia luce / sorride« (A. V. Kol'cov, Biblioteka poeta, Leningrad 1955, p. 143).

Questo sviluppo era forse già implicito nel »bhāga« vedico: quando il fratello versa chicchi tostati di grano nel cavo della mano della sorella sposa, le dice tra l'altro: »Ti unisco con Bhāga!« — cioè con la fortuna.<sup>88</sup>

L'uso di cospargere gli sposi con sementi, per lo più di cereali, è di tutti gli indoeuropei.

L'omologazione Dio-grano è profondamente sentita dal popolo. Seminazione e mietitura divengono atti religiosi dei quali i contadini si dimostrano coscienti e intimoriti. Nella volost' di Il'inogorsk (distr. di Demjansk) il seminatore viene sorteggiato e riceverne la sorte è considerato un favore di Dio. Un contadino, certo N. Evstignej, raccontò allo Zelenin che una domenica, durante la danza del »chorovod«, i contadini presero a parlare tra loro della semina dell'indomani. »A chi piacerà al Signore di far cominciare (začynat')?« — domanda un contadino anziano, Prokofij. — »Egli lo sa a chi, non occorre insegnarglielo — gli risponde Fëdor seduto accanto a lui e da poco separatosi da suo padre, — ma so che non toccherà a me perché... io sono peccatore (grešnyj ja čelovek).« — Tocca a un certo Danilo estrarre dal capello la sorte felice. Il favorito non crede alla propria fortuna. »Allora, a domani mattina — dicono i

<sup>85</sup> Zelenin, Russ. Volksk., loc. cit.; Abramov, Černigovskie Malorossy, Živst XIV, 1905, p. 152; ecc.

<sup>86</sup> Ks. Zoščenko, Istorička postat' staroukrainskih Rizdva i Ščedrogo večira, L'viv 1928, rec. di A. Gahs in »Anthropos«, XXIV, 1929, pp. 726—750.

<sup>87</sup> Ränk, Heilige Hinterecke, p. 67.

<sup>88</sup> M. Winternitz, Das altindische Hochzeitsrituell nach dem Apastambīya Grihya = sutra, Denkschr. d. k. Ak. d. Wiss. in Wien, Phil.-hist. Classe, Bd. XL, 1892, p. 59.



contadini a Danilo, — ed ecco a te una *sporynka!* — e gli mettono in mano una paglia con due spighe.<sup>89</sup>

In qualche località la mietitura è aperta da una mietitrice »nota per la sua pietà« e nel gov. di Vitebsk i mietitori indossano vesti pulite e sempre camicie candidi.<sup>90</sup> La santità della fatica dei campi non è qui un'immagine dei poeti, ma una grande realtà. Più che l'India vedica, la riverenza e il fervore di questi atti ricordano da vicino Roma repubblicana e il vecchio Catone.

Tale era qua e là l'animo del contadino russo ancora al principio del nostro secolo.

(Continua)

### Povzetek

#### IZ SLOVANSKE MITOLOGIJE

1. Grafenauerjeva razprava o prastarih bajkah Slovencev (1942), posebej o zajetju zemlje s potapljanjem, pomeni prvi poseg historične etnologije v slavistične študije. Bezlaj ni imel prav, ko je očital Grafenauerju, da zida svojo stavbo na preozko podlago, ker je ta bajka med najbolj razširjenimi na zemlji in izpričana v 52 krajih Evrazije, od tega 24-krat na baltsko-slovanskih tleh. Na celotnem ozemlju, koder je razširjena, kaže bajka neverjetne podobnosti. Pri Slovanih je doživela neke vrste lunarizacijo: ta, ki zajame zemljo, postane obenem začetnik človeškega rodu (Krstitelj Jovan v Srbiji, Mojzes v Pokucju), neki nasprotnik pa ga zasleduje in mu pohabi nogo. Do podobnega procesa lunarizacije je prišlo v Sibiriji pri Kačincih, Jakutih, altajskih Turkih, v Evropi pa pri Vogulih in Mordvinih. Ta lunarizacija (z rodovnim začetnikom) je v zvezi s poimenovanji »oče«, »ded« in tudi »Adam« v Veliki Rusiji, v Ukrajini, na Poljskem in v Srbiji, in s češčenjem mesca pri Slovanih celo še v zgodovinski dobi.

2. V vrsti beloruskih pesmi (Šejn) srečujemo osebo, ki obiskuje domove kot »raj«, »dobro«, »bog« in »sporyš«. Te štiri besede so skupno slovanske. Tudi neki bog pri Mordvincih, Nišk'e-paz, obiskuje domove ljudi. Pri Slovanih obiskuje »bog« v spremstvu kolednikov domove na Beloruskem, v Ukrajini in na Bolgarskem ob istem času in pod enako preobleko, pri čemer tudi enako govori, in dobi zato enake darove, včasih prav tako kot mordvinski Nišk'e-paz. Ker je v mordvinski »paz« zagotovo izposojenka iz iranščine (Paasonen, Smirnov, Vasmer), potemtakem mora biti iranska izposojenka tudi slovanski »bog«. Besedi »raj« (mordvinsko »riz«) in »sporyš« sta imeli ali še imata (»riz« v mordvinski) enake ali zelo sorodne pomene kot »bog« in »paz«.

3. Nišk'e-paz ne sprejema darov po hišah v svoji stari vlogi nebeškega boga, temveč kot poglavar umrlih. Slovanski »bog«, ki hodi s skupinami kolednikov, je prav tako bog umrlih; to se da jasno razbrati iz opazovanja mask kolednikov, iz njihovih dejanj in pesmi.

4. Zitni snop lahko prav tako dobi ime »bog« in je deležen češčenja, tako pri Slovanih kakor pri Fincih. Ta kult je v zvezi s prvotnim pomenom besede »bog« in z arioevropskimi agrarnimi kulturi.

<sup>89</sup> D. Zelenin, Derevenskaja socha v Il'ingorskoj volosti, Dem'janskago uezda, Živst XIV, 1905, p. 5—4.

<sup>90</sup> A. Tereščenko, Byt russkago naroda, T. V, SPB 1848, pp. 120, 153.

## »BABO ŽAGAJO«

Slovenske oblike pozabljenega obredja in njegove evropske paralele

Niko Kuret

### I

Že pred blizu 170 leti je A. T. Linhart v svoji nemško pisani zgodovini Kranjske omenil »smešno govorico« (eine lächerliche Sage), ki da *sredi posta* kroži med ljudstvom in zlasti med otroci: *staro žensko baje vodijo iz vasi in jo čez pol prežagajo*. Vedel je, da je govorica o tem splošno znana in povsod enaka, in sklepal, da so ta »obred« nekoč v resnici izvajali.<sup>1</sup>

Nekaj poročil o žaganju babe je pri nas zbral najprej J. Navratil;<sup>2</sup> žal, je prezrl važne podatke iz našega starega periodičnega tiska. Boris Orel je strnil njemu znane izsledke v omembi v »Narodopisju Slovencev«.<sup>3</sup> Za njim sta Metod Turnšek in Vinko Möderndorfer objavila precej novega gradiva, deloma takega, ki sta ga sama zapisala.<sup>4</sup> V zadnjem času smo pridobili nekaj novih poročil.<sup>5</sup> Gradiva je zdaj toliko, da je bilo mogoče napraviti začasni kartografski pregled (glej zemljevid na str. 117).

A. T. Linhartu je bilo 1791 žaganje babe samo še govorica. Toda pravilno je sklepal, da so nekoč babo resnično žagali. Potrdilo tega njegovega sklepanja se je pojavilo dobrih 60 let pozneje. J. Bile je 1857 vedel poročati za okolico Ilirske Bistrice: »Stari ljudje pripovedujejo, da

<sup>1</sup> Anton Linhart, Versuch einer Geschichte von Krain... II. Laibach 1791, 274. »Da die Sage im Lande allgemein und übereinstimmend ist, so muß die Ceremonie ehemal wirklich vollbracht worden sein.«

<sup>2</sup> J. Navratil, Slovenske narodne vraže in prazne vere. LMS 1890, 78—85 (Sredpostna ali sredpostna sreda).

<sup>3</sup> B. Orel, Slovenski ljudski običaji. »Narodopisje Slovencev« I. Ljubljana 1944, 321—322, in II, Ljubljana 1952, 164.

<sup>4</sup> M. Turnšek, Pod vernim krovom II: Post in velika noč. Ljubljana 1944, 136—137 (Sredpostna sreda). — V. Möderndorfer, Verovanja, uvere in običaji Slovencev II: Prazniki. Celje 1948, 203—207 (Sredpostna sreda).

<sup>5</sup> Nekaj zapisov je nastalo med terenskim delom ekip Etnografskega muzeja v Ljubljani. Dolgujemo jih kustodinji Fanči Šarfovi, ki se ji tudi na tem mestu zahvaljujem za prepise. — Med odgovori na vprašalnico št. 5, ki jo je razposlal decembra 1956 Inštitut za slovensko narodopisje SAZU, omenjajo nekateri poročevalci tudi »žaganje babe«.

je enkrat to pilenje [= žaganje] resnično bilo. Naredili so namreč veliko *slamnato ženo* in so jo prepilili [= prežagali].<sup>6</sup> Leto dni za njim, 1858, se je oglasil Vicko Dragan (= D. Trstenjak) iz Maribora: »Na sredpostno sredo so še tu pa tam pred nekterimi leti Babo žagali. Dva možaka sta vselej *Babo* žagala...«<sup>7</sup> Tudi v Ptujju so baje nekđaj na pustni torek [!] sredi šaljivega prizora žagali *babo* in jo potem vrgli v Dravo.<sup>7a</sup> Manj kot 100 let pozneje je V. Möderndorfer objavil poročilo A. Avsca: »V okolici Novega mesta so šli na pepelnično sredo [!] babo žagat. Prvi je nesel žago, drugi stolicu, tretji pa *babo iz slame ali pa iz cunj*. V prejšnjih časih so bili za žaganje celo oklici, to je pa že dalj časa opuščeno.«<sup>8</sup> Iz najnovejšega časa (1955) pa je pričevanje iz Tržiča; stari tržiški čevljar Martin Slapar je povedal:<sup>9</sup> Na sredpostno sredo so se čevljarski vajenci zbrali okoli desete ure dopoldne in naredili *slamnato babo*. Babo so nesli na »Kneftro babo« (tako se imenuje skalnat rob nad Tržičem), jo tam prežagali z vrvjo in vrgli v prepad. Običaj je izginil okoli 1900. Kolikor so vajenci z žaganjem babe dela zamudili, so zvečer delovni čas potegnili. Neopažena je ostala naposled kratka omemba iz leta 1927, ki jo dolgujemo Janušu Golcu<sup>10</sup> za okolico Podčetrta. Tod se je običaj — kakor v novomeški okolici — sicer premaknil na pepelnico in se vrhu tega še kontaminiral s »plohom«, vendar še vedno dovoljuje domnevo, da so babo žagali tudi v Obsotelski dolini. J. Golec piše: »Na pepelnično sredo so žagali *slamnato babo* pred hišami zakrknjenih samcev in jih klicali ter pozivali, naj pridejo streč kri.«

Teh šest dragocenih pričevanj, ki se jim utegnejo v prihodnosti pridružiti druga, podobna, doslej neznana, dosti zanesljivo potrjujejo, da so tudi za Linhartovih časov na Slovenskem babo tu in tam še resnično žagali, ne da bi on za to vedel.<sup>11</sup> Potrjujejo nam nadalje, da so do danes

<sup>6</sup> Janez Bilc, Šege, navade in narodne pripovedke v bistriški dolini na Notranjskem [= Ilirska Bistrica]. Novice 15 (Ljubljana 1857), 246.

<sup>7</sup> Vicko Dragan [= Davorin Trstenjak], Na Verkovnico. Slovenski glasnik 1858, 1, 124—125.

<sup>7a</sup> Orel, NS II, 164.

<sup>8</sup> Möderndorfer n. d. 205, št. 1749.

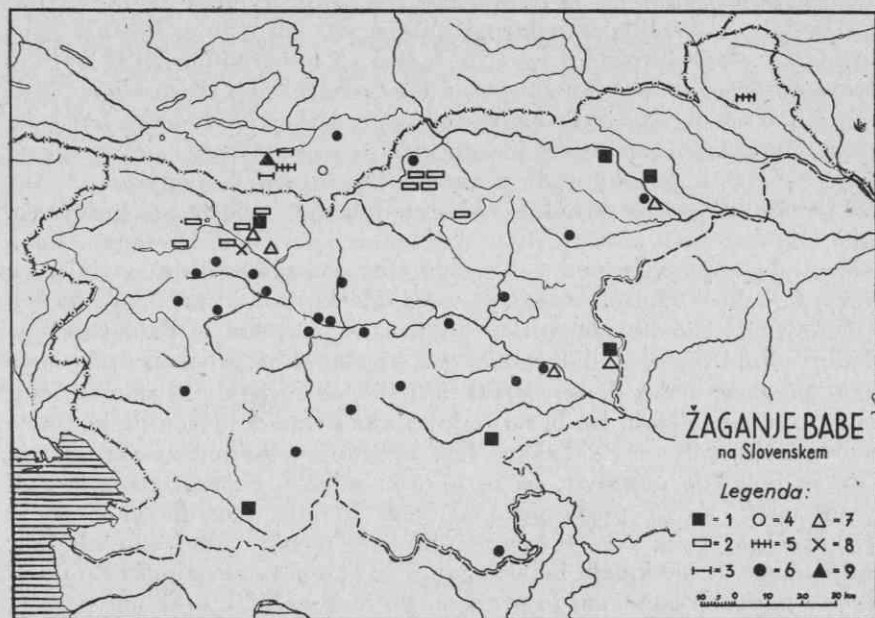
<sup>9</sup> Zapis F. Šarfove 1955. — »Knefta baba« utegne biti popačenka. — V. Kragl govori o »Pehtri babi« na Kamnjaku (gl. op. 18).

<sup>10</sup> J. Golec, Strah — zdravilo zoper ponočnjaštvo. Slovenski gospodar 61 (Maribor 1927), božična priloga, str. 3.

<sup>11</sup> Sredi prejšnjega stoletja obredje v Ljubljani ni bilo neznan. Tako je vsaj menil D. Trstenjak, Starozgodovinski pomenki. Korant-Kurent. Novice 15 (Ljubljana 1855), 30: »Brez dvombe stari *Ljubljančani* še pomnijo navado *Babo rezati*« (podčrtal D. T.). Tedaj 47-letni urednik Novic dr. Janez Bleiweis je poznal kot Kranjčan samo govorico; v opombi pod črto pravi: »Dostikrat smo slišali od ‚babo žagati‘, pa nismo vedili: kaj to pomeni in od kod to? Tako nam častiti pisatelj prižiga luč o marsikteri domači stvari; hvala! Vred.« — Trstenjakova interpretacija je seveda zastarela, popraviti bo pa tudi treba sodbo v »Narodopisju Slovencev« (gl. op. 3): »Starejše gradivo o naših običajih ne potrjuje, da bi pri nas na sredpostno sredo babo resno žagali, verjetno so jo le sežgali na grmadi ali vrgli v vodo... O tem običaju... naše ljudstvo že od nekđaj samo govori...«

ohranjene »govorice« le ostanek in spomin nekdanjega resničnega žaganja babe kot mimičnega prizora.<sup>12</sup>

Žaganje lutke, predstavljajoče staro žensko, je bilo — kakor bo pokazalo primerjalno gradivo — pač prvotna oblika obredja. Mimo nje imamo zlasti na slovenskem ozemlju še nekaj drugih oblik in fragmentarnih ostankov, ki utegnejo zanimati tudi tujega raziskovalca.



Legenda: 1 = poročilo o resničnem žaganju lutke; 2 = žaganje deske, hloda (lista papirja) z narisano babo; 3 = prerezana drvica simbolizira babo; 4 = govorica, da so nekje (Velikovec) nekoga prežagali; 5 = grožnje z žago; 6 = govorice-potegavščine o žaganju babe; 7 = kri teče pri žaganju; 8 = iz prežagane babe leté rožiči, pomaranče in podobno (Ovsiše); 9 = živega našemljenca žagajo (Borovlje)

Od Bohinja preko vzhodne polovice Karavank in njihovih izrastkov tja do zahodnih pobočij Pohorja sta namreč *hlod* ali *deska* z narisano žensko postavo nadomestila lutko. Ta oblika se je ohranila do današnjih dni. V blejski okolici so dali na sredpostno sredo komu za šalo babo žagat. Na *desko* so narisali z ogljem ali tesarskim svinčnikom babo in jo komu podtaknili, da jo je prežagal. To je bil »špot« za tistega, ki je prežagal desko. Zadnjikrat so žagali babo fantje na sredpostno sredo v gostilni na Bohinjski Bistrici 1943. Na *papir* je nekdo narisal babo, nato so

<sup>12</sup> Prim. N. Kuret, Ljudsko gledališče pri Slovencih, SE 11 (Ljubljana 1958), 35, št. 18.

papir zvili in na mizi prežagali papir z majhno žagico. Pri tem so se smejali. To poročilo Franca Slamnika iz Sela pri Bledu<sup>13</sup> je potrdila njegova 85-letna mati takole:<sup>14</sup> »Zmeraj so naredili ta špas, da so na sredpostno sredo dali komu babo žagat. Babo so narisali na desko in, ne da bi povedali, dali desko nekomu, da jo je prežagal. Najrajši so to dekleta napravila fantom.« Tudi poročevalka je v svoji mladosti dala desko nekemu fantu, da jo je prežagal. Za fanta je bil to »špot«. Njena mati je bila huda. Bila je tedaj najstarejša v vasi in je to žaganje babe obrnila na sebe.<sup>15</sup> Očitala ji je: »No, še ti si mi to naredila! Ali bi že rada videla, da bi umrla?« V Kamni gorici žagajo babo tako, da gredo opoldne v gozd nad vasjo, »Na vreče«, kjer zarezajo v bukov *hlod* obliko ženskega telesa. Hlod potem na tistem mestu, kjer je vrezana baba, prežagajo na dvoje.<sup>16</sup> Šalo so poznali tudi v okolici Begunj na Gorenjskem. Franc Goričnik iz Zgoš je povedal:<sup>17</sup> »Na sredpostno sredo je pol posta ven. Zato so ta dan imeli navado, da so dali komu babo žagat. Prežagana baba pomeni, da se post prelomi v dva dela. Jaz sem samo enkrat v življenju prežagal babo. Okoli 1900 mi je sosed Merkl, tedaj star okoli 60 let, prinesel približno 1 m dolgo *desko* s prošnjo, naj mu jo prežagam. Na spodnji strani deske je bila z ogljem narisana baba. Ko sem desko prežagal, ne da bi vedel, da sem prežagal babo, se mi je Merkl smejal. Tudi drugi so se mi smejali. Ko bi mi še kdaj kdo prinesel ta dan desko, je ne bi prežagal nikoli več... Takšno šalo z žaganjem deske oziroma babe je le tu in tam kdo napravil; da bi bilo to redno v navadi, kot n. pr. na pustni torek, ko so ‚pusta pogánal‘, tega ni bilo. Žaganje babe pa je prišlo večkrat v rek v zvezi s časom. Ko so se menili o zimi, so rekli: ‚Saj smo že daleč, bomo kmalu babo žagali.‘« V Trziču so nevednežu radi dali *desko* z narisano babo, naj jo prežaga. Ko je to naredil, so se mu smejali, češ da je »Pehtro babo« prežagal. »Včasih so tudi žensko podobo narisali na list papirja in ga dali okrog obrnjenega komu prerezat; nato se pa norčevali, češ da je ‚babo prerezal.‘«<sup>18</sup> Običaj je prav verjetno segal naprej na Koroško, dasi ga poznamo šele iz Mežiške doline. Okoli Črne, Javorja, Jazbine in Tople so namreč tudi narisali žensko podobo na *desko*; ženska je bila »Perhtra baba«. Domačega sina ali hlapca so nato pripravili do tega, da je desko prežagal. Seveda so mu jo obrnili, da risbe ni videl. Ko je risbo prežagal ali presekal, je vsa družina planila v kro-

<sup>13</sup> Zapis F. Šarfove 1955.

<sup>14</sup> Zapis F. Šarfove 1955.

<sup>15</sup> Iz spodaj navedenega slovenskega in tujega gradiva izhaja, da je imel običaj ponekod izrazito ost proti starim ženskam, če ne kar proti najstarejši ženski v kraju.

<sup>16</sup> Möderndorfer (po Tonetu Tomanu) n. d. 205, št. 1735.

<sup>17</sup> Zapis F. Šarfove 1955.

<sup>18</sup> V. Kragl, Zgodovinski drobci župnije Trzič. Trzič 1936, 414. — Prim. Orel II, 164, op. k str. 322.



hot, češ da je Perthro babo prežagal.<sup>19</sup> Nekaj podobnega se dogaja tudi v Šaleški dolini.<sup>20</sup>

Na naslednji stopnji se je obredje reduciralo na minimalno simboliko: »babo« predstavlja *nit*, *ovrica*, ki jo je treba prerezati. Ta oblika je znana samo na Koroškem. V Strugi v Rožu so napeli preko mostu *nit* ali *ovrico* in pripeljali na kraj nekoga, ki se ni zavedal, da je tega dne sredpostna sredo. Malomarno so mu rekli: »Daj, prereži tole!« Tudi njega so potem dražili, da je »babo prežagal.«<sup>21</sup> V Borovljah so zlasti fantiči hodili po vasi in nosili v rokah napeto *ovrico*. Vsakogar so prosili, naj jim jo prereže. Kdor je to storil, je moral nekaj plačati, ker je »prerezal sredpost.«<sup>22</sup> Prav tam so imeli pod konec prejšnjega stoletja tudi navado, da si je kdo že nekaj dni pred sredpostno sredo z obvezo ali trakom ovil zdrav prst ter obvezo ali trak na koncu pomočil v živalsko kri, kakor da se je res urezal. Na sredpostno sredo zjutraj ali dopoldne je prosil nekoga od domačih, naj mu *obvezo* prereže. Če se mu je namera posrečila, je plosknil in zavpil: »Sredpost ste prerezali, plačate!« Ukanjeni mu je moral nekaj dati.<sup>23</sup>

Na Komelu, vzhodno od Pliberka, je na sredpostno sredo kak fantič na lepem zinil: »Danes so pa v Velikovcu nekoga prežagali.« Kdor ga je slišal in se ni brž oglasil: »Danes je sredpostna sredo!« ali pa ga je začel celo spraševati, kako in kaj, je moral plačati »činž«: »Danes je sredpost, vi ste ga pretrgali! Plačate!«<sup>24</sup>

Ostanek nekdanjega resničnega žaganja je običaj, ki ga omenjajo na Koroškem, a je znan tudi v Prekmurju. Še nedavno je hodil na sredpostno sredo v starca našemljen možak po Borovljah in nosil veliko žago na rami. Grozil je, da bo vsakogar prežagal. Posebno otroci so se ga bali. Opoldne je možak izginitil.<sup>25</sup> Tudi v Prekmurju, v Krogu pri Murski Soboti, grozijo otrokom na sredpostno sredo z žago, da na vrat na nos bežijo pred njo.<sup>26</sup>

Mimo teh primerov, ki vsak po svoje dokazujejo nekdanji obstoj obredja žaganja babe, pa je skoraj po vsem Slovenskem znana le »govorica« o žaganju babe, namenjena lahkovernežem: otrokom, domačemu pastirju; zakaj tisti, ki res gre gledat, kako tam in tam babo žagajo, navadno zamudi slastni obed, prijetno spremembo v pritrgovanju strogega štiridesetdanskega posta, za kar ga čaka povrhu še škodoželjni posmeh!

<sup>19</sup> R. Waizer, Von der Berchtra Baba. Österr. Zeitschrift für Volkskunde 2 (Wien u. Prag 1896), 218.

<sup>20</sup> Möderndorfer n. d. 205, št. 1732.

<sup>21</sup> Möderndorfer n. d. 205, št. 1735.

<sup>22</sup> G. Graber, Volksleben in Kärnten. Graz 1941, 204.

<sup>23</sup> Hermann L'Estocq, Fastenbrauchtum in Mittelkärnten. Carinthia I, 119 (Klagenfurt 1929), 160.

<sup>24</sup> Hermann L'Estocq, Unterkärntner Brauchtum. Carinthia I, 120 (Klagenfurt 1950), 163.

<sup>25</sup> Graber n. n. m.

<sup>26</sup> Turnšek n. d. 157.

Če pretresemo različna poročila o teh govoricah-potegavščinah, se nam razdele v več skupin.

Podjunčani gredo vsako sredo v Velikovec na sejem in po navadi vzamejo s seboj tudi otroke. Na sredpostno sredo pa se jih odkrižajo: »Danes ostanec doma, je sredpostna sredo, danes *na mostu* babo žagajo!« Podjunčani morajo namreč čez velikovski most.<sup>27</sup> V Št. Lenartu nad Škofjo Loko potegnejo lahkoverneža, češ da *v Traškem grabnu* žagajo kakšno sitno baburo iz vasi.<sup>28</sup> Na Trebiji v Poljanski dolini skuha gospodinja prav izdatno z maselnikom zabeljene žgance. Preden sedejo h kosilu, pregovore nekoga, ki se ne domisli, da je sredpostna sredo, naj gre gledat, kaj se godi na določenem kraju. Ta kraj je stalno določen in je navadno *ob vodi* med dvema bregovima. Ko se lahkovernež razočaran vrne, se mu posmehujejo: Videl si, kako babo žagajo! Medtem so popravili žgance in revež je ostal brez kosila.<sup>29</sup> Okoli Šentvida nad Ljubljano nalažejo lahkoverneža, da žagajo babo na Šmarni gori, in sicer natanko opoldne; kdor tisti hip na goro pogleda, vidi, kako pade pol babe *v Savo*. Če pogleda hipec prej ali pozneje, ne vidi ničesar.<sup>30</sup> Otroke pošiljajo tudi *na tacenski most*, da bi videli, kako babo žagajo. Doma jim medtem pojedjo južino.<sup>31</sup> Tudi na Raki pri Krškem pravijo: Babo žagajo *na kakem mostu* natanko ob enajstih (ko je kosilo kuhano!). Kdor prej pride na most, ne vidi ničesar, kdor pride pozneje, je zamudil.<sup>32</sup> Okoli Laškega pripovedujejo, da žagajo babo v Celju *na mostu*. »Če prehitro prideš, si prezgodnji, če malo pozneje, že zamudiš.«<sup>33</sup> V Dravinjski dolini je tudi znano, da sredpostno sredo za *vodo* babo žagajo, »... zdaj pa se to samo otrokom pravi, ki tudi gledat bežijo, pa nič ne najdejo.«<sup>34</sup> V Budini pri Ptujem pravijo, da žagajo staro babo *na Roginovem mostu*.<sup>35</sup> V vseh teh primerih naj bi torej babo žagali na mostu, pri vodi, kar za tolmačenje obredja ni brez pomena.<sup>36</sup>

<sup>27</sup> Möderndorfer n. d. 203, št. 1736. — Opozarjam s tem v zvezi tudi na zgoraj omenjeni običaj v Strugi v Rožu, kjer otroci napno nit ali vrvico čez most (op. 21).

<sup>28</sup> Turnšek n. d. 136.

<sup>29</sup> Möderndorfer n. d. 204, št. 1738.

<sup>30</sup> Turnšek n. d. 137.

<sup>31</sup> ISN 5.52 (= Inštitut za slovensko narodopisje SAZU, vprašalnica št. 5, poročevalec št. 52).

<sup>32</sup> Turnšek n. d. 137.

<sup>33</sup> Turnšek n. n. m.

<sup>34</sup> J. Pajek, Črtice iz duševnega žitka štaj. Slovencev. Ljubljana 1884, 222.

<sup>35</sup> Turnšek n. d. 137.

<sup>36</sup> S tem v zvezi naj omenim Dav. Trstenjaka poročilo, kako je na sredpostno sredo v Studencih pri Mariboru videl tri fantiče, ki so »*slamnatega dedleka*« (Strohpopanz) v Dravo vrgli. Ko jih je vprašal, kaj delajo, so mu »enoglasno« odgovorili: »Tatermana smo v vodo vrgli, da bode led raztolkel.« Glej D. Trstenjak, Narodne stvari, O Tatermanu. Novice 16 (Ljubljana 1858), 102. Pajek, n. d., 233, napačno navaja »*slamnatega dekleta*« (podčrtal N. K.) namesto »*slamnatega dedleka*« (podčrtal N. K.). Za njim povzema takisto napačno V. Möderndorfer, n. d., 206, da »so vrgli trije mladci *žensko* (!) *šemo* (podčrtal N. K.) iz slame v Dravo...«



Sl. 1. Panjska končnica s prizorom žaganja babe. Datirana 1865. Gorenjsko  
(Etnografski muzej, Ljubljana)



Kak drug kraj, kjer da babo žagajo, se v poročilih komaj kdaj navaja: žagajo jo *pod kozolcem* (Črni vrh nad Idrijo,<sup>37</sup> Kremenik<sup>38</sup>), *na gmajni* (Četena ravan v Poljanski dolini<sup>39</sup>), »v *Ljubljani*« (Šentjurij pod Kumom<sup>40</sup>).

Okoli Šentjurija pod Kumom pošljejo nevedneža tik pred zajtrkom v *kozolec*. Tam mora stopiti na enajsto lato — ponekod pravijo, da na osmo — od koder bo slišal, kako »v Ljubljani« babo žagajo. Drugod v istem okolišu mora v ta namen *na skedenj*, kjer se mora trikrat prekucniti. Drugi spet pravijo, da sliši žaganje babe v Ljubljani le tisti, ki je na sredpostno sredo še pred zoro ukradel tri trske in jih nesel trikrat okoli domače hiše.<sup>41</sup> Na Krki pri Stični »starši otroke naplahtajo, da bodo videli, kako ,babo žagajo', če se ta dan dopoldne postijo in *gledajo skozi late v kozolcu*«. <sup>42</sup> V Knežji njivi pri Ložu le tisti sliši, kako babo žagajo in kako ječi, ki na sredpostno sredo med južino zleze *pod mizo*. Medtem ko napenja ušesa, mu drugi pojedjo štruklje.<sup>43</sup>

Dolga vrsta drugih poročil o govoric, da na sredpostno sredo babo žagajo, ne navaja kraja, kjer je to videti (ali slišati), marveč predvsem poudarja, kako lahkovernež nasede in zamudi kosilo. To značilnost smo sicer srečevali po vrsti že do zdaj. Na Cerkljanskem so v prejšnjih časih — kakor drugod po naših krajih — v postnem času prav slabo jedli. Na sredpostno sredo pa je mati skuhala »obil« žgancev in jih zabelila z masečnikom. Vedeti je treba, da so včasih na kmetih v postnem času jedli le dvakrat na dan, okoli enajstih dopoldne in proti večeru. Radovednežu, ki bi bil rad vedel in videl, kako »živo babo žagajo čez sredo života«, so dejali med kosilom, da jo bodo žagali tam in tam; izmislili so si precej oddaljen kraj. Lahkovernež je hitel tja, domači pa so mu tačas žgance pojedli. To poročilo iz 1890, ki ga dolgujemo J. Navratilu,<sup>44</sup> se ponavlja pozneje bolj ali manj podobno tudi iz drugih slovenskih krajev: iz dobrepoljske doline,<sup>45</sup> iz Bele krajine,<sup>46</sup> iz Kamnika,<sup>47</sup> iz ljubljanske okolice (Zadobrova)<sup>48</sup> in od drugod. V taki obliki je ostanek obredja resnično le še potegavščina, šaljiva govoric. Spretna šala je tudi, če v Mežiški dolini na sredpostno sredo, ko jedo dobro zabeljene žgance iz skupne skled, kateri od jedcev tako živahno pripoveduje (o žaganju babe?), da njegov sojedec pozabi zajemati; ko je pripovedovalec na svoji

<sup>37</sup> Turnšek n. d. 156.

<sup>38</sup> Möderndorfer n. d. 204, št. 1739.

<sup>39</sup> Möderndorfer n. n. m.

<sup>40</sup> Möderndorfer n. d. 204—205, št. 1741—1745.

<sup>41</sup> Gl. op. 40.

<sup>42</sup> ISN 5.88.

<sup>43</sup> Turnšek n. d. 156.

<sup>44</sup> Navratil n. d. 79.

<sup>45</sup> A. Mrkun, Narodopisno blago iz Dobrépoljske doline. Etnolog 7 (Ljubljana 1934), 7.

<sup>46</sup> Möderndorfer n. d. 205, št. 1744.

<sup>47</sup> Povedal dr. Emilijan Cevc, Ljubljana.

<sup>48</sup> Möderndorfer n. d. 205, št. 1748. — Tu žagajo babo na debeli četrtek!



strani skleda pospravil že vse žgance, zavrti skledo, da je izpraznjeni del pred poslušalcem, in reče: Vidiš, tako so babo prežagali!<sup>49</sup> To vse ima kajpak le še rahlo zvezó z nekdanjim obredjem.

Toda še ti ostanki obredja so dobili tu in tam drugoten pomen. V Budini pri Ptuj<sup>50</sup> žagajo babo zato, da dobijo *kri*, ki bodo z njo o veliki noči pobarvali pisanke. Tudi v Krškem jo žagajo z istim namenom.<sup>51</sup> V zvezi s takšno govorico je nemara, da so na Gorenjskem skušali včasih pregovoriti káko deklo, naj gre na sredpostno sredo ob enajstih dopoldne gledat, kako nekje babo žagajo; dobila da bo *krvave* čevlje. Drugod so spet pravili, da dobi tisti, ki gleda žaganje babe, rdeče nogavice.<sup>52</sup> V Zgošah pri Begunjah na Gorenjskem so na sredpostno sredo otrokom večkrat rekli: Danes bodo pa babo žagali. Če boš šel gledat bos, boš pa *rdeče* čevlje dobil. Mislili so pač na premražene noge.<sup>53</sup>

V Ovsišah pri Podnartu pa se izplača pogledati, kako babo žagajo, ker iz obeh polovic baje *leté rožiči, fige in pomaranče*.<sup>54</sup>

Navidez le v rahli zvezi z našim obredjem je običaj, ki nam je izpričan za Borovlje še v prejšnjem stoletju.<sup>55</sup> Za sredpostno sredo so pripravili mehu podobno, veliko preobleko, ki je vanjo zlezal kak močan fant. Meh so nabasali s senom, okoli života pa so mu navezali svinjskih mehurjev, polnih goveje krvi. Nastali orjak si je oblekel več suknjičev, na obraz pa si nadel krinko ali pa si ga pomazal s sajami in živinsko krvjo. Tako našemljen je divje tuleč odhlačal po ulicah in se zaletaval v ljudi. Nazadnje so ga drugi fantje ukrotili, ga zvezali in vrgli na tla, ga položili na desko in mu z dolgim nožem *prerezali »trebuh«*. Hrust je hudo stokal, mladina pa je vesela plesala okoli njega. Ko se mu je pa iz trebuha *ulila kri*, je vsevprek vpilo: »Sredpost smo prerezali!« Podoben običaj so imeli tudi v Rožu.

Obredje žaganja babe je dobilo — kakor mnogo drugih pojavov v življenju našega ljudstva — tudi svojo likovno upodobitev na panjski končnici. Z letnico 1865 datirana *končnica* iz Etnografskega muzeja v Ljubljani (gl. pril. I)<sup>56</sup> kaže, kako dva možaka v gorenjski noši z veliko drvarsko žago žagata na klopi ležečo žensko. Ta leži na trebuhu, a žagata jo počez, nekoliko pod pasom, v višini križa. Na levi in desni so se zbrali gledalci, ki opazujejo prizor in v grozi vzdigujejo roke. Preprosti slikar bi bil to grozo rad upodobil tudi na obrazih, pa mu je to spričo šablonskega dela nekolikanj uspelo samo pri ženski figuri na skrajni levi strani.

<sup>49</sup> Möderndorfer n. d. 205, št. 1750. (»Tako so delali pri Jelenu na Plešivcu.«)

<sup>50</sup> Gl. op. 55.

<sup>51</sup> Navratil n. d. 79.

<sup>52</sup> Turnšek n. d. 156.

<sup>53</sup> Zapis F. Šarfove 1955.

<sup>54</sup> ISN 5.31.

<sup>55</sup> L'Estocq, Fastenbrauchtum 160.

<sup>56</sup> Inv. št. 16. — Primerek je doslej edini svoje vrste. Ne v Mestnem muzeju v Škofji Loki, ne v Mestnem muzeju v Kranju in ne v Čebelarškem muzeju v Radovljici ni nobene variante.

Pač pa je močno realistično mogel prikazati žaganje samo: kri obilno teče in celó brizga naokoli. Vprav ta realistična poteza izpričuje, da slikar ni delal neposredno »po naravi«, marveč je le »ilustriral« govornico, ki je tu in tam sekundarno dobila konkretno anekdotično vsebino: v Št. Lenartu nad Škofjo Loko<sup>57</sup> in v Četeni ravni<sup>58</sup>, postavim, je bila »žrtev« določena ženska (najstarejša<sup>59</sup>, najbolj sitna babura i. pod.) v vasi. Ker izvira naša panjska končnica najbrž iz istega konca, je zveza med sliko in takšno anekdotično »govornico« kaj verjetna.<sup>60</sup>

Zgornji razbor slovenskega gradiva dokaj nazorno kaže, kako obredje od stopnje burlesknega žaganja lutke dalje propade do zgolj govornice. Še govornica bo kmalu pozabljena, kjer pa še živi, ji je nekdanji smisel že povsem zbledel.

Že J. Grimm<sup>61</sup> in za njim P. Sartori<sup>62</sup> omenjata razširjenost obredja pri Južnih Slovanih. Oba avtorja sta se mogla opirati le na pričevanje A. T. Linharta za »Kranjsko« in K. G. Antona<sup>63</sup> za Hrvate.

O razširjenosti pri Slovencih smo govorili doslej. Kaj pa pri Hrvatih, kaj še dalje naprej proti jugu?

Žaganje babe domneva pri Hrvatih 1789 Karl Gottlob Anton, ko pravi: »Unter den Chrwaten mochte dieses Fest [sc. Todtenfest, Todaustreiben] auch gebräuchlich gewesen sein, denn noch ist ein Schatten davon übrig: man pflegt nämlich die Kinder in der Mitten der Fastenzeit zu überreden, daß in der Mittagsstunde vor den Thoren ein altes Weib mit einer Säge in zwei Theile getheilt werde.« Po mnenju M. Gavazzija<sup>64</sup> izhaja Antonov podatek verjetno od jezuita Sabolovića iz Zagreba in se nanaša na kajkavce; *drugod med Hrvati namreč žaganje babe ni znano*. Pač pa vemo, da so romanski Čiribirici v Istri (pod Učko) nekoč sredi posta slavili praznik, ki so ga imenovali »Pilibabu«<sup>65</sup>; kaj je to

<sup>57</sup> Gl. op. 28.

<sup>58</sup> Möderndorfer (po Janezu Dolencu) n. d. 204.

<sup>59</sup> Prim. op. 15.

<sup>60</sup> Na francoskih slikovnicah (imagerie) po moji vednosti ni nobenih predlog za motiv žaganja babe. A. van Gennep pozna samo en bakrorez (Collection Hennin), ki kaže, kako dva delavca žagata leseno žensko soho, in je reproduciran v »Magasin pittoresque« 1851, 100. Slika mi je bila nedostopna.

<sup>61</sup> Jacob Grimm, Deutsche Mythologie, II. Berlin 1878, 652.

<sup>62</sup> Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens V. Berlin u. Leipzig 1932—1935, p. b. Lätare, stolpec 920.

<sup>63</sup> K. G. Anton, Erste Linien eines Versuches über der alten Slaven Ursprung, Sitten, Gebräuche, Meinungen und Kenntnisse, II. Leipzig 1789, 66.

<sup>64</sup> Univ. prof. dr. Milovan Gavazzi, Zagreb, mi je v pismu z dne 7. dec. 1959 ljubeznivo posredoval prejšnji podatek s svojim komentarjem in se mu za to iskreno zahvaljujem.

<sup>65</sup> Alois Spinčić, Volksleben der Slaven in Istrien. Die Öster.-ung. Monarchie in Wort und Bild. Das Küstenland. Wien 1891, 221: »In einigen Gegenden, namentlich auch bei den ‚Romänen‘ am westlichen Fuße des Učka-Gebirges wird der Schluß des Winters um die Hälfte der Fastenzeit, welche unter dem Namen ‚Pilibaba‘ vorkommt, gefeiert.« — Naziv »Pilibaba« je hrvatski in so ga romanski naseljenci pač našli in prevzeli. Tudi v bistriški dolini (gl. op. 61) so babo »pilili«.

bilo, se danes nihče več ne spominja.<sup>66</sup> Pravijo tudi, da so nekoč v Klani babo žagali;<sup>67</sup> s tem bi utegnil biti v zvezi običaj v bistriški dolini na slovenski strani. Sicer pa so v Kastavščini obhajali nekoč sredi posta praznik, ki so ga imenovali *Salus* ali *Mali pust*. O tem nam poroča I. Jardaš:<sup>68</sup> »Četrtek pred Sredopustnom nedejun ale na pol korizmi zovu va Kastafšćine *Salus* ale *Mali pust*. Na *Salus* se more meso jist, kuliko j' kega voja... Na *Salus* se j' moglo i tancat, a nekada su na *Salus* večer i maškare po sele hodile. Pak zač ne bi, kad je *Mali pust*! Sad već ni tega. Sad već nijedan ne posti, a va korizme, ako imaju lih vremena, tancaju kako i drugda. Zato ne čekaju, kad će *Salus* prit, da se natancaju. Zavin tega već nijedan ni ne zna, ča j' to *Salus*, ale nekada su brojili dnevi do *Salusa*, aš su komać čakali, da se zitancaju.« Sredo posta so slavili kot praznik na isti način pod imenom *Šaluš* tudi pastirji na Velebitu. N. Bonifačić-Rožin sodi,<sup>69</sup> da so bili ti običaji prvotno romanski, ker so Romani tako Čiribirci pod Učko kakor nekdanji Vlaha na Velebitu. O zanimivem imenu *Salus*-*Šaluš* bomo še govorili.

Šele W. Liungman<sup>70</sup> je opozoril na poročilo Vuka St. Karadžića<sup>71</sup> o Babi Korizmi v Risnu. Tam se »na čisti ponedjeljnik« kak fant našemi in predstavlja »djedovu babu«. Na ramah nosi sedem palic, za seboj pa vleče verige. Takšen hodi po vasi, skače pred hišami in vpije: »Bu, bu, bu!« Imenujejo ga Babu Korizmu, »kojom žene plaše djecu da ne ištu mrsna jela, govoreći im i poslije onoga dana, kad bi koje zaiskalo mrsa: „Eno babe korizme sa štapovima pod tiglama“ (na tavanu)!« Tudi o sedmerih palicah babe korizme bomo še govorili.

H kajkavcem je zašlo žaganje babe brez dvoma s sosednjega slovenskega ozemlja. Obredja istrsko-primorskih Romanov so, kakor bomo videli, predslovanska, a bokeljska Baba Korizma je v neposredni zvezi z Italijo. *Na slovańskem jugu je potemtakem slovensko ozemlje edino, ki je kompaktno poznalo obredje žaganja babe in do danes ohranilo go-*

<sup>66</sup> Hvaležen sem kolegu Nikoli Bonifačiću-Rožinu iz Instituta za narodnu umjetnost v Zagrebu za poslano poročilo z dne 4. dec. 1959.

<sup>67</sup> Povedal dr. Emilijan Cevc, Ljubljana.

<sup>68</sup> I. Jardaš, *Kastavština*. Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena, knj. 59. Zagreb 1957, 52.

<sup>69</sup> Gl. op. 66. — V osebnem pogovoru 5. febr. 1960 v Zagrebu mi je N. Bonifačić-Rožin omenil, da je bila na otoku Krku (Punat) med otroki razširjena igra z vrvico, kot sem jo opisal v svoji zbirki »Veselja dom« I. Ljubljana 1942, 136, pod imenom »Žaga«, ne da bi se takrat zavedal naslednje njene funkcije: Otroka, ki z vrvico »žagata«, v ritmu izmenoma govori: »Pili djeda! — Pili babu!« Da se tu skriva odmev našega obredja, je več kot verjetno. Po N. Bonifačiću-Rožinu je preselil velebitske »Vlahe« knez Ivan Frankopan v 15. stoletju na otok Krk, kjer so mu opravljali vojaško službo. Poročilo o neki bitki z njimi jih naziva »Čiči« kakor prebivalce Čičarije v Istri, ki nanjo meji Kastavščina, kjer je znan »Salus«.

<sup>70</sup> W. Liungman, *Traditionswanderungen Euphrat-Rhein*. Studien zur Geschichte der Volksbräuche II. Helsinki 1938 (= FFC 119), 997–998.

<sup>71</sup> Vuk St. Karadžić, *Život i običaji naroda srpskoga*. Beč 1867, 23–24.

vorice o njem. Ta ugotovitev dopolnjuje in korigira dosedanje navedbe v obstoječi literaturi.

Dokončno lahko povemo, da se razteza območje našega obredja na zahod po vsej Italiji s Sredozemljem vred, po retoromanski Švici (Graubünden-Grischun), po vsej Franciji, Španiji in Portugalski. Drugod je žaganje babe neznano. V severno in severozahodno nemško govorečo soseščino Slovencev ni prodrlo;<sup>72</sup> še na Koroškem ga srečujemo samo v slovenskem delu dežele!

Obredje je torej izrazito romansko. Posebne okoliščine so pripomogle, da se je razširilo med Slovence.

Oglejmo si zdaj doslej znano romansko gradivo, da se nam razodene morfologija obredja. To bo za njegovo tolmačenje bistvenega pomena.

## II

Slovensko gradivo pozna obredje žaganja babe od tiste stopnje dalje, ko je baba — *lutka* iz slame in cunj. Pred to stopnjo pa je še ena, izhodiščena, v kateri je baba resničen, živ *človek*. Morfološki pregled obredja začenjamo torej z njo.

Na začetku obredja je nemara tista njegova oblika, ki nam jo je v opisu ohranil G. Pitrè<sup>73</sup> in je danes že izginila. Na Siciliji, v Palermu, so na sredpost pripeljali z volovsko vprego na trg našemljeno starko v spremstvu dveh našemljencev v redovniški obleki. Na odru sredi trga sta ji dva našemljena biriča med divjim odobravanjem množice začela žagati vrat, da je iz skritega mehurja brizgnil curek krvi. Starka je nato »izdihnila«. Z njo je poginila, kakor dostavlja Pitrè, »la ingrata Quaresima di penitenza«. Zadnjič so uprizorili to »usmrtitev« (»sirrata di la vecchia«) leta 1737.

V sienski pokrajini (Montepulciano in drugod) žagajo starko na mestnem trgu, sredi valujoče množice. Starko predstavlja moški igrallec. Žaganje opravijo starkin mož in dva »žagarja«, a preden se začne, namomesté živega igralca z lutko iz cunj ali slame.<sup>74</sup>

<sup>72</sup> Zahvaljujem se univ. prof. dr. Leopoldu Kretzenbacherju, Gradec, za sporočilo v pismu z dne 26. jan. 1960 in za opozorilo na razpravo Leopolda Schmidta Zur Verehrung der hl. Corona in Bayern und Österreich. v: Bayer, Jahrbuch für Volkskunde. München 1951, 69—80. Le-ta navaja, da je bila v ženskem samostanu v bavarskem Neuburgu ob Donavi stenska preproga, ki je prikazovala sedem svetih devic, na zadnjem mestu sv. Fausto. Ta je upodobljena z žago; krajevna legenda namreč pripoveduje — povsem v nasprotju s poročilom v Acta Sanctorum, september, tom. VI, 144 —, da so jo prežagali. Samovoljni prenosí potez predkrščanskih mitičnih likov na junake in junakinje iz krščanskih legend niso sicer nič nenavadnega, toda primer sv. Fauste prav gotovo ni v zvezi z našim obredjem.

<sup>73</sup> G. Pitrè, Usi e costumi, credenze e pregiudizi del popolo siciliano, I. Palermo 1889, 104 (= Biblioteca delle tradizioni popolari siciliane XIV).

<sup>74</sup> P. Toschi, Le origini del teatro italiano. Torino 1955, 144. — Avtor navaja (238—240) tudi igro »La condanna della Vecchiaiccia« iz Cetone (sienska

Med slovenskim gradivom spominjamo tu na sredpostnega hrusta iz Borovelj, ki ga »prerežejo« in teče kri iz njega. Odmev obredja z živim protagonistom je »ressâ la bieillo«, žaganje babe, v Rouergueu v Južni Franciji, kjer otroci simbolično žagajo najstarejšega iz svoje srede.<sup>75</sup>

Docela neznano je bilo do nedavnega še danes živo mimično-dramatsko obredje v Umbriji. Terenska raziskovanja Etnološkega inštituta univerze v Perugiji so odkrila 1958 v neposredni bližini (!) mesta Perugije celo več variant takšne igre (tako v Valvitianu, v Riu Secondu in v Casamanzi).<sup>76</sup> Igro izvaja petnajstotica moških kolednikov, ki v nočeh okoli srede posta hodijo od hiše do hiše, odigrajo v vsaki svojo igro in dobijo za to jaje in vina. Igra traja okoli pol ure in poteka nekako takole: Skupina se ustavi pred hišo, zapoje ob harmoniki in prosi za dovoljenje, da sme igrati. Igro uprizorijo kar v hiši kot »sobno igro«. Za začetek nastopijo gospodar gozda, burkež (pagliaccio), starka (la vecchia) in harmonikar. Že se pojavita oba drvarja (pravzaprav žagarja, i segantini) in kupita hrast od gospodarja. Hrast predstavlja v starko našemljen fant, ki stoji negibno sredi hiše (pril. II/2). (V italijanščini je starko laže enačiti s hrastom, ker je hrast tudi ženskega spola: la quercia.) Burkež ves čas moti kupčijo. Žagarja se naposled lê lotita dela. S krepkimi zamahi s sekiro »podreta« hrast-starko, ki se zvrne po tleh. V resnici pa jo ob zadnjem zamahu drvarjev zabode razbojnik, ki je bil neopaženo smuknil v hišo in se po opravljenem zločinu brž skrije v kotu. Drvarja hrast simbolično oklestita, izmerita, nato pa ga začneta žagati, pri čemer ju spremlja pesem s harmoniko. Žaga je (pril. II/3) lesen okvir, ki ima v sredini po dolgem napeto dvojno, zvito žico. Starko-hrast položita tako, da ji počivajo noge na prečniku drvarske kože (pril. II/4). Žagata torej po dolgem, ne počez, kakor si to navadno predstavljamo. Med žaganjem vstopi »stari« (il vecchio), ki jokaje sprašuje za svojo ženo. Ko jo spozna v podrtem hrastu, se z glasnim jokom zgrudi k njej. Gospodar naroči

pokrajina), kjer uprizore sodno razpravo in obsodbo »stare babure«, njeno oporoko, žaganje in sklepni zbor; babura, ki predstavlja Postni čas (Quaresima), je namreč kriva, da je umoril(a) Pusta.

<sup>75</sup> Abbé Va y s s i e r, Dictionnaire patois-français du département de l'Aveyron. Rodez 1879, 24.

<sup>76</sup> Ko sem maja 1959 bival v Perugiji, mi je ordinarij etnologije na peruginški univerzi prof. Tullio Seppilli dal na vpogled dokumentarno gradivo, ki ga je zbral njegov Istituto di etnologia e antropologia culturale v zadnjih mesecih ob sodelovanju s Centro nazionale studi di musica popolare (prof. Diego Carpitella). Poleg magnetofonskih zapisov in izčrpne fotografske dokumentacije (vsake 3 sekunde 1 posnetek!) so napravili tudi kratek film: »Quaresima in Umbria«. Režija: Michele Gandin, kamera: Domenico Rotunno, strokovna svetovalca in komentatorja: Tullio Seppilli in Liliana Bonacini-Seppilli, zvok: Diego Carpitella. Produkcija: Documento film, Roma. 1959, 35 mm/12 min, Eastmancolor, norm. platno. Imel sem priliko, da si film ogledam. — Razvila se je plodna izmenjava gradiva (fotografij, zapisov) med imenovanim inštitutom in Inštitutom za slovensko narodopisje SAZU. Umbrijsko gradivo leži zdaj v prepisih tudi v našem inštitutu. Prof. Seppilliju izrekam na tem mestu zahvalo za široko-grudno sodelovanje!



telefonistu (!), naj pokliče zdravnika. Le-ta prijaha na oslu v hišo. Spremlja ga bolničar. Ko zdravnik starko preiskuje, odkrije na boku rano. Brž jo obveže in dá telefonično poklicati karabinjerje. Vstopi maršalo s karabinjerjem in začne z zasliševanjem navzočih. Nazadnje odkrije v kotu morilca in ga dá odvesti v zapor. Starki se stanje slabša, zato veli zdravnik telefonistu, naj pokliče duhovnika. Le-ta vstopi v spremstvu cerkovnika. Sledi parodija poslednjega maziljenja, med katerim burkež — kakor že poprej ves čas — uganja svoje norčije. Ko pa vse čaka, da bo starka naposled izdihnila, se ji začno vračati moči. Vstane, s starim se objameta in ob zvokih harmonike zaplešeta. Za njima zaplešejo vsi navzoči. Igra — vsa prepletena z drznimi, včasih kar nedvoumnimi erotičnimi namigavanji — je končana, koledniki spet zapojo v zboru, da se zahvalijo hišnemu gospodarju in vsem gledalcem, pobirač pa prevzame darove. Skupina odide nato pred drugo domačijo. (Ker je igra v literaturi še neznana, smo podali njen podrobnejši opis, ne da bi hoteli sicer prehiteti prof. T. Seppillija!)

V naslednjo skupino, kjer je baba lutka iz slame in cunj, so že prišli prizor iz Montepulciana in njemu podobne predstave. Ta skupina je tudi najštevilnejša. Spoznali smo primere pri nas (Maribor, Podčetrtek, Novo mesto, Ilir. Bistrica, Tržič, Ptuj), poznalo ga je slov.-furlansko-italijansko prehodno ozemlje.<sup>77</sup> Poročila o žaganju babe so nam namreč ohranjena iz Rovinja in zlasti iz Trsta (»segar la vecia«): sredi posta so »prezeli« (prežagali) lutko iz cunj in s tem »dali duška svoji nejevolji nad omejitvami postnega časa«; v Trstu so hoteli simbolično pokazati, da je pol posta mimo.<sup>78</sup> V Furlaniji sami — in še marsikje drugod — se je obredje žaganja babe kontaminiralo z obredjem »sežiganja« starke, »bruciar (brusar) la Vecchia« poleg »segar la Vecchia«.<sup>79</sup> Če pravi V. Ostermann,<sup>80</sup> da so v Furlaniji do 1848 narejali za sredo posta »una figura gigantesca di cenci o di carta rappresentante una vecchia con una gran cuffia bianca in testa« in jo sežigali, pa domneva G. Perusini,<sup>81</sup> da so v nekaterih krajih babo prvotno žagali in so ta običaj šele pozneje nadomestili s sežiganjem babe.<sup>82</sup>

<sup>77</sup> Neposredni romanski sosedje Slovencev so bili do konca 18. stoletja *Furlani* (Lahi); Trst z Miljami je bil pred dobrimi 150 leti še *furlanski*! Prim. M. Matičetov, Erfahrungen beim Aufzeichnen von Volkserzählungen an den Grenzen des slowenischen Sprachraumes. Internationaler Kongreß der Volkszählforschung, Kiel-Kopenhagen 1959. (Zbornik predavanj v tisku.)

<sup>78</sup> O tem gl. F. Babudri, Fonti vive dei Veneto-Giuliani. Milano b. l., 399 (= Conti, novelle e tradizioni delle Regioni d'Italia).

<sup>79</sup> G. Vidossi (ch), Lis cidulis, v: »Ce fastu?« 8 (Udine 1952), 9, op. 40.

<sup>80</sup> V. Ostermann, La vita in Friuli. Udine 1940, 486 (= Le arti e le tradizioni popolari d'Italia).

<sup>81</sup> G. Perusini, Usanze quaresimali friulane, v: »Ce fastu?« 23 (Udine 1947), pos. odtis str. 3, op. 10.

<sup>82</sup> Predaleč bi vedlo, ako bi hoteli naš prikaz razširiti še na obredje sežiganja, ki je *po nastanku in v bistvu različno* od žaganja babe (gl. tudi Perusini n. d. 2—5).

V Italiji je splošno razširjen običaj, da sredi posta narejajo žensko lutko, jo neso pred mesto ali vas in jo prežagajo. To imenujejo »segare la vecchia«, v Toskani tudi »segare la monaca«. <sup>83</sup> Pri tem je tekla n. pr. v Kampaniji (Campagna) tudi kri. V lutko so namreč skrili s krvjo napolnjen mehur in ga med dogajanjem s krivcem prerezali. <sup>84</sup> V ampezzanskem okolišu so lutko napolnili z žaganjem. <sup>85</sup> Še pred 50 leti so v Bellunu prežagali in nato zažgali starko, »la Vécia«, ki je predstavljala postni čas. <sup>86</sup> G. Perusini navaja časopisno poročilo iz 1947, ki pravi, da so še tedaj v mestu Feltre na trgu sredi množice žgali babo, ki je pred »usmrtnitvijo« napravila oporoko. <sup>87</sup> V Reggiu Emiliji so žgali babo 25. marca ali sredi posta ob velikem navalu ljudstva. Po križiščih in trgih so postavljali odre. Na vsakem je bila lutka, ki je predstavljala »starko«. Popoldne so vsako počez prežagali ali sežgali. Ob tej priložnosti so si v javni kritiki tudi privoščili vse, kar je bilo v mestu narobe. <sup>88</sup> V Bogni so sredi posta po hišah in cestah, naslednjo nedeljo pa po gostilnah sežigali lutko starke. V prejšnjih časih so jo z žago prežagali na dvoje; sežiganje se prvič omenja leta 1578. <sup>89</sup>

Lutko srečujemo nadalje v retoromanski Švici, v kantonu Graubündnu-Grischunu. Tu je žaganje babe, »il resgiar la veglia«, v navadi na prvo nedeljo v postu. Odrasli gredo tedaj v gostilno, si privoščijo krepko mero pijače in v razigranosti prežagajo slamnato lutko, ki jo imenujejo tudi »la bagorda« (= grda). <sup>90</sup> V Spodnjem Engadinu so slamnati lutki (»Scheischaver«) odsekali glavo. <sup>91</sup>

Žaganje lutke srečujemo nadalje v Franciji. Na jugu, v Labastide-du-Vert, so jo naredili na sredpostno sredo. Oblekli so jo v žensko obleko in ji nataknili avbico. Položili so jo na drvarsko kozo in jo žgali. Vse naokoli je javkalo in zraven pelo: »Pauvre grand'mère! On seie grand'mère! Adieu, grand'mère!« <sup>92</sup>

Posebna oblika običaja je, da lutko napolnijo s suhim sadjem, sladkarijami in drugimi dobrotami, ki se pri žaganju usujejo iz nje in jih

<sup>83</sup> Fr. Hubad, Običaji slovanski. IMS 1878, 15.

<sup>84</sup> N. Borrelli, Ricerche etiologiche intorno ad alcuni riti carnevaleschi e quaresimali in Campania, v: Il Folklore Italiano 9 (1954), 40.

<sup>85</sup> Toschi n. d. 141.

<sup>86</sup> Prav tam.

<sup>87</sup> »Il Gazzettino del lunedì«, Feltre, 17 marzo 1947. (Nav. Perusini n. d. 3, op. 13.)

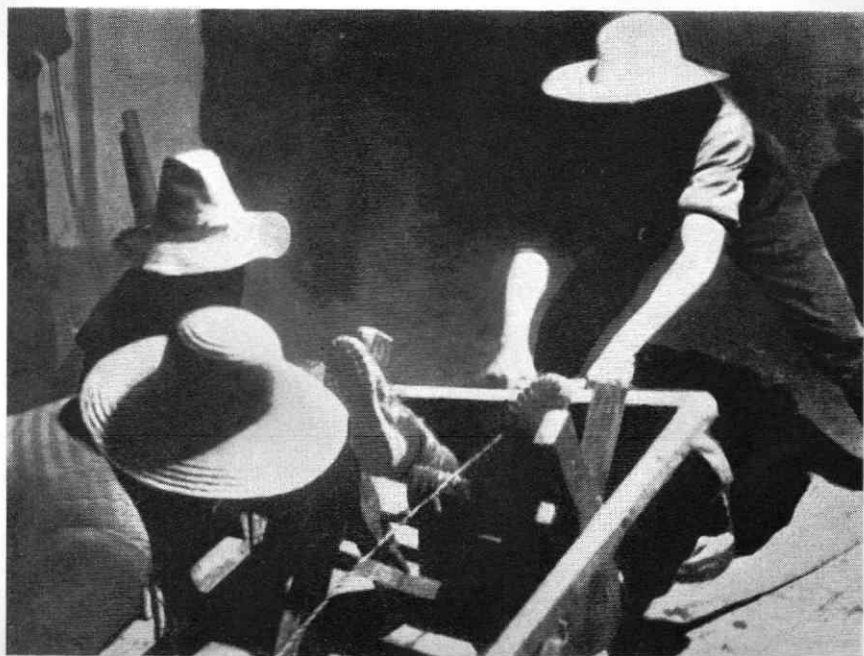
<sup>88</sup> Gavazzi, L'Emilia. Milano 1926, 68.

<sup>89</sup> O. Trebbi e G. Ungarelli, Costumanze e tradizioni del popolo bolognese. Bologna 1952, 105.

<sup>90</sup> J. C. Muoth, Nachrichten über bündnerische Volksfeste und Bräuche, v: Schweizer Archiv für Volkskunde 2 (1898), 145. — E. Hoffmann-Krayer, Fruchtbarkeitsriten im schweizerischen Volksbrauch, v: Schweitzer Archiv für Volkskunde 11 (1907), 239. — Isti, Feste und Bräuche des Schweizervolkes. Zürich 1940, 122. — R. Weiss, Volkskunde der Schweiz. Zürich 1946, 168.

<sup>91</sup> Hoffmann-Krayer, Feste und Bräuche 122.

<sup>92</sup> E. Sol, Le vieux Quercy. Aurillac 1950, 159—160.



Sl. 2 (zgoraj levo). *Baba (la Vecchia)* iz igre o žaganju babe, Rio Secondo (občina Perugia, Umbrija). — Sl. 3 (zgoraj desno). *Eden izmed žagarjev (il Segantino)* iz iste igre. — Sl. 4 (spodaj). *Prizor žaganja babe* iz igre v vasi Valvitiano (občina Perugia, Umbrija). — Vsi trije posnetki iz arhiva Istituto di etnologia e antropologia culturale della Università degli studi di Perugia (Italia)



otročad, včasih tudi odrasli, pobirajo. Takšna je bila starka v Toscani, ki imamo o njej sporočilo iz 15. stoletja in je najstarejše, kar jih doslej poznamo. V Florenci so lutko starke napolnili z orehi in suhimi smokvami ter jo obesili vrh lestve. Uprizorili so sodno razpravo proti nji, jo obsodili in nato pod loggiami Novega trga prežagali. »Quando era stato tagliato (sc. il fantoccio) per lo mezzo, tutte le interiora, composte di frutta secca, cadevan dall'alto in mezzo alla folla, e ne seguiva la Zuffa«<sup>93</sup>. Zdi se, da je bil običaj v tej obliki v Italiji najbolj priljubljen. V Romaniji (Romagna), n. pr. v Cotignoli in v Forlimpopoliju, so še pred nekaj leti vsako pot spletili lutko iz šibja in jo napolnili s sadjem. Ko so jo prežagali, je sadje letelo iz nje. Obredje so imenovali »segavecchia«.<sup>94</sup> V Faenzi so branjevke na sredpostni četrtek postavljale na stojnice lutke, ozaljšane z ogrlicami in uhani iz suhih smojev, suhih sliv in suhega kostanja; tudi taki lutki so pravili »la segavecchia«. Otroci so si narejali lutke iz cunj, jih nadevali s suhim sadjem, nosili po ulicah in vpili: »Sega la vécia!«<sup>95</sup> Tudi v Markah (Marche) naredo veliko žensko lutko in jo postavijo na trg. Vsa je napolnjena s suhim sadjem: grozdem, smokvami, kostanjem in s konfeti. Popoldne jo med raznimi obredi prežagajo ali razcepijo, dobrot so pa deležni otroci.<sup>96</sup> V Veroni so postavili takšno lutko sredi trga, uprizorili nato sodno razpravo, starko obsodili, prebrali njeno oporoko in prežagali. V njenem trupu je bilo suho sadje in sladkarije, kar so nato razgrabili otroci.<sup>97</sup> Običaj je segal prav v tridentinski okoliš, kjer so takšne lutke n. pr. v Rendeni postavljali po šolah in doma; dobrote, ki jih je starka skrivala v sebi in so se usule iz nje, ko so jo prežagali, so bile namenjene vsem navzočim.<sup>98</sup> — Ob vseh teh poročilih, ki so, kakor vidimo, vsa iz Italije, se spomnimo zgoraj omenjene govornice iz Ovsiš pri Podnartu, češ da pri žaganju babe lete iz nje pomaranče in rožiči!

Tu in tam je starka navaden kos lesa, ki mu nataknejo raztrgano žensko obleko in avbico. Okoli Quercyja v Južni Franciji so se fantje o sredpostu našemili v »drvarje« in »spokornike«. Tanjši hlod so oblekli in vozili kot »starko« po vaških ulicah. Končno so sklenili, da jo bo treba prežagati. Med žaganjem so peli: »Rességuen la Bieillo, la Bieillo, rességuen la Bieillo anet (= aujourd'hui)!« Spokorniki so planili v jok in zapeli: »Adieu, pauvre grand'mère, tu meurs sciée, quel malheur!« Drvarji so jim odgovarjali: »Tant mieux, elle était sorcière, elle le méritait bien.«

<sup>93</sup> Navaja Toschi n. d. 144. — Imenovani opozarja na folklorno zanimivi opis tega slavja. »La Cicalata«, ki ga je zapustil Michelangelo Bonaroti ml. (1568—1646).

<sup>94</sup> T. Seppilli, La festa della »Sega della vecchia« in Umbria. Resoconto di ricerca (23. marzo 1959), str. 7. Daktilogram v arhivu ISN.

<sup>95</sup> Toschi n. d. 143.

<sup>96</sup> Prav tam 144—145.

<sup>97</sup> Prav tam 141.

<sup>98</sup> Prav tam 141—142.



Med žaganjem so namreč pobirali žaganje in ga metali kvišku: »Regardez, elle n'a pas de sang comme les autres chrétiens!»<sup>99</sup>

Posebnost so miniaturne lutke, ki jim vsak teden v postu odtrgajo kak del, n. pr. nogo (ker jih naredo s *sedmimi nogami*). Takšne lutke so razširjene po Italiji: v Abruzzih, v Puliji (Puglia), Kalabriji, v Napolju in Irpiniji, od koder so prešle v Sredozemlje (Menorca) in naprej v Španijo. Včasih je lutka kar iz papirja izrezana ženska kontura s sedmimi nogami (gl. pril. III/6), včasih spet tvori spodnji del trupa pomaranča, krompir ali jabolko z vanje zataknenimi sedmimi peresi. Vsak postni teden odtrgajo eno nožico ali izpuknejo eno pero. Lutko obesijo v okno ali na vrstico, napeto v nadstropju od okna do okna čez ulico.<sup>100</sup> V Španiji je dobila takšna lutka fantastične oblike. V vsakem madridskem okraju so včasih za post naredili veliko groteskno lutko, imenovano Reyna Cuaresma (Kraljica Postnica), ki je imela sedem nog. Na koncu vsakega tedna v postu so ji odsekali po eno nogo. Na veliko soboto je ostal samo trup. Temu so odsekali glavo in ga nato razkosali.<sup>101</sup> Odmev tega običaja je pljusnil iz Italije prek Jadrana v Južno Dalmacijo in Boko. Morje ne loči, ampak veže! Tako razumemo, zakaj bokeljska Baba Korizma nastopa s sedmimi palicami.<sup>102</sup> Že Vuk je vedel: »*Sedam štapova* babe korizme *znače sedam nedjelja časnoga posta*, zato kad jedna nedjelja prodje govori se djeci: „Bacila baba korizma jedan štap,“ ili: „Ispade babi zub.“ Tako i kad prodje druga nedjelja i. t. d.«<sup>102a</sup>

V postopnem razkroju obredja ostane od starke-babe samo še simbol. Videli smo, da jo simbolizira na Slovenskem Koroškem (in samo tam!) nit ali vrvica, ki jo je treba prerezati. Izrazito simbolični so nekateri običaji v retoromanski Švici. V zgornjem Graubündnu (Oberland) hranijo ponekod stare, nerabne drvarske žage in jih privlečejo na dan en samkrat v letu, takrat, ko je treba babo žagati, »roz'g'a la veča«. Zvečer pred sredpostno sredo, ko se stemni, vzameta dva fanta takšno žago in

<sup>99</sup> A. Van Gennep, Manuel de folklore français contemporain. T. premier, III. Cérémonies périodiques cycliques 1. Paris 1947, 945. — Avtor, ki je zbral o našem predmetu izredno bogato gradivo in literaturo (942 sl.), opozarja pri tem poročilu na čarovniške procese, pri katerih je veljalo za dokaz čarovništva, če ženski iz vbodljaja ni pritekla kri.

<sup>100</sup> Toschi, n. d., 145, in Liungman, n. d., 997 sl.

<sup>101</sup> Laisnel de la Salle, Souvenirs du vieux temps: Le Berry I. Paris 1900, 66—67 (= Les Littératures populaires de toutes les nations XL).

<sup>102</sup> Gl. op. 71.

<sup>102a</sup> K. Wlislöcki poroča o žaganju babe pri ciganih (Volks Glaube und religiöser Brauch der Zigeuner in Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte. Münster i. W. 1891, 145 sl.). Babo so naredili iz slame in jo na cvetno nedeljo najprej premlatili s palicami, nakar sta jo našemljen fant in dekle prežagala, sežgala, pepel pa so stresli v vodo. Običaj je seveda drugoten in prevzet od okolja. Obredje so opravljali v čast »senčne kraljice«, demona, ki trpinči ljudi (cigane) v zimskih mesecih z lakoto, boleznijo in smrtjo, izgine spomladi in se vrne z zimo. Cigani na južnem Ogrskem so njej na čast opravljali slovesnost, ki naj bi jo potolažila.

se neopaženo pojavita na cesti. Žago zastavita na starem panju ob poti, celo na kamnitem robniku ali vogelnem kamnu, pa drsata z njo sem in tja, da zvenči in rožljá in leté celó iskre naokrog. Tiho, kakor sta prišla, izgineta in se oglasita spet drugje. V Breilu žagajo fantje babo pred hišami deklet. Ta večer poskrijejo žage po vseh hišah, zakaj fantje jih vzemo, kjer jih dobijo. Celo po hišah žagajo babo: z žago se lotijo kamnitih stopnic in vsega, kar jim pride trdega pod roko.<sup>103</sup>

Svojevrsten je že omenjeni pojav, da se na sredpostni dan sprostí sovražno razpoloženje do starih žensk sploh, včasih pa le do določene nepriljubljene starke v kraju. Tako v Markah (Marche) v Italiji gruče dečkov hrupno trkajo na vrata kake starejše ženske, ki jo je ljudska satira izbrala za tarčo, jo kličejo po imenu in jo zasramujejo. S seboj nosijo lutko, ki so jo tako oblekli, da vzbuja podobnost z nesrečno žrtvijo. Lutko med razposajenimi šalami prežagajo.<sup>104</sup> V Berryju v Franciji tekajo na sredpostno sredo 10- do 12-letni otroci po cestah. Z lesenimi sabljami v rokah zasledujejo stare ženske, če jih srečajo in skušajo celo vdreti v hiše, kjer vedo za kakšno staro. Ljudje pravijo: »Ils vont couper, sabrer la Vieille.« Potem zgnetejo iz ilovice podobo stare ženske in jo s svojimi lesenimi sabljami razsekajo na kosce, te pa včasih zmečejo v bližnjo reko.<sup>105</sup> Že W. Grimm<sup>106</sup> nam je poročal o podobnem običaju v Kataloniji, v Barceloni. Tam se na sredpostno nedeljo gruče dečakov pode po ulicah. Nekateri nosijo žage, drugi polena, spet drugi imajo rute, ki vanjo spravljajo darove. Pojó posebno pesem, ki pravi, da iščejo najstarejšo žensko v mestu, da bi jo — sredpostu na čast — na dvoje prežagali. Nazadnje se delajo, kot da so jo našli, začno žagati polena in jih sežigati. Znani so podobni primeri iz Portugalske.<sup>107</sup> V lisbonski okolici se otroci na sredpost oborožijo z lonci in kozicami. S peklenskim truščem sprejmejo vsako staro, ki si ta dan upa zdoma; celó kamenje lučajo za njo. Običaj imenujejo »serra a Velha«. Tudi drugod (Serra da Monfurado) prirejajo starkam mačjo godbo pred vrati in jim kličejo, da jim bije zadnja ura, da naj naredo oporoko in zmolijo kesanje. Eden izmed fantov začne nato žagati velik kos lubja, drugi pa pojo vmes: »Oh, kako dolgo že žagam, pa ne vidim žaganja! Ali je žaga zanič ali pa ima baba pretrdo kožo.« V vzhodnih pokrajinah predstavlja eden izmed pevcev staro, ki joka in javka, naslavlja sosedom smešne prošnje, vmes pa se spoveduje prav spolzkih grehov in nazadnje s hropenjem posnema umiranje, medtem

<sup>103</sup> A. Maissen, *Werkzeuge und Arbeitsmethoden des Holzhandwerkes in romanisch Bünden*. Genf u. Zürich 1943, 92 (= *Romanica Helvetica* 17). — Izpiske švicarskega gradiva in mest iz teže dostopne literature dolgujem požrtvovalnosti dr. Roberta Wildhaberja, Basel, za kar mu tudi na tem mestu izrekam iskreno zahvalo.

<sup>104</sup> Toschi n. d. 240.

<sup>105</sup> Laisnel de la Salle n. d. 66.

<sup>106</sup> J. Grimm n. d. 460.

<sup>107</sup> Van Gennep, *Manuel* 942—943.

ko žaga prodira skozi lubje. V Portu so do nedavnega vsako leto nosili v žensko napravljeno lutko po mestu in jo odložili pred vrati najstarejše ženske. Pozneje so jo spravili na glavni trg, jo tam prežagali in nazadnje sežgali.<sup>108</sup>

Kot spomin na obredje se je ohranila ponekod samo žaga, tu in tam v Italiji lestev — lestev pač zato, ker so v Toskani (Firenca) lutko obešali vrh lestve. Na slovenskem etničnem ozemlju smo naleteli na žago kot na pars pro toto na Koroškem (Borovlje) in v Prekmurju. V Napoliju so strigli dečaki žage iz sukna, jih pobelili s kredo in udarjali ž njimi ljudi po hrbtu, da se jim je poznal odtis žage na obleki.<sup>109</sup> V Piemontu (Torino) so prodajali o sredpostu lesene žage, pozneje tudi žage iz čokolade. Fantje so nosili s seboj velikanske drvarske žage in z njimi grozili mimoidočim.<sup>110</sup> Običaj se nadaljuje v Savojo. V Saint-Jean-de-Maurienne so izrezovali nekoč velike žage iz papirja in jih za šalo obešali ljudem na hrbet; imenovali so jih »rosses-vieilles« (ničvredne starke).<sup>111</sup> Tudi v reto-romanski Švici si otroci na sredpostno sredo nagajajo z lesenimi žagami.<sup>112</sup>

Naposled je ostala od vsega samo še govornica, potegavščina, ki smo ji zgoraj sledili po vsem slovenskem ozemlju. Videli bomo, da je razširjena tudi po romanskem svetu. Tudi tod radi vežejo govornico o žaganju babe na most ali na vodo. Tako so v Franciji, v Limogesu, v prvi četrtini prejšnjega stoletja pošiljali mladino, naj gre gledat, kako na saint-étiennskem mostu natanko opoldne žagajo najstarejšo žensko v mestu.<sup>113</sup> Na področju Gersa v Južni Franciji so pravili nekoč, da v neki vasi vsako leto ob reki neko staro prežagajo na dvoje. Splošno je bila tam znana popevka, ki so jo prepevali že pred pustnim torkom: »Aux jeunes il faut des souliers, aux vieilles des coups de pied...« Popevka ima več takih sramotilnih dvovrstičnic, vsaki pa sledi pripev: »On sciera les vieilles, cette année, on sciera les vieilles!«<sup>114</sup> Slovenska posebnost je, če natvezejo lahkovernežem, da žagajo babo nekje pod kozolcem in podobno. V Franciji, v Bourgesu, so hodili otroci v mestno hiralnico zaman gledat, kako

<sup>108</sup> R. Gallop, Portugal. Cambridge University Press 1936, 118—121.

<sup>109</sup> M. & A. Haberlandt, Die Völker Europas und ihre volkstümliche Kultur. Stuttgart 1928, 290.

<sup>110</sup> Farinetti, Vita e pensiero del Piemonte. Milano b. l., 47—48.

<sup>111</sup> A. Van Gennep, Le cycle cérémoniel de Carnaval et de Carême en Savoie, v: Journal de psychologie normale et pathologique. Paris, 15. novembra 1925, 757.

<sup>112</sup> Muoth n. d. 145.

<sup>113</sup> J.-J. Juge, Changemens survenus dans les mœurs des habitants de Limoges depuis une cinquantaine d'années. Limoges 1817, 22—23.

<sup>114</sup> J.-F. Bladé, Poésies populaires de la Gascogne, III. Paris 1882, 347 (= La Littérature populaire de toutes les nations VII). — Ob tej zabavlji se spomnimo slovenske: Mladi puncji prstan zlat — stari babi štrök za vrat! Prim. še SNP št. 7557—7558, 7605, 1835 i. dr.

starko režejo na dvoje, ljudje po ulicah pa so peli in vpili: »Fendons la vieille, fendons la plus vieille du quartier!«<sup>115</sup> Drugod je kraj nedoločen. V Tullu (Limousin) so pošiljali otroke kamor koli gledat, kako žagajo najstarejšo žensko iz mesta (»reced lo Vieillo«).<sup>116</sup> Sicer pa je potegavščina o žaganju »sredpostne starke« (la Vieille de la Mi-Carême) zlasti v Osrednji Franciji splošno razširjena.<sup>117</sup>

Tudi v neslovenskem območju imamo nekaj *likovnih* pričevanj o obredju žaganja babe.

Na bakrorezu Giuseppa Marie Mitellija iz Bologne (1654—1718), ki ga objavlja Paolo Toschi<sup>118</sup> in ga podajamo v reprodukciji na prilogi IV/7), vidimo Pusta na mrtvaškem odru pod stopnicami (»Povero Carneval eccolo morto«). Stopnice vodijo na levi navzgor in na desni navzdol, predstavljajo pa 46 postnih dni: 23 na eni, 23 na drugi strani. Na vzvišenem mestu v sredi je postavljen prazen stol. Na vsaki strani stola je moška postava: na levi je moški v meščanski obleki, na desni je rokodelec, ki drži mizarsko žago v roki. Stol je, kakor spoznamo, pripravljen za »babo« Quaresimo, postni čas, zoprno staro baburo, ki je na podobi še ni videti, a ji velja besedilo: »Vien su vecchiazza, ti vogliam segare!«

Drugi dve upodobitvi dolgujemo samemu Franciscu de Goyi (1746 do 1828) in sta zrasli iz španskega ljudskega življenja.<sup>119</sup> Po nekem njegovem bivanju v Andaluziji je namreč nastala njegova »Madriidska skircirka«; v njej je list, ki je umetnik na njem upodobil pravo »žaganje babe« in to tudi označil s podpisom »Parten la vieja« (Starko žagajo; lavirana risba s tušem, 21,5×12,5 cm, sedaj v Musée du Louvre, Paris, no. 6914, hrbtna stran; gl. reprodukcijo na pril. IV/8).<sup>120</sup> Konec 18. stoletja so sredo posta slavili v Andaluziji z velikim ljudskim praznikom. Otroci so se čez dan, deloma našemljeni, podili po cestah in vpili: »Prežagajte starko, odurno candro!« Ponoči so podobno počenjali tudi odrasli. Hodili so od vrat do vrat, trkali nanje in klicali: »Prežagajte starko!« Opolnoči so nato javno prežagali lutko, napravljeno kot grdo starko.<sup>121</sup> Na risbi se pri natančnejšem ogledu jasno vidi, da so vse upodobljene postave gro-

<sup>115</sup> Laisnel de la Salle n. d. 66—67.

<sup>116</sup> N. Béronie, Dictionnaire du patois Bas-Limousin et plus particulièrement des environs de Tulle. Tulle b. l., 231—232.

<sup>117</sup> Laisnel de la Salle n. d. 66.

<sup>118</sup> Toschi n. d., slik. priloga 47.

<sup>119</sup> Objavil ju je J. Zihler, Zwei volkskundlich interessante Zeichnungen von Goya, v: Schweizer Volkskunde 49 (Basel 1959), 1, 1—4.

<sup>120</sup> Objavil prvič José López-Rey, Goya's Caprichos. Princeton University Press 1953, II, 46 (besedilo v I, 41 sl.).

<sup>121</sup> Don Doblado [= José Blanco White], Letters from Spain. London 1822, 274 sl.

teskno maskirane, da gre torej za izrazito komično mimično obredje. Veliki španski umetnik nam je žaganje babe ovekovečil še na enem listu; deloma zbrisani podpis se glasi »Mitad de cuaresma« (Sreda posta).<sup>122</sup>

## III

Sklenjeno področje žaganja babe sega potemtakem resnično od atlantskih obal Portugalske do slovensko-hrvatske meje.<sup>123</sup> Morfološki pregled je pokazal, kako se je prvotni mimično-dramatski prizor razkrojil, da se je naposled ohranila le še govorica o njem.

W. Liungmanu dolgujemo prvi poskus,<sup>124</sup> da dotlej znano gradivo morfološko uredi in tudi kartografsko prikaže; njegovo geografsko preglednico bi bilo mogoče s slovenskim gradivom bistveno dopolniti — popolna seveda še ne bo.<sup>125</sup>

Naše obredje je doživelo prvo razlago še pred W. Liungmanom. Ob pičlem gradivu, ki mu je bilo na voljo, je že W. Mannhardt 1874<sup>126</sup> tudi žaganju babe skušal najti mesto v svoji teoriji o vegetacijskih demonih: žaganje babe mu je bilo uničenje vegetacijskega numena preteklega leta, torej obredje primitivne agrarne družbe. Če bi to držalo, bi bilo žaganje samo ena izmed oblik takega uničenja; toda pozornost vzbuja, da je omejeno samo na določeno ozemlje. Saj je ne samo drugod, ampak tudi pri nas zlasti »Pust« tisti, ki uteleša vegetacijski numen: njega ob sodijo na smrt, ubijejo — zažgo, obesijo, pokopljejo, vržejo v vodo. Mannhardt ne pove, odkod je ženski numen, ki ga prežagajo. To, da je zima v latinščini feminini generis, ne zadošča.<sup>127</sup> Mannhardt se sklicuje na H. Usenerja, ko na drugem mestu opozarja na neko rimsko Anno Perenno,<sup>128</sup> znano iz Ovidija.<sup>129</sup> Anna Perenna je bila nemara res kak

<sup>122</sup> P. Lafond, ki je risbo prvič objavil (Nouveaux Caprices de Goya. Suite de trente-huit dessins inédits. Paris 1907, 2), vsebine risbe ni razumel.

<sup>123</sup> Za trditev J. Grimma (Mythologie 460), da poznajo obredje tudi severni Slovani (»babu rezati« [?]), doslej v literaturi nisem našel potrdila (prim. samo Č. Zíbrt, Veselé chvíle v životě lidí českého. Praha 1950, 173 sl.).

<sup>124</sup> Liungman II, fig. 137 (med 999 in 1002).

<sup>125</sup> Slovensko gradivo še zdaleč ni popolno. Poučen je primer V. Mödendorferja, ki je (za službovanja v Šentjurju pod Kumom) našel tri variante v enem samem kraju.

<sup>126</sup> W. Mannhardt, Wald- und Feldkulte I. Berlin 1904, 499—500 in 359.

<sup>127</sup> Ženski numen je slovanska Morana; češko-slovaško Mařeno, Mareno (= Smrt, Smrtko) neso na »smrtno nedeljo« (dominica Judica = peta postna ali tiha nedelja) kot lutko iz vasi in jo vržejo v vodo; zraven pojo: »Smrt jsmé vynesli ze vsi, nové léto nesem do vsi...« (Zíbrt n. d. 215). Prim. tudi Navratil n. d. 80 sl. To obredje z našim nima zveze (prim. Liungman 998—999)!

<sup>128</sup> Mannhardt II, 297. — H. Usener, Italische Mythen. Rheinisches Museum 30 (Bonn 1875), 182 sl.

<sup>129</sup> P. Ovidius Naso, Fasti III, 525—534 in 675 sl.



vegetacijski numen in so jo slavili ob marčnih idah (15. marca) s posebnim praznikom ob bregovih Tibere. Med obredji so baje vrgli njen kip v vodo. Toda splošna popularnost Anne Perenne je dvomljiva<sup>130</sup> in če je bila v rimskem imperiju res kaj znana, je bila vsaj razmeroma mlada. Zdi se nam, da bo treba resno upoštevati podatke z ozemlja ob Kvarneru. Praznik *Salus-Šaluš*, ki se je — kakor smo videli — ustalil na sredpostno sredo, je brez dvoma v zvezi z rimskim ženskim numenom, imenovanim *Salus*. Le-ta je bila poosebljenje blaginje in so jo slavili 28. marca; poljedelci so ji žrtvovali pred setvijo.<sup>131</sup> In vprav z istrskega ozemlja nam je ohranjena plošča s posvetilom njej v čast: *SALUTI AUG(USTAE) PRO INCOLUMITATE PIQUENT(INORUM)* (CIL 5, 428).<sup>132</sup> *Piquentum* je bil današnji Buzet. Ničesar določnega ne vemo o kultu boginje *Salutis* ne drugod po rimskem imperiju, ne na našem ozemlju; tudi v Kastvu in pod Velebitom so ohranili samo ime slavja, ne vedo pa, kaj pomeni. Kaže, da je obredje žaganja babe amalgamiralo neko nam danes neznano staro-in verjetno celo predrimsko osnovo, katere bistvo je bil pomladanski kult nekega ženskega vegetacijskega numena. Podatki z našega ozemlja bi opozarjali, da je bila to *Salus*. To bi bilo vskladiti s poskusom *W. Liungmana*, da bi babo-starko identificiral<sup>133</sup> z nekim *lamijskim ženskim numenom* iz Azije, ki je v starem veku na poti proti zahodu dobil lik in ime grške *Arthemide* in rimske *Diane* ter se v zgodnjem srednjem veku v Srednji Evropi prelevil v bajuvasko-slovensko *Perhto*, ki se je v Italiji spremenila v *Befano*. Treba bi bilo samo še raziskati zveze z drugimi ženskimi numeni — lik boginje *Salus* se ponuja sam od sebe! Opozorim naj pa še na štajersko »*Vrkolco*«, ki je bila — po *J. Pajku*<sup>134</sup> — pri Stranica »kot mythologično bitje« (!) znana in se najbrž po njej v celjski okolici in po Pohorju sredpostna sredo imenuje »*varkovnica*«, »*verkovnica*«, »*varkonca*«, »*verkolca*«; ime je bilo znano za isti dan tudi v Tribunjah pri Dravogradu in v okolici Marenberga.<sup>135</sup> *D. Terstenjak* je poročal o njej:<sup>136</sup> »Sredpostna sredo se veli zatega voljo ‚*verkovnica*‘ ker na tisti dan kmeti ‚*verkljo*‘ vpikavajo v zemljo. ‚*Verkla*‘ je otika ali ratka; nekateri imenujejo črtalo — *verklo*. Ta dan čaka kmet na njivi, in ko se jutrnj sonce prikaže, vrže proti soncu *verklo*, in kjer pade, tam jo vpiči, in jo pusti v zemlji do mraka. Ako se čez dan *verkle* ni prijela rija, je to dobro znamenje. Na večer zanese *verklo* domu, jo oplete z bršljenom,

<sup>130</sup> Van Gennep, Manuel 948—949.

<sup>131</sup> A. Pauly, Real-Encyclopädie der classischen Alterthumswissenschaft VI, 1. Stuttgart 1852, 722—725, p. b. *Salus*.

<sup>132</sup> W. H. Roscher, Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, VII. Leipzig 1884—1890, 295—301, p. b. *Salus*.

<sup>133</sup> Liungman n. d. 992 sl., zlasti 1004.

<sup>134</sup> Pajek n. d. 252.

<sup>135</sup> Gl. op. 7.

<sup>136</sup> *D. Terstenjak*, Mythologične drobtine. Po narodnih pripovedkah razglaša — XXVI. O *Varkovnici*. Slovenski Glasnik 6 (Celovec 1860), 184.

potem pa jo vtakne v plug. Kedar gre drugi dan orat, vtakne šibico blagoslovljene šibe v tisto mesto, v katerem je verkla vpičena bila. Vse to stori dobro letino, — rodovitno njivo.« Da je bil štajerski numen — naj mu je bilo ime kakor koli — v najtesnejšem sorodstvu s tistim, ki so ga Rimljani imenovali Salus, je kaj verjetno.

W. Liungman je še opozoril, da so ob razkroju grško-rimskega mythosa in kulta bizantinsko-rimski mimi začeli persifilirati neki ženski numen v postavi starke, ki se odtlej pojavlja v njihovih igrah kot »smešna starka« pod imenom Acco ali Mormo in je pozneje strašila vprav po posredovanju mimov — ako naj verjamemo H. Reichu<sup>137</sup> — v zimsko-pomladanskih običajih skoraj vse Evrope kot »vetula.«<sup>138</sup> Ta »smešna starka« je našla, kakor vse kaže, posebno zatočišče v italijanski ljudski komediji in P. Toschi nam navaja<sup>139</sup> komedijantske nastope, »befanate«, v sredpostnem času, kjer je glavni protagonist — »starka«, ki jo sodijo in ki bere svojo satirično-spolzko oporoko, preden jo — prežagajo.

Tej starki z resnično večtisočletno razvojno potjo so naprtili namreč še poslednjo vlogo: predstavljati mora naposled *postni čas*, poosebljeno »Quaresimo«. P. Toschi<sup>140</sup> vidi v njej Pustov (Karnevalov) pendant. Pust-Karneval o pepelnici umre, ona pa ostane, privzame poteze poganško-krščanske Befane in zaigrá v grotesknost pahnjeno krščansko »Quaresimo«, da jo nato sredi posta pokončajo.<sup>141</sup>

Komplicirano ozadje našega obredja tvori torej več plasti.

Prva je zakrita. Izdaja nam jo predvsem čas, ko se obredje obhaja: konec zime, začetek pomladi. Tedaj se je moral obhajati v primitivni agrarni družbi vegetacijski kult nekega ženskega numena. Zgoraj prvič opisana umbrijska igra nam je klasičen primer, kako sta pravadno obredje iz takega kulta (baba = hrast; hrast pade, umre, a ponovno vstane!) in relativno mladi mimično-dramatski prizor usmrtnitve »Quare-

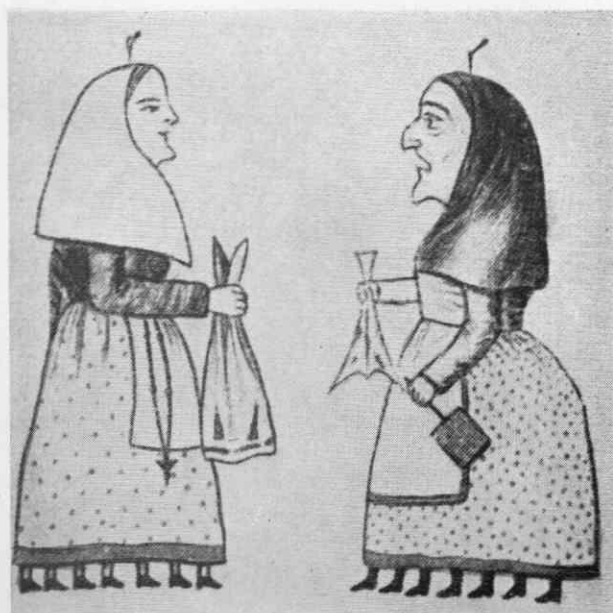
<sup>137</sup> H. Reich, *Der Mimus*, I. Berlin 1903, 505.

<sup>138</sup> Cerkevni avtorji prvih srednjeveških stoletij jo pogosto omenjajo: tako Nilos iz Carigrada (u. 430), Ambrozij, škof milanski (u. 397), Caesarius iz Arelate pri Marseillu (u. 542), Pacianus iz Barcelone (u. ok. 390), Eligius iz Noyona (u. 659), Pirminius iz Zahodne Nemčije (u. 713); o njih in drugih gl. Migne, *Patrologiae cursus completus. Series latina*. Paris 1844 sl. Na ustrežajočih mestih prim. tudi sklepe raznih sinod (n. pr. Auxerre 585) in razne penitenciale (n. pr. Theodorja iz Canterburyja 690, Columbana 615, Burcharda iz Wormsa 1025) in podobno.

<sup>139</sup> Toschi, n. d., 282 sl.

<sup>140</sup> Toschi, n. d., 148.

<sup>141</sup> Pust in Post sta že zgodaj alegorično oživela. Francoska književnost pozna že v 13. stoletju šaljivo alegorično pesem o boju med Postom in Pustom (*Bataille de Karesme et de Charnage*, prim. Van Gennep, Manuel 943). Ta boj je upodobil Pieter Brueghel 1559, »Boj med Pustom in Postom« (prim. Enciklopedija likovnih umjetnosti 1. Zagreb 1959, sl. na str. 514, in našo reprodukcijo na sl. pril. III/5). Opozarjam na dialogično pesem »Pust in Pepelnica« z Murskega polja, navajata jo J. Pajek, n. d., 198—199, in M. Turnšek, n. d., 115—114.



Sl. 5 (zgoraj). *Kako si je 16. stoletje predstavljalo Quaresimo (Post): Pieter Brueghel, detajl z njegove slike »Boj med Pustom in postom« (1559).* — Kunsthistorisches Museum, Dunaj. — Sl. 6 (levo). *Sedmeronogi lutka babe (Menorca).* — Iz: W. Liungman, *Traditionswanderungen Euphrat-Rhein*. Helsinki 1958 (= FFC 119), fig. 174





Sl. 7 (zgoraj). Bakrorez Bolonjčana G. M. Mattellija iz okoli 1700: Smrt Karnevala in pričakovanje Quaresime (Posta). - Iz: P. Toschi. Le origini del teatro italiano. Torino 1955, fig. 47. — Sl. 8 (levo). Francisco de Goya (konec 18. stol.): Babo žagajo (Parten la Vieja). — Iz: Schweizer Volkskunde 49 (Basel 1959), 1





sime« poniknila drug v drugega.<sup>142</sup> Značilno je tudi, da se v večini govorice o žaganju babe kraj dogajanja postavlja *na most* ali vsaj *k vodi*. Zveza z nekdanjo utopitvijo vegetacijskega numena je očitna!

Iz starke, ki mora po tisočletjih poganškega žitja nazadnje predstavljati krščansko »Quaresimo«, zre *Befana*. To je druga plast našega obredja. O Perhti-Befani sodi W. Liungman, da se ni izoblikovala pred 8. stoletjem.<sup>143</sup> V liku Befane so povsem izginile »temne« poteze, ki deloma označujejo alpsko Perhto. Saj je v Italiji Befana tista, ki v noči pred praznikom sv. treh kraljev ali epifanije (odtod tudi njeno ime!) *nosi otrokom darove*. Tudi slovenska Pehtra hodi tisti čas. Res grozi otrokom z burklami in odraslim s sekuro, toda mladež tudi obdari: »Nekdaj odpre duri i uspe v jispo sadja, oréh, jabelk i takih stvari, da po čelej jispi leto. Otroci se za tim kobrajo, to je, to sadje hitroma pobirajo...<sup>144</sup> Na Slovenskem imamo ozemlja, kjer je izročilo o Pehtri v večji ali manjši meri še živo.<sup>145</sup> Kjer na tem ozemlju poznajo žaganje babe, govoré o žaganju — *Pehtra (Perhtre)-babe*: tako zlasti v Trziču in v Mežiški dolini! Zanimivo je v Trziču »kotalicanje Pehtra-babe«, ki je bilo v navadi — na sredpostno sredo! Tedaj namreč »fantalini teržiške okolice z vodo in kamnjem napolnjen sod iz kakšnega griča skotnejo v bližni potok, da se v njem raztreši. Tej igri pravijo ‚Vehtra-Babo kotalicati‘.<sup>146</sup> Če še enkrat spomnimo na govorico iz Ovsiš pri Podnartu, da iz prežagane babe lete pomaranče in rožiči, potem vidimo, da tudi slovensko gradivo po svoje potrjuje zvezo prežagane babe z Befano-Pehtro!

Tretja, vrhnja plast pa je privzela obraz »Quaresime« same, »*vecchiazze*«, ki jo množica z zadoščenjem prežaga in celo sežge. Personifikacija postnega časa v liku stare ženske je bila v romanskem svetu že po nazivu dana: lat. *quadragesima* je feminini generis tudi v italijanščini (*quaresima*), španščini (*cuaresma*), portugalsščini (*quaresma*) in v franco-provenčalskih narečjih (*carême* — ki je samo v knjižni francoščini masculini generis!).<sup>147</sup> Če že razumemo simbolni pomen prežaganja — sredi posta se post predeli na dve polovici —, pa se vendar vprašamo, čemu

<sup>142</sup> Igra je sploh šolski primer za študij biologije ljudske igre: s prastarimi prvinami se prepletajo domislice iz najnovešega časa (telefonist in podobno)!

<sup>143</sup> Liungman, n. d., 697.

<sup>144</sup> Slovenski običaji. IV. Pernahti, šent-jurje, maji, kres. Slovenska bčela 2 (Celovec 1851), 106.

<sup>145</sup> O Perhti-Pehtri na slovenskem ozemlju je zbral Inštitut za slovensko narodopisje SAZU dokaj popolno gradivo, ki ga namerava avtor te razprave ob svojem času monografično obdelati.

<sup>146</sup> D. Trstenjak. Mythologične drobtine. (Po narodnih pripovedkah priobčuje —.) XI. Vehtra-Baba. Glasnik Slovenski 3 (Celovec 1859), 78. — Tu naj dodam, da poroča tudi V. Kragl, n. d., 412: »Ta dan so se zbirali nekateri meščani na Kamnjeku na ‚Pehtri babi‘ in se veselili, da je minilo že pol posta. Iz strmine so spuščali kamenje v dolino in uganjali raznovrstne šale...«

<sup>147</sup> Tudi v naši bistriški dolini na Notranjskem se imenuje postni čas »korizma« (gl. op. 6).

sploh personifikacija in odkod odpor, ki vodi celo do — simbolične — usmrtnitve?

Vnaprej želimo poudariti, da skrivnosti naše »babe-starke« v okviru teh izvajanj ne bomo mogli pojasniti do kraja; to bomo poskusili storiti pozneje ob drugi priložnosti. Zato ostajamo pri našem obredju. Zdi se nam, da so dosedanji razlagalci našega obredja premalo poudarili tisto, v čemer vidimo njegovo bistvo: *odpor do postnih strogosti!* Ne smemo misliti, da so zlasti južnjaki s preveliko vdanostjo sprejemali stroge omejitve v hrani in drugih užitkih, ki jih je odredjala Cerkev za štiridesetdanski post. Daljša doba spokornosti, kakršno poznajo sicer vsa verstva, v rimski Cerkvi pred nicejskim cerkvenim zborom ni dokazana, je pa bila, postavimo, v samem Rimu spočetka precej občutna; tako je bilo pred veliko nočjo prepovedano uživanje jedi in pijače od vzhoda do zahoda sonca. Šele papež Gregor Veliki (590—604) je uredil med drugim tudi določila štiridesetdanskega posta, ki so bila še zelo huda: prepovedovala so uživanje mesa in celo mlečnih in jajčnih jedi. Šele 1491 je bilo dovoljeno uživanje mleka in masla, še pozneje uživanje jaje.<sup>148</sup> Ne bomo se čudili, če ne fevdalnim podložnikom in mestnim težakom, še manj pa uživanja vajenim fevdalcem in bogatim meščanom postni čas ni bil preveč pri srcu. Takšno razpoloženje je dobilo konkretne oblike v dobi, ki je zanjo predvsem značilno veselje nad užitki tega življenja, v *renesansi*. To se ujema s časom, ki so se nam iz njega ohranile najstarejša poročila o žaganju babe — obredje je prvič izpričano v 15. stoletju — in z dejstvom, da so ta poročila iz Italije, domovine renesanse.<sup>149</sup> Iz *novoga življenjskega občutja*, ki se je iz *Florence*<sup>150</sup> in drugih središč renesančne Italije razlilo po vsem romanskem svetu, je buknil tudi odpor do postnih omejitev in si našel ventil v burlesknem žaganju alegorične »Quaresime«!<sup>151</sup> Saj je v renesančni družbi tesno druga ob drugi vzplamtela zdaj strastna religioznost, zdaj nebrzdana sla po uživanju<sup>152</sup> in je bil Lorenzu tik za petami Savonarola... S pridobitvami renesanse pa je tudi naše obredje prodrlo v vse romanske dežele zahodnega sveta.

Renesančni izvor obredja nam hkrati pojasnjuje, zakaj je žaganje babe ostalo omejeno samo na romanski svet. Resni, v gotško občutje zagledani *sever* se je renesanse dolgo branil, zato poleg mnogih drugih romanskih posebnosti tudi njenega žaganja babe ni sprejel.

<sup>148</sup> H. Kellner, Heortologie oder die geschichtliche Entwicklung des Kirchenjahres und der Heiligenfeste von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart. Freiburg i. Br. <sup>3</sup>1911, 70 sl. Prim. tudi L. Duchesne, Les origines du culte chrétien. Paris <sup>3</sup>1903.

<sup>149</sup> Prim. J. Burckhardt, Renesančna kultura v Italiji. Ljubljana 1956, zlasti poglavje Slavnosti in prireditve, 321—338.

<sup>150</sup> Gl. K. Brandi, Die Renaissance in Florenz und Rom. Leipzig <sup>5</sup>1921, 74.

<sup>151</sup> O alegoriziranju gl. J. Burckhardt, n. d., 523 sl.

<sup>152</sup> Brandi, n. d., 10.

Tako so verniki romanskega sveta sredi posta izsilili neki »praznik«, ko je bilo mogoče post »pretrgati«: tudi na Slovenskem je prišlo tedaj nekaj boljšega, predvsem izdatno zabeljenega na mizo, v Kastavščini so pa slavili kar »mali pust«! Znano je, da v Italiji na ta dan obilneje jedo — v Lombardiji in Benečiji cvrò »frittole«, v Bergamu pa se »la festa della vecchia« konča s tekmovanjem, kdo bo pojedel več polente.<sup>153</sup> A tudi rimska Cerkev si je za sredo posta odredila nekaj praznik. Po nekem starem rimskem pomladanskem običaju je papež svojčas na sredpostno nedeljo (domenica Laetare) *blagoslovil prvo pomladansko rožo* in jo v procesiji nesel po Rimu. Ta običaj se je pozneje spremenil; zdaj blagoslovi papež zlato rožo in jo nato pokloni kaki zaslužni in odlični osebi. Zato se sredpostna nedelja liturgično imenuje tudi dominica de rosa ali rosata. Prvotno predkrščansko slavlje ob prvi pomladanski vegetaciji je prešel v tej obliki v liturgijo in se ustalil — na sredpostno nedeljo! Cerkev se — po M. Turnšku — ta dan »v svoji postni resnobi nekako oddahne, ko se smejo oglasiti orgle in se lahko rabi tudi rožnata bogoslužna barva«.<sup>154</sup> Tudi naziv te nedelje, dominica Laetare, in besedila za introitus, po čigar prvi besedi se nedelje imenuje (po Ps 121, 1: Laetare Jerusalem, et conventum facite omnes, qui diligitis eam... gaudete cum laetitia, qui in tristitia fuistis... etc.), ni samo naključje. Cerkev je prevzela neko predkrščansko osnovo in jo — kakor v številnih drugih primerih — amalgamirala z dogajanjem cerkvenega leta, ji dala novo vsebino, »da je polovico trdega posta že prebila in da se bo odslej vse bolj bližala veliki noči, največjemu in najlepšemu prazniku krščanstva« (M. Turnšek). To, kar je naredila Cerkev v okviru svojega bogoslužja, čeprav sprva le v Rimu, nam potrjuje paralelo v *ljudskem življenju: tu kakor tam gre za neko prastaro pomladansko slavlje, ki dobi nov pomen.*

Žaganje babe je potemtakem le nov cepič na prastarem drevesu. A nista le liturgija Cerkve na eni strani pa renesančna ljudska burleska na drugi strani povsem prerasla prastaro kultno vsebino, ampak sta se *dva časovna termina* različnega izvora spojila v enega. Starorimska poročila nam govore o kulturnih slavjih Anne Perenne 15. marca, boginje Salutis 28. marca in »pred pomladansko setvijo«. Ti različni termini praznikov predkrščanskih (ženskih) vegetacijskih numenov, ki jim je skupno pač to, da so bili v glavnem meseca *marca, ob začetku poljskih del*, so se strnili s terminom, ki ga določa krščanski cerkveni koledar s svojo gibljivo veliko nočjo in zato tudi premakljivim začetkom štiridesetdanskega posta. *Sredina postnega časa* je v tednu po tretji postni nedelji (quadagesima media ali medians) — pri nas in v Franciji sredpostna sredo, v Italiji sredpostni četrtek.<sup>155</sup>

<sup>153</sup> Gl. Toschi, n. d., 140.

<sup>154</sup> M. Turnšek, n. d., 156.

<sup>155</sup> Datum je ostal v ljudskem življenju ponekod tudi pri nas labilen: v Obotelski dolini in v novomeški okolici so žagali babo na pepelnico; v Kamniku

Preostaja nam zdaj še vprašanje, kako da je bilo obredje žaganja babe razširjeno *po vsem slovenskem etničnem ozemlju* in kako da *ni seglo preko njegovih mejá*. Na to vprašanje sta mogoča za zdaj dva odgovora, ki se dopolnjujeta. Prvi bi bil ta, da so morali biti *naši stiki z romanskim svetom*, se pravi, preko Furlanije z Italijo v dobi neposredno po 15. stoletju očitno dosti intenzivnejši, kakor se splošno misli. Saj je tudi dve stoletji pozneje, v dobi in v območju baročne religiozne kulture, moč ugotoviti, postavim, val češčenja sv. Lucije, ki je izšel iz Benetk, preplaval vso etnično Slovenijo in se ustavil na njenih severnih mejah, ne da bi prodril v nemško sosesčino, kakor je mogel nazorno pokazati Leopold Kretzenbacher.<sup>156</sup> Pravilno je razložil ta pojav »aus der Kulturwirksamkeit des alten Zentrums Aquileia . . . , dessen nördliche und östliche Grenzen im wesentlichen jenes Gebiet umspannen, innerhalb dessen das slowenische Volk seit dem Hochmittelalter seine eigene religiöse Volkskultur ausreifen lassen konnte.«<sup>157</sup> Če je *kulturno območje starega oglejskega patriarhata* živelo še v 17. stoletju, je bilo s tem bolj živo v prejšnjih časih in so se mogli tudi profani elementi, kakršno je bilo obredje žaganja babe, razširiti do njegovih severnih mej, kar dokazuje gradivo s Slovenskega Koroškega in od naše štajerske meje. Kako da je slovensko in istrsko ozemlje to profano obredje tako voljno sprejelo, pa bi mogel pojasniti drugi odgovor: *Predkrščanske osnove*, v katere se je zasedrilo naše renesančno obredje in — kakor smo videli — tudi liturgija rimske Cerkve, so morale biti na ozemlju od Kvarnera do Drave *zelo izrazite*. Boginja Salus in tisto žensko »mythologično bitje«, ki je bilo na slovenskem Štajerskem še v 19. stoletju znano pod imenom »Verkolca« in podobno, to potrujeta.

Poglabljena verska vzgoja v dobi protireformacije<sup>158</sup> in postopno omiljena postna postava na eni, a tudi liberalizacija in sekularizacija nravi na drugi strani so sovražnemu razpoloženju do posta odbile ost. Hkrati so poniknile v pozabo tudi prastare kultne osnove, na katerih se je bilo renesančno obredje razraslo. Obredje se je jelo razkrajati in še »smešne govorice« o njem bodo zdaj izginile.

in v ljubljanski okolici (Zadobrova) pripovedujejo, da žagajo babo na veliki četrtek, v Ptujju so jo žagali baje na pustni torek. V Grischunu v Svici jo žagajo navadno na prvo postno nedeljo (dominica Invocavit); v Reggio Emiliji pa 25. marca!

<sup>156</sup> L. Kretzenbacher, Santa Lucia und die Lutzelfrau. Volksglaube und Hochreligion im Spannungsfeld Mittel- und Südosteuropas. München 1959 (= Südosteuropäische Arbeiten 55), zlasti 86—107 (Reichweiten und Denkmäler des kirchlichen Luzienkultes in den Südostalpen und auf dem Nordwestbalkan).

<sup>157</sup> Kretzenbacher, n. d., 106. — O naših odnosih z Oglejem glej — seveda v drugi zvezi — zanimive nove podrobnosti pri M. Miklavčiču, Glagolica med Slovenci. Nova pot 11 (Ljubljana 1959), 40—51.

<sup>158</sup> Prim. opis »postnih strogosti« na Slovenskem pri M. Turnšku, n. d., str. 117—118.



## Résumé

### «SCIÉ LA VIEILLE»

Formes slovènes et parallèles européens d'une cérémonie oubliée.

Le territoire slovène appartient au domaine très étendu du Midi de l'Europe où la cérémonie de «scier la Vieille» était, autrefois, répandue partout et où l'on en garde encore à présent des souvenirs assez vifs.

L'auteur met tout d'abord en évidence toutes les mentions de la cérémonie en Slovénie, recueillies par différents ethnographes à partir de la fin du 18<sup>e</sup> siècle jusqu'aux années récentes et y ajoute un aperçu de la diffusion de la cérémonie à travers l'Italie, la Suisse (Grisons), la France, l'Espagne et le Portugal.

Le public scientifique intéressé appréciera surtout les témoignages slovènes de la cérémonie, jusqu'à présent presque inconnus dans leurs détails.

L'auteur souligne tout d'abord que la cérémonie de scier la Vieille fut, d'après des rapports slovènes en évidence jusqu'à présent, réellement exécutée encore au 19<sup>e</sup> siècle à Tržič, Maribor, Ptuj, Podčetrtek, Novo mesto, Ilirska Bistrica (voir les signes No. 1 dans la carte à la p. 117). On sciait un fantoche représentant une vieille femme.

Beaucoup plus nombreux sont les témoignages d'une cérémonie analogue, mais où le fantoche était remplacé par une planche (ou une bûche, même par une feuille de papier) où l'on avait dessiné, par du charbon ou par un crayon de charpentier, les contours sommaires d'une femme. Quelqu'un qui ne se doutait pas du truc fut obligé de scier la planche, ce qui l'exposait aux railleries des assistants. Le territoire où cette forme de la cérémonie était répandue est assez vaste (voir les signes No. 2 dans la carte).

Un reste symbolique de la cérémonie a survécu dans la partie slovène de la Carinthie (Autriche) où l'on barre, par une ficelle tendue, le passage d'un pont, en demandant de la couper. On se moque de celui qui obéit parce qu'il a «scié en deux la Mi-Carême». Ailleurs, de petits garçons se promènent, une ficelle tendue entre les deux mains, et demandent aux passants de la couper. Celui qui le fait doit payer une «amende» parce qu'il a «coupé en deux la Mi-Carême». On se pensait aussi un doigt et on demandait à quelqu'un de couper le bandage; s'il y donnait suite, on s'écriait: «Vous avez coupé en deux la Mi-Carême, vous allez le payer!» (Signes no. 3 dans la carte.) Encore, on disait à quelqu'un, à l'improvise: «A Velikovec, on vient de couper quelqu'un, aujourd'hui!» Si la personne ne répondait pas: «Oui, c'est la Mi-Carême!» ou si elle posait même des questions sur le fait, elle était obligée de payer «des intérêts». (Signe no. 4.)

Comme au Piémont et en Savoie, on menace par une scie surtout les enfants dans les rues, en Carinthie et au Prekmurje. (Signes no. 5.)

D'ailleurs, on raillait presque partout en Slovénie surtout les enfants, en leur faisant croire, le mercredi de la Mi-Carême, qu'on allait scier une vieille, de préférence sur un pont ou sur les rives d'une rivière ou d'un ruisseau. Celui qui en fut la dupe, manqua le déjeuner et resta à jeûn. Mais on indiquait d'autres lieux aussi où la cérémonie devait avoir lieu: sous une grange, dans un pré, «à Ljubljana». Ou bien celui qui croyait aux dires était obligé de grimper sur une grange, de regarder à travers une grange, de se mettre sous la table, etc. Quelquefois, on affirmait qu'on allait scier la femme la plus vieille du village ou une vieille détestée par tout le monde. (Signes no. 6.)

Il y a de ces cas où l'on affirme qu'on scie la Vieille pour avoir son sang, par lequel on colorie les oeufs de Pâques, ou que celui qui assiste à la cérémonie aura des souliers, des bas, des pieds rouges. (Signes no. 7.)

On ne connaît jusqu'à présent qu'un seul rapport slovène sur des dire<sup>s</sup> rap- pelant la coutume italienne: des figues sèches et des oranges tombent de l'in- térieur du corps de la Vieille sciée. (Signe no. 8.)

L'auteur cite, pour finir, une scène de Borovlje (Carinthie, Autriche) où, le mercredi de la Mi-Carême, un jeune homme fut masqué en une espèce d'ogre. On lui faisait la chasse à travers le village, on le saisit dans la grand'place et on feignait de le couper en deux. Lorsque jaillit le sang dont étaient remplies quelques vessies cachées autour de son corps, le monde se mit à danser autour de lui, en criant: «Nous avons coupé en deux la Mi-Carême!» (Signe no. 9.)

L'art populaire slovène fournit un devant de ruche peint à l'huile (Musée ethnographique de Ljubljana) provenant de la Haute-Carniole (Gorenjsko) et représentant la cérémonie de scier la Vieille en action (voir la planche no. 1).

D'après Jacob Grimm, la cérémonie de scier la vieille serait répandue chez tous les Slaves Méridionaux. L'auteur précise cette affirmation en constatant qu'elle ne comprend que le territoire slovène, tandis que le territoire croate ne le connaissait que dans la région étroitement voisine à la Slovénie, et où elle était évidemment d'origine slovène. Toutefois, il remarque qu'une cérémonie printanière appelée «Pilibaba» (Scie-la-Vieille), aujourd'hui parfaitement oubliée, était connue chez les Roumains du Nord-Ouest de l'Istrie, tandis que parmi les habitants de la région de Kastav on faisait une cérémonie semblable qu'on appelait Salus; les bergers rroms des versants du Velebit l'appelaient Saluš. Enfin, autour de Risan, aux environs de la Boka Kotorska, d'après Vuk St. Karadžić, la «Vieille Carême», Baba Korizma, se promenait à la Mi-Carême dans les villages. Elle effrayait, masquée et portant sept bâtons, les enfants qui ne voulaient pas garder le jeûne.

Avant d'aborder l'analyse, l'auteur fait passer en revue les différentes formes de la cérémonie au Frioul, en Italie, aux Grisons (Suisse), en France, en Espagne et au Portugal. Ces formes étant décrites dans une littérature assez abondante qu'il ne manque pas de citer, il est à même d'exposer la morphologie de la cérémonie. Il distingue d'abord la cérémonie où la Vieille est représentée par un protagoniste vivant, soit femme soit homme, qu'on feint de scier; un jeu découvert récemment par les collègues italiens sous la direction de Tullio Seppilli (Perouse), aux environs immédiats de Perouse, en Ombrie, est des plus intéressants et instructifs de ce genre. Beaucoup plus nombreux sont les exemples où la Vieille n'est qu'un fantoche (ou une souche etc.) qu'on scie réellement; quelque part, on s'est mis à brûler la Vieille. Une forme spécifiquement italienne est celle qui fut, paraît-il, à l'origine de la cérémonie dans sa manifestation actuelle, et où le fantoche est rempli de fruits secs et de sucreries qui se répandent par terre, lorsqu'on la scie, pour être recueillis par les enfants. Une autre forme spéciale, de même d'origine italienne, sont les petites poupées représentant une vieille femme à sept jambes (ou à sept plumes) dont on arrache une à la fin de chaque semaine du carême. Quelque part, on ne fait que de scier, le soir de la Mi-Carême, quoi que ce soit, devant les maisons, au bien on soumet les passants à des plaisanteries avec des scies en papier; quelquefois la scie est remplacée par une échelle en papier, parce qu'on attachait, autrefois, en Toscane, le fantoche de la Vieille au bout d'une échelle. Assez souvent, on poursuit les vieilles femmes, on leur fait un charivari, on les insulte. Enfin, la cérémonie disparaît, et il n'en reste que des racontars, surtout pour railler les enfants.

Il y en a des témoignages dans l'art. L'auteur rappelle une gravure de G. M. Mitelli et deux autres par Francisco de Goya.

Ce fut W. Mannhardt qui essaya la première interprétation de la cérémonie. En suivant et en précisant quelque part les exposés de W. Liungman,

l'auteur soutient qu'à la base de la cérémonie se trouverait un rite pré-chrétien, dédié à une divinité féminine de la végétation, rite ayant lieu à la fin de l'hiver ou au début du printemps. A. van Gennep n'admettait pas, à juste titre, des liens avec Anna Perenna. Mais l'auteur attire l'attention sur la divinité romaine appelée Salus dont le nom et les cérémonies ont subsisté en Istrie et dans le Littoral croate jusqu'à une époque très récente. Il peut y ajouter une divinité semblable, connue en Styrie slovène, au 19<sup>e</sup> siècle encore, sous le nom slovène de «Verkoltsa». Si, d'après W. Liungman, la Vieille était issue de la Perchta bavaroise-slovène, les traits d'une divinité du type Salus-Verkoltsa auraient bien pu y entrer aussi.

On ne doit pas oublier, non plus, l'influence possible de la «Vieille ridicule» de la comédie des mimes byzantins et romains. En ridiculisant, au déclin du culte, dans l'ancienne Grèce, les différentes divinités, dont parle H. Reich, les mimes auraient bien pu persifler une divinité féminine, entrée plus tard, sous le nom de «vetula» dans les cérémonies populaires du moyen âge. Car c'est elle qu'on croit rencontrer, après des siècles, dans la comédie italienne, quand elle représente, d'après P. Toschi, le jugement, le testament et l'exécution par la scie de la Vieille de la Mi-Carême.

Sur la base pré-chrétienne d'un rite de végétation, la Befana, descendante italienne de la Perchta de l'Europe Centrale, a bien pu attribuer les traits caractéristiques à la Vieille qu'on sciait à la Mi-Carême. C'est ce que prouve l'origine italienne de la cérémonie, née au 15<sup>e</sup> siècle à Florence, et les bonnes choses que le fantoche renferme: en Italie, la Befana est celle qui porte des cadeaux aux enfants. De plus, en Slovénie, la Vieille sciée s'appelle Pehtra, Pehtra baba, dans les régions qui connaissent la tradition de ce personnage mythique.

Mais on négligeait, paraît-il, dans l'interprétation de la Vieille sciée, un élément que l'auteur trouve essentiel. On n'a pas assez souligné l'importance de la personnification du Carême, personnification issue de la réaction de la société de la Renaissance contre les sévérités du carême, ordonnées par l'Église, et contre l'esprit de mortification prêché par le clergé.

Ainsi, dans la cérémonie de scier la Vieille trois éléments d'origine tout à fait différente s'unissent: un rite de végétation du printemps, provenant de la société agricole primitive; le pendant féminin de Carnaval, aux traits de Befana, provenant de la société féodale du Moyen-âge; et la personnification du Carême, détesté par la foule qui, en sciant le fantoche de la Vieille de la Mi-Carême, n'indiquait pas seulement que la moitié du carême était passée, mais manifestait aussi la haine générale contre les rigueurs du jeûne imposé — élément essentiel, propre à l'esprit de la Renaissance.

La cérémonie s'est répandue par tout le monde latin où la Renaissance italienne avait trouvé des sympathies incontestables. Le Nord germanique, au contraire, se montrait réservé à l'égard de l'esprit nouveau arrivant du Midi, et ce serait la raison de ce que la cérémonie de scier la Vieille lui est restée inconnue. La Slovénie est le seul territoire slave où la cérémonie ait eu une diffusion générale. L'auteur explique ce fait par les relations extrêmement étroites qui reliaient les Slovènes, par l'intermédiaire de leurs voisins Frioulans, au 15<sup>e</sup> siècle, avec le monde latin, relations dûes à la patriarchie d'Aquilée, centre ecclésiastique, embrassant depuis l'an 811 jusqu'au 18<sup>e</sup> siècle presque tout le territoire ethnique slovène jusqu'à la Drave, et actif aussi du point de vue culturel. On ne peut négliger, non plus, une base pré-chrétienne assez importante (Salus-Verkoltsa), renforcée par le personnage de Perchta-Pehtra qui dut devenir la Befana italienne.

La restauration de la vie religieuse après le Tridentinum a bien contribué à l'accueil plus favorable des rigueurs du carême, et d'autre part, celles-ci furent successivement largement facilitées de la part de l'Église. Enfin, la libéralisation et la sécularisation des moeurs ont rendu déraisonnée la rénitence contre les rigueurs du jeûne. La cérémonie perdait donc de plus en plus sa raison d'être et fut, enfin, réduite en pure comédie. Ainsi, même les racontars sur la Vieille sciée sont, aujourd'hui, en train de disparaître.

*Illustrations.* — Planche I: Fig. 1. Devant de ruche représentant la scène de scier la vieille. Daté 1865. Haute Carniole (Musée ethnographique de Ljubljana). — Planche II: Fig. 2 (en haut, à gauche). La Vieille du Jeu de scier la Vieille, de Rio Secondo (Commune de Perouse, Ombrie). — Fig. 3 (en haut, à droite). Un des scieurs du même Jeu. — Fig. 4 (en bas). La scène de scier la Vieille du même Jeu, du village de Valvitiano (Commune de Perouse, Ombrie). — Toutes les photos (2—4) de la Photothèque de l'Institut d'ethnologie et d'anthropologie culturelle de l'Université des Études, de Perouse (Italie). — Planche III: Fig. 5 (en haut). Comment le 16<sup>e</sup> siècle représentait la Quaresima (Carême). Détail du tableau de Pier Brueghel «Le combat de Carnaval et de Carême» (1559). Kunsthistorisches Museum Vienne. Fig. 6 (à gauche). Fantoche à sept jambes (Menorque). Tiré de: W. Liungman, *Traditionswanderungen Euphrat-Rhein*. Helsinki 1938 (FFC 119), fig. 174. — Planche IV: Fig. 7 (en haut). Cuivre du Bolognais G. M. Matelli d'environ 1700: La mort de Carnaval et l'attente de Quaresina (Carême) pour la scier. Tiré de: P. Toschi, *Le origini del teatro italiano*. Torino 1955, fig. 47. — Fig. 8 (à gauche): Francisco de Goya (fin du 18<sup>e</sup> siècle): On scie la Vieille (Parten la Vieja). Tiré de: Schweizer *Volkskunde* 49 (Bâle 1959), 1.

## BOJ ZA HLAČE

Prispevek k motiviki slovenskih panjskih končnic

Boris Orel

### I

Med slovenskimi panjskimi končnicami, poslikanimi z različnimi profanimi snovmi, vzbuja posebno pozornost končnice, na katerih je naslikan boj žensk za moške hlače. Ko Stanko Vurnik v svoji razpravi »Slovenske panjske končnice« obravnava v posebnem poglavju »snovnosti iz kmečkega življenja«, ugotavlja med drugim, da so ženske kot ljubiteljice moških hlač oziroma da je lov žensk za moškimi hlačami tudi zelo priljubljena tema na naših panjskih končnicah.<sup>1</sup> Vurnik navaja 5 panjskih končnic s takšno temo: 3 iz zbirke Etnografskega muzeja v Ljubljani, 2 pa iz zbirke tedanjega Slovenskega čebelarskega društva v Ljubljani, medtem ko se njegov kratki opis nanaša le na 4 take končnice. V uvodu poglavja o snovnostih iz kmečkega življenja pravi Vurnik, da bo opisal najprej »snovi iz življenja žensk ter one, v katerih se hudo mušno dražijo ženske«, in dalje, da »slovenski kmet smeši žensko ničemurnost... njih lov za hlačami, njihovo nagnjenje k ljubosumju itd.«<sup>2</sup>

V svoji razpravi »Naše panjske končnice« pozna tudi Avgust Bukovec končnice z motivom žensk kot ljubiteljic hlač, ko pravi, da nam mnogo končnic govori, »da so ženske že v starih časih znale ceniti moške hlače, pa naj so bile iz irhovine ali iz domačega hodnika, samo da je vanje lahko zlezel dedec in pol«, in da je »ta snovnost na končnicah prav pogosto obdelana v različnih inačicah«.<sup>3</sup> Zatem je Bukovec na kratko opisal 3 panjske končnice s tem motivom, pri čemer pa je treba upoštevati, da govori njegov opis o dveh končnicah, ki jih najdemo že pri Vurniku. Bukovec in Vurnik sta potemtakem ugotovila skupno 6 takih panjskih končnic.

Že pred mnogimi leti me je iz določenega razloga zamikalo, da bi raziskal med drugim še dokaj nepregledano in neobdelano humoristično-satirično snov na naših panjskih končnicah, kakor je ravno boj med

<sup>1</sup> Etnolog III/1929, str. 170—171.

<sup>2</sup> Etnolog III/1929, str. 170.

<sup>3</sup> Slovenski čebelar, št. 1—2/1943, str. 5 in 6.



ženskami za hlače ali ženske kot ljubiteljice moških hlač. Od vsega začetka mojega zanimanja za tovrstne panjske končnice mi je do danes uspelo v naših muzejskih in zasebnih zbirkah ugotoviti poleg 6 končnic, ki jih navajata Vurnik in Bukovec, še 15 takšnih končnic, kar daje skupaj 21 panjskih končnic z motivom boja žensk za hlače oziroma žensk kot ljubiteljic moških hlač. Res je tolikšno število razmeroma presenetljivo in več kot zadostno za obravnavo predmetne snovi, vendar ga ne smemo jemati kot dokončnega, zakaj v marsikateri neznani ali nedostopni nam zasebni zbirki panjskih končnic ali pa kje v naših čebelnjakih bi verjetno utegnili najti še kateri primerek končnic z bojem žensk za moške hlače. Koliko je bilo takih končnic v preteklem stoletju dejansko na naših čebelnih panjih, tega vsekakor ne bomo mogli nikoli ugotoviti, pač pa na podlagi zgoraj ugotovljenega števila upravičeno domnevamo, da je bilo končnic s tem motivom precej več kot samo 21, morda še enkrat toliko ali pa celo več. Že navedeno število pa nam priča, da moremo boj žensk za hlače ali ženske kot ljubiteljice moških hlač prištevati med zelo priljubljene profane motive na naših panjskih končnicah.

Doslej ugotovljene panjske končnice z motivom boja žensk za hlače oziroma žensk kot ljubiteljic moških hlač pa so naslednje:<sup>4</sup>

1. *Etnografski muzej v Ljubljani*, inv. št. 3064, 32,4 × 16,4 cm. Dve ženski v ljudski delovni noši iz preteklega stoletja, ena z rdečo naglavno ruto, druga brez nje, se pulita vsaka z eno roko za dolge moške hlače; v drugi roki vihti ena dva velika ključa v obročku, druga pa kuhalnico.

2. *Krajevna muzejska zbirka v Mengšu*, inv. št. 41 LS, 45,7 × 12,9 cm, dve žreli. Na levi držita dve kmečki ženski v roki dolge moške hlače. V drugi roki pa ima ena debelo palico, druga pa bržčas železno ponev ali čevljarški stol (slika je na tem mestu zelo izprana in zato nejasna). Na sredi je drevo, na desni pa čebelnjak s psom.

3. *Mestni muzej v Kranju*, inv. št. E-501, 32,7 × 13,5 cm, datirana z letnico 1823 (?). Dve kmečki ženski se prepirata za dolge moške hlače, ena ima v roki palico. — Prvotna starejša podoba boja za hlače je bila v novejšem času preslikana, tedaj je bila s črno barvo napisana tudi letnica 1823, ki je potemtakem zelo dvomljiva.<sup>5</sup>

4. *Etnografski muzej v Ljubljani*, iz zbirke Slovenskega čebelarskega društva, št. 101, 35,2 × 14,4 cm. Dve kmečki ženski se med drevesoma takole borita za moške hlače: vsaka ima eno nogo vtaknjeno v hlačnico, z eno roko držita za hlače, z drugo pa se lasata.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Vsem, ki so mi posodili panjske končnice z motivom boja za hlače ali mi na kakršenkoli način pomagali, se na tem mestu najlepše zahvaljujem. Zlasti velja iskrena zahvala za pomoč raznim etnografom in ustanovam v inozemstvu.

<sup>5</sup> To mi je potrdil prof. Mirko Šubic, vodja restavratorske delavnice pri Zavodu za spomeniško varstvo LRS.

<sup>6</sup> Avgust Bukovec omenja v svojem spisu o panjskih končnicah, da ga je F. Rojina opozoril na posebno varianto tega motiva (Slov. čebelar, 1—2/1943, str. 6).

5. *Etnografski muzej v Ljubljani*, inv. št. 2351,  $28 \times 13,1$  cm, datirana z letnico 1878. Tri kmečke ženske se tepejo za moške hlače. Dve med njimi se z eno roko pulita zanje, v drugi roki ima ena dvignjeno kuhalnico, druga pa vihti dva ključa, medtem ko tretja stoji z dvignjeno metlico v roki na desni ob strani, kakor da bo vsak čas posegla v boj (sl. priloga V, zgoraj — levo).<sup>7</sup>

6. *Etnografski muzej v Ljubljani*, inv. št. 11701,  $52,2 \times 12,6$  cm, datirana z letnico 1865. Boj treh kmečkih žensk za moške hlače: dve se z eno roko trgata zanje, tretja pa stoji na desni ob strani; ena ima v roki ključ, druga kuhalnico, tretja pa metlico.

7. *Etnografski muzej v Ljubljani*, inv. št. 8828,  $27,8 \times 11,6$  cm; končnica je zelo izprana, tako da je figure moč ugotoviti le po ohranjenih obrisih. Boj treh kmečkih žensk za moške hlače je povsem enak boju na zgoraj navedeni končnici št. 5, le prva ženska drži v dvignjeni desnici dva ključa namesto enega.

8. *Zasebna zbirka Lojzeta Gostiše v Ljubljani*, št. 5 L,  $27,4 \times 13,2$  cm, datirana z letnico 1891. Dve kmečki ženski se borita za dolge moške hlače. Ena vihti v roki sveženj ključev, druga kuhalnico, tretja pa stoji na levi z dvignjeno metlico ob strani. Končnica sodi med variante gornjih treh končnic št. 5, 6 in 7.

9. *Etnografski muzej v Ljubljani*, inv. št. 2352,  $26,9 \times 15,3$  cm. Štiri kmečke ženske v boju za irhaste hlače, obešene na kljuki. Dve ženski se trgata za hlače (ena ima v roki metlico), medtem ko ostali krajni dve ženski lasata svoji sosedi (sl. priloga V, zgoraj — desno).

10. *Čebeljak Matije Sušnika, Goričane 24 pri Medvodah*,  $26 \times 14$  cm. Štiri kmečke ženske se borijo za moške hlače. Dve jih imata v rokah, tretja stoji na desni ob strani z dvignjenimi vilami na dva roglja (morda z burklami) v rokah, četrta, na levi, pa steguje obe roki proti hlačam.<sup>8</sup>

11. *Etnografski muzej v Ljubljani*, inv. št. 11702,  $24,5 \times 13,5$  cm, datirana z letnico 1868. Dve kmečki ženski se pulita za irhaste hlače; ena grozi z dvignjeno palico v roki. Na desni pa stoji ob strani mož v sami srajci, z ozkokrajnim klobukom na glavi in z navzdol na pol razprostrtima rokama, češ glejte, zdaj se bije zame boj (sl. priloga V, spodaj — levo).

12. *Mestni muzej v Celju*, inv. št. 405,  $51 \times 12,6$  cm, datirana z letnico 1885. Štiri kmečke ženske se borijo za moške hlače. Dve jih držita z obema rokama za gornji rob, ostali dve pa na vsaki strani z eno roko lasata svoji sosedi; pri tem ima ena v drugi roki dva ključa, druga pa

<sup>7</sup> Stanko Vurnik navaja v svoji razpravi (Etnolog III/1929, str. 178) tudi navedeno panjsko končnico z inv. številko 2351, vendar na koncu odstavka pomotoma omenja štiri ženske s kuhalicami, svežnji ključev in metlami namesto treh.

<sup>8</sup> Po pripovedovanju lastnika Matije Sušnika, p. d. pri Knapč. Goričane pri Medvodah, je končnico konec 19. stoletja poslikal z bojem za hlače neki Grapar iz Pungerta. (Po podatkih Gorazda Makaroviča, konservatorja EM.)

kuhalnico. Na levi sedi pod drevesom mož v sami srajci in telovniku, z levo roko si podpira glavo, z desno pa si zakriva obraz, kakor da bi jokal (sl. priloga VI, zgoraj — levo).

13. *Mestni muzej v Celju*, inv. št. 415, 31,5 × 12,6 cm. Boj med štirimi kmečkimi ženskami za moške hlače. Mož sedi v sami srajci in telovniku pod drevesom. Mnogo kasnejša kopija gornje končnice št. 12.

14. *Mestni muzej v Kranju*, inv. št. E-52, 25,2 × 12 cm, datirana z letnico 1878. Končnica je že skoraj povsem izprana. Štiri ženske v boju za moške hlače: dve ženski se z obema rokama rujeta zanje, ostali krajni dve pa z eno roko lasata svoji sosedi, v drugi roki pa imata kuhalnico. Mož sedi na levi pod drevesom.

15. *Zasebna zbirka Rudolfa Galoba v Mežici*, št. 178, 32,6 × 13 cm, datirana z letnico 1882. Boj med štirimi ženskami za moške hlače. Dve ženski držita z obema rokama za naramnice na hlačah, po eno nogo pa ima vsaka vtaknjeno v zgornji del hlač, medtem ko krajni dve ženski lasata svoji sosedi; desna nosi vrečo na hrbtu. Mož v telovniku in sami srajci ter s klobukom na glavi in s torbo, obešeno čez rame, stoji na levi ob strani in naslonjen na drevo čaka na izid boja.

16. *Sadnikarjev muzej v Kamniku*, 28 × 13,2 cm. Štiri ženske v boju za moške hlače v malo drugačni razporeditvi ko doslej. Stranski dve ženski se trgata z obema rokama za dolge moške hlače, vtem ko si notranji, malce v ozadju stoječi visoki ženski dajeta opravka z lasanjem svojih sosed. Mož je na levi v telovniku in sami srajci obrnjen v stran ter si z obema rokama zakriva obraz, kakor da bi jokal.

17. *Zasebna zbirka Marije Makarovič v Ljubljani*, 34 × 12,9 cm, datirana z letnico 1880. Dve mlajši ženski in fant v boju za hlače. Na levi zmagovito teče ženska z nazaj obrnjenim obrazom in s priborjenimi hlačami v roki, za njo hiti fant v sami srajci in telovniku, za njim pa steguje roki druga ženska (sl. priloga V, spodaj — desno).

18. *Etnografski muzej v Ljubljani*, iz zbirke Slov. čebelarskega društva, št. 161 (35), 28,8 × 15,3 cm, datirana z letnico 1868. Pod drevesom na bregu ob vodi sedi fant v sami srajci, telovniku in klobuku. Na palici ima obešene svoje hlače, ki jih kakor ribič drži nad vodo; zanje se pulijo v vodi tri dekleta (sl. priloga VI, zgoraj — desno).

19. *Sadnikarjev muzej v Kamniku*, 26,5 × 15 cm, datirana z letnico 1869. Fant-ribič sedi v sami srajci in telovniku na bregu ob vodi, v rokah drži nad vodo palico, na kateri so obešene njegove hlače. Zanje se borijo dekleta, stoječa v vodi. Dve dekleti grabita z obema rokama za hlače, tretje deklet pa lasa svojo sosedo.

20. *Etnografski muzej v Ljubljani*, iz zbirke Slov. čebelarskega društva, št. 304, 27,6 × 13,4 cm, datirana z letnico 187?. V kotlu kuhajo na ognju štiri kmečke ženske irhaste hlače, se pravi irhovo juho. Ženski na desni ob kotlu si oblizujeta prste, kakor da irhovo juho že pokušata,

ženski na levi pa stojita ob kotlu s sklonjeno glavo (sl. priloga VI, spodaj — levo).

21. *Etnografski muzej v Ljubljani*, iz zbirke Slovenskega čebelarskega društva, št. 185, 29,7 × 15 cm. Dve kmečki ženski sedita med šopkoma rož druga nasproti drugi na stolu, na sredi med njima so irhaste hlače, iz katerih kadita z dolgo cevko. Zgoraj je na končnici napisano s svinčnikom: iz hlač tobak kade (sl. priloga VI, spodaj — desno).

Če pregledamo kratke opise upodobitev na zgoraj navedenih panjskih končnicah od št. 1 do 21, poleg tega pa 8 reprodukcij njih najznačilnejših primerkov na slikovnih prilogah V in VI, je takoj razvidno, da moramo opisane končnice na splošno deliti v dve skupini. V prvi, znatno prevladujoči skupini je vsebina končnic od št. 1 do 19 boj med ženskami za moške hlače, medtem ko v drugi majhni skupini z dvema končnicama št. 20 in 21 ni nobenega boja več za hlače, pač pa ženske drugače izkazujejo ljubezen do moških hlač.

V prvi skupini razlikujemo glede na nadrobnejše ikonografske sestavine kar več tipov končnic z motivom boja za moške hlače. Prvi tip predočujejo tri variante, na katerih se borijo za moške hlače dve ali tri ali pa štiri same ženske z različnimi gospodinjskimi predmeti v roki (končnice št. 1 do 10). — V drugi tip A sodita dve varianti končnic, na katerih se v navzočnosti pasivnega moža pulijo za hlače dve ali štiri ženske (končnice št. 11 do 16), drugi tip B pa prikazuje ženo kot zmagovalko s priborjenimi hlačami, moža pa v aktivnejši vlogi kot v tipu A (končnica št. 17). Nazadnje je treba v prvi skupini ugotoviti še tretji tip z dvema končnicama št. 18 in 19, na katerih se ženske v vodi tepo za hlače: le-te drži fant-ribič na palici, kakor da bi nanje lovil ženske.

V drugi skupini opisanih panjskih končnic imamo sicer opraviti kar z dvema različnima tipoma, ki pa se nanašata samo na dve končnici. Na končnici št. 20 kot prvem tipu kuhajo štiri ženske v kotlu irhaste hlače, dve med njimi celo pokušata irhovo juho, na končnici št. 21 kot drugem tipu pa dve ženski kadita tobak iz irhastih hlač. Naj se nam navedena prizora na končnicah zdita še tako čudna in nerazumljiva ter ju skušamo tolmačiti tako ali drugače, vsekakor velja, da bi tej drugi skupini panjskih končnic, na katerih si dajejo ženske, pomirjene med seboj, takšne nenavadne opravke s hlačami, najbolje ustrezal naslov: Ženske kot svojevrstne ljubiteljice moških hlač.

## II

V veliki zmoti bi bili, če bi imeli motiv boja za hlače zgolj za našo posebnost v ljudski umetnosti ali celo kot snov, ki je samostojno nastala na našem ozemlju. Boj za hlače je v Evropi že precej star motiv, saj ga že več stoletij poznajo v številnih upodobitvah razni evropski narodi. Raznovrstno slikovno in drugo gradivo iz mnogih evropskih dežel pa

nam odkriva dva bistveno različna motiva boja za hlače, in sicer: 1. boj med možem in ženo za moške hlače, in 2. boj med ženskami za moške hlače.

1. Motiv boja med možem in ženo za moške hlače je po doslej ugotovljenem gradivu starejši od boja med ženskami za to oblačilo. Izoblikoval se je v besedi, plastiki in sliki predvsem na Francoskem, kjer ga najdemo že v 12. oziroma 13. stoletju v srednjeveški satirični zgodbi v verzih: »De Sire Hain et de dame Anieuse.«<sup>9</sup> Vsebina te satirične zgodbe je na kratko tale:

Gospod Hain in gospa Anieuse, mož in žena, sta se prepirala, kdo od njiju bo gospodar v hiši. Ker nihče ni popustil, je slekel mož svoje hlače, jih nesel na dvorišče in predlagal ženi, naj se z njim zanje bori s pogojem, da tisti, ki se jih polasti, postane za vedno gospodar v hiši. In res se je na dvorišču razvil hud boj med možem in ženo za hlače, pri katerem sta bila kot priči navzoča sosed Simon in njegova žena. Po uvodnih psovkah in udarcih s pestmi sta se gospod Hain in gospa Anieuse spopadla za hlače. Vsak jih je vlekel na svojo stran, tako da so se kaj kmalu raztrgale. Nato sta se borila za obe hlačnici, ki so hitro razpadle na več kosov. Potem sta se vrgla na preostali največji kos hlač, si ga trgala iz rok, pri čemer so imeli svojo besedo tudi nohti in pesti. V tem pretepu pa je padla gospa Anieuse vznak v čeber, poln vode. Gospod Hain jo je pustil v čeburu, hitel pobirat ostanke hlač in jih razprostrl pred pričama kot dokaz svoje zmage.

Satirična zgodba o boju gospoda Haina in gospe Anieuse za hlače<sup>10</sup> je navdihovala med drugim kiparje srednjega veka, in verjetno najstarejša upodobitev boja med možem in ženo za hlače je skulptura iz 14. stoletja na korni klopi v katedrali v Rouenu. Ta boj je upodobljen tudi na dveh mizerikordijah sedeža korne klopi v cerkvi v Hoogstratenu v Belgiji.<sup>11</sup>

Zatem so se te ikonografske teme lotili še drugi podobarji, najprej bakrorezci, kasneje pa lesorezci. Med najstarejše bakroreze z motivom boja med možem in ženo za hlače sodi flamska karikatura iz 15. stoletja, ki je njen avtor Israel von Meckenem.<sup>12</sup> Na tej podobi še čuva zmagujočo ženo zoper moža hudič v fantastični polčloveški in polkačji podobi z rogovi.

V Franciji je v 17., 18. in deloma še v 19. stoletju to snov v raznih variantah upodabljala znana podobarska delavnica v ulici St. Jacques

<sup>9</sup> De Sire Hain et de dame Anieuse, par Hugues Piau, d'après Legrand d'Aussy, *Fabliaux ou contes, fables et romans du XII<sup>e</sup> et du XIII<sup>e</sup> siècle traduits...* Paris 1829. — Za poslano izvlečke te zgodbe, kakor tudi za razne druge informacije se najpristrčneje zahvaljujem gospodu Rogerju Lecottéju, generalnemu sekretarju Federation Folklorique d'Ile-de-France, Paris.

<sup>10</sup> Legrand d'Aussy navaja podobno zgodbo v »Nouvelle di Sacchetti«, tom 1, str. 230, toda zgodba ni končana. (Obvestilo g. R. Lecottéja, Parizo.)

<sup>11</sup> J. Adhémar, *La dispute pour la culotte (Aesculape, March 1950)*.

<sup>12</sup> Eduard Fuchs, *Die Frau in der Karikatur*, München 1906, str. 53, sl. 47.



v Parizu, kasneje pa so jo povzele vse francoske podobarske delavnice.<sup>13</sup> Iz omenjene podobarske delavnice v Parizu je bržčas bakrorez »Presage malheureux« (Slabo kaže), ki je nastal okoli leta 1690.<sup>14</sup> Na tej slikovnici se mož in žena prepirata za hlače. Žena lasa moža, mož ji grozi s pestjo, oba pa imata po eno nogo vtaknjeno v hlačnico.

Rezanje podob v baker je bila posebnost omenjene francoske podobarske delavnice v ulici St. Jacques v Parizu, pa je zategadelj tudi o naslednjih treh bakrorezih iz 18. in 19. stoletja mogoče domnevati, da so bili izdelani v navedeni podobarski delavnici v Parizu. Med njimi je prvi iz začetka 18. stoletja z naslovom: »Ambition de la femme pour parvenir à la Maîtrise par la Culotte« (Prizadevanje žene za pridobitev oblasti s hlačami).<sup>15</sup> Na tem bakrorezu se borita v sobi mož in žena za hlače. Mož drži kvišku bat, žena pa preslico s kodeljo. Zadaž na sredi sta otrok in pes, za njima pa odprto ognjišče s prevrnjenim vedrom vode. Temu bakrorezu je v marsičem podoben drugi bakrorez iz leta 1810 z motivom boja za hišno oblast.<sup>16</sup> Ta boj se bije kar v kuhinji z odprtim ognjiščem na levi strani. Oba, mož in žena, vlečeta za hlače, pri tem pa ima žena v drugi roki dvignjeno preslico s kodeljo, mož pa krajšo debelo palico. Rvanje med možem in ženo za hlače aktivno spremljajo dva otroka, pes in mačka. Poleg navedenih slikovnic je omembe vreden še tretji francoski bakrorez iz leta 1818: »La femme maîtresse de la culotte« (Žena gospodarica hlač).<sup>17</sup> Na tej anonimni karikaturi je mož brez hlač, žena pa se jih bo vsak čas polastila. Zadaž na desni je borba za hlače v malem; zanje se borita oba otroka, sin in hči.

V 19. stoletju je v Franciji že vsestransko razvila svojo dejavnost podobarska delavnica Pellerin v Epinalu (Lorena), ki se ponaša zlasti s svojimi slikovnicami-lesorezi. Iz omenjene delavnice je kolorirani lesorez »La partage de la culotte« (Borba za hlače), ki ga je leta 1840 napravil François Georin, znani lesorezec pri Pellerinu.<sup>18</sup> Ta slikovnica pa je bila nedvomno izdelana po zgoraj navedenem bakrorezu iz leta 1810. Razvrstitev in vloga nastopajočih figur sta ostali v bistvu nespremenjeni, določene razlike med obema podobama so le v noši moža, žene in obeh otrok in v nekaterih predmetih v kuhinji, v kateri je ognjišče na desni strani, ne pa na levi kakor na podobi iz leta 1810 (sl. priloga VII, spodaj — desno). — To témo je v Franciji kasneje povzemalo obrtno podo-

<sup>13</sup> Pismeno obvestilo Musée national des arts et traditions populaires, Paris, s posredovanjem prof. dr. Nika Kureta. Iskrena hvala!

<sup>14</sup> Alfred Kind, Die Weiberherrschaft in der Geschichte, II. Bd., Wien-Leipzig 1930, str. 434, sl. 393.

<sup>15</sup> Eduard Fuchs, Die Frau in der Karikatur, n. d., str. 68, sl. 60.

<sup>16</sup> Alfred Kind, n. d., str. 435, sl. 394.

<sup>17</sup> Alfred Kind, n. d., str. 445, sl. 403.

<sup>18</sup> Arhiv Etnografskega muzeja v Ljubljani. Podobo mi je poslal g. Pierre-Louis Duchartre, podpredsednik Francoskega etnografskega društva, Paris, za kar se mu na tem mestu iskreno zahvaljujem, prav tako pa še za razne druge informacije.

barstvo (stereotipi, litografije) do približno leta 1880, razen tega pa se ista snov pojavlja kot okras na fajanseriji, ki so ji rekli »govoreča«, brž ko je ob koncu 18. stoletja prišla v ljudsko rabo.<sup>19</sup>

V Nemčiji nahajamo to snov predvsem v starejši književnosti. Tako naj omenim pustne igre nemškega čevljarja-pesnika Hansa Sachsa (1494 do 1576), med katere sodi poleg drugih »der böse Rauch«, to je hudobna žena v hiši. V tej igri svetuje sosed možu v stiski takole:

Beut ein kampff an deinem weyb,  
Du wölst dich weidlich mit jr schlagen,  
Weliches söll die Bruch tragen.<sup>20</sup>

Tako tudi v simplicijanskem romanu Hansa Jakoba Christoffla Grimmelshausna »Trutz Simplex oder Lebensbeschreibung der Erzbe-trägerin und Landstörtzerin Courasche« (1669) pripoveduje vagantinja v 7. poglavju, kako se pripravlja na tretji zakon, »schlägt sich mit ihrem Leutenant umb die Hosen mit Prügeln, und gewinnet solche durch ihre tapffere Resolution und Courasche«.

O slikovnem gradivu, ki se nanaša na témo boja med možem in ženo za hlače, pa bi mogli reči, da ga pri Nemcih ni najti v tolikšni meri kakor pri Francozih. Podobno bi veljalo tudi za Angleže. Med redkimi nemškimi upodobitvami te téme bodi naveden bamberški bakrorez (letak), ki je nastal okoli leta 1820, in ga pojasnjuje tale dolgi naslov: »Grosser Zank, zwischen Mann u. Frau wer von beiden die Hosen tragen u. im Haus die Ober-Herrschaft haben soll.«<sup>21</sup> Poleg moža in žene, ki se borita za moške hlače, je na tem letaku upodobljenih še nekaj drugih oseb: sosed in soseda, sin in hčerka, razen tega pa zgoraj na sredi podžiga boj posebljena razprtija. Na skrajni levici ziblje mož dva otroka v zibki, na skrajni desnici pa sedi mož pri mizi, a žena mu streže. Ta dva prizora kažeta torej moža po izgubi hlač in po pridobljeni zmagi. Bakrorez je opremljen z raznim besedilom. — V Angliji sta iz konca 18. stoletja dva bakroreza, ki je njun avtor R. Newton. Prvi bakrorez z naslovom »Wearing the Breeches« (1794) (Tista, ki nosi hlače)<sup>22</sup> prikazuje ženo kot zmagovalko v moških hlačah, razsrjenega moža pa v sami srajci, medtem ko se na drugem bakrorezu z naslovom »Who shall Wear the Breeches!!« (1798) (Kdo bo nosil hlače?)<sup>23</sup> mož in žena vneto pulita za hlače.

To snov so upodabljali bolj ali manj podobno tudi drugod v Evropi. Naj se omejim samo na Švedsko, kjer je iz leta 1845 znan kolorirani lesorez z naslovom: »Stor twist emellan äkta makar om husbonde-wäldet«

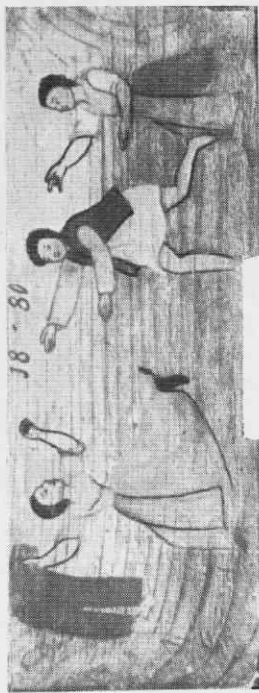
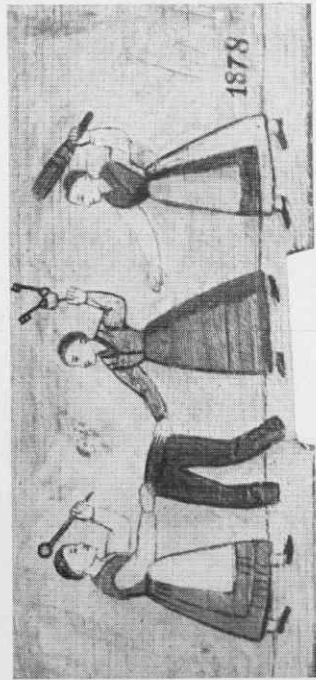
<sup>19</sup> Obvestilo g. P. L. Duchatrea, Paris.

<sup>20</sup> Sporočilo g. prof. dr. Wilhelma Fraengerja, Berlin, s posredovanjem ge. prof. Gertrud Weinhold, Berlin. — Prim. še Sämtl. Fastnachtspiele (herausgegeben vom Goetze, 1880/87). — Bruch — stara nemška označba za hlače.

<sup>21</sup> Alfred Kind, n. d., str. 444, sl. 402.

<sup>22</sup> Alfred Kind, n. d., str. 437, sl. 396.

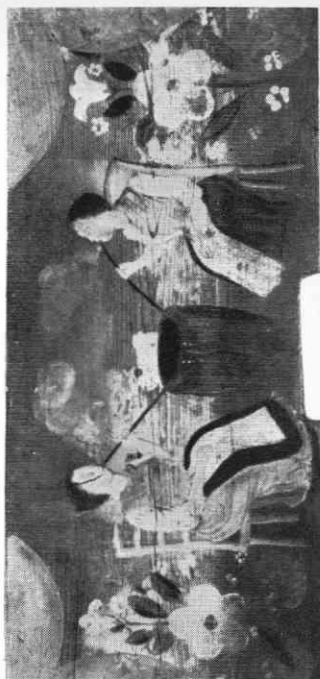
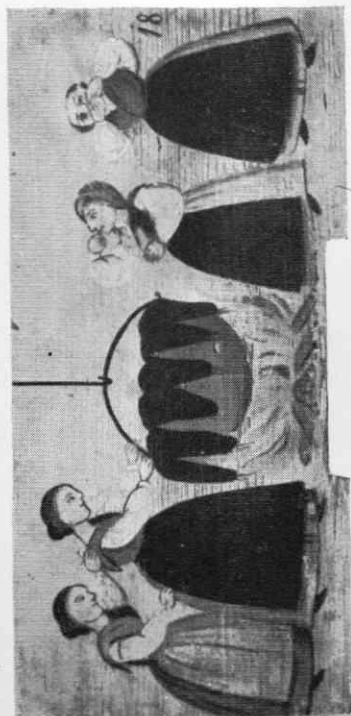
<sup>23</sup> Alfred Kind, n. d., str. 436, sl. 395.



Slovenske panjske končnice z motivom boja med ženskami za hlače

Sl. 1 in 2 (zgoraj). Iz zbirke Etnografskega muzeja v Ljubljani. — Sl. 3 (spodaj levo). Iz zbirke Etnografskega muzeja. — Sl. 4 (spodaj desno). Iz zasebne zbirke Marije Makarovič





Slovenske panjske končnice z motivom boja med ženskami za hlače in ženski kot ljubiteljic hlače  
 Sl. 1 (zgoraj levo). Iz zbirke Mestnega muzeja v Celju. — Sl. 2 (zgoraj desno). Iz zbirke Etnografskega muzeja v Ljubljani.  
 Sl. 3 (spodaj levo) in 4 (spodaj desno). Iz zbirke Etnografskega muzeja v Ljubljani





(Velik spor zakonske dvojice za hišno oblast).<sup>24</sup> Boj med možem in ženo za hlače spremljajo na tej podobi sin in hčerka ter sosed brez hlač in soseda v hlačah. Pod sliko pojasnjuje dogajanje besedilo v verzih. — Poučno je, da so to snov upodabljali tudi na kmečkih pohištvenih predmetih, kar nam potrjuje švedska kmečka skrinja iz Munktorpa v Västmanlandu, datirana z letnico 1835.<sup>25</sup> Na notranji strani njenega pokrova je naslikan boj med možem in ženo za hlače.

2. Povsem drugačnega značaja je boj za hlače med ženskami. Na norveški ročni skrinjici iz začetka 18. stoletja, na kateri je ljudski slikar upodobil boj sedmih žensk za moške hlače (prim. sl. prilogo VIII, spodaj), je tale napis: »Efter Spaadom skal syv Quinder Traettes om ens mans buxe« (Po prerokovanju se bo sedem žensk bojevalo za hlače enega moža).<sup>26</sup> Danska pripovedka se izraža o tem boju še jasneje, ko napoveduje, da se bliža konec sveta, če se sedem starih žensk bojuje za moške hlače.<sup>27</sup> Ena od najstarejših nemških pustnih iger se tiče tudi sedmih žensk in že Wackernagel je groteskno zastrte maske v tej igri skušal tolmačiti z zadnjim odstavkom 3. poglavja v knjigi prerokā Izaije (Sveto pismo stare zaveze), za njim pa je malo kasneje A. Warburg v svojem delu »Austausch künstlerischer Kultur zwischen Norden und Süden im 15. Jahrhundert« zapisal, da je navedeno svetopisemsko mesto osnova prerokovanju o sedmih ženskah, zapisanem na norveški skrinjici iz začetka 18. stoletja.<sup>28</sup> V zadnjem odstavku 3. poglavja v knjigi preroka Izaije je namreč govor o prevzetnih in pregrešnih sionskih ženah iz Jeruzalema, ki jim je bilo pomanjkanje moških za kazen takole napovedano: »Da bo tedaj sedem žen zgrabilo enega moža in dejalo: Same se hočemo hraniti in oblačiti, pusti nas samo imenovati se po tvojem imenu, da nam bo odvzeta naša sramota.«<sup>29</sup>

Svojo sodbo o norveškem prerokovanju o sedmih ženskah pa izraža A. Warburg, ko pravzaprav obravnava dve najstarejši podobi boja med ženskami za moške hlače. To sta dva bakroreza iz druge polovice 15. sto-

<sup>24</sup> Fotografijo lesoreza, shranjenega v Nordijskem muzeju v Stockholmu, mi je poslal g. dr. Gösta Berg, generalni ravnatelj Nordijskega muzeja v Stockholmu, za kar se mu najlepše zahvaljujem.

<sup>25</sup> Fotografijo slike na pokrovu skrinje mi je poslal g. dr. Gösta Berg, Stockholm. Skrinja je v zasebni lasti.

<sup>26</sup> A. Warburg, *Gesammelte Schriften*, Bd. I, 1932, Tafel XXV, sl. 45 in str. 180.

<sup>27</sup> Sporočilo g. prof. dr. Ericha Seemanna, Freiburg i. Br., za kar se mu prav lepo zahvaljujem.

<sup>28</sup> A. Warburg, n. d., str. 180. Stara nemška pustna igra o sedmih ženskah je verjetno istovetna s srednjeveško dolnjereško igro, v kateri se sedem žensk bojuje za moža. Igra s podobno vsebino (*Comœdia Eunuchus aus dem Terentio*) je bila o pustu leta 1518 uprizorjena v mestu Zwickau v Nemčiji (*Kleinere Schriften zur erzählenden Dichtung des Mittelalters von R. Köhler, hrsgb. von Joh. Bolte, II. Bd., Berlin 1900, str. 476/7*).

<sup>29</sup> A. Warburg, n. d., str. 180. Prim. še Sveto pismo stare in nove zaveze, Ljubljana 1925, str. 588.

letja. Prvega je napravil florentinski mojster Baccio Baldini pred letom 1464,<sup>30</sup> avtor drugega bakroreza pa je nemški mojster »mit Bandrollen« (sl. priloga VII, zgoraj — levo).<sup>31</sup> Značilno je, da se na obeh podobah bori za moške hlače kar dvanajst žensk. Dejansko pa je na florentinskem bakrorezu prikazan boj samo med štirimi oziroma petimi ženskimi figurami, zakaj večina žensk steguje roke proti lovorjevemu vencu, ki ga držita dva putta, na katerem vise na trakovih moške hlače in na sredi katerega plava s puščico prestreljeno srce. V ozadju na levi stoji smrt s koso, na desni pa burkež s flavto. Na nemškem bakrorezu je neznan mojster izrazil več boja za hlače, ki jih zadaj na sredi drže kvišku tri ženske. V ozadju na desni strani opazuje boj burkež, ki ima menda dude v rokah.

Res je boj žensk za hlače prikazan na florentinskem bakrorezu v precej blažji obliki: ženske na njem bolj obožujejo in časte hlače, kakor pa se zanje tepejo, ali navzlic temu so podobnosti med obema bakrorezoma precejšnje. Vendar po mnenju Warburga nemški mojster ni posnemal florentinskega, marveč obedve podobi izhajata od nekega starejšega izgubljenega nordijskega vzorca. Za to bi govorila že čista formalna okolnost, pripominja dalje Warburg, da je ominozne hlače na florentinskem bakrorezu brez oslona na nordijsko verzijo komaj spoznati.<sup>32</sup> Ne glede na to, da Warburg ob poslikani norveški skrinjici, datirani z letnico 1702, torej ob približno dve in pol stoletji mlajšem predmetu, dokončno ugotavlja, da je izvirna pristnost motiva boja žensk za hlače doma v nordijskem svetu, je vsekakor zelo verjetno, da so ta motiv pričeli prej upodabljati na severu kakor na jugu. Nobenega dvoma pa ni o tem, kakor bomo pozneje videli, da je ta snov mnogo bolj ko drugod posebnost dežel na severu in severozahodu. Pri tem končno tudi ne smemo prezreti dejstva, da se na obeh najstarejših doslej znanih podobah iz 15. stoletja bori za moške hlače dvanajst žensk, ne pa sedem, kakor na poslikani norveški skrinjici iz začetka 18. stoletja. Spričo tega bi bila upravičena domneva, da ima motiv boja med ženskami za hlače verjetno drugo osnovo, navedeno svetopisemsko mesto pa da je kdaj kasneje vplivalo na ta motiv, med drugim na redukcijo in ustalitev števila bojevnice na sedem, dalje na razlago motiva in v tej zvezi na sestavo naslova v ljudsko-umetnostnih verzijah.

Zdaj pa pogledjmo, kako je z upodabljanjem tega motiva v naslednjih stoletjih! Iz 16. stoletja moremo navesti več upodobitev boja med ženskami za hlače. Lesorez S. Boussyja (1560),<sup>33</sup> menda francoski, je poučen

<sup>30</sup> A. Warburg, n. d., Tafel XXVI, sl. 47.

<sup>31</sup> A. Warburg, n. d., Tafel XXVI, sl. 46. Prim. še Eduard Fuchs, *Die Frau in der Karikatur*, n. d., str. 54, sl. 48.

<sup>32</sup> A. Warburg, n. d., str. 180.

<sup>33</sup> Fotografijo lesoreza mi je poslal The Warburg Institut, London. Lesorez je bil objavljen v reviji *Aesculape*, March 1950. Za poslane fotografije, kakor tudi za razne podatke se imenovanemu inštitutu, zlasti njegovemu kuratorju L. D. Ettlingerju, najlepše zahvaljujem.

predvsem zategadelj, ker se na njem tudi še nadalje dvanajst žensk bori za moške hlače, pravzaprav za hlačne nogavice, ki jih dve ali tri ženske drže kvišku, nekatere pa proti njim stegujejo roke. V tem pogledu ohranja Boussyjev lesorez kontinuiteto z bakrorezoma iz druge polovice 15. stoletja. Drugače pa se je na francoskem lesorezu razvnel hujši boj med ženskami. V gneči so redke blizu hlač ali pri njih, in ena, ki ne more do njih, je v svoji vnemi tako iznajdljiva, da skuša hlačne nogavice potegniti k sebi s kljukasto palico. Ena ženska je padla na tla in si zdaj prizadeva, da bi vstala, vtem ko so se nekatere lotile lasanja. Ob strani na desni strani stoječa figura fantiča menda ni važna.

Iz istega leta, to je 1560, je nemški bakrorez Franz Bruna.<sup>34</sup> Na njem pa se tepe za moške hlače, dejansko za hlačne nogavice in vrhnje kratke hlače, že sedem žensk. Med njimi ena leže na tleh vleče za hlačne nogavice, druge pa se bore s škarjami za striženje ovac, s šlapo (čevljem za natikanje), s preslico z veliko kodeljo itd. V ozadju na desni je samo na pol videti moža, opazujočega boj. — Poleg F. Bruna bodi iz tistega stoletja omenjen še Nemeč Jost Amman (1539—91), ki je v risbi upodobil boj sedmih žensk za hlače.<sup>35</sup>

V 16. stoletje sodi tudi baročni bakrorez Flamca Martina de Vosa (1532—1603),<sup>36</sup> ki pa je zanj značilno, da prikazuje boj za hlače med šestimi ženskami, kajti figura v klobuku in z dvignjeno desno roko je bržčas mož, za čigar hlače se ženske bojujejo. Tri ženske drže za vrhnje kratke hlače, dve pa vlečeta hlačne nogavice vsaksebi, sicer se pa boj plete med posameznimi pari žensk. Skozi vrata na levi odhaja verjetno sedma ženska z burkeževo kapo na glavi (prim. sl. prilogo VII, zgoraj — desno). Bakrorez je zgoraj opremljen z napisom: VE TIBI SI CONSVETA COLIS NVNC TECTA PRIAPE (Gorje tebi, Priap, če bivaš sedaj v svojem običajnem domovanju), spodaj pa z dvema kiticama pesmi.

V 17. stoletju je ta motiv še nadalje pogostna baročna téma. Iz tega obdobja je zlasti znan holandski satirični letak Cornelisa Visscherja.<sup>37</sup> Sedem imenitnih gosposkih žensk, med njimi dve že precej priletni, se bojuje za moške hlače, ki njih lastnik stoji z dvignjeno roko daleč na desni v ozadju. Pod bakrorezom je šest kitic pesmi, ki med drugim pojasnjuje, da je med ženskami na sliki velika zavist in zaradi tega velik prepir, na koncu pa opozarja device, ki gledajo to sliko boja za hlače, naj ne tratijo časa in naj se dobro potrudijo, da se jim ne pripeti enako kakor na sliki bojujočim se ženskam. »Če kdo svojo priliko zamudi, naj

<sup>34</sup> Eduard Fuchs, *Illustrierte Sittengeschichte vom Mittelalter bis zur Gegenwart (Renaissance)*, München 1909, str. 217, sl. 191.

<sup>35</sup> A. Pigler, *Barockthemen*, Bd. II, Budapest 1956, str. 558. — Za opozorilo iskrena hvala univ. prof. dr. Stanetu Mikužu!

<sup>36</sup> Fotografijo bakroreza mi je poslal The Warburg Institut, London. Bakrorez je bil objavljen v reviji *Aesculape*, March 1950, Paris.

<sup>37</sup> Eduard Fuchs, *Illustr. Sittengeschichte*, n. d., med str. 320 in 321.

ne misli, da je več ne dobi.« — V 17. stoletju so na Holandskem še tile upodabljali boj žensk za hlače: Jan Israel de Bry, Christoph Jacobsz, Leendert Cornelisz in Hieronymus Janssens.<sup>38</sup>

Nemški letak Paulusa Fürsta iz 17. stoletja<sup>39</sup> prikazuje sedem žensk, ki v boju za moške hlače uporabljajo vsakovrstne predmete: sveženj ključev, vile na dva roglja, šlapo in likalnik. V ospredju na sredi sedi na tleh z dvignjeno ного ženska, druga pa se je bo vsak hip lotila. Na levi sedi na stolu mož s kupo v roki. Pod sliko je pesem s 14 verzi. Le-ti med drugim takole pojasnjujejo boj sedmih žensk v posebnih deželnih nošah:

Ein jede will sein Herr und schauen an das Glück  
daß sie mag sein die Braut...

Na nemški karikaturi v bakrorezu »Curieuser Weiber Krieg«,<sup>40</sup> prav tako iz 17. stoletja, je upodobljena na prostem običajna skupina sedmih žensk v boju za moške hlače, ki njih lastnik stoji z dvignjeno roko na levi v ozadju. Ena ženska vihti v roki sveženj ključev, druga pa šlapo. Pod bakrorezom je pesem o slabih ženskah, ki imajo meč samo v ustih, ne pa v pesteh, in ki se trgajo za hlače kakor psi za kost. Med drugim pravi:

wann sieben Weiber sich um ein paar hoßen schlagen  
so schlügen 100 sich gewiß um einen Mann.

Na naslednjem anonimnem nemškem bakrorezu iz 17. stoletja<sup>41</sup> se sedem žensk bojuje za moške hlače na prostem pred hišo (sl. priloga VII, spodaj — levo). Hlače v rokah štirih žensk plapolajo nad njimi; ena od njih vihti v roki sveženj ključev, druga pa šlapo. Od ostalih treh bojevnice lasa ena svojo prednjo sosedo, drugi dve pa sta se spopadli spredaj na tleh. Skozi okno na desni gleda burkež in s prstom kaže na boj. Pod okno je bakrorezec napisal tole pesem:

Ihr venus knaben all  
haltet euch wert vnd klug  
dan Siben weiber ietz  
sich rauffen vmb ein brug.

Nekaj posebnega je nemški letak iz 17. stoletja z dolgim naslovom: »Beschreibung vnd Figur der zukünfftigen bösen vnd Mannthewren Zeit: Nemlich / daß sich Sieben Weiber vmb ein par Mannhosen schlagen werden.«<sup>42</sup> Na tem letaku-bakrorezu se na prostem, na planem pustem

<sup>38</sup> A. Pigler, n. d., str. 558.

<sup>39</sup> Eduard Fuchs, *Illustr. Sittengeschichte*, n. d., str. 319, sl. 275.

<sup>40</sup> Eduard Fuchs, *Die Frau in der Karikatur*, n. d., str. 71, sl. 62.

<sup>41</sup> Eduard Fuchs, *Illustr. Sittengeschichte*, n. d., str. 218, sl. 192.

<sup>42</sup> Eduard Fuchs, *Illustr. Sittengeschichte vom Mittelalter bis zur Gegenwart (Renaissance)*, *Ergänzungsband*, München 1909, str. 91, sl. 85. V Nemčiji je v 17. stoletju ta motiv upodobil med drugim Jasper Isac (okoli 1620).



svetu bori za dvojce moških hlač devet žensk v dveh skupinah po štiri in pet žensk. Predmeti, ki se z njimi ženske obdelujejo, so nam večidel že znani: preslica s kodeljo, sveženj ključev, šlapa; nova predmeta pa sta lopuča in nazadnje, če se ne motim, nož, ki zelo preseneča. Na desni sta burkež in odhajajoči mož. Daleč v ozadju na planem je več posameznih parov bojujočih se žensk, poleg njih pa leže nagi moški, kakor da bi bili mrtvi. Pod podobo je dvanajst kitic pesmi s štirivrstičnimi verzi. V deveti kitici pravi ena izmed bojujočih se žensk tole:

Ich gleub ihr Weiber all seydt toll /  
Gefalln euch nun die Hosn so wohl?  
Last mir doch nur ein Stück darvon /  
Da ich eins Manns bey dencken kan.

Nazadnje preostajata iz 17. stoletja še dve oljnati sliki z bojem žensk za hlače, ki mi je njihovi fotografiji poslal Warburgov inštitut v Londonu in so o njih znani le tile podatki: 1. A. v. d. Venne, Pommersfelden; 2. Tanssens (prodana v Christieju 9. junija 1949). Na obeh navedenih oljnatih slikah se bori na prostem oziroma v sobi za moške hlače sedem žensk v bližnji oziroma daljni navzočnosti moža brez hlač. Razvrstitev ženskih figur v boju se na obeh slikah bolj ali manj razlikuje od doslej znanih, vendar je ena ženska kot običajno zmerom na tleh in tudi predmetov v rokah bojevnice ni nobenih takšnih, ki bi jih ne poznali že s prejšnjih upodobitev.

V 18. stoletju<sup>43</sup> postajajo slikovnice vse bolj in bolj stvar preprostega ljudstva, pa zategadelj ni prav nič presenetljivo, če ravno v tem razdobju začenja motiv boja med ženskami za hlače prehajati v ljudsko umetnost, toda ne samo na slikovnice ljudsko-umetnostnega značaja, temveč tudi na ljudske uporabne predmete. Norveško poslikano skrinjico iz leta 1702 (sl. priloga VIII, spodaj)<sup>44</sup> smo že omenili v začetku obravnavanja tovrstnega motiva. Na tej skrinjici se bori za moške hlače sedem žensk. Hlače, pravzaprav njihovi trije deli, so v rokah dveh oziroma treh žensk, vtem ko so druge večidel razvrščene na desni druga poleg druge. Med njimi ni sledu o takšnih medsebojnih obračunavanjih kakor na upodobitvah, ki smo jih imeli priliko doslej spoznati. — Poleg poslikane norveške skrinjice naj navedem dalje danski kolorirani lesorez iz 18. stoletja »Der Buren-Krieg«, opremljen spodaj s pesmijo v treh kiticah.<sup>45</sup> Na tej ljudski slikovnici se sedem kmečkih žensk trga na prostem za moške hlače na doslej znani način (sl. priloga VIII, zgoraj). Ena ženska leži na tleh ter z eno roko grabi za hlače pri žepu, druga drži v roki metlico in hkrati lasa svojo sosedo, tretja ima v roki neko široko rezilo, četrta vihti v roki

<sup>43</sup> Običajnih upodobitev tega motiva v 18. stoletju seveda ne manjka. Tako je med drugim treba navesti Nemca Januariusa Zicka ter Angleža Johna Smitha in R. Newtona, ki so upodobili ta motiv (A. Pigler, n. d., str. 558).

<sup>44</sup> A. Warburg, n. d., Tafel XXV, sl. 45.

<sup>45</sup> Fotografijo lesoreza mi je poslal The Warburg Institute, London.

ključe itd., mož pa v dolgi suknji in sami srajci stoji na desni v ozadju. Če primerjamo dansko slikovnico in sliko na norveški skrinjici z upodobitvami iz prejšnjih stoletij, moremo ugotoviti razne njune posebnosti v ljudsko-umetnostnem pogledu.

V 19. stoletju najdemo boj med ženskami za hlače upodobljen še na raznih drugih uporabnih predmetih. Tako je ta boj izrezljan na modelu za medenjake iz Zgornje Štajerske (prim. njegov mavčni odlitek na sl. prilogi VIII, na sredi — levo)<sup>46</sup> in na štajerski pipi, vrezan pa na zunanji strani koščene žlice iz Schladminga z rekom: »Jezt gib es wohl karjoße Zeiten, das zwei Menschen um ein Hooße streiten« (sl. priloga VIII, na sredi — desno).<sup>47</sup> Na vseh teh predmetih je prikazan boj za moške hlače samo med dvema ženskama. Dalje je treba navesti poslikano kmečko stensko preprogo iz Flode v Dalarni na Švedskem.<sup>48</sup> Na tej preprogi vidimo v boju za moške hlače pet žensk, mož, ki je hlače izgubil, pa mora pobegniti.

Slikovnic ne manjka v tem času tudi v Rusiji, kjer jih je objavil in opisal v svojem velikem delu D. Rovinskij.<sup>49</sup> Na teh ruskih ljudskih »kartinkah« je našel svoje mesto med drugim tudi motiv boja za moške hlače. Zadevna slikovnica (lesorez) prikazuje šest žensk v dveh skupinah po tri drugo poleg druge.<sup>50</sup> Srednji dve ženski držita v roki okvirjen naslov slikovnice »Register dam in prelepih deklet«, spodaj pa vise na okviru miniaturne moške hlače kot nekakšen okrasni sestavni del tega okvira z naslovom. Pod podobo je obširno besedilo, ki našteva dobre in slabe lastnosti nič manj kot 49 žensk z različnimi imeni.

Od običajnih upodobitev tega motiva, ki v 19. stoletju v določenih pogledih vzdržujejo zvezo z bakrorezi oziroma lesorezi iz prejšnjih stoletij, je omeniti n. pr. litografijo iz Dresdena »Böse Sieben« (1845).<sup>51</sup> Na tej litografiji se bori za moške hlače sedem žensk; ena med njimi se jih ležeča na tleh skuša polastiti z obema rokama. Predmeti v rokah bojujočih se žensk pa so tile: šlapa, ključiči, žvrklja in menda meter. Mož odhaja brez hlač po stopnicah na desni v ozadju.

3. Tako bi bili pri kraju s kratkim kronološkim pregledom upodabljanja dveh različnih motivov boja za moške hlače: a) med možem in ženo in b) med samimi ženskami. Ta pregled pa nikakor ni popoln, kajti podob s tem ali onim motivom je verjetno veliko več, nego sem jih tu navedel. Vendar dvomim, če bi nas ti nenavedeni oziroma neznani pri-

<sup>46</sup> Mavčni odlitek modela mi je poslal g. dr. Adolf Mais, Wien, za kar mu izražam svojo prisrčno zahvalo.

<sup>47</sup> Pipa in koščena žlica sta shranjeni v zbirkah Steier. Volkskundemuseum, Graz. Za podatke o teh predmetih velja moja iskrena zahvala g. prof. dr. Leopoldu Kretzenbacherju, ravnatelju omenjenega muzeja.

<sup>48</sup> Pismo sporočilo g. dr. Gösta Berga, gen. ravnatelja Nordijskega muzeja v Stockholmu.

<sup>49</sup> Prim. N. Kuret, Babji mlin, Slov. etnograf VIII, str. 175, op. 22.

<sup>50</sup> Odtis slikovnice mi je poslal g. prof. dr. Wilhelm Fraenger, Berlin, s posredovanjem ge. prof. Gertrud Weinhold, Berlin.

<sup>51</sup> Alfred Kind, n. d., str. 447, sl. 405.

merki seznanili s katerimi bistveno novimi momenti v vsebinskem pogledu.

Med upodobitvami boja za hlače med možem in ženo razlikujemo več tipov, in sicer: 1. mož in žena se borita za hlače v prisotnosti hudiča kot podpihivalca tega boja; 2. mož in žena se bojujeta za hlače v navzočnosti sina in hčerke, pa tudi soseda in sosede, v čemer se kažejo vplivi francoske satirične zgodbe iz srednjega veka; 3. mož in žena sama v borbi za hlače; 4. žena kot zmagovalka v posesti hlač.

Podobe boja med samimi ženskami za moške hlače bi prav tako mogli deliti v več tipov z različnimi variantami, med katerimi pa ni kakih bistveno velikih razlik. Tako moremo uvrstiti v prvi tip s tremi variantami boj med dvanajstimi ženskami za hlače v navzočnosti smrti, burkeža ali samo fantiča. Drugi tip je še najbolj splošnega značaja in tja bi sodil boj med sedmimi ženskami za hlače; boju je poredko navzoč burkež, a zelo pogosto v ozadju mož brez hlač. Tretji tip se nanaša na eno samo izjemno podobo, na kateri se bojuje za dvoje hlač devet žensk v dveh skupinah, navzoča sta burkež in kmet, v ozadju pa je več posameznih ženskih parov v boju za hlače. Četrty tip se tiče ljudsko-umetnostne verzije, kjer se borita za hlače največkrat samo dve ženski, izjemoma pa tudi pet, šest ali sedem žensk. Danska varianta tega tipa s sedmimi ženskami in moškim v ozadju je seveda istovetna z drugim tipom.

Če izvzamemo izrazite ljudsko-umetniške slikovnice in ljudske uporabne predmete, se na vseh navedenih podobah bojujejo za moške hlače večidel gosposke ženske, sprva fevdalke, kaj kmalu za njimi pa meščanke. Večina žensk je mlajših, na nekaterih podobah pa je videti med njimi tudi starejše in celo zelo stare ženske. Ponekod je v manjši meri zastopan preprostejši ženski svet.

Od obeh motivov boja za moške hlače je še najbolj jasen in razložljiv boj med možem in ženo za hlače. Za kaj gre v tem boju, nam zelo dobro pojasnjuje francoska srednjeveška satirična zgodba o gospodu Hainu in gospé Anieuse. Mož in žena se v znamenju boja za moške hlače déjansko bojujeta za oblast v zakonu, v družini. Iz življenja so nam dobro znane različne označbe o ženah, ki imajo prvo besedo v hiši, kakor na priliko: žena rada nosi hlače ipd. Med Nemci je razširjena prislovična rečenica:

Weiber lieben Komandieren,  
Haben an die Hosen gern.<sup>52</sup>

vtem ko slovenska ljudska pesem takole svari pred ženami:

Ne dajte ženam, da bi hlače nosile,  
da bi proti nam oblast zadobile.<sup>53</sup>

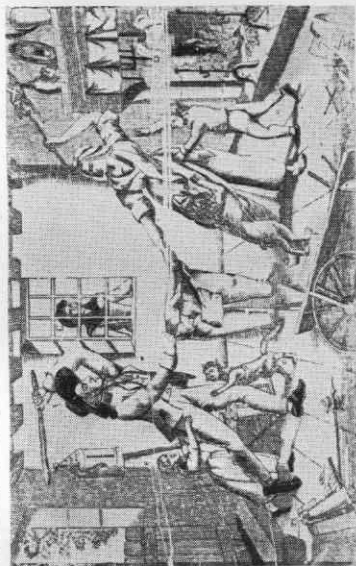
<sup>52</sup> Pismeno sporočilo ge. prof. Gertrud Weinhold, Berlin.

<sup>53</sup> Iz nepopolne ljudske pesmi »Pesem od hlač«, ki jo je zložil Andrej Kančnik (?), organist, Dobropolje na Dolenjskem. Povedal pok. Franc Kramar, Strahomer 33 pri Igu.

Vsekakor bi bilo površno in enostransko, če bi razmerje med možem in ženo v zakonu, zlasti pa vprašanje premoči žene ali moža v družini, presojali samo po močnejšem, krepkejšem, odločnejšem oziroma po slabotnejšem, mehkejšem značaju enega ali drugega spola, da bi torej, kolikor je po značaju mož slabotnejši, žena pa močnejša in odločnejša, imela žena prvo besedo v zakonu in bi ona nosila hlače, in nasprotno, da bi, če je mož močnejši, imela žena bolj ali manj podrejeno vlogo v družini. Pri motivu boja med možem in ženo za moške hlače, za oblast v družini, je treba predvsem upoštevati razmerje med možem in ženo, ki je nanj v preteklih stoletjih še močno vplivala rimskopravna patriarhalna ureditev zakona, po kateri je mož označen za neomejenega poglavarja družine. O ekonomski enakopravnosti med zakoncema v meščanski kapitalistični družbi vemo na priliko, da je bila ta enakopravnost bolj ali manj formalnega značaja in je bila žena dostikrat ekonomsko in politično brezpravna ter povsem podrejena možu, poleg tega pa se ta njena brezpravnost povezuje običajno tudi z njeno družbeno neenakopravnostjo in manjvrednostjo v meščanski družbi.<sup>54</sup> In prav zaradi takšnega brezpravnega položaja žene v zakonu je v preteklosti pogostokrat nastala hišna vojna med možem in ženo, v kateri je velikokrat zmagala žena v nasprotju z javnim zakonom oziroma pravilom o možu kot neomejenem poglavarju in gospodarju v družini. To stran družbenega življenja pa si je družbena satira po svoje privoščila in jo prikazala v podobi boja med možem in ženo za moške hlače, ki naj bi potemtakem bile nekakšno znamenje družinskega moškega gospostva. Kdor se jih v boju polasti, postane gospodar v hiši. V socialistični družbeni ureditvi sta mož in žena v vseh pogledih povsem enakopravna, pa zategadelj v takšni ureditvi ne more biti več nobene osnove za tako satirično témo, kakor je ravno boj med možem in ženo za moške hlače.

Z drugačnim pomenom imamo opraviti pri drugem motivu, pri boju med ženskami za moške hlače. Morda bi kdo površno menil, da se ženske tudi v tem boju potegujejo za oblast v zakonu, pa čeprav se med seboj bojujejo za moške hlače. Toda ravno spričo boja za hlače med samimi ženskami moramo ta motiv drugače ocenjati, se pravi, drugje iskati njegov pomen. Ne glede na vprašanje, ali je svetopisemsko mesto o pregrešnih sedmih ženah osnova tega motiva ali ne, je vsekakor imelo pri njegovem upodabljanju skozi več stoletji tudi življenje samo svojo veliko odločilno besedo. Medtem ko boj med možem in ženo za moške hlače pomeni boj za oblast v družini, ali še določeneje povedano, boj žene za enakopraven položaj v zakonu, pa motiv boja med samimi ženskami za hlače meri na neporočene ženske, ki se šele poganjajo za zakon z možem. Ta motiv pravzaprav zasmehuje norenje za poroko godnih žensk za moškimi in njihovo veliko čutno hrepenenje po zakonskem stanu. Morda je to zasmehovanje vsaj v starejših časih veljalo ne toliko prizadevanju žensk za zakon, kolikor njihovi sli po spolnem življenju. Boj med žen-

<sup>54</sup> Prim. Jože Goričar, Sociologija, Ljubljana 1959, str. 179 in 180.



*Tuje upodobitve boja za hlače*



Sl. 1 (zgoraj levo). Bakrorez nemškega mojstra »mit Bandrollen« iz 15. stoletja. — Sl. 2 (zgoraj desno). Flamski bakrorez Martina de Vosa iz 16. stoletja. — Sl. 5 (spodaj levo). Anonimni nemški bakrorez iz 17. stoletja. — Sl. 4 (spodaj desno). Francoski lesorez Fr. Georgina (1840) iz podobarske delavnice Pellerin v Epinalu







Motiv boja za hlače med ženskami v tuji ljudski umetnosti

Sl. 1 (zgoraj). Danski lesorez iz 18. stoletja. — Sl. 2 (sredi levo). Mavčni odlitek modela za medenjaka iz Zgornje Stajerske v Avstriji (19. stoletje). — Sl. 3 (sredi desno). Zunanja stran koščene žlice iz Schladminga v Avstriji. Sl. 4 (spodaj). Norveška ročna skrinjica iz l. 1702



skami za moža je torej v tem motivu predstavljen v prisposodbi nekega boja žensk za moške hlače kot znamenje moža. Tista, ki osvoji hlače, si z njimi pridobi tudi moža.

Na mnogih podobah s tem motivom je v ozadju navzoč mož brez hlač, ki običajno dviga v razburjenosti roko ali pa odhaja s prizorišča, kar naj bi pomenilo, da se je zgrozil nad bojem tolikšnega števila žensk za njegove hlače, se pravi zanj, zlasti pa nad tem, da se njegova usoda odloča na tako nenavaden način. Na nemškem letaku iz 17. stoletja, kjer se bori za dvoje hlač devet žensk v dveh skupinah, pravi kmet (mož):

O grosse Noth geht all hieran /  
 Hie schlag'n sie sich vmb Hosn vnd Mann  
 In gross Gefahr ist mein Person /  
 Narren die bleibn / ich lauff davon.

Burkež pa na tej podobi takole opravičuje svojo navzočnost:

Ihr Weiber schlagt euch nicht so sehr /  
 Hier sind auch Hosn / vnd sonst was mehr.  
 Ich will bey euch stehn als ein Han /  
 Der Bawer reist aus von dem Plan.<sup>55</sup>

Če si burkež na tem letaku s takšno zbadljivo besedo privoščiči ženske in hkrati s svojim penisom hudobno namiguje na enega od smotrov boja za moške hlače, potem pomeni smrt s svojo navzočnostjo premisleka vredno opozorilo, morebiti v tem smislu, da je v boju za hlače misliti ne samo na moža, na zakon in s tem na življenje, temveč tudi na smrt in v zvezi z njo na minljivost vsega posvetnega. Prav v 15. stoletju se je zelo razširilo upodabljanje smrti v podobi okostnjaka s koso in zato ni nič čudnega, če njeno podobo z določenim pomenom najdemo na florentinskem bakrorezu iz druge polovice 15. stoletja, pri čemer pa je poučno, da na vseh drugih podobah, ki sem jih navedel, smrt zaman iščemo.

Seveda je posebno vprašanje, kdaj neki je tekmovalni boj med ženskami za moške hlače, z drugimi besedami za moža, bil v preteklih dobah izredno aktualen. Morda bi bilo mogoče zagovarjati nujnost tega boja v prehodnem obdobju od fevdalizma h kapitalističnemu gospodarsko-družbenemu redu, recimo v renesansi, ko je bilo veliko pomanjkanje moških in je družbena morala omogočala ženi preskrbljenost ter naravno in trajno utešitev njenih čutov edinole znotraj zakona.<sup>56</sup> V preteklosti je bilo ženskih poklicev še bore malo, zaradi česar se je žena v gospodarskem pogledu težko osamosvojila in je bila mnogo bolj navezana na zakon z moškim, kakor pa na priliko v današnjem času, ko je zanj položaj v raznih pogledih dokaj drugačen. Boj med ženskami za moške

<sup>55</sup> Eduard Fuchs, *Illustr. Sittengeschichte, Ergänzungsband*, München 1909, str. 91, sl. 85.

<sup>56</sup> Prim. Ed. Fuchs, *Illustr. Sittengeschichte (Renaissance)*, München 1909, str. 270/1.

hlače moremo torej šteti za eno najstarejših, zelo priljubljenih družbenih satir z določeno tendenco, mimo tega pa tudi za dokument o posebnih stiskah neporočenega ženskega sveta v preteklih fevdalnih in meščanskih družbenih razmerah. Prva primerka tega dokumenta sta v drugi polovici 15. stoletja izšla v bakrotisku, eni najstarejših grafičnih umetnosti, ki njeni začetki približno sovpadajo z začetki tiskarstva ter niso mnogo oddaljeni od časa, ko je meščanstvo prevzelo oblast v gospodarskem in kulturnem pogledu.

### III

Če je govor o razširjenosti obravnavane snovi v tej ali oni obliki na slovenskem ozemlju, potem je treba najprej ugotoviti, da na naših panjskih končnicah sploh ne najdemo motiva boja med možem in ženo za hlače upodobljenega, prav tako pa tudi drugje ni bilo mogoče pri nas doslej zaslediti upodobitev tega motiva. Pač pa pozna to snov v raznih variantah naša ljudska pesem. V mislih imam predvsem ljudsko pesem »Boj za hlače«, zapisano v Podlipovicah pri Izlakah in objavljeno v IV. zvezku Štrekeljeve zbirke »Slovenske narodne pesmi«. <sup>57</sup> V tej pesmi je boj med možem in ženo za hlače tako svojevrstno prikazan, da ni mogoče reči, da bi nanj vplivale katerekoli tuje upodobitve te snovi, ki sem jih navedel v prejšnjem poglavju. To si ni težko pojasniti, če pomislimo, da je bilo upodabljanje tega motiva predvsem francoska posebnost, ki ni dosegla našega ozemlja. O moških hlačah in ženskah, ki bi jih rade nosile, in tako dobile oblast nad možem, pa se jih je treba zato varovati ali svariti pred njimi, je verjetno razširjenih med našim ljudstvom, zlasti na Dolenjskem, še precej pesmi, ki pa niso zapisane oziroma objavljene. Ena takih pesmi bi bila na primer »Pesem od hlač«, ki mi jo je v zelo fragmentarni obliki posređoval pok. Franc Kramar iz Strahomerja pri Igu.

Drugače je s tujim motivom boja med ženskami za hlače na našem ozemlju, zakaj o njem vsekakor velja, da je imel svoj določeni odmev v našem ljudskem pesništvu, zlasti pa v ljudskem slikarstvu. Še preden so začeli v 2. pol. 19. stol. upodabljati ta motiv na naših panjskih končnicah, je nastala pri nas ljudska pesem »Bolno dekle se ozdravi s hlačami«, ki jo v treh variantah najdemo v IV. zvezku Štrekljeve zbirke »Slovenske narodne pesmi«. <sup>58</sup> Prva varianta (Kranjska) je bila prvič objavljena leta 1841 v III. knjigi zbirke Emila Korytka »Slovenske pėsmi krajnskiga naróda«, vendar nam ni znan kraj njenega zapisa. Druga varianta je iz Škofje Loke, tretja pa bržčas iz Kamnika ali njegove okolice. Tem variantam moremo priključiti še četrto iz okolice Senovega pri Bre-

<sup>57</sup> Str. 605, št. 8394.

<sup>58</sup> Str. 508—510, št. 8234—8236.



stanici, ki sta mi jo poslala Davorin Ravljen in Milko Škoberne.<sup>59</sup>  
 »Kranjska« varianta te pesmi, objavljena prvič v Korytkovi zbirki, se v Štrekljevih Slovenskih narodnih pesmih glasi takole:<sup>60</sup>

Sim eno čudo vidil,  
 To je bil velik špas;  
 Toljk' dolg' ga bom pravil,  
 De bo gotovo rés.  
 Velíko žénskíh sim jez vidil  
 v podóbi upodobljene,  
 So bile stáre in mláde  
 Néke tud' gosposke šé.

Narpred pri néki stári,  
 K' je močno bolna blá,  
 Zdravila so ji dáli,  
 Pa vzéti jih ni 'tlá.  
 Za hlače je prosíla,  
 De b' se jih dotakníla:  
 »Pa jez pred zdrava ne bóm,  
 De hlače dobíla bóm!«

Za hlače je prosíla,  
 Pa jih ni nobeden dál;  
 Je žé prestara bíla,  
 Se je je vsáki bál.  
 Vunder je z zvijáčo storíla,  
 De hlače je dobíla. —  
 Kaj se mu enkrat zgodí,  
 Kadar lokáj zaspí?

Glej, stara skóči góri,  
 V lokajovo spavnico gré.  
 In tamkaj hlače vkráde,  
 Nobenimu nič ne pové.  
 Močno se je smejála,  
 K' je hlače pregledvála;  
 Drugi deklíči za tó zvedó,  
 Hitro mi glédat gredó.

Tud kuharca pritèče,  
 Serdito se derží,  
 Za hlače prijet hóče,  
 Keršenca ne pustí.  
 Začéle so se bojváti  
 Ino za hlače cúkati,  
 Storile so en velik punt  
 Za tá častítliv gvant.

»Preljóbi vi deklíči,  
 Kaj pa zdaj za vas bó,  
 Če ne bote skor' jenjale?«  
 »Pri nas bo ravn' takó:  
 Bó prišla nadloga taka.  
 Stokrat je sréčna tá,  
 Kí ga že zdaj imá!«

Navedena varianta pesmi »Bolno dekle se ozdravi s hlačami« je nastala verjetno v drugi polovici 18., najkasneje pa v začetku 19. stoletja in z ostalimi tremi variantami povsem očitno kaže, da je nastanek te pesmi povzročila ena od običajnih tujih upodobitev boja med ženskami za hlače. Ali da se še določeneje izrazim: Zgodba o bolni ženski, ki želi, da bi jo hlače ozdravile in jih zato ukrade lokaju, potem pa se zanje vname boj ali »velik punt« med njo in deklíči, ta zgodba je dejansko v pesemski obliki nastala ob neki tuji podobi, ki prikazuje boj med ženskami za moške hlače. Zgodba o bolnem dekletu torej pojasnjuje, zakaj je prišlo do tega boja za hlače na upodobitvi. Tuje slikovnice ali letaki s to snovjo so verjetno krožili tudi po našem ozemlju in nato navdihnili neznanega ljudskega pesnika, da je nastanek boja med ženskami za hlače po svoje razložil v pesmi o bolnem dekletu. Móremo pa tudi računati z možnostjo, da se je neznani pesnik seznanil s podobami tega motiva kje drugod po svetu. Da je vsebina te pesmi nastala ob neki tuji podobi boja med žen-

<sup>59</sup> Milko Škoberne mi je poslal tudi melodijo te pesmi, ki je o njej na mojo prošnjo napisal krajše poročilo prof. dr. Radoslav Hrovatin. Melodijo pesmi in poročilo prof. dr. Hrovatina bom iz določenih razlogov objavil v dodatnem spisu k moji razpravi o boju za moške hlače.

<sup>60</sup> Str. 508/9, št. 8254.

skami za hlače, nam potrjujejo že tile verzi v prvi kitici »kranjske«  
variante:

Veliko ženskih sim jez vidil  
V podóbi upodobljene,

medtem ko varianta iz okolice Senovega pri Brestanici vsebuje podobne  
verze:

Veliko bab sem vidu  
namalanih na enem pildu ...

V tej zvezi so med drugim zelo poučni tile verzi v škofjeloški va-  
rianti:

Dekleta so se vprla,  
Ta staro na tla podrla;  
Ta stara zdaj na tleh leži,  
Pa še za hlače fest drži.

Navedeni verzi o ženski, ki so jo dekleta podrla na tla, nas še po-  
sebej močno spomnijo tujih podob, na katerih je ena ženska običajno  
vedno na tleh, grabi za hlače ali steguje roke za njimi. Takisto je važno,  
da so v uvodni kitici omenjene gosposke ženske, ki jih je pesnik videl  
na podobi.

V pesmi nastopajo tele figure, ki si jih je pesnik izmislil: lokaj ali  
lukaj (= lakaj, strežaj, v škofjeloški varianti je Luka), ki je na njegov  
pojav bržčas vplival mož brez hlač na neki tuji podobi, dalje keršenca  
(krščénica = dekla, služkinja), kuharca idr. Vse te figure predočujejo  
pravzaprav osebjé v gradu ali graščini ali vsaj v imovitejši meščanski  
družini.

Če je po eni strani nesporno, da je neka tuja podoba boja med žen-  
skami za moške hlače spodbudila pri nas neznanega ljudskega pesnika,  
da je zložil pesem o bolnem dekletu, ki se ozdravi s hlačami, tako je po  
drugi strani treba priznati, da tekstni deli tujih slikovnic ali letakov s to  
snovjo ne vsebujejo nobene take zgodbe o bolnem dekletu, mimo tega pa  
tudi med ljudskimi pesmimi raznih evropskih narodov ni bilo mogoče  
doslej ugotoviti nobene pesmi s takšno ali podobno vsebino. Zategadelj  
je treba pesem o bolnem dekletu oziroma o boju žensk za hlače obrav-  
navati kot našo izvirno ljudsko stvaritev, nastalo kajpada ob neki tuji  
podobi s to témo.

#### IV

Že kmalu v drugi polovici 19. stoletja so vplivi tujih podob z bojem  
med ženskami za moške hlače prišli do izraza tudi v našem ljudskem  
slikarstvu, in sicer na naših panjskih končnicah. Kakor vemo iz drugega  
poglavja, prehaja v Evropi ta snov v 18. in 19. stoletju v ljudsko likovno  
umetnost, zlasti na razne ljudske uporabne predmete, pa spričo tega  
upodabljanje boja med ženskami za hlače na naših panjskih končnicah  
nikakor ni brez zveze s splošnim razvojem zadevnega motiva in njego-  
vega oblikovanja v tem obdobju. Poleg tega je treba posebej upoštevati

razvoj motivnega sveta na naših panjskih končnicah v 19. stoletju. Na naših panjskih končnicah res prevladuje na splošno religiozna snovnost, vendar če pregledujemo raznovrstno njihovo motiviko po posameznih obdobjih, moramo priznati, da so ljudski slikarji prav v 19. stoletju upodabljali razne profane snovi na naših končnicah v mnogo večjem obsegu kakor pa v 18. stoletju, v katerem so te snovi med religioznimi bolj ali manj redkost. V tem povečanju motivnega sveta s profanimi motivi je bila med drugim na naših panjskih končnicah sčasoma zajeta tudi taka profana satirična snov, kakor je boj med ženskami za moške hlače. To se je zgodilo v drugi polovici 19. stoletja, zakaj kar enajst datiranih končnic s tem motivom je iz tega časa, razen tega pa za ta čas govore tudi upodobljene noše in druge nadrobnosti na vseh končnicah z bojem za hlače. V tem času je bilo poslikovanje panjskih končnic z raznimi témami, zlasti s profanimi, razmeroma še dovolj živo, res pa je tudi, da se je tedaj ta naša edinstvena umetnost že nagibala proti svojemu koncu. V tej poslednji fazi svojega razvoja, trajajoči štiri do pet desetletij v drugi polovici 19. stoletja, je zares še ravno, o pravem času našel svoje mesto na panjskih končnicah med drugim nordijski satirični motiv boja med ženskami za moške hlače, ki drugod po svetu že dolgo ni užival več takšne popularnosti, slave in zanimanja, kakor nekaj.

Za primerjalno obravnavo prihajajo v poštev predvsem panjske končnice št. 1 do 16, to se pravi končnice prvega in drugega tipa A v prvi skupini. Na končnicah, ki sodijo med navedena tipa, se borijo za moške hlače dve, tri ali štiri ženske z različnimi gospodinjskimi predmeti ali pa se zanje pulijo dve ali štiri ženske v navzočnosti moža brez hlač. Ta motiv kajpada ni samostojno nastal na našem ozemlju, pač pa je bil na naše panjske končnice prenesen z določenih tujih upodobitev. Ob svojem prenosu na naše panjske končnice je motiv boja med ženskami za hlače ostal v ikonografskem pogledu bistveno nespremenjen, hkrati pa je doživel vse tiste oblikovne spremembe, ki povsem naravno nastanejo tedaj, kadar se določena snov iz umetnosti svobodnejšega upodabljanja prenaša v ljudsko umetnost, med drugim zlasti na raznovrstne uporabne predmete. Kakšne so te oblikovne spremembe, se moremo prepričati, če primerjamo razne bakroreze iz 16. in 17. stoletja z našimi panjskimi končnicami prvega in drugega A tipa, razen tega pa z upodobitvami tega motiva na takih uporabnih predmetih, kakor so norveška skrinjica, žlica, pipa ali model za pecivo (prim. sl. prilogo VIII). Poleg oblikovnih sprememb je zmanjšanje števila bojujočih se žensk na naših panjskih končnicah ena od nadaljnjih posledic prenašanja tega motiva na ljudski uporabni predmet. Število žensk, ki se bojujejo na panjskih končnicah za hlače, je različno. Običajno je omejeno samo na dve ali tri, največ na štiri ženske. Dalje je mogoče ugotoviti, da se na naših končnicah borijo za hlače dve ali tri same ženske ali pa dve ali štiri ženske v navzočnosti moža. Nadaljnje spremembe, nastale ob prenosu tujega motiva v našo ljudsko likovno umetnost, vidimo tudi v tem, da so ženske na naših panjskih končnicah oblečene v kmečko delovno nošo iz druge polovice

19. stoletja. To večidel niso gosposke ženske, fevdalke ali meščanke, temveč preproste ženske z našega podeželja. Glede predmetov v rokah bojujočih se žensk tudi ne smemo prezreti, da so ključi (pravzaprav en ključ ali dva) eno izmed redkih očitnih znamenj, ki priča o vplivih tujih predlog na upodobitve na naših panjskih končnicah. Vse ostalo bojno orožje, kakor kuhalnica, metlica idr., sodi med značilne predmete naših kmečkih gospodinj. — Naposled velja še o možu brez hlače ugotoviti, da je na naših končnicah bolj v ospredju kakor na tujih podobah, kar je razumljivo pri ljudsko-umetniškem upodabljanju tega motiva. Nadalje se mož na končnicah drugače vede: joka, je bolj žalosten kakor pa ogorčen, in je tudi v tem razlika med našimi in tujimi upodobitvami.

Kako pa je bilo s tujimi slikovnicami in letaki z upodobitvami tega motiva in njihovim razširjenjem na našem ozemlju, o tem doslej ne razpolagamo z nobenimi stvarnimi podatki. Zato bi glede tega vprašanja veljale naše domneve, izražene v obravnavi ljudske pesmi o bolnem dekletu. Morda bi bilo umestno, če bi upoštevali še razne humoristične liste iz 19. stoletja, predvsem sosedne nemške, v katerih je bilo verjetno objavljenega kaj slikovnega gradiva s to snovjo. Koliko pa naj bi na upodabljanje tega motiva na naših panjskih končnicah vplivala naša ljudska pesem o bolnem dekletu, ki se ozdravi s hlačami, je zelo težko reči. Razni utemeljeni razlogi bi dopuščali mnenje, da so tako na nastanek pesmi o bolnem dekletu, kakor tudi na upodabljanje tega motiva na panjskih končnicah vplivale tuje slikovne predloge.

Motiv boja med ženskami za moške hlače se je na naših panjskih končnicah tudi povsem samostojno razvijal. V tem razvoju so prišle do izraza nove ikonografske posebnosti, ki jih ne najdemo na tujih slikovnicah in letakih. Z njimi se moremo seznaniti na končnicah drugega B in tretjega tipa v prvi skupini. Pri tem gre najprej za končnico št. 17 (drugi B tip), na kateri ženska zmagovito odnaša osvojene moške hlače, moški pa leti za njo, nadalje za dve končnici tretjega tipa (št. 18 in 19), na katerih se dekleta v vodi pulijo za hlače, ki jih fant-ribič drži na palici.

Kot posebna ikonografska skupina se od končnic prve skupine s tremi tipi ločita dve panjski končnici št. 20 in 21: na eni kuhajo ženske v kotlu irhaste hlače in pokušajo irhovo juho, na drugi pa dve ženski kadita tobak iz irhastih hlač. To sta v ikonografskem pogledu povsem drugačna motiva, ki ju doslej ni bilo zaslediti drugod po svetu. Na teh dveh končnicah, ki na njih o boju samem ni več nobenega sledu, se je ljudski slikar pošalil z ženskami in njihovim norenjem za moškimi na drugačen način, v vsebinsko in pomensko povsem drugačnih motivih, ki s prejšnjimi, to je z bojem za hlače, nimajo nič več skupnega. V teh dveh motivih imamo opraviti z ženskami, ki na poseben, malce nenavaden način izkazujejo svojo ljubezen do hlač, se pravi do moških. Obe navedeni panjski končnici v drugi skupini obenem s končnicami drugega B in tretjega tipa v prvi skupini dokazujeta, da je téma boja med ženskami za hlače v tolikšni meri zaposlovala naše ljudske slikarje, da jih je

spodbudila k upodabljanju novih motivov o ženskah in njihovi ljubezni do hlač.

Iz vsega tega bi mogli zaključno povzeti, da se motiv boja med ženskami za hlače ni v 19. stoletju nikjer v Evropi v tolikšnem obsegu upodabljal in se v taki meri samostojno dalje razvijal, kakor prav na naših panjskih končnicah kot posebnem delu uporabnega predmeta v našem čebelarstvu.

## V

Pri nas seveda ne bi imelo mnogo smisla, da bi v zvezi s slikanjem boja za hlače na panjskih končnicah poskušali odkrivati stike neporočenega ženskega sveta v naših preteklih družbenih razmerah, ki naj bi bile posredno vplivale na upodabljanje tega motiva. Vsekakor bi bilo neumestno in nesmiselno, če bi iskali take razmere pri nas na kmetih. Ta motiv se je kot mikaven dovtip ali zabavljica na račun žensk in njihovega hrepenenja po možu udomačil na naših panjskih končnicah, kar moramo šteti predvsem v zaslugo anonimnim ljudskim ali drugim slikarjem, ki so bili toliko razgledani v obrobnem likovnem svetu, da so se med drugim seznanili tudi s tem motivom na tujih slikovnicah in letakih. Pri tem je zanimivo samo še vprašanje, kakšen je bil odmev panjskih končnic z motivom boja med ženskami za hlače med našim ljudstvom, zlasti med kmečkim. Kako so naši kmetje sprejeli ta motiv in ga tolmačili? Menim, da so taka in podobna vprašanja zelo važna, saj se tičejo zelo tehtne strani naših panjskih končnic, to je vprašanja njih vsestranske ljudskosti.

Ko se je ta motiv pojavil na naših panjskih končnicah, ga je marsikdo, ki je bil že prej seznanjen z njim v ljudskem ustnem izročilu ali v ljudski pesmi o bolnem dekletu, bolj ali manj pravilno razumel. Eno takšnih ljudskih izročil iz Podolševe pri Solčavi pravi, da se je nekoč devet žensk teplo za en rob moških hlač, ker je bilo baje premalo moških. Večidel pa je bil ta motiv na končnicah deležen smeha in posebnih šaljivih opazk brez pravega razumevanja. Še danes je moč ujeti na našem podeželju razne govorce, ki kažejo na nerazumevanje tega motiva. Ko sem hodil pred leti po Savinjski dolini, so mi mnogi starejši kmetje potrdili, da se dobro spominjajo panjskih končnic, na katerih se ženske bojujejo za moške hlače. Hkrati so mi pojasnjevali, da so take slike na končnicah bile ženskam bolj v sramoto, ker se za hlače tepejo namesto za človeka, za moža. Ti kmetje torej niso pojmovali boja žensk za hlače kot njih lova za možem. Celo v okolici Ljubljane so kmetje tolmačili ta motiv v obliki prerokovanja, češ da bo tak čas prišel, da se bodo babe za hlače teple, ne pa za »desce«.<sup>61</sup> Take

<sup>61</sup> Po podatkih Marije Makarovič, kustosa EM. — V tej zvezi naj omenim, da so marsikje na našem podeželju razširjena tudi takšna prerokovanja: Prišel bo čas, ko bo sedem bab letelo za enim dedcem; ko bodo pa babe do njega prišle, bodo videle, da ni dedec, ampak štor. Za ta podatek iskrena hvala dr. M. Matičetovu.



besede, taka ali podobna tolmačenja so zelo poučna, saj nam zgovorno pričajo, kako je kmečko ljudstvo v večini primerov razumelo motiv boja med ženskami za hlače. Še neprimerno bolj pa sta bili našemu kmetu tuji in nerazumljivi panjski končnici z ženskami kot posebnimi ljubiteljicami moških hlač ob kotlu in kaji. Zaradi tega se nikakor ne bi mogel strinjati s Stankom Vurnikom, ki pravi v svoji razpravi o panjskih končnicah, da slovenski kmet smeši s tem motivom lov žensk za hlačami.<sup>62</sup> Prav tako ne moremo ta motiv po Vurnikovem zgledu uvrstiti med »snovnosti iz kmečkega življenja«,<sup>63</sup> ker bi sicer priznali, da ima motiv boja za hlače svoj izvor pri nas na kmetih oziroma da se tiče določene plasti našega kmečkega življenja.

Motiv boja med ženskami za moške hlače je bil z določene obrobne umetnostne kulture kot dokument o preteklih stiskah neporočenega ženskega sveta prevzet z določenimi spremembami v našo ljudsko umetnost, na naše panjske končnice, in s tem našemu kmečkemu ljudstvu zgolj na ogled in v zabavo. Nič več in nič manj ne bi mogli k temu dejstvu dodati, najmanj pa seveda, da bi bil boj med ženskami za hlače neka značilna snov iz našega kmečkega življenja ali kmečkega dela naše ljudske kulture, pa čeprav so ga ljudski slikarji na svojih upodobitvah na končnicah naprtili kmečkemu ženskemu svetu.

### Résumé

#### LA DISPUTE POUR LA CULOTTE

*Le sujet du présent travail est surtout le motif des femmes qui se disputent la culotte. Après un précis chronologique du matériel iconographique des 15<sup>e</sup>, 16<sup>e</sup>, 17<sup>e</sup>, 18<sup>e</sup> et 19<sup>e</sup> siècles, traitant le motif dans les différents pays de l'Europe, et ayant caractérisé son importance, l'auteur constate: 1<sup>o</sup> que la chanson populaire slovène «Une jeune fille malade guérit à l'aide d'une culotte» a pris naissance, d'une manière indépendante, d'après une image étrangère représentant des femmes se disputant une culotte, et 2<sup>o</sup> que les images représentant ce motif dans les devants de ruche slovènes de la seconde moitié du 19<sup>e</sup> siècle ont été influencées par des images étrangères représentant le même sujet.*

*Parmi les devants de ruche slovènes, où la dispute pour la culotte est représentée, il faut distinguer plusieurs types. Il s'en ensuit que le motif de la dispute pour la culotte entre femmes n'a pas été simplement transplanté d'images étrangères dans l'art populaire slovène, mais s'est développé, en grande partie, indépendamment d'elles, ce que prouvent surtout les devants représentant la femme avec la culotte-trophée et le garçon pêcheur, et d'une manière tout à fait exceptionnelle, les devants aux femmes étrangement avides de la culotte.*

*Dans la deuxième moitié du 19<sup>e</sup> siècle, nulle part en Europe, le motif de la dispute pour la culotte entre femmes ne s'est manifesté d'une telle ampleur et ne s'est développée indépendamment dans une telle mesure qu'on ne le rencontre dans les devants de ruche slovènes.*

<sup>62</sup> Etnolog III/1929, str. 170.

<sup>63</sup> Etnolog III/1929, str. 169 (naslov poglavja b).

## O IZVORU PREKMURSKEGA »STARIŠINSTVA I ZVAČINSTVA«

Začasno poročilo

Vilko Novak

S kratkim poročilom »Neznan prekmurski tisk«, ČZN XXXV, 1936, 133—134, je avtor pričujočega spisa uvedel v slovensko bibliografijo dotlej neznani prvi natis knjižice »Sztarisinsztvo, / i / Zvacinsztvo, / szem szpodobnimi prilikami / za volo, / szvadbeni mladénczov. / S. L. D. / V-Soproni / Szpiszkmi : Sziesz Antona / 1807.« Str. 62. Knjižici, ki je v moji lasti, je na spodnjem oglu naslovni list odtrgan, tako da pred letnico manjka »vu leti«, kar dopolnjujem po edinem še znanem primerku te izdaje v Študijski knjižnici v Mariboru. En primerek te knjižice je bil uničen med okupacijo.

Knjižica je bila natisnjena v isti tiskarni, kjer so natisnili še n. pr. knjige Mikloša Küzmiča. Sredi naslovne strani je vinjeta, prav tako nad začetkom besedila na str. 3 in majhna vinjeta je nad sredino vsake strani. Ohranjena izvoda knjižice nista popolna, ker se po naključju oba končujeta na str. 62 sredi pesmi »Jaj, zgübo sam 'seno!...« Sodeč po naslednji znani izdaji iz leta 1852, manjka še 12 pesmi — gotovo pa to ni.

V omenjenem prvem svojem poročilu sem omenil le, da je pesem »Od pét pijáni báb« v knjižici na str. 61—62 Modrinjakova, sicer pa se nisem spuščal v vprašanje, ali je delo izvirno ali ne. Tudi doslej se ni dalo dognati, kdo naj bi se skrival pod kraticami S. L. D. — Ivan Zelko je v poročilu o mojem Izboru prekmurske književnosti trdil: »Tako protestantska skupina kot katoličani so imeli vsak svoje ‚Starišinstvo‘. Brez dvoma je v (Novakovem) Izboru navajano ‚Starišinstvo...‘ protestantsko (prim. Čaplovič, Croaten und Wenden in Ungern, Pressburg 1829, str. 84). Da so imeli katoličani že pred l. 1855. svoje lastno ‚Starišinstvo...‘, izpričuje opomba körmendinskega tiskarja Ferenca Udvaryja v molitveniku iz 1853, da se pri njem prodaja tudi knjiga ‚Sztarasinszka i Zvacinsztvo‘.« Zelko pravi še: »Domneva se, da je to izdajo priredil J. Košič.«<sup>1</sup>

Stanko Kotnik piše v zvezi z Modrinjakom v daljšem ekskurzu o naši knjižici, omenjajoč navedeno Zelkovo domnevo, »da ne gre za posebno, morebiti Košičevo priredbo...«, marveč le za »ponatis prve izdaje z 12 novimi pesmimi« itd.<sup>2</sup> V tej trditvi so nasprotja: če je 12 pesmi

<sup>1</sup> ČZN XXXI, 1936, 92—93.

<sup>2</sup> Slovenski etnograf IX, 1956, 204, op. 3.

res novih — česar pa nihče ne more vedeti, ker jih v ohranjeni knjigi iz 1807 ni! — potem to ni samo »ponatis« (ampak vsaj izpopolnjen!); dalje: od kod ve S. K., da je »meja (med starimi in novimi pesmimi, op. V. N.) grafično dobro vidna«, ko pa prve izdaje ni videl? Ne vem tudi, zakaj naj bi bilo po Kotnikovi trditvi »vsakršno Kardoševo sodelovanje izključeno« pri naslednjih ponatisih ali izdajah? Saj si sam nasprotuje v istem stavku, češ: »ker so ponatise oskrbovali pač le založniki (kdo je skrbel za dodane pesmi, ostane nepojasnjeno vprašanje)« — verjetno ne »le založniki«? Šlebinger (SBL I, 428) je povzel podatek, da je iz Kardoševe zapuščine bilo med drugimi spisi izdano tudi Starišinstvo i zvačinstvo, po Janošu Flisarju, ki pravi o Kardošu: »Pisao je ešče: Starišinske knjige« (Prekmurja znameniti evang. mo'zje, str. 31) in morda še od kakega informatorja.

Primerjava druge izdaje s prvo dokazuje, da gre za isto delo in zato ni govora o dvojnem Starišinstvu, enem katoliškem in enem evangeličanskem. Da je delo priredil protestant, o tem ne priča le Košič v spisu o prekmurskih Slovencih, ki ga je objavil Čaplovič (»imajo ... svatbene knjige«, Tudományos Gyűjtemény 1828, V, 26«), marveč tudi terminologija, slog in jezik besedila in končno verjetno Kardoševo sodelovanje pri ponatisih. Vse to končno tudi ni zelo pomembno. Važno je, da je besedilo knjižice bodisi v tisku ali vsaj delnih prepisih glavnih delov bilo in je še v mnogih krajih v Prekmurju stalno v rabi, tako da je postalo last slehernega človeka in bistvena sestavina ženitovanjskih šeg. In zaradi tega je potrebno, da skušamo dognati izvor in nastanek tega spisa.

Prireditelj in prevajalec dela, ki je bil jezikovno in verzifikatorsko dokaj spreten, je moral biti kak prekmurski bukovnik, učitelj ali organist, eden tistih, ki so sestavljali rokopisne pesmarice cerkvenih in tudi posvetnih pesmi, kakršnih poznamo doma in v tujini (n. pr. dve v slovenskem seminarju graške univerze) več. Morebitno primerjanje Starišinstva s temi pesmaricami prepuščamo prihodnosti, toda verjetno ne bo prineslo odgovora na vprašanje, kdo je njegov slovenski prireditelj. Knjižica je namreč — prevod in prireditev iz madžarščine. Ker pa množica madžarskih tiskov te vrste v budimpeštanskih knjižnicah ni urejena in dostopna, moremo uporabiti danes za primerjavo le tiste, ki so nam na voljo, ter ne moremo dognati, ali je prekmurska knjižica prevedena ali prirejena po enem samem madžarskem tisku. Dovolj pa je že to, kar moremo sedaj povedati, da smo si na jasnem tako o njeni izvornosti kakor tudi o vežeh s podobnimi tiski ali šegami še drugod.

Nihče se ni doslej ukvarjal z nastankom in morebitnimi mednarodnimi vezmi madžarskih tekstov te vrste, kakor tudi ne s temi prviniami ženitovanjskih šeg pri sosednih narodih.

Praden pričnemo s primerjanjem besedil, je potrebno opozoriti na sestav knjižice in na nedoslednost glede na naslov. Naslov »Sztarisinsztvo« ima le prvi del na str. 3—12, ki zadeva le snubitev in je razdeljen na odstavke: 1. »Z-kaksimi recsmi je potrejbno tim Sztarisinom snehe k mo'si prosziti, vu vrejmeni obszlü'sávanya zapitka, govorécsi«; 2. dolgi

versko-nravni pouk »Gda Sztarissina sznehou szproszí, áldomás etak najgori nakloni« (5—12), v katerem ima večji del še poseben naslov »Hi'snikov du'snoszt«. — Sledi oddelek »Zvacsinsztvo« od str. 13 do konca (v prvi izdaji), v katerem pa zvačin nastopi le enkrat z vabilom na svatbo: »Vu vrejmeni szvádbe, kakda more Zvacsin pozávati szvate na gosztüvanye« (str. 13—16). Ves ostali del tega oddelka pa zavzemajo do str. 43 razgovori starešin med svatbo.

Oddelek zase, čeprav ni grafično poudarjen, pa so »Zgovárjánya pri vecsérji, po trej deacski Oszobaj« (str. 43—54), nakar slede pesmi, tudi brez vsake grafično označene meje.

Oglejmo si po vrsti posamezne oddelke in jih primerjajmo z besedili, ki so doma drugod! Vabilo *pozvačina* (zvačina ali zvača), SZ (tako odslej za Starišinstvo ... 1807) 13—16, je podobno v madžarski brošuri, n. pr. Vöfények kötelességei, 1886, toda krajše. Več podobnosti je v medžimurskih šegah. Tako prekmurski zvačin našteva hrano, ki jo pripravljajo za »gostüvanje« (ženitovanje), in pri tem pove tudi: »Mámo zgrábleno edno sinico, štero devet báb že tri dni skübé, šterim pérjom okouli hrama nastelemo, kaj či bi šteri spadno, tak na mejhko spádne« (SZ 14). Medžimurski pozovič pa govori: »Ustrelili smo senico, s katere glave 14 dni 14 starih bab skube perje, s katerim bomo obdali naš grad (svatbeno hišo) in da ga veter ne bo odpihnil, smo ga potlačili z zajčjo pogačo in tu bodo svati lahko spali« (prevod iz madžarščine).<sup>3</sup>

V drugi medžimurski varianti, pesmi pozvačina, ta na široko opisuje, kako so trije jagri našli »velikü fticu ... kak senica — Vezda ju skubeju tri dni tri sukačice / I tri pomagačice. / Komaj su ju poskuble do polovice / Pak su vre tri grede s perjom nastrle. / Ako bi koga glava zabulela, / Naj si vu vini capu namoči, / Na glavu preveže, / Na ovo perje leže, / Taki bu mu leže; / To se fajn preleže.«<sup>4</sup>

V nadaljnjem našteva prekmurski pozvačin vrste mesa, ki ga imajo »čüda«; »ednoga biká smo krmili na ednom eržénom betvi privézanoga, onoga smo bujli. Samá jájca májo tri cente«. Ustrelili so brava, ki je imel toliko sala, da niso vedeli kam z njim. Prišlo je dekletce, pograbilo ga v predpasnik, odneslo na podstrešje in spravilo v lešnikovo lupino. Mravlja ga je snedla. »Slanino smo pa obesili za slemen, ino je gouževka nej mogla držati, ftrgnovši se, doli je spádnola, ino je mosnice [= strop] podrla, na ednoj pavočini je obisnola, ona jo je komaj obdržála« (SZ 14 in 15).

Medmurci so ubili vola, ki je velik kot žužek v siru; kožo so sušili na sukancih, ki so jih obesili na zvonike v Ormožu ali Ptuju, Čakovcu in Varaždinu.<sup>5</sup> Ali drugače: »Mi smo klali jednoga vola / Kakti jednoga mola«; slanino prasca so »za tri lance prikapčili«, potegnili »čez tri ruženice« in je obvisela na pajčevini, ko so se verige strgale.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Ferencz Gönczi, Muraköz és népe, Budapest 1895, 81.

<sup>4</sup> Vinko Žganec, Starešinstvo ili Kapitanjstvo. Čakovec 1921, 47—48.

<sup>5</sup> Gönczi, n. d., 78—79.

<sup>6</sup> Žganec, n. d., 46.

O ribah pripoveduje prekmurski pozvačin: »...poslali smo edno Ciganjsko nágo dejte na súhi broud, ribe lovit, te vlovlene v nádra meče... Rába je pogorejla, koula za kouli pečene ribe pelajo z rábe; ar po pétki ino sobotti bomo si hráno preminjávali« (SZ 15). — Medžimurski pravi: »More biti bi oni veleli, / Kaj mi posne hrane nemo meli?... / Naši ribiči su šteli, ka bi ribe lovili, / Pak su se Mure jako prestrašili. / Unda su se stali pak su Muru vužgali; / Voda je celo do dna zgorela.«<sup>7</sup>

Madžari v sosedni pokrajini Göcsej poznajo podobno varianto: »...dobra bo riba v petek in soboto, toda tja je tekel ciganski nag otrok in jih je vse naložil v naročje.«<sup>8</sup>

Podobno besedilo je ohranjeno v rokopisu s Pólenšaka, ki ga objavlja v le-tem letniku SE A. Smodič in v Skuhalovem zapisu.<sup>9</sup>

V oddelku, kjer se starešini pogovarjata, ko pridejo po nevesto (sneho), pravi »Vüinejsnyi Sztarissina« tudi: »Ar kakokoli te tri moudre Krále je pelala edna svetla zvezda pred njimi idouča k-Betlehemu, gde se Gospon Kristuš naroudo... Etak rávno i mi smo prišli po toj svetloj zvezdi, štera je pred nami šla, ino je ober ete hiže postánola... (SZ 18). — Podobno govori pozovič v Medžimurju: »Mi smo potniki / Kak su bili sveti tri Kralji. / I oni jesu putovali, / Da bi dete Jezuša darovali. / I nje je čudna zvezda sprevadjala / I ober štale je postala... / Tak i mi denek denešnji / Jesmo vidli njih ovdi postati, / ...«<sup>10</sup>

Največ enakih in podobnih mest z madžarskim izvornikom pa vsebuje oddelek »Zgovárjánya pri vecserji« (str. 32 sl.). Notranji starešina govori dve kitici, »gda se vino na sto prinesé«: »Na veselje sercá Boug je vino stvouro...« itd. (SZ 35), kar je dobeseden prevod iz madžarskega: »Szivvidámításra Isten a bort adta...«, objavljeno v najstarejši madžarski nedatirani knjižici te vrste: A Magyar fő-félynek hármás daljai« iz konca 18. ali začetka 19. stoletja<sup>11</sup> in ki jo je gotovo naš prekmurski prideditelj poznal.

»Gda sze drüga hrána gori prineszé«, pove »notrejšnji starišina« kitico: »Poštena obsida! lačni naj ne bodte...«, ki je prevod 6. kitice madžarske pesmi o Adamu in Evi: »Hogy a mi vendégink éhen ne legyenek...«<sup>11a</sup>

Pri tretji hrani pove notranji starešina kitico: »Veli naš Gospodár: tou je trétya hrána...« (SZ 35), kar je nekoliko svobodno po madžarskem: »Itt van, Násznagy Uram, a harmadik étel...«,<sup>12</sup> ker je pri Madžarih govoril te besede drug (tovariš, družban itd.), ki je prinesel jed pred starešino in ga nagovoril: »Tu je, moj gospod starešina, tretja jed.«

<sup>7</sup> Žganec, n. d., 49–50.

<sup>8</sup> Gönczi, Göcsej... Kaposvár 1914, 355.

<sup>9</sup> P. Skuhala, Povesti, črtice in nekatere pesmi. Maribor 1910, 95.

<sup>10</sup> Žganec, n. d., 14.

<sup>11</sup> Cit. po B. Bartók-Z. Kodály, A Magyar Népzene Tára III/A (ur. Kiss Lajos), Budapest 1955, 551–552.

<sup>11a</sup> Bartók-Kodály, n. d., 16.

<sup>12</sup> Edvi Illés Pál, A Magyar Parasztok Lakodalmi szokásaik. Tudományos Gyűjtemény 1827, XII. k., 16.



Za tem sledi »Vünejsnyi Sztarissina hváli 'senitev«: »Prijetelje! povejm, vam edno pravico...« v šestih kiticah, ki na osnovi sv. pisma »rastolmáči vam to sveto hištvo« (SZ 34), kar je skoraj dobesedno prevedeno iz madžarske predloge, v isti pesmi. Štiri kitice so enake; slovenske kitice »Za blaženoga, jas bom onoga pravo...« v tej predlogi ni, pač pa je naslednja: »Blažen je on...« (Boldog, kinek vagon hiv 's jó felesége...)»<sup>13</sup> Enako je verno prevedeno nadaljevanje »Notrejsnyi Sztarissina prouti 'senitvi gucsi« (SZ 34—35): »Allj félre, barátom, majd én is beszélek...«<sup>14</sup> Zunanji starešina mu odgovarja z eno samo kitico, ki jo navedem vso, ker utegne biti povrh še slabo tiskani izraz »Ne'sem urszko« prihodnjim raziskovalcem neumljiv — pomeni »nežamursko = medžimursko«, s čimer je prevajalec nadomestil budimsko vino v izvirniku, ki ga je verno posnel, le zadnja vrstica je svobodna: .

»Vidim, kaj szi rocsko jáko gori nagno  
Ne'sam urszko vino 's nyé szi vö potégno  
Prouti histvi záto, teliko szi gucsao  
De bole bi bilou, kaj bi ti zdaj mucsao« (SZ 35)

Izvirnik: »Látom a garatra most jól fel-öntöttél...«<sup>15</sup>

Za štiri kitice pesmi o zelju še nisem našel predloge.

Notranji starešina govori kitico, »gda se pečenja gori prinesé«, ki je tudi skoraj dobesedni prevod: »Jó a sült pecsenye a vajas kásával.«<sup>16</sup>

Dve kitici govori »Od goszlarov« notranji starešina in prosi svate, naj obdarujejo goslarja, ki so se mu gosli strle (SZ 37). Tudi to je povzeto po madžarskem: »A muzsikásunknak nagy baja érkezett...«<sup>17</sup>

Tudi pri nas je mnogo pesmi v raznih krajih, s katerimi se nevesta poslavlja od domačih. V Starišinstvu... je osem kitic s táko vsebino. Uvodna kitica »Goszlarje posztante...« (madž.: »Vajda, hegedüknek...), prva od treh očetu v slovo: »Oprvim sze k-tebi obrném...« (madž.: »Elsőbb és tehojzád nyujtom én szavamat...«) in prvi kitici o materi: »Drága moja mati...« (SZ 38—39; madž.: »Kedves édesanyám...«)<sup>18</sup> so prevodi iz že omenjenega najstarejšega madžarskega tiska, ostale kitice pa so verjetno dodane od drugod. Podobno je besedilo pri G. Petőju, 10.

V naslednjem oddelku »Na drügi den za snehov pridouči svatovje, etak se je potrebno pokloniti:« (40—43) je pripoved zunanjega starešine o ženitvi mladega Tobije tudi mednarodni motiv v ženitovanjskih šegah in ga najdemo n. pr. pri Medžimurcih.<sup>19</sup>

Mogoče najzanimivejši del knjižice so »Zgovárjánya pri vecserji po trej deacski Oszobaj« (SZ 43—54), ki so prav gotovo tudi prevod madžar-

<sup>13</sup> Pető Gergely, Alföldi vőfény-könyv. Budapest, b. l., 36.

<sup>14</sup> N. d., 36—37.

<sup>15</sup> Bartók-Kodály, n. d., št. 468, str. 552.

<sup>16</sup> Edvi Illés Pál, n. d., 16.

<sup>17</sup> Bartók-Kodály, A Magyar Népzene Tára III/A, 656.

<sup>18</sup> Bartók-Kodály, n. d. III/A, št. 255, str. 282.

<sup>19</sup> Žganec, n. d., 21.

skega besedila, katerega pa doslej ni uspelo najti. Dostopna knjižica G. Pető, Alföldi vőfény-könyv ima sicer podobne razgovore pod naslovom »Vacsora előtt szüenidő alatt peroráció« (Peroracija v odmoru pred večerjo), ki se pa snovno razlikuje od naše. Dokazuje pa, da so vsaj nekatere knjižice te vrste vsebovale take dijaške razgovore in da je morda iz že omenjene najstarejše prevedeno tudi to besedilo naše knjižice.

Ko bodo dostopni te vrste madžarski spisi, bo moč rešiti celotno vprašanje prireditve in prevoda slovenskega Starišinstva in Zvačinstva. — Prav tako pa čaka še obravnave izvirnosti pesemskega dodatka, ker nam je doslej znan le izvor pesmi »Od pět pijáni báb (gl. spreadaj).

### Résumé

#### SUR L'ORIGINE DU LIVRET «STARISINSTVO I ZVAČINSTVO» (LES FONCTIONS DU DOYEN DES NOCES ET DE L'INVITATEUR AUX NOCES) DE L'OUTRE-MURE

Le livret, intitulé «Sztarisinsztvo i Zvacsinsztvo...» (Sopron en Hongrie 1807), écrit en dialecte d'Outre-Mure et imprimé en écriture hongroise, a été introduit, par l'auteur du présent article, dans la bibliographie slovène par une note au «Casopis za zgodovino in narodopisje» 35 (Maribor 1936), 133—134. On ne connaît, aujourd'hui, que deux exemplaires incomplets de l'ouvrage qui a eu encore cinq réimpressions au moins. L'arrangeur du texte n'est pas connu; il s'est vraisemblablement caché derrière les lettres S. L. D. du titre. L'auteur du présent article a démontré que l'ouvrage avait été traduit et arrangé d'après plusieurs écrits semblables. On emploie des éditions ultérieures ou des copies manuscrites aujourd'hui encore, dans l'Outre-Mure, par les «invitateurs» (zvačini) et les «doyens» (starišine), lors de l'invitation aux noces et durant les noces. La première partie comprend les allocutions lors de la demande en mariage, la deuxième l'invitation aux noces et les dialogues des deux «doyens» pendant le festin de noces, le troisième est composé des «conversations des trois écoliers pendant le souper»; l'annexe comprend, dans la première édition, 5 chansons, dans les suivantes, il y en a 17.

L'auteur cite des passages analogues des textes parlés par les inviteurs aux noces qu'on trouve dans les descriptions des coutumes nuptiales du Medjmurje (Gönczi, Muraköz és népe; Žganec, Starešinstvo ili Kapitanjstvo), de la province hongroise de Göcsej (Gönczi, Göcsej) et de la Styrie Slovène (A. Smodič, P. Skuhala). — On trouve enfin des modèles correspondant à la lettre, ou presque analogues aux dialogues des «doyens» de noces, dans des livrets hongrois de noces, dans des descriptions ou dans des chansons publiées: A Magyar fő-félynék hármias daljai, de la fin du 18<sup>e</sup> ou du début du 19<sup>e</sup> siècle, G. Pető, Alföldi vőfény-könyv (Budapest s. a.), P. I. Eötvös, Tudományos Gyűjtemény 1827, XII; Bartók-Kodály-Kiss, A Magyar Népzene Tára III/A. L'arrangeur dans l'Outre-Mure a remplacé, p. ex., le vin de Budim par celui du Medjmurje, et rapproché, çà et là, le texte à son propre milieu.

Puisque de nombreux livrets hongrois de ce genre, même en Hongrie, ne sont pas accessibles dans les bibliothèques, il n'a pas encore été possible de constater, d'une manière définitive, si le livret slovène en question était la traduction d'un seul modèle hongrois, ou une compilation de plusieurs ouvrages. Le texte hongrois des «conversations des trois écoliers» n'a pas encore été trouvé, bien qu'elles figurent au livrets de ce genre, tant que l'auteur en connaisse; toutefois, le texte y diffère.

## VLOGA POZAVČINOV V PRLEŠKEM GOSTUVANJU

† Anton Smodič

Prijazni in veseli značaj prebivalcev Slovenskih goric in Murskega polja se nikoli in nikjer tako lepo ne izživlja, kakor pri »prleškem gostovanju« ali ženitovanju. Stoletni, skrbno od roda do roda podedovani ljudski običaji so polni krepkega in zdravega kmetskega humorja, kakor ga danes le še redko najdemo na Slovenskem. Težke življenjske razmere po I. svetovni vojni pa so bile vzrok, da so začeli polagoma giniti tudi starodavni ljudski običaji.

Pred leti je našel prof. Anton Ingolič na podstrešju stare kmetske hiše na Polenšaku rokopis v bohoričici, berilo pozavčinov. Napisan je s črnilom na orumenelem, brezčrtnem papirju, ki je sešit v zvezek male osmerke. Obsega še enajst obojestransko popisanih listov, ki niso numerirani. Zadnji list, na katerem je bilo morda še nekaj stavkov, se je žal izgubil. Posebej sta še všita evangelija sv. Janeza in Lukeža. Rokopis je precej obrabljen, kar priča, da je pridno romal po rokah šegavih pozavčinov in da je bilo to oznanilo med ljudstvom zelo priljubljeno. Danes je v ptujskem muzeju.

Ne da se ugotoviti, kdo je bil pisec; morda kak dijak, učitelj, verjetneje organist, ki je nekoč stanoval v hiši, kjer se je rokopis našel. Sodim, da spada še v prvo polovico XIX. stoletja, imel pa je za vzorec gotovo še starejši izvirnik.

Ženitovanjske obrede panonskih Slovencev so obravnavali razni pisatelji, n. pr. Simon Povoden,<sup>1</sup> Josip Pajek,<sup>2</sup> Franc Hubad<sup>3</sup> in drugi. Prav izčrpno jih je popisal Josip Karba,<sup>4</sup> kmet v Krapju, po katerem bom posnel poedine paralele, ki so si sorodne z rokopisom s Polenšaka. Razporeditev posameznih dogodivščin je po Karbovem opisu na nekaterih mestih nekoliko drugačna, vendar razlike niso občutne. Karba tudi ne navaja nekaterih prizorov, ki jih ima naš rokopis, zato pa opisuje nekaj drugih, kajti vsaka vas je vpletala v ženitovanjske obrede svoje posebnosti.

<sup>1</sup> Bürgerliches Lesebuch II. del, 1825, § 5.

<sup>2</sup> Črtice iz duševnega žitka štajerskih Slovencev, str. 275—282, izdala Matica Slovenska, 1884.

<sup>3</sup> Volksleben, Sitten u. Sagen der Slovenen (Öster.-ung. Monarchie in Wort und Bild), Steiermark, str. 208—225 (1890).

<sup>4</sup> »Slovenec« št. 16, 17, 18 iz leta 1876, in »Slovenske Večernice« 1882, str. 56 do 80.

Kakor smo že prej omenili, je gostüvanje brez dvoma vsako leto najveselejši dogodek v Slovenskih goricah, na Murskem polju in v Prekmurju. Kmet Karba opisuje uvod ženitovanjskih obredov takole: Ko roditelji svojemu sinu hočejo izročiti posestvo, je potrebno, da si prijemnik izbere družico, ki ga bo podpirala. V ta namen si naprosi mladenič poštenega in pridnega moža znanca. Ta, »starešina« imenovan, gre z mladeničem, »ženihom« ali »mladožencem« neki večer, navadno le v sredo ali soboto v hišo izvoljenke »sneh«; to se pravi v »oglede hoditi«. Starešina naznani dekličinim staršem namen prihoda. Poprosi namreč, hočejo li biti tako dobri in privoliti, da vzame prisotni mladenič njihovo hčerko za svojo družico. Ako se starši strinjajo in če tudi deklica privoli, mu jo obljubijo. Potem napravijo na srečni dan pogodbo o »herbiji« ali dedščini.

Po zapisovanju se podasta vsak na svoj dom, da pripravljata vse potrebno za gostüvanje. Mladenič naprosi dva svojih najboljših prijateljev, da bi mu bila strežnika na dan poroke. Njegovo željo mu rada izpolnita. Tudi sneha si oskrbi dve »svatevci« v isti namen. Seveda ne smejo tudi pozabiti na kuharico in na dva pozavčina.<sup>5</sup> Že sama beseda nam kaže na posel pozavčinov; ona »pozavljeta« ali vabita rodbino, znanca, prijatelje, sosede ženihove in snehine na gostijo.

Pozavčina prideta nekega dne k snehi, za kar se prav ponosno opravi in okinčata. Za klobuk dobita oba velik šopek ali »štaciünski pušlc« s trakom; razen tega dobita na ramo dolge svilnate trake, eden na desno, drugi na levo. Na suknjo ob pasu prišpičijo jima še pisan robec, včasih tudi dva. Prvemu izroče boben,<sup>6</sup> drugemu trobento. Prej jima še napovedo, kam naj gresta in koga naj »pozavljeta«. Tako odideta zvesto izpolnjevaje svojo službo; hodita od vasi do vasi, lomastita iz hrama v hram; ropočeta, trobentata, skačeta sem ter tja po stezi, da se jima vse smeji; rada kličeta ljudi k sebi, da jim natočita »žegna«, ker tudi »džürdž« z vinom nosita s seboj.

V ormoški okolici nosi pozavčin palico, na kateri sta pritrjena šopek cvetic in zvonček. V Miklovi muzejski zbirki pri Sv. Marjeti niže Ptuja sem videl dve palici pozavčinov, verjetno s Ptujskega Polja ali jugovzhodnega dela Slovenskih goric, ki se občutno razlikujeta od doslej znanih. Obe sta napravljeni od mladega bora ali smreke tako, da se spodnje veje privežejo v polkrogu navzgor in tvorijo neke vrste okroglo košarico. Palici sta bili s svežim zelenjem in pisanimi trakovi bogato okrašeni. Na Murskem polju dobita pozavčina boben in rog, s katerima pozavljeta

<sup>5</sup> V Prekmurju se imenuje »zvač ali pozvačin«. Za Prekmurje so mi prav prišli podatki mojega deda Petra Smodiča, ki je bil sam pozavčin in mi je mnogo pripovedoval. Rabil pa sem tudi: B. Kacova, Iz Prekmurja — Pozavčini vabijo. Kresnice 1933, letnik IV, str. 48—54.

<sup>6</sup> Dolga leta je bil na domu mojega deda v Črešnjevcih št. 29 pri Gornji Radgoni star, rdečezeleno poslikan boben, ki so ga kmetje leta 1848 odvezli Madžarom. Ž njim sta nato pozavčina vabila na gostije.

med veselim bobnanjem in trobentanjem goste na svatbo. S seboj imata steklenico, čutaro ali sodček vina.

V Halozah se opira pozavčin na čudno oblikovano palico iz borovine. V ta namen prirezujejo v Halozah večkrat med rastjo mlad bor tako, da dobi opisano obliko. Za narodopisno zbirko mestnega muzeja v Ptujju sem nabavil iz Gradišča pri Sv. Barbari v Halozah palico pozavčina Boštjana Kozla (roj. 1847, umrl 1927), ki je bil daleč na okoli znan kot izredno dovtipen in šaljiv možakar. Čeprav se je ta lepi običaj pozavljanja tam že skoraj opustil, so njegovi potomci skrbno čuvali palico kot spomin na deda in nekdanje čase, ki jih mladi rod danes ne razume več.

Njegova palica je bila 115 cm dolga, sivo pobarvana, večkrat zavita in prirezana. Naloga pozavčinov ni bila samo pozavljenje, ampak preskrbeti so morali predvsem tudi meso, pijačo in druge dobrrote za gostijo. Palica, ki jo je vsakdo ob primerni razlagi pozavčinov občudoval, je na prikrit način opozorila povabljenca, česa vsega naj pošljejo kuharici, da bo gostija čim lepša in dostojnejša. Spodaj je palica stožčasto prirezana. Tu opazimo preprosto izrezan obraz kuharice z ruto na glavi. V lepem zavoju prehaja nato v spodnji tretjini v svinjsko glavo, kar pomeni, da kuharica potrebuje obilo svinine. V zgornjem delu vidimo označeno jelenovo glavo z rogovjem, kar zopet pomeni, da bodo na gostiji jedli tudi divjačino. Prav na vrhu se palica konča v ptičjo glavo. Vsem je jasno, da perutnine, predvsem haložanske ptice, purana, na mizi ne sme manjkati. Končno vidimo na jelenovem rogovju obešen sodček, približno litrske vsebine z dvema prekatoma. V prvem je sladko vince, v drugem kislica — jesih, ki ga pozavčina ponujata povabljenecem za poskušnjo, naj si vsak zapomni, da se bo pila samo dobra kapljica. Tako že pozavčinova palica sama izraža želje in prošnje mladožencev, ki jih tudi nihče ne odklanja, nasprotno, vsi tekmujejo s svojimi prispevki za gostijo.<sup>6a</sup>

Tudi v Prekmurju so ti običaji zelo podobni. Zvač ali pozavčin je ves obložen s pisanimi trakovi in brisačami. Od visokega pisano obloženega klobuka mu visijo številni trakovi, ki mu povsem zakrivajo obraz. Na komolcih in kolenih ima pritrjene zvonce, ki močno

<sup>6a</sup> Slika te palice je objavljena v propagandnem katalogu »Maison d'exportation des vins Slovenija vino« — Ljubljana (1948), str. 17.





zvonijo med hojo. Od časa do časa zatrobi na rog. Vaške otroke, ki ga spremljajo v primerni razdalji, straši in odganja s tako imenovanim »ježem«, to je leseno sekiro na običajnem držalu, le na toporišču je pritrjena ježeva koža. Na dvorišče sorodnikov, ki jih prideta vabit, ne gresta skozi vrata ali čez prelaz pri vratih, ampak naravnost čez ograjo, v veliko veselje in zabavo gledalcev. Berilo in vsi naštetih ženitovanjski obredi so tudi skoraj enaki kakor na Hrvaškem.<sup>7</sup> Jasno se zrcalijo v berilu pozavčinov celo vplivi ljudskih pripovedk iz varaždinske okolice, ki jih je nabral Matija Valjavec-Kračmanov.<sup>8</sup>

Kamor v označeno hišo prideta, pozdravi eden pozavčinov domače:

*Rokopis s Polenšaka*  
(začetek 19. stoletja)

*Josip Karba, 1876*

### SAZHETEK

Hvalen bodi Jesos Krištus! Nekaj bi naj na naglem gor prijeli; mi ja zhüjeva glas da tak nesnane Ludi gor prijemlejo; mija van rajlhi naine Pišme pokashema, ino tüdi İama preberema, kak bi nai gor prijeli, mija sma kvam prihlha, dabi svam en par, ali dve beledi zmigučal.

[: Mija zhema vam povedati pokaj sma prišla, kaj bi rada, ino kak sma kvam prišla. :]<sup>9</sup>

Mija İma İhla proti vaİhøj Hiİhi po enoj selenøj trati, do kolena po blati, ino İma İhla po enem globoken doli, tam İva naihlha eno mlado Diklizh, naj menje is 60 letmi, daje na enem Borovcu porobi İedela, ino praprodove goshize rujala, mija İma njo proİlha, Deklizh, pokashi ti nama İtote grabe pot, ona je nama nemogla povedati s Rezhjoj, ne pokasati s Rokoj, onaje Peto gor sdignola. — — —

[: Ino je rekla, tota sta Norza zhi zheta prav priti. :]

Skoİ to Peto gor zdiganje, İe je možno sbiskalo ino sreshalo, İkos toto bliskavizo no zeshabizo İma mija sagledala vaİh İİhni prag.

[: Mama troİht ino obvujpanje, da İma prihlha prav. :]

Mija bi mogla ta priti, geİo trije kotovje vten İhterten pa pezh.

[: Meni İe sdi daje tü ravno tak. :]

Hvaljen bodi Jezus Kristus! Jeli so Vaš İhišni oče doma ali ne?

— V koti na peči sedijo, pa se močno hudo drİijo —

Ali zakaj pa bi se oni hudo drİzali; mija bi morala žalostna biti, ki vašega poštenega hrama nisva mogla najti. Mija sva Vas žalostna iskala tam dol pri Radgoni, pa tam gor pri Razkrižji, ter sva šla po enej zelenej trati do kolena po blati, ino sva potovala po enem globokem doli, pa nisva videla inam, kakor gor pa dol. Tam sva našla devojkjo z imenom kristjanka; njena mladost bila je 90 let. Mija sva jo pitala, če bi znala za Vaš pošteni hram. Ona nama hitro odgovori: Znam, pa ne morem vama dopovedati; je vpregnola nogó in s petó nama je pokazala tıjam k Vam domó.

Prišla sva prav, kajti stoji pisano: Kteri išče, tisti najde; kdor trka, onemu se odpre.

<sup>7</sup> Jos. Stare, »Die Kroaten«, str. 150.

<sup>8</sup> Narodne pripovjedke u i oko Varaždina (1858). — »Laž i Prilažič«, str. 263, in »Kaj nigdar ne bilo nit ne bu«, str. 264—265.

<sup>9</sup> Tekst, ki je med dvopičjem, govori drugi pozavčिन.

Sdaj van mija povema, od kot ima, ino kaj bi rada, naj lo vün pošlali, naih Hishni Ozha no Mati, ino naih mladi Shenih no Sneha, dabi mija vas na goštüvanje, ali na Hz. povabla, tak ali vii ite povableni, od velkega, [domalega] kaj vas kol je pri valhen lepen Stani.

Kajti veteda zhlovik trikrat najbole potrebüje, naj pervizh, da ie narodi, more nekoga meti, daga k ivetem Keriti ipravi. Drugozh, dare zhe vti iveti Sakon itopti, more tüdi druge lüdi meti, kajti toga nemre iam napraviti, dabi glih drügazh neblo, da Svedoka bi deno moglo biti. —

Tretizh da je she ktöj Smerti, more tüdi nekoga meti daga v Semlo ipravi, iam ne more v Semlo.

[: Drügazhi ne, dabi li glih perle jamo ikopa ino dabi njemi zhonto vrit sabili, tebi ga morebiti Püi v Jamo se vlekli, no lhebi pa nehto moga biti ker bi ga sakopa. :]

No tak naih mladi Shenih no Sneha, da njima, je tak lüshht ino Vola na shenitvo prihlha, bota tüdi drüge Lüdi nüjala, oneja bota napravla en vešeli Hz. ali goštüvanje, tak kak je bilo negda v Kani Galileji, kak van bon sdaj poveda.

(Tü ilihni prvi Evangelium S. Johanesa na 2. pošt od goštüvanja v Kani galileji.)

Evangelium S. Joh. n. 2. poš.

V tištem zhašl je bilo eno shenitovanje v Kani Galelei; ino Mati Jesoöva je bila tam. Je bil pa povablen tüdi Jesoö, ino njegovi Jogri k shenitovanji. Ino kadar je bilo vino smenkalo, rezhe Jesoöva Mati k njemi. Vina nemajo, ino Jesoö rezhe k njoj: Shena, kaj je meni, ino tebi sato? moja vüra lhe ni prihlha. Njegova Mati rezhe k flüshernikom: Kaj koli van bode reka, to itorte. Je bilo pak tam lhešt kamenitih verzhov poštavljenih pošlhegi Judovikega ozhišhuvanja, kerl viaki je dersha dva ali tri vedre. Jesoö rezhe k njim: Napunite verzhe s vodoj. Ino oni lo jih do verha napunili. Ino Jesoö rezhe k njim: sajmite sdaj, ino nešte Starihini. Ino oni lo nešli. Kadar je pa Starihina to v vino preoberjeno vodo kolhta, ino ne veda, od kod bi to bilo, flüshevniki pa, kerl lo vodo sajimali, lo vedli: Posove nato Starihina Shenih. Ino rezhe k njemo: Viaki zhlovik pervizh eno dobro vino gor poštavi; ino kadar she vinjeni poštanejo, tedaj to poredneho. Tili pa to dobro noter do sdaj privarva. To je bija ti prvi zhüdesch, kerega je Jesoö v Kani Galilei itora, ino je iivojo zhašt rasodea, ino njegovi logri lo v njega vervali.

Tak ali naih mladi Shenih no Sneha, bota tüdi en vešeli Hz. ali goštüvanje napravla. Ta shenitva nede pri njima sazhetla ne dokonzhana. Toje sazheja iam Bog vsazhetki tega Sveta, kak hitro je itvara nebo no Semlo, Drevje no Travo, Shivino, vte forme svirjat, ino vlake forme Sad, ino k sadnjemi zhloveka, pervega naihega Ozhe Adama, na Poli Demazenskem, pres vle falinge, ino tüdi pres vlega greha, pelaga vti vešeli Paradiih, tam je bila vle forme svirjat, ino vle fele Sad, vida je on vle sa njega ino njemi itvarjene dobrote, noje tak reka, O moj bog no moj itvarnik, itvari ihemeni en par, zhišta po mojoj voli, Bog je reka k njemi, sdaj she mailh vle furme svirjat, ino vle furme Sad. Adam je reka k njemi, kaj mije itotoj Stvarjoj bole, dali nemoren shnoj doguzhati. Vuzhizo bišl sebra, paje posojna, Lišizo bišl sebra, pa je künihtna, Savzhizo bišl sebra, pa je bojezha, Jeshizo bišl sebra, pa je bodezha, kak bi njo lüba, Bog je reka,

Tisto pa tako znate, da človek človeka trikrat potrebuje. Ko dete na svet pride, treba mu koj babice in kume. Babica je v plenice povije, kuma je pri krstu drži in na mesto jega odgovarja, ker še dete ne more govoriti. Drugič kedar se človek ženi, si tudi ne more sam pomagati; zato potrebuje dva steresini za svedoka pri sprejetju sedmega svetega sakramenta, in dve posnehalji ali svatevci.

Tretjekrat pa, kedar človek umerje, tudi rabi najmanje dvoje ljudi, da mu napravijo rakev in ga spravijo v črno zemljo, iz katere ga do sodnega dne več ne bo.

Zdaj pa poslušajte sv. evangelje, ki ga je popisal sv. evangelist in apostol Janez v drugem poglavji od 1 do 11 vrste.

»Tisti čas je bila ženitnina v Kani Galilejski...«

Adam dol li leshi no saŕpi. Pride Bog drugozh k njemi, ino li je miŕla, zhi njemi vsemem pri glavi, bode njemi potli htela zhres glavo miŕliti, zhi pa pri nogah, padega pod nogami htela meti. Vseja je Bog eno Rebro od leve ŕtrani, kaj bi ona njega prav lŭbila, Bog je oblosha to Rebro s blatom, ino je dehna no reka, ŕtani gor Eva, ti boih naiha perva Mati.

[: Tak blo melo biti, pa ŕe je drugazhi sgodlo kak je moj Pajdaŕh poveda, dare je Bog vsea Rebro od Adama, te je priiha en Peŕ, paje Rebro vsea, Bog je beisha sa Pŕon, paje ne moga Rebra vseti, teje Pŕovi en falat Repa odterga, ino is tiŕtoga je ŕheniko ŕtvora. Sato pa ŕhe ene sdaj tak slo, kak Peŕ s repom ŕen no ta vujajo, pa naj bole s beŕegami da ŕo ne gvŕilne. Pasa valhe domazhe deno ne vema, kak ene ŕma she tak ŕhe gnes najŕihla. Adam ŕe prebudi, ino Evo polek ŕebe sagledi, ino rezhe, zhaŕt ino hvala bodi tebi moj bog. Pride Bog knjemi, ino je reka, to maih ti ŕvoj Par, ino Pajdaŕhizo, tebi jas prek dam ves Paradih, ino ves toti Sat, ti boih tomi viemi Gospod, ŕamo to jaŕ tebi prepoven, da ŕtotege Drevesa kak na ŕredi Paradisha raŕe, da neŕmelh Sada nizh koŕhtati, druŕgo vie, toto Drevo ŕe rezhe drevo Snanja. Bog odide vŭn is Paradisha, pride Vrag vŭn ŕpodobi kazhe, ide gor na tiŕto Drevo, ino rezhe Evi, Eva hodi ŕen blishe. Eva pa je ŕihla zelo pod Senzo tiŕtega Dreva, vterga kazha eno Jaboko ino njo dol vershe, ino rezhe, Eva viemi toto Jaboko, boih vedla kaj je dobro, ali hujdo, rezhe Eva jaŕ neŕmem, bi vmerla, rezhe kazha neboih, vmerla, to je nereŕen kak ŕe je tebi Bog popreta, Eva neŕrezhna seme to Jaboko, ino ga vje, ino tŭdi Adami neŕe, ino rezhe, Adam moj! vsemi to Jaboko, ino ga je, kak je ono jako dobro. Adam vieme to Jaboko, ino, rezhe geŕi toto Jaboko vsela, daje tak ono dobro, ona rezhe s dreva Snanja. Adam vŭnplŭne, ino ŕta vzhaŕi obadva naga poŕtala, te je Eva sazhela Adami robazho ŕhivati is Figovega Lisŕtja ŕ paholkoh. Bog pride v Paradih, ona ja pa ŕtaŕe ŕkrila, Bog sazhne svati, Adam! gde li sakaj ŕe ŕkrivaŕh, on rezhe da ŕen nagi. Rezhe Bog ti Adam, sdaj jaŕ tebi sapoven, da moreh vzhaŕi ŕti is Paradisha, ino boih teihko ino ŕhmetno hrana, ŕebe, tvojo Sheno, ino Dezo. Ali Eva, ti pa boih mogla pod oblaŕitjoh ŕvojega Moshia shiveti, ino s velko bolezhinoh Dezo roditi, ino sadnjizh vmerjeta via obadva, ino ves vaini rod.

[: Tak nam je ona napravila, ene shenske, ŕhejo sdaj takŕhe, kaj sa rezh [ne] marajo, dabla Eva Adama pitala, zhi bi ŕmela Jaboko vseti, tak bo on njoj prepoveda, najboihŕe je, da ŕhenska v[eli Mojŕhkega pita, kak kaj ma vzhiniti. :]

Tak ali naih pervi ozha Adam je nemoga biti prez para, eno Vŭro ali dve. —

[: Naih mladi shenih pashe ŕkoro ali vezh kak 20 leth. :]

Ino Adami je Bog da ŕamo eno sapoved, pajo je nemoga sderschati, nam pa njih je da defet, pa nje deno moremo sdershati zhi zhemo v to Ne-beshko kraletvo priti, no tok tŭdi ŕije sdaj naih mladi shenih sebra ŕvoj par, ino bode en veseli Hz, ali goŕtŭvanje naprava.

[: Vtiza pravi zelo leto vtizhek, vtizhek! naiha mlada ŕneha je tŭdi ŕkos pravla N. N. tok dugo, kaj dega rihtig dobila. :]

Naj ŕo ŕen poslali naih hiŕni ozha no Mati ino naih mladi shenih no Sneha, kaj bi mi ja vas na goŕtŭvanje ino k totoj dobri voli povabila. —

[: Tudi vaŕ proŕima, da bi ŕe nama nebi ŕkakimi sroki sgovarjali, kaj nebi mogli priti, kak ŕo [ŕe] negda tiŕti sgovarjali kak bomo sdaj zhŭli. :]

Naŕ mladi ŕenih in sneha sta hodila po logih in kraj vode. Ko sta tako med seboj gučala, sta tudi videla, ko so ribe en par, pa ptice na par.

Rekla sta: Tudi midva se vze-mima, bova tudi lep par.

Morebiti bi Vi rekli: Vija nam nista nič povedala, kamo pa kako? ŕenih J. J. in sneha J. J. Vas lepo pozdravljata in prosita, da bi se potrudili na gostŭvanju priti. Ne ŕŕcite nikakŕnega izgovora proti, kakor so včiniŕi tiŕti trije bogatci, od kterih sv. evangelij pravi, da nje je gospodar na gostovanje povabil.

Tü Evangelium S. Matheusha  
na 22. toj poita.

Evangelium S. Lukesha n. 24 p<sup>10</sup>

V tiitem zhali Je Jesus k Phariserjem toto pergliho pravil: En zhlovik je nareda eno velko vezherjo. Ino njih velko povabil. Ino je ivojega hlapza, ob vüri te vezherje tem povablenim povedati, dabi priihli, sakaj vie je she pripravljeno. Ino oni fo te sazheli eden sadrugin isgovarjati. Ti prvi je reka k njemi jas lem eno priitavo küpa, ino jas morem iti ino njo ogledati; jas te prolin mej meni sa isgovorjenega. Ino ti drugi je reka. Jas lem pet parof Jünceve küpa, ino njih grem iküihavat; jas te prolin mej mene sa isgovorjenega. Ino ti tretji je reka, jas ten te oshena ino savolo tega jas nemoren priti. Ino kadar je ti hlapcz nasaj priiha, je to ivojeme gospodi poveda, ino tele je hiilni goipod rasierdil, mo je ivojemi hlapzi reka: Pojdi hitro vün na gafe, ino zeite tega Meita, ino perpelaj lem te uboge, ino plantave, ino te ilepe, ino te krulave. Ino hlapcz je reka: Goipod itorjeno je kak ti sapoveda, ino ihe je prostor. Ino Goipod rezhe k hlapzi: Pojdi vün na zeite ino sa plote ino permoraj njih noter iti, dafé bode moja hiha napunila. Jas pa van poven, da obeden od tiitih moshi, keru fo bili povableni nebode moje vezherje okuil.

Tak mija vas prolima, dabi te nama nebi ikakihimi Sroki sgovarjali, kaj nebi mogli priti, kak fo te toti sgovarjali, kak ite malo perle zhüli, topa morebiti vam je shesnano, kam bote ihli, komi, ino gda.

Tak ali vli zhihta femate snajti od velkihega do menihga: G. F. P. N. Sh. v novezh.

More biti Si vi ihe miilite, na goitüvanje nas vabita, pa nizh ne pravita, ali bomo jeiti kaj meli ali ne, to te nizh ne bojte, Meia bomo meli vie furme sadoiti Miimo she pollali per 9<sup>dnevi</sup> 9 Melarov Jünzov kupovat zelo dol g belemi gradi, tam fo oni norzi ihpilali no kartali, potli iote she ihli Jünzov kupovat.

[: To pa tak vete daje Melarika ihega no tüdi po komiarikoj sapovedi. :]

Telo norzi nameito Jünza, enega Bika küpili, oni fo pa ne mogli sposnati, kok bi njega domo spravili. —

[: Ja! oni foite tüdi bojali kaj bi te keremi kaka nesrezha nebi sgodila, tak kok feje našhoj Dekli sgodlo, dare imo Pralhizhka lovili, to ihe bote she potli zhüli, te ima mija s mojim Pajdaihon, ti doiti itiitin sadela. :]

Moj Pajdaih feje deno tok zheden snajlha legna je enoj sheniki, vilhe kolen 2 pednja, nische Popka en peden, smeknaje njoj tri dlake, ipleli imo 9 klavtrov Voshe tiito Voshe imo Bikovi gor djali, imoga frezhno domu ipravili, ino vihtalo vujgnali.

[: v zhali mi gdo pravi kaj ten norz, tam po ten ba nam deno naj shedne miila :]

Vuitro den ga gremo klat, ti 9 Melari, jas ino moj Pajdaih.

totega sva zaklala, pa sva nasekala ž njega tri kadi in tri prepadi.

[: Jas ienga vdora po Bedri, moj Pajdaih pa po Rebri, pa je deno nati koimati kraj ipadna. :]

Mi imo njega vbujli, ino imoga po obema krajoma oderli, ino imoga na 2 tala rasiekali, pa imo nametali imo ene polovine 9 kadi, no 9 Prepadi.

[: Pa ihe doiti menihe polode. :]

Govedine bomo zadosti imeli.

<sup>10</sup> Pravilno 14. pogl.

Nekaj bomo napravili na Ainmohts, nekaj pa na Bozmohz. —

[: Kaj padenan vilhe oitalo, bomo na ihtale obešli, kajde naša Sneha jele, dare de mlade mela. :]

To drugo polovino tilite Bikovine, paimo na Vitlo obešili, imo vlekli gor nati 9 Velp, pa le je Vitlo vtergalo.

[: Zhlovik pazh doiti krat neve gega neřrezha zhaka. :]

Te je deno nam na řrezho, v enem koti ena Pavozhina bila, tam feje vřtavilo. —

[: Ravno takihja je bila, kok vi to eno mate, imo kaj bla naša velkihja, tak van naj leshi dopoven. :]

More biti li vi miilite kaj druęega Mela nemamo, nizh le nebojte, kaj bi same Bikovine jeli, nekaj je she bo, pa me tudi drugega Meša meli sadoiti vje Fele, mi imo she poillali pori 8<sup>mih</sup> dneh 8 Melarov Svin kupovat, zelo dol v Razko Kanisho, tam fo oni kupili eniga Prahizha, on je tak debeli bija, dare fo ga gnali, foše Sledovje s mařtjaj sanjim salevali. —

[: To pa tak vete da jene floko Shivinzhe bilo. :]

Oni fo njega Srežno domu pri gnali, ino v ihtalo vujgnali, vujtro den ga gremo klat ti 8 Mešari, jaš moj pajdah no mija obadva, jaš len vseja grable moj Pajdah pa Metlo, jaš len pograbra on paje smeja — té Prahizh le je sgrosa vun od enega borovega lista.

[: To pa tak vete, da je tota navada škoro povsodig dare le klat gre, koj Dekla more řvetit iti, naša Dekla je tudi nam řvetila, dare imo hteli klati, Paje na nešrezho pri dverah itala, te Prahizh [je] vun is Hleva praiha, paravno njoj med nogami, pa njoj je tak slo vterga, ino doiti řhzhetinja piita, sdaj je ravno tak videti, kak dabi Jasha med nogami mela, mija s mojim Pajdahon imo vlo nozh řtitiin kaj terpela, mija ima zelo nozh tilito vrazhila, no glodala, pa je ona nama tak pravla, le vezh krat me prita vrazhit, meni le sdi, da bodemi vrahřtvo valalo. :]

Ta prahizh nam je vuilha dol po enoj kunofoj prahi, našh řtori Japa foše rařserdili, pa je opa, oni pa gor na njega, řoga na ramo vergli, ino ředito domu nešli, fo ga na řtolizo, vergli, no fo rekli, vi ti mladi řtega nemogli Dobiti, jas ti řtari norz, řenga doba, miimo njega vbuili, ino řmoga gor raspravili, ino njemi do njegovega Sala priřhli, mi imo ne mogli řposnati, gde bi kat sa njega smogli.

[: To tak vete da vzhali zhlovik ma kak řho rezh, kaj njoj nemre vzhali pořode řmozhti. :]

Tudi zabeljavati nam bo mogoče. Slanina je bila težka okolu 9 stotov. Po vitlu smo jo gor vlekli; med tem se nam je pa vitlo utrgalo, in se nam je velika nesreča zgodila. Slanina je namreč dol padla, řdrļa je devet obokov, a pod devetim je na pajčini obvisela.

Morebiti bi Vi mislili, da braskega mesa (švinjetine) ne bomo dosti meli. To bomo tudi imeli. Mija z mojim tovaršem sva kupila enega prešička, kot enega volička. Znete, pa se nam je vendar pri njem en »špajs« pripetil.

Ko smo ga šli lovit, sva mija dekle pitala: Pokaži nama, v katerem hlevu je. Ona nama resno pove: Tu notri je. Tje sem jaz svojega tovarša poslal. On ga je iskal, pa ga nije mogel najti. Dekla pa mu je rekla: Mora biti notri; saj sem ga sinoči notri zaprla. Potem sem svojemu tovaršu podal noter grablje. On ga je pridno iskal z grabljami; listje je vse na en kup zgrabil, prešička pa le ni našel. Poleg hleva je ležala nekšna stara metlja, s katero mu jaz hitro postrežem. Tovarš je začel zmetati po hlevu, a prešiček je skočil izpod borovega lista. Dekla pa je vendar tako brza bila, da je hitro krilo podržala, pa še tak bi jej bil skoro ušel. Potem smo ga z zvijačo in velikim trudom zaklali. Braskega mesa bomo zadosti meli.

Toti prašiček je takšno salo imel, da mija z mojim tovaršem nisva znala, kam bi je spravila. Našla sva



Jas ino moj Pajdaš ima li nekaj rekla, pa ima frihko tekla pod en leikov germ, tam ima najihla eno kat, ino imajo irezhno domu ipravla, miľmo to Salo notri sephali, te imo djali na okno, dabi fe blo eno malo okerzhilo.

[: To snate da takihRezh, leshi skrani, dare fe eno malo okerzhi. :]

Te je priletela ena Siniza pa nam je odneila kat no Salo, ali Maľt.

[: To pa tak vete da bla nam pa velka shaloit no nevola. :]

Shlo je hitro 8 Jagrov, jaľ no moj Pajdaš, no mija obadva, imo ihli vlefs, sa Sinizoj, imo njo najihli goreh na Huiki, en Jager je vitrelija, Siniza je rihtik dol padnola, mi imo ne mogli sgruntati, tüdi ne sposnati, kak binjo domu ipravili.

[: Pelati blo ikoro nekaj, neľti pa blo ne vredno. :]

Sha je en Landkuzhjaš muimo 6<sup>ümi</sup> konji, miľmo njemi to Sinizo gor nashli, ino nam je njo Srezhno domu pripela, tiľto Sinizo ihe sdaj skübi 9 Bab she 9 dni.

[: To pa tak vete da bode doľti meľa no perja. :]

Toto Sinizo bomo mi napravili te najboljše falate na ain mohts, nekaj pa na ausmohts, kaj bode nam viľhe oľtalo, pa bomo na Shtale obeili. —

[: Kaj bode naiha jela, zhi bode gda mlade mela. :]

Mi imo tüdi doľbi eno zherno vtizo, kok eno Telizo, is laľhke gorize.

[: Takihja je ravno bila, kak lo tiľte ko pri nas sa Vrane majo, to pa vete tak da tiťih pri nas nega totih Hujzhjah. :]

Tiľtega Meľa imo pa nametali 9 kadi no 9 Prepadi.

[: Kaj pa ihe menihše poľode. :]

Tiľto meľo sdaj kvalimo no paľamo, kaj nede shilavo. —

[: Se tiľto vete da je Vrana shilava nekaj bi tiľto neblo. :]

Totega meľa bomo pa nekaj napravi na vie feľe shüpe, kak she iťe zhüli, nekaj pa bomo pa gor obesli. —

[: Kaj bode naiha Sneha jela gdade mlade mela, toto Meľo je sa svaro najto bollho. :]

More biti li vi ihe miľlite, tok kaj vija pravita bi Meľa sadoľti bilo, ali kaj bi te bilo, da bi fe mi tüdi na beteshne dni privas snajihli.

[: To li nizh ne miľlite mi mamu pa beteshne dni tüdi itroshneg sa vas tak kak na meľo jedne. :]

Morebiti iťe she zhüli glas, daje Müra pogorela, od Radgone, ino gor do Raskersha, tam vzod imo mi doľbi 5 Voli pezhenih 5 Vol pa iřrovih Rip, eno imo doľbi pri Radgoni, tiťtaje tak velka bila, da imo njoj mogli zhaľi tam glavo Sekati, da imo je nikam ne mogli pelati, pa je pri Radgoni s repon mahnola, paje pri Raskershi moľt poderla.

[: Ja sato paľhe sdaj tam Molta nega. :]

Morebiti bile tüd keremi Medu salüľhtalo, tiťtega pa tak mamu sadoľti, jas no moj Pajdaš, no mija obadva, ima najihla eno vzhelo, kaj fe je 9 Vukov sa njo vleklo mija ima njo ottela, ima njoj Med vsela, ima napunla 5 Kobazhe, no 2 Kolhari. —

[: Kaj pa menihše poľode. :]

pa vendar lešnjakovo luščino, ter sva je tje shranila.

Pa poleg tga se je nesreća zgodila. Toto salo je bilo plivko, zato sva jo djala na okno. Priletela pa je senica, velika kakor telica, se je na okno poleg sale vsedla, lepo zapela in — se salom odletela. Mija z mojim tovaršem sva ustrelila senico; jeno glavo že 14 dni 14 bab skube, pa so že tri parme polne perja naphale.

Shmeterine pa kvalimo, tam pri Solidi sa hramon, kok je sblanjami obiti. —

[: Saj tišto lahko najde, zhi de keremi kaj trebalo, eno malo more na Nofs vlezhti. :]

Tak ali ješti bode senoj Rezhjoj sadošti, pa le meni sdi kaj li vi millite, ješti bi ali she povajnen bilo, od piti pa ihe ita nizz ne pravla, bo kaj alne, Toše nizz nebojte, piti bode tüdi sadošti, mi imo she pollali pret 14<sup>dnevi</sup> 2 küpza, v tišti verh, ge vino raše, Vina küpüvat, oneja ita ga telko küpila, da ita ga komaj vřaklihi en shurzh domu perneila.

[: Tišto nam gaje sadošti, na teihzhe, kaj pa bomo potli pili, tišto pa je ihe doma. :]

Jas no moj Pajdaih, no mija obadva, ima bila gnes pri naihen mladen shenih, no Sneh, perle kok ima k an priihla, ima Vino fiserala mamog ga 2 polovnjaka, enega ne fali vezh, kok na en motizhni ihitil, enega pa preze vezh.

[: Topa te vete, da nede malo Vina. :]

Mi imo tüdi poslali 3 Formane dol vti velki Brebrovnik po vino, eden je iha senin Püzhalon kaj dershi 1 maisl, ti drügi je iha s enim, kaj dershi 2 maislna, ti tretji je iha s enim kaj dershi 3 maislne.

[: Topa te vete da nede malo Vina. :]

Naih Hihihi ozha io nama pravli, zhüjeta vija meni le sdi, dabode to premalo vina, jaš nomoj Pajdaih, no mija obadva, ima li nekaj rekla, pa ima friihko tekla, vezh Vina kupuvat, mija ima küpla, Vinsken Verhi od ihtertinjakovega Sina en Lagef Vina.

[: Topa tak vete da tam dobro Vino raše. :]

Te imaga domu pelala, pa ima priihla veno mlako, da ima nikam shnje ne mogla ipelati.

[: O to bla nama pa ena prekleta muka. :]

Premema mija Mlako vřaklihi pri enem kraji, panjo polonima gor po enem gabri, note ima preš vřega kvara vün ipelala, pripelana mija njega domu do kleti, pa je nadveri ne moga notri. —

[: To bla nama pa nevola no kriih. :]

Moj Pajdaih je tak pameten bija, ide on okoli kleti, najiha je eno lüknjo, napravila ima Lojtro notri, no te ima slehkega notri ipravla.

[: Norz vzhai le dobro smilli. :]

Mi mamog sdaj trojo vino tišto imo vio vküp ven Lage itozhli, vtišten lagvi mamog sdaj 3 Pipe, ite gornje bomo tozhili sa moihke, tam je zheritvo.

[: To vete daje sa Moihke vie bojih, kaj je zheritvo, naj je shenika ali kaj drügo. :]

Ste irednje pa bomo Tozhili sa Diklizhi, tam je slatko.

[: Kajti takih rade slatko pijejo. :]

Ste ipodne pa bomo tozhili, sa küharze, tam je pazh ilabo zelo, kaj bile nebi ge s motle, kaj nebi snale dobro ješti kühati.

[: Kaj nebi tak napravile kak ovo leto ena kije koimatega no kervega Savza na mizo poslala. :]

Vibi nama snali rezhi, ješti no piti bi, povajnen she bilo, kak vija pravita, Pa more biti nemate noshof no Vilz, to le nizz ne bojte, nam je she 9<sup>dni</sup> 9 kovazhov na Seljoven, kokeni delijo, Pale deno zelo natište nesanelte, morebiti bi vzait priihli, bi nje samüdili, zhi pa posno, pa ihheko kaj nebli gor ofnani.

Morebiti bi si Vi, ki bodete na gostüvanje prišli, mislili, da ne bi imeli namiznega orodja. Ze 14 dni 14 kovačev v zapečku nože in vilice dela, s črnimi suknjami in črnimi mustači, ki jim pravimo — kebri.

[: Naj bole pa bode, dali Ivoje viemete kajti vIakIhi zhlovik Ivojemi zeagi naj bol Ihegove. :]

Tu preneha rokopis. — Ko pozavčina to branje končata, dobita sladkega vinca in mastne pečenke, da sta bolj srčna in spretnejša za burke.

Pozavanje ali vabljenje traja več dni, kakor pač razmere zaročencev dopuščajo.

Po srečno opravljenem poslu zamenjata pozavčina pisano obleko in drugo ropotijo z navadno opravo. Na domu ženinovem ali nevestinem ju čaka obilo dela in je treba zavihati rokave — mesarija je njuna naloga. Koljeta prašiče in goveda. Skrbita za dovoz potrebnega vina iz vinograda domov. Nazadnje še pripravljata mize in klopi ali stole v sobo, nabirata pri sosedih tudi namizno orodje: sklede, krožnike, kozarce itd.

Ko je vse pripravljeno, se bliža dan poroke. Tudi tokrat opravljata pozavčina svojo važno vlogo in strežeta pri obedu. Pomolivši, začnejo tešiti prazne želodce, ter sčasoma zabavljati na domače šege in navade, ki so različne po občinah: napivajo si zdravice, šalijo se in si delajo kratek čas.

Tako nam opisuje Josip Karba veselo razpoloženje na »prleškem gostüvanju« in važno vlogo pozavčinov. Njegovi zapiski se le malo razlikujejo od starega rokopisa s Polenšaka. Ob koncu se zahvaljujem g. prof. Ingoliču, ki mi je iz prijaznosti odstopil rokopis za objavo.

### Zusammenfassung

#### DIE ROLLE DES HOCHZEITSBITTERS BEI HOCHZEITEN IN DER »PRLEKIJA«

*In nachstehender Abhandlung wird auf Grund einer kurz vor dem zweiten Weltkriege aufgefundenen Handschrift die Rolle der sogenannten Hochzeitsbitter (pozavčín) behandelt, die zweifellos zu den schönsten Volksbräuchen der Slovenen gehört. Diese in der sogenannten Bohorič-Schreibweise abgefasste Handschrift zählt elf, beiderseitig mit Tinte beschriebene Blätter, von denen das zwölfte verloren ging. Hinzu sind noch zwei Evangelien des Hl. Johannes und Lukas geheftet. Die vergilbten und abgegriffenen Blätter zeugen eindeutig von der Beliebtheit dieser Handschrift, auf Grund derer die Hochzeitsbitter ihre schalkhaften und von kräftigem Bauernhumor durchwürzte Anreden bezw. Einladung den Hochzeitsgästen vortrugen. Leider ist der Verfasser dieser Handschrift unbekannt, wahrscheinlich war er ein fahrender Studiosus, Lehrer oder Organist. Sie gehört gewiss noch der ersten Hälfte des XIX. Jhd. an und dürfte noch auf ein älteres Original zurückgehen. Früher gab es gewiss zahlreiche solcher Handschriften der Hochzeitsbitter und auch der Bauer Karba aus den Slovenske gorice erwähnt ein ähnliches Schriftstück mit einigen gleichlautenden Szenen und anderen unwesentlichen Abänderungen. Grössere Unterschiede bestehen nicht, denn jedes Dorf pflegte seine Eigenheiten in das Zeremoniell einzuflechten.*

Sobald sich die jungen Brautleute einig waren, in den Ehestand zu treten, begannen die nötigen Vorbereitungen zur Hochzeit. Der Bräutigam wählte sich zwei Brautführer (*družba*), die Braut zwei Brautjungfern (*svatovca*) und beide gemeinsam zwei Hochzeitsbitter (*pozavčín*). Diese zwei statten sich zu ihrem Amte besonders aus. Die Hüte zieren natürliche und künstliche Blumen, von den Schultern wehen lange Seidenbänder, vom Rock bunte Tüchlein. Ausserdem bedienen sie sich sogenannter Hochzeitsbitterstäbe, die auch reich mit bunten Bändern und frischem Grün geschmückt sind. In der Murgegend erhalten sie noch eine Trommel und Trompete und ziehen mit einer vollen Flasche oder Fässchen Wein unter Trommeln, Blasen und Lärmen von Haus zu Haus um die Hochzeitsgäste einzuladen. In langer und launiger Rede, wie es unsere Handschrift beweist, begrüßen sie die Hausgenossen und bringen endlich ihr Anliegen vor, um nach reichlicher Bewirtung weiter zu ziehen. Damit ist ihr Amt noch nicht zu Ende, denn ihre Aufgabe ist es auch, das nötige Fleisch, den Wein, Tische und Stühle und alles Tischgerät herbeizuschaffen. Bei Ormož führen sie einen Stock mit einem daran befestigten Blumenstrauss und einem Glöcklein. In den Haloze (Kollos), wo dieser Brauch vollkommen in Vergessenheit geraten ist, hatten sie einen eigenartig geschnitzten Stock (Abb. 1), den der Verfasser eingehend beschreibt. Am Draufelde und in den Slovenske gorice waren diese Stöcke andersartig geformt. Man stellte sie aus jungen Tannenbaumchen, deren untere Zweige man korbartig zusammenband, her. Diese schönen, althergebrachten Volksbräuche sind im Aussterben, nur im Prekmurje (Übermurgebiet) blieben sie noch teilweise erhalten.

## KAKO SEM PRIŠEL DO ZAPISOVANJA BELOKRANJSKEGA LJUDSKEGA BLAGA

Lojze Zupanc

Nikdar nisem mislil, da bi kdaj pisal spomine na čas, ko sem se prvič zalotil ob misli, da bi napisal pripovedko oziroma pravljico za otroke. Šele na povabilo dr. Milka Matičetovega sem pričel pisati te vrstice.

Ko sem bil še študent, sem z odprtim srcem vsrkaval lepoto slovenske besede, ki me je učil moj dobri učitelj prof. dr. Fran Sušnik, sedanji direktor ravenske gimnazije. Moje slovenske naloge niso bile kaj prida, saj se spominjam, da sem neko šolsko nalogo z naslovom »Naša vas« napisal tako sirotno, da je vsebovala komaj poldrugo stran teksta, prof. Sušnik pa mi jo je ocenil s krepkim nezadostnim redom, podnjo pa z rdečilom pripisal štiri strani dolgo kritiko, od katere se danes še posebno dobro spominjam stavka: »Vaša naloga Naša vas je podobna mestni gospe, ki se za narodno slavlje obleče v narodno nošo, si našminka ustnice in napudra obraz...« Njegova neusmiljena kritika me je razžalostila, a vedel sem, da je pravična, saj sem bil zares mestni otrok, ki vasi in njenega življenjskega utripa nisem poznal. Življenje našega kmeta sem si takrat predstavljal v prečudni idili, zato pa sem v nalogi tudi napisal, da »nad vasjo, skriti v zelenje dreves, plavajo beli oblaki...« Nisem vedel, da so zelje in žganci, ki jih naš delovni kmet iztrga zemlji iz neder, često bolj začinjeni s kletvijo ko z molitvijo.

Bil je čas gospodarske krize, ki je leta 1929 zajela slovensko vas, mene pa je takrat zanesla prva učiteljska služba v Belo krajino, v deželico, kjer je tisti čas revščina bolj ko kje drugje razkazovala svoj strahotni obraz. Vse moje premoženje je bila košara s perilom, dežnik in violina v črni, otroški krsti podobni škatli. Na semiški železniški postaji me je ljubljanski vlak iztresel v samostojno življenje. Moje prvo službeno mesto je bila vas Štrekljevec, 4 km oddaljena od semiške postaje. Po nekem čudnem naključju je bil voznik, ki je prevažal pošto s postaje v Semič, že opozorjen na moj prihod. Komaj je vlak odpiskal proti Črnomlju, se mi je približal star možiček s širokim kriljakom na glavi. Zmotiti se ni mogel, ker sem bil edini potnik, ki je izstopil iz vlaka. Potegnil je kriljak z glave in me nagovoril:

»Vi ste pa gotovo gospod Župančič, novi štrekljevski učenik? Jaz sem pa Prešeren. Naročeno mi je, naj vas prepeljem v Štrekljevec.«



»Če ste vi Prešeren, naj bom pa še jaz Župančič!« sem odvrnil, mu stisnil roko in prisedel k njemu na voz.

Mož si je slabo zapomnil moj priimek in ga zamenjal z Župančičem, čigar pesmi je ta preprosti človek zares znal kar precej povedati, o čemer sem se prepričal med vožnjo proti Semiču. Povedal sem mu, da nisem Župančič in tudi pesnikov sorodnik ne, kar je najbrž mislil, ko mi je hitel pripovedovati njegove verze.

»Saj tudi jaz nisem dr. Prešeren,« se mi je hudomušno posmejal. »Toda pri naši hiši se zares pravi Pri Prešernu...«

Sredi semiškega trga je ustavil svoje kljuse, prenesel poštno vreče z voza v poštni urad, medtem pa sem sedel na vozu in držal v eni roki bič, v drugi pa vojke, da bi se konjiček ne splasil od kričanja otrok, ki so se prav takrat usuli iz stare semiške šole. Na vseh oknih semiških hiš pa so zijale vame radovedne ženske. Ujel sem glas:

»Oj, Štrekljevčani so dobili novega učitelja. Pravi mestni škric je...«

V Štrekljevcu sem se predstavil upravitelju šole, ko sem prej še pustil svojo borno prtjlogo v vaški krčmi. Ko pa sem v vasi našel sobo in prosil gospodinjo, Mihučevo Metko, naj pošlje šestnajstletnega sina Franca v krčmo po moje stvari, sem se do solz nasmejal, ko mi je fant prinesel košaro in dežnik, škatlo z violino pa je pustil kar tamkaj. Povedal sem gospodinjji, da pogrešam še eno škatlo, a sina ni in ni mogla pregovoriti, naj gre ponjo.

»Mrtvo dete je pripeljal s seboj,« se je zgrozil. »Mrliškega kofanca že ne bom nosil!«

Preden je minila ura, so se že vse ženske v vasi križale, meneč, da sem zares pripeljal s seboj otroško krsto...

Ko pa sem naslednji dan pri pouku petja v 1. razredu odprl škatlo in otrokom zaigral na »mrtvo dete« narodno pesem, je mala Badovinčeva Milka potekla po pouku v daljne Maline in v eni sapi povedala materi:

»Mama, novega učenika imamo! Takšno škatlo ima ko tružico, v njej pa pleče. Pleče je potisnil pod brado, navil konce, potlej pa s paličko vlekkel po njih in lepo jegral. Mi smo pa popevali. Oj, lepo nam je bilo!«

Takšno je bilo moje prvo srečanje z vasjo in njenim neizmaličnim življenjem.

Dnevi pa so tekli dalje in vsak mi je prinesel novo doživetje. Pašičeva (vulgo Mihučeva) družina me je sprejela medse ko svojega sina. Jedel sem z družino, svoj prosti čas pa posvetil spoznavanju kmečkega življenja. Stari Mihuč me je naučil kositi in mlatiti, jemal me je s seboj na njive, kjer sem mu pri oranju poganjal vole, z odprtimi očmi sem vpil vase lepoto in bridkost trdega življenja na gruntu, z odprtimi ušesi sem prisluškoval lepi, pojoči govoricami dragih Belokranjcev, ki so svoje pripovedovanje bogatili s pregovori in reki, v katerih je bila skrita življenjska modrost preprostih, na dobro struno uglašeni ljudi. Ob trgatvi sem se pomešal med trgače in nosil polne brente sladkega grozdja v zidanico, kjer je cvilila Mihučeva prastara stiskalnica, z dobrimi Štrek-

ljevčani sem pil vino v svetkih, ki so jih praznovali, bil sem vabljen k vsem štrekljevskim družinam na praščine, ob dolgih jesenskih večerih sem posedal z vaščani v gumnih in pojatah ob gori debelačnih klasuncev, kjer smo ličkali, in zavzeto poslušal pripovedke, ki so si jih domačini pripovedovali, da so si z njimi krajšali čas in sladili delo. Plesal sem z njimi o Pustu, šel z njimi na proščenje k Trem faram, kjer se mi je odkrila Bela krajina z vso romantiko, ki zlasti po zadnji vojni ni o njej več duha in sluha, in z bleščavo ter razkošjem snežnobelih brageš, robač, pisanih zabuncev in čemerov ter jalb. Ni ga bilo letnega časa ne praznika, ki bi me ne razvnel z odkritji prečudovitega življenja, kakršnega dotlej še nisem poznal.

Hotel sem spoznati Belo krajino v vsej romantični lepoti pa tudi gospodarski zaostalosti, zato sem se vrgel v knjige in bral vse, kar je bilo kdajkoli napisanega o tej deželici med ponosnimi Gorjanci in zeleno Kolpo. Obiskoval sem sosednje šole, kjer so mi tovariši, ki so pustili svojo mladost v Beli krajini, iz svojih in šolskih knjižnic posojali Ganglove, Malešičeve in Šašljeve knjige, navezoval sem stike z vaškimi originali, norčki, pastirji, kovači, mlinarji in cigani, ter iz gole želje, da bi čimprej spoznal njihov jezik in bogastvo njihovih pregovorov, pričel zapisovati vse, kar še ni bilo zapisano in objavljeno. Delo je bilo nenačrtno, nobenih izkušenj nisem imel, daleč sem bil od Ljubljane, kjer bi lahko med kulturnimi krogi našel ljudi, ki bi me zlahka poučili, kako naj paberkujem, kaj naj zapisujem in kako.

Tako sta minili dve leti mojega bivanja v Štrekljvcu, ko ves ta čas nisem potoval dlje, ko enkrat v Novo mesto, sicer pa sem se s kolesom podil od vasi do vasi in spoznaval ljudi in njihove šege ter običaje. Tisti čas sta me iznenadno obiskala prijatelja dr. Boris Orel in pesnik Miran Jarc. Pripovedoval sem jima, kakšna čudovita deželica je Bela krajina in jima iz zapiskov prebral tudi nekaj pripovedk ter slovarček belokranjskih besed.

Jarc je poslušal moje branje in oči so se mu svetile od navdušenja, ker sem vzljubil deželico, kjer je potekla njegova zibelka.

»Fant, to moraš jezikovno dobro obrusiti in poslati v tisk!« mi je svetoval, ko sem prejenjal z branjem.

Napisal sem prvo pripovedko »Kako se je vrag učil igrati na harmoniko«\* in jo poslal Josipu Ribičiču, uredniku Našega roda. Še tisti mesec je bila objavljena v Našem rodu in opremljena z ilustracijo Maksima Gasparija. Uspeh me je opogumil, da sem mu potlej pošiljal pripovedko za pripovedko, in vse je priobčil. Zadnja vojna mi je uničila vso korespondenco, zato ne morem citirati pisma, ki mi ga je po prvih uspehih v Našem rodu napisal dr. Pavel Karlin, urednik »Zvončka«, ki me je povabil v krog sotrudnikov. »Zvonček« je potlej prav do zaključka izhajanja prinašal belokranjske pripovedke izpod mojega peresa in

\* Naš rod II (1950-51), št. 5, str. 147-148. Vendar je že v četrti številki, str. 110-111, izšla zgodbica »Kako je mlinar ukanil vraga«. (Op. ur.)

z ilustracijami akad. slikarja prof. Mirka Šubica. Oba urednika, Ribičič in dr. Karlin, sta bila moja prva mentorja in njima sem dolžan zahvalo, da sem svoje delo začel in nadaljeval z ljubeznijo. Slednji mi je še pred letom napisal pismo, v katerem omenja tudi tole: »Vaše stvari rad berem. Zlasti mi je všeč, ker ste si ustvarili poseben slog, ki mi osebno godi.«

Kot sotrudnik Našega roda in Zvončka sem bil od Franke Levstikove povabljen tudi k sodelovanju pri Mladem Jutru. Zrele zapiske pa sem pričel urejevati tudi za svojo prvo knjigo belokranjskih pripovedk, ki ji je pri izdaji kumoval Engelbert Gangl, takratni ravnatelj Učiteljske tiskarne. Zadnja leta pa podpira moje delo glavni urednik Mladinske knjige Ivan Potrč.

Pri svojem paberkovanju sem si pridobil številne prijatelje med preprostimi Belokranjci po vsej Beli krajini, naletel pa sem tudi na ljudi, ki mojega dela niso razumeli. Ko sem bil po štirih letih službovanja na Štrekljencu premeščen v Škocijan pri Turjaku, je izšla že moja druga zbirka belokranjskih pripovedk pod naslovom »Bili so trije velikani«. Vsebovala je tudi zbadljivke, s kakršnimi obračunavajo med seboj sosednje vasi. Založnica Tiskovna zadruga je knjigo razposlala belokranjskim šolam, brali so jo tudi trije, štirje župani iz Bele krajine, ki so lepega dne v deputaciji prišli na sodišče v Metliko in rekli takratnemu sodnemu predstojniku Širku:

»Prišli smo, da bi zatúžili vražjega štrékljofskoga pisca Lujza Zupánca, ki nas f svoji knjigi grdí in nas špota pak nam sponáša tlako, i črešnjofskoga jázbaca i rádovičku telícu i vuka i drášičku svinju, žabe, rake i puža lókvičkoga.«

Takrat so bile v Beli krajini majhne občine. Engelbert Gangl, svak sodnika Širka, mi je več let pozneje pripovedoval, da so prišli k Širku črešnjevski, radoviški in suhorski župan. Menda je imel kar precej posla, da je trmoglavce pregovoril od namere, dokazujoč jim, da pripovedke zbadljivke niso žaljive. Vsi skupaj so potlej baje odšli v staro metliško taberno, kjer so zapili tlako, jazbeca, telico, volka, svinjo in polža ...

V nadaljnjih letih, ko sem po premestitvi iz Bele krajine služboval v Škocijanu pri Turjaku, Stari cerkvi pri Kočevju in Spodnjem logu na Kočevskem, sem se vsako leto v počitnicah vračal v Belo krajino in obiskoval vasi ter številne pripovedovalce, od katerih je večina že pomrla, pa zapisoval motive, ki sem jih obdelal za prijetno branje mladim bralcem. Tako so nastale zbirke »Belokranjske pripovedke«, »Dedek, povej!«, »Bili so trije velikani«, »Svirel povodnega moža«, »Jezzerka«, »Velikan Nenasit« in »Zaklad na Kučarju«. Izbor najlepših belokranjskih pripovedk pa namerava izdati založba Mladinska knjiga v Ljubljani. Rokopis z naslovom »Sto belokranjskih pripovedk« je že odan založbi.

Po vojni sem od leta 1945 do 1954 ponovno služboval v Beli krajini, in sicer v Gradacu, Podzemlju in Črnomlju. Ko sem svojo zbirateljsko torbo, kot mislim, napolnil z motivi, ki dotlej še niso bili niti znanstveno

zapisani niti priobčeni v literarni preobleki, sem odšel v Gornji grad, kjer sem v Gornjesavinjski in Zadrečki dolini nadaljeval z zbiranjem motivov ljudskih pripovedk in pri založbi Mladinska knjiga izdal dve knjigi savinjskih pripovedk (»Povodni mož v Savinji« in »Palček v čedri«), tretja (»Zmaj na Menini planini«) pa je v tisku in jo bo izdala mariborska založba »Obzorja«. Od leta 1958 pa službujem v Škofji Loki, kjer sem spet našel povsem neobdelano področje; paberkovanje v Poljanski in Selški dolini mi je dalo spet motivov za eno knjigo pripovedk z etiološkim ozadjem, ki jo bo leta 1960 oziroma 1961 izdala založba Mladinska knjiga v Ljubljani. Mislil sem, da bom z »Loškimi pripovedkami« tudi zaključil svoje zbirateljsko delo z zapisovanjem motivov iz ljudskega pripovedništva, a že se mi ponuja novo delo. Od prometnih poti odmaknjena naselja in samine v okolici Kranja, Tržiča, Šentanske doline, Radovljice in vzdolž Jelovice hranijo še marsikaj, kar je vredno preiskati in obdelati, saj sem po dosedanjih poizvedbah naletel tudi tod na razvaline gradov, podzemске jame in pečine, ki s svojim etiološkim ozadjem netijo domišljijo starih ljudi. Prenekatera pripoved iz teh krajev, ki še ni bila nikjer zabeležena, je vredna zapisa in obdelave. Toda pri tem delu ne kaže hiteti. Zapisovalec, ki je 25 let zapisoval belokranjske pripovedi in znal prisluhniti pojoči belokranjski govoric, mora prej dodobra spoznati gorenjsko narečje z vsemi lokalizmi in arhaizmi, živeti se mora v novo okolje, spoznati prastare šege in običaje gorenjskega človeka ter ujeti v uho in pero svojskost novega besedišča.

\*

Ti spomini bi bili nepopolni, če bi od številnih pripovedovalcev, pri katerih sem našel motive za belokranjske pripovedke, ne omenil pokojne Kolarjeve Kate s Stare gore nad Podrebrom pri Strekljivcu. S svojo originalnostjo je v galeriji starih Belokranjcev, ki žive v mojem spominu, edinstvena pojava. Še danes mi je žal, da nisem zapisoval starih pesmi in legend, ki so z njeno smrtjo utonile v pozabo. Brž ko je došla, da me ta zvrst ljudskega pesništva in pripovedništva ne zanima in da iščem zgolj pravljične motive, je iz bogate zakladnice svojega neizčrpnega spomina nizala fabulo za fabulo, da sem včasih presedel v njeni razkuzmani bajti tudi po cele popoldneve in jo poslušal ter zapisoval, da se često nisem razpoznal v goščavi starega besedišča, ki je bogatilo njeno pripovedovanje. Njen osemdesetletni oče mi je vselej prinesel polno majoliko vina ter potrpežljivo korigiral hčerine pripovedi. Bil sem skrajno neroden fant in revni, osebenjski Kati dolgo nisem nič prinesel v plačilo za njeno pripovedovanje, dokler mi ni nekega dne dejala:

»Ko že zbirate stare belokranjske besede, bi bilo prav, če bi zbirali tudi stare čarape...«

Pokazala mi je nogo, obuto v star, preluknjan čevljev, iz katerega ji je gledal palec. Razumel sem njen namig in prihodnjič sem ji prinesel par novih čevljev. Poslej sem obiskoval pripovedovalce, ki so bili več-

noma revni osebenjki, s polnim nahrbtnikom, v katerega sem nametal kavo, tobak, sladkor in še kaj, s čimer sem razvezal jezike.

Ko sta me leta 1931 na Štrekljencu obiskala dr. Boris Orel in Miran Jarc, sem ju povabil s seboj h Kolarjevi Kati. Stari Kolar je stal na pragu, ko smo lezli navkreber proti njegovi bajti. Miran Jarc je razširil roke, ko je zagledal visokega, slokega, belobradatega moža, ter vznese vzkliknil:

»Kakšna čudovita podobnost! Povejta, ali ni prav takšen ko Shaw?«

Stari Kolar pa je jezljivo zanergal v belokranjskem narečju:

»Kam bom šo? To je moj dom, četudi je majhen in reven. Nikamor ne bom šo, leti bom, dokler bom žif. Kadar pa bom vmrl, bom pa šo v copatah k meši.«

Še tisti večer pa je starec vzljubil nežnega Jarca. Vzel je bučo, odšel v zidanico in potegnil iz soda vino.

»Pij, saj si takšen ko glista!« je dejal. »Vino te bo poredilo.«

In Jarc je moral piti kar iz buče, ko mu je gostoljubni starec potisnil dulec v usta, dokler je ni izpraznil.

Na Štrekljencu me je obiskoval tudi pok. France Marolt, ki je po Beli krajini iskal ljudski napev za pristnega belokranjskega Zelenega Jurja. Dneve in dneve se je potikal po vaseh, k meni pa prihajal nataknjen in slabe volje, ker ni našel tistega, kar bi rad.

»Ne najdem viže in je ne najdem,« se je jezil. »Vse stare babe sem že obiskal, pa nobena ne zna več zapeti Zelenega Jurja. Vsaj dvajset let prepozno sem prišel semkaj.«

Potlej je z menoj hodil in se vozil na paberkovanje. Obiskovala sva podgorjanske vasi: Dol, Jugorje, Maline, Suhor in Drage. Jaz sem zapisoval teksti, on pa viže starih belokranjskih zdravic in popevčic. Stari Šepec v Dragah mi je štiri ure vzdržema pripovedoval pravljico o gorjanski vili Jezerki, Marolt pa je oblezel vse vaške bajte, a Zelenega Jurja ni našel. Po štirinajstih dneh se je odpravljal v Ljubljano, jezen ko seriga.

»Obiščiva še hiše v Štrekljencu!« sem mu predlagal.

»Pa sva zares dva vola,« se je zasmejal. »Podiva se po daljnih vaseh, kakor da Štrekljavec ni v Beli krajini.«

Sredi Štrekljevca, tako rekoč pred nosom, je v Magdičevi hiši France Marolt zavriskal od sreče, ko mu je botra Magdičeva zapela Zelenega Jurja. Pisal je ko nor, a takta ni in ni pogodil.

»Prekleti nastavek v predtaktu,« je godrnjal, »da ga ne zadenem in ga ne.«

Tedaj sem se oglasil kakor po navdihnjenju:

»Botra Magdičeva, zapojte in zaplešite zraven, kot ste na to pesem plesali pred šestdesetimi leti!«

»Ideja!« je zatulil Marolt.

Nato je 83-letna Magdička zapela in zaplesala hkrati.

»Hura, ga že imam!« je vriskal Marolt.



Ni čakal pogostitve botre Magdičeve. Zdrvel je v moje stanovanje in do treh zjutraj razbijal po klavirju ter zapisoval.

Zeleni Jurij v Maroltovi priredbi je bil poslej dolga leta v železnem repertoarju Akademskega pevskega zbora.

Stari mlinar Hlupar s Krupe, kučarski bajtar Skala, zemeljski kovač Muc, stara ciganka Neža Hudorovac, nesrečna mati treh otrok-lazarjev, ki me je znala pregovoriti, da sem njenemu možu Mihi razdal skoraj vse svoje srajce in hlače, za plačilo pa sta mi napolnila beležnico s številnimi ciganskimi pripovedkami, bilparski kovač Matija, kumek Mihuč s Štrekljevca, botra Magdičeva, preloški Lojze Novak, Poldka Bavdkova z Vinice — kako bi mogel danes, po tolikih letih, naštetih vse, ki so radodarno polnili mojo popotno torbo, da sem se vračal na svoj dom vselej z bogatimi zapiski, ki sem jih obdelal ter polnil z njimi mladinske liste, revije in časopise, ki so vselej našli prostor tudi za belokranjske pripovedke izpod mojega peresa! Menda je Beli krajini ni vasi, ki bi je ne bil obiskal vsaj enkrat. Najbogatejše motive za pripovedke in pravljice pa sem našel v najodročnejših krajih, ki so bili takrat daleč daleč od prometa: Vinica, Adlešiči, Preloka, Balkovci, Dejani, Učakovci, Sinji vrh, Jugorje, Dol, Drage, Griblje, Bilpa, Kureti itd. itd.

Številni recenzenti so ocenjevali moje zbirke belokranjskih pripovedk in hvalili zlasti lep jezik. Za takšno sodbo sem dolžan zahvalo predvsem tistim Belokranjcem iz najrevnejših bajt, ki so me naučili prislunhiti lepoti čiste belokranjščine. Jezikovna patina, s katero so znali obarvati svoje pripovedi, dandanašnji že močno blede. Skoraj vsi, ki so dajali navdiha mojemu zbirateljskemu peresu, so danes že v grobu. Ob njihovem pripovedovanju pa sem vselej čutil, da so iskreno verovali v vsebino pripovedk. Vile, povodni možje, velikani in vragi, palčki in škrateljni so bili zanje del dejanske resnice. Kot usedlina zgodovine, ki so jo preživljali rodovi pred njimi, je bil motiv boja med revnim kmetom in bogatim fevdalcem često ujet v pripoved z etiološkim ozadjem. Simbolika, ki je dihala iz njihovih pripovedi, je bila živo naslonjena na specifične razmere, v kakršnih je dihala in živela stara Bela krajina še v času, ko so bili Gorjanci skoraj neprehoden zid med Belokranjci in »črnimi Kranjci« onstran Gorjancev, s katerimi so matere strašile otroke nekako tako ko z vragom. (»Muči, dete! Ne deri se! Prišel bo črni Kranjec in te bo odnesel!«) Z bogato domišljijo so oživljali grajske razvaline, podzemeljske jame, pečine in stare, zapuščene kovačije, malenice in drage, kjer so po njihovem verovanju živela bitja, ki so bila v preteklosti gluha za revščino in gorje njihovih prednikov. Zapisoval sem njihove pripovedi in jih v literarni preobleki posredoval mladim bralcem, radi pa so jih brali tudi starejši, odrasli ljudje. Nobenih znanstvenih pretenzij nisem imel pri tem delu; za to nisem imel ne zmožnosti ne primerne

šole. Pri paberkovanju in zapisovanju sem bil navezan zgolj na lastni čut in posluš za jezik in na pravilno vrednotenje, da sem znal ločiti zanimivo pripoved z etiološkim ozadjem od pripovedi, ki ni bila niti krajevno niti časovno obarvana. Moje delo je želo pohvale pa tudi kritike tistih recenzentov, ki so mi po pravici zamerili, da sem opustil znanstveno zapisovanje. Ostal pa sem veren posredovalec ljudskega izročila do današnjih dni, tudi v času, ko sem zapisoval pripovedke iz Savinjske doline in pripovedke z Loškega ozemlja, četudi mi nekateri krivično očitajo, da so moji zapisi izmišljeni in na silo postavljeni v čas in kraje, koder me že več ko trideset let premetava učiteljska služba. Navzlic temu, da je raznih zapisov ljudskega pripovedništva izpod mojega peresa že preko 300, razmetanih v raznih knjigah, revijah, mladinskih listih in časopisih, pa do danes še nisem dočakal znanstvene ocene svojega dela.

\*

Za primerjavo, kako je originalni zapis po svoji motiviki služil literarni preobledi moje pripovedke (glej str. 38 v knjigi »Zaklad na Kučarju«, Mladinska knjiga 1956), citiram naslednji zapisek:

*Metlika ni od vâvek mesto. Nekdà je bəlo ovúda selo, a f selu grad Pungert, a njega čóvali so grajski hlapci. Grofínja f Pungerti bəla je trda kaj kamen, a kəda se je razjádila, fse je našpótala svoje hlapce, ih zgrdíla i próklinjala.*

*Kəda so došli Turki f Metliko, Pungertu niso naškódili, zakaj grad so čóvali hlapci. Nekdà pa so dva hlapci zăspali i Turki so došli f grad. Grofínja je hlapce próklela i v gávrane zaklela; oba so polétela na grajski turən.*

*Turki so grofínjo vbili i posekali vsakega, ki je bəl v gradi žif i zdraf.*

*Póle so Metličani, kəda je Metlika nastala mesto, zmišljévali si grb i izmislili si grajski turən i na njémo dva črna gávрана.*

(Ime pripovedovalca glej v naslednjem seznamu.)

Kriljak = klobuk; konec = sukanec; kofanec = kovček, tudi krsta; čarape = čevlji.

#### SEZNAM PRIPOVEDOVALCEV ZA ZUPANCEVE KNJIGE BELOKRANJSKIH PRIPOVEDK

*L. Z. je s tem ustregel naši prošnji, naj bi po spominu navedel, od koga je slišal posamezne svoje zgoďbice.*  
Ur.

Belokrajinske pripovedke (Učiteljska tiskarna, Ljubljana 1952)

1. Hajduk Vajda (Janko Ogulin, Vrtača pri Semiču, vulgo »Pri Vajdovih«).
2. Gor pa dol poglej! (Ivan Pašič, Štrekljevec št. 7, vulgo Mihuč).
3. Kako je mlinar ukanil vraga (mlinar Hlupar, Krupa pri Semiču).

4. Kako se je vrag učil igrati na harmoniko (Ivan Pašič, Štrekljevec 7).
6. Zadnja želja (Marko Sodja, Štrekljevec 5).
7. Spoštuj stare ljudi (Marjeta Pašič, Štrekljevec 7).
8. Kaj je laž? (Ivan Pašič, Štrekljevec 7).
9. Kdo bolj laže? (Ivan Pašič, Štrekljevec 7).
10. Brađa rasti — meso krasti! (Ivan Pašič, Štrekljevec 7).
11. Občni zbor zverin (Ivan Pašič, Štrekljevec 7).
12. Na številkah je (Ivan Pašič, Štrekljevec 7).
15. Kako sta Kristus in sv. Peter potovala po B. K. (Kolarjeva Kata, Stara gora).
14. Daj nam danes naš vsakdanji kruh (Marjeta Pašič, Štrekljevec 7).

Bili so trije velikani... (Tiskovna zadruga, Ljubljana 1952)

1. Bili so trije velikani (Ivan Pašič, Štrekljevec 7).
2. Zaklad na Semeniču (Kolarjeva Kata, Stara gora).
3. Gorjanska vila (stari Šepec, Dol pri Suhorju).
4. Bobnar in kmet (Ivan Pašič, Štrekljevec 7).
5. Pripovedka o krupeljskih graščakih (Albina Plut, Gradnik 5).
6. Zakleti grad na Mehovem (stari Šepec, Dol pri Suhorju).
7. Vrag in coprnica (Kolarjeva Kata, Stara gora).
8. Kako so Belokranjci hodili na tlako (Ivan Pašič, Štrekljevec 7).
9. Prepad Klemenca (Anka Ambrožič, vulgo Brivčeva, Bereča vas 3).
10. Kako so Črešnjevčani jazbeca lovili (Vinc Plut, Gradnik 5).
11. Telica ali volk (Marko Bajuk, Božakovo).
12. Kako je Draščičan svinjo kupoval (Marko Bajuk, Božakovo).
13. Zaba ni rak! (Marko Bajuk, Božakovo).
14. Lokvičani in polž (Marko Bajuk, Božakovo).
15. Zvonovi z Magdalenske stene (Marko Bajuk, Božakovo).
16. Od kdaj jedo kosci bel kruh (Marjeta Pašič, Štrekljevec 7).
17. Lisica in mačka (Ivan Pašič, Štrekljevec 7).

Dedek, povej! (Tiskovna zadruga, Ljubljana 1959)

1. Skopuški mlinar (Ivan Pašič, Štrekljevec 7).
2. Veter se je maščeval (Kolarjeva Kata, Stara gora).
3. Velikan in čevljarček (stari Šepec, Dol pri Suhorju).
4. Vrag in Butorajec (Marko Bajuk, Božakovo).
5. Trije bratje — trije pametnjaki (Ivan Pašič, Štrekljevec 7).
6. Kdo je bolj neumen (Ivan Pašič, Štrekljevec 7).
7. Čudežni zvonček (Kolarjeva Kata, Stara gora).

Velikan Nenasit, Belokrajinske pripovedke

(Založba Murenček, Žužek, Ljubljana 1944)

1. Velikan Nenasit (Ivan Pašič, Štrekljevec 7).
2. Velikan v škornju (Ivan Pašič, Štrekljevec 7).
3. Grad na Kolečaju (Poldka Bavdek, Vinica).
4. Vražja vinika (Ivan Pašič, Štrekljevec 7).
5. Šepavi vrag (stari Arbanas, mlinar v Vrtu ob Kolpi — Kureti).
6. Vrag v Bilpi (Šmaljcelj Rudolf, Spodnji log).
7. Vrač in vrag (Urša Šmaljcelj, Spodnji log).
8. Vrag v sodu (Matija Muc, stari kovač, Zemelj).
9. Kučarski pastir in vražja vojska (Matija Muc, Zemelj).
10. Kakor došlo, tako prošlo (Julij Malešič, vulgo Lokač, Gradac).

11. Vražji rep (Lojzek Jurejevčič, Kučar).
12. Ukleti zvon (Poldka Bavdek, Vinica).
13. Pastorka (Golobič Marjeta, vulgo Magdičeva, Štrekljavec).
14. Vražja pisma (Ivan Pašič, Štrekljavec 7).
15. Vražja kupčica (Vinc Plut, Gradnik).
16. Od kdaj so cigani na svetu (Ivan Pašič, Štrekljavec 7).
17. Kakršen človek, takšna duša (Kolarjeva Kata, Stara gora).
18. Kako je Kristus ustvaril vinsko trto (Kolarjeva Kata, Stara gora).
19. Kako je bila ustvarjena kukavica (Kolarjeva Kata, Stara gora).
20. Od kdaj ima sv. Peter plešo na glavi (Ivan Pašič, Štrekljavec 7).
21. Česar sebi ne privoščiš, drugim ne dajaj! (Ivan Pašič, Štrekljavec 7).
22. Od kdaj so tatovi na svetu (Ivan Pašič, Štrekljavec 7).
23. Od kdaj ima sv. Peter popotno palico (Ivan Pašič, Štrekljavec 7).
24. Od kdaj so bolhe na svetu (Albina Plut, Gradnik).
25. Brodar in hči, dva pametnjaka (stari Šepec, Dol pri Suhorju).
26. Kakor se je zadiral, tako je pobiral (Judnič-Zupanček, Gradnik).
27. Čurilski Jepeč (Marko Bajuk, Božakovo).
28. Vilinska krava in čudežni kebliček (stari Šepec, Dol pri Suhorju).
29. Skopuška mati (Poldka Bavdek, Vinica).
30. Lažibaba (Lojzek Jurejevčič, Kučar).
31. S škornjem kronani paša (stari Šepec, Dol).
32. Strah (stari Šepec, Dol pri Suhorju).
33. Kučarski palčki in velikan (Matija Muc, Zemelj).
34. Kako so Šokci razdirali župno cerkev (Ivan Pašič, Štrekljavec 7).
35. Kako je Butorajec med lizal (Ivan Pašič, Štrekljavec 7).
36. Kako so v Metliki obesili cigana (Ivan Pašič, Štrekljavec 7).
37. Pripovedka o gradaških goseh in podganah (Julij Mazelle, Gradac).
38. Čarovnica (Julij Mazelle, Gradac v Beli krajini).
39. Psiček-golotaček (Matija Muc, Zemelj).
40. Deklica s tremi lešniki (stari Šepec, Dol).
41. Zakaj je rž tako visoka (Lojzek Jurejevčič, Kučar).
42. Zakaj se mački ne sme dati belega kruha (Lojzek Jurejevčič, Kučar).
43. Lonec bi šel, pa nima nog (Marko Bajuk Božakovo).
44. Palček (Kolarjeva Kata, Stara gora).
45. Kako se je ježek oženil (stari Šepec, Dol pri Suhorju).
46. Deklica s piskrčkom (Lojzek Jurejevčič, Kučar).

Svirel povodnega moža in druge belokranjske pripovedke  
(Učiteljska tiskarna, Ljubljana 1944)

1. Svirel povodnega moža (stari Šepec, Dol pri Suhorju).
2. Ruvač, Pihač in Sedač (Ivan Pašič, Štrekljavec 7).
3. Tam za goro živi dober možiček (Kolarjeva Kata, Stara gora).
4. Zdravilni grozd (Ivan Pašič, Štrekljavec 7).
5. Trije bratje (Ivan Pašič, Štrekljavec 7).
6. Trije bratje — en sam pir (Ivan Pašič, Štrekljavec 7).
7. Trije bratje, vsi bedaki (Ivan Pašič, Štrekljavec 7).
8. Butorajski Marko (Marko Bajuk, Božakovo).
9. Mlinar brez skrbi (Ivan Pašič, Štrekljavec 7).
10. Ali si kaj jezen? (Ivan Pašič, Štrekljavec 7).
11. Denar cvete (Albina Plut, Gradnik).
12. Smrkavi ženin (Vinc Plut, Gradnik).
13. O kosi, cepcu in mački (Ivan Pašič, Štrekljavec 7).
14. Kako sta drvar in vrag kvartala (stari Šepec, Dol pri Suhorju).
15. Pastir in vrag (stari Šepec, Dol pri Suhorju).
16. Vraga je ukanil (stari Šepec, Dol pri Suhorju).

17. Pastir s čudežno vrečo (stari Šepec, Dol pri Suhorju).
18. Ujetnik v sodu (Marko Bajuk, Božakovo).
19. Čevljarček in lakomnik (Marko Sodja, Štrekljevec).
20. Ciganske (Ivan Pašič, Štrekljevec 7).

Jezerka in čudežni rog (Učiteljska tiskarna, Ljubljana 1944)

1. Jezerka (motiv mi je povedal stari Šepec v Dolu pri Suhorju, potlej pa sem motiv prosto razširil in fabulo raztegnil).
2. Čudežni rog (napisano po motivu, ki mi ga je povedal Lojzek Jurejevčič s Kučarja).

Zaklad na Kučarju (Mladinska knjiga, Ljubljana 1956)

1. Zaklad na Kučarju (Matija Muc, Zemelj).
2. Kako je kučarski velikan zidal most čez Kolpo (Matija Muc, Zemelj).
3. Velebaba (Matija Muc, Zemelj).
4. Velikan — mlinar (Julij Mazelle, Gradac v Beli krajini).
5. Kučarski velikan (Matija Muc, Zemelj).
6. Velikan, pastir in kozel (stari Šepec, Dol pri Suhorju).
7. Divji mož nad Obrhom (se ne spominjam pripovedovalca!).
8. Povodni mož Poganeec (Slavko Brodarič, Krasinec).
9. Ribič in povodni mož (Slavica Jurejevčič, Gradac).
10. Zmaj na Mirni gori (Ivan Pašič, Štrekljevec 7).
11. Vile Kolpijanke (Ivan Jurejevčič, Škrilje pri Podzemlju).
12. Tatinska mlinarica in vilinski petelin (Brodarič Slavko, Krasinec).
13. Okameneli bratje (Rudi Šmaljcelj, Spodnji log).
14. Kako je Črnomelj dobil svoje ime (se ne spominjam pripovedovalca!).
15. Kako je nastal metliški grb (Mihelič, cestar, Metlika).
16. Kako se je vragu godilo v Beli krajini (Marko Bajuk, Božakovo).
17. Vražji kamen (Ivan Kapušin, Krasinec).
18. Vražja žganica (Mihelič, cestar, Metlika).
19. Graščak in vrag (Ana Štampohar, Gradac).
20. Cigan in vrag (Ivan Pašič, Štrekljevec 7).
21. Krvavčji vrh (Vinc Plut, Gradnik).
22. Otoški bezeg (Ina Pezdirc, Otok pri Podzemlju).
23. Kako je Suhor dobil svoje ime (se ne spominjam, menda Brivčeva iz Bereče vasi).
24. Primostek (Darko Bajuk, kovač, Primostek).
25. Vražji studenec (Marko Bajuk, Božakovo).
26. Kofanji vrh (se ne spominjam).
27. Pripovedka o predgrajskem gradu (Mali Jernej, Spodnji log).
28. Čarovnica na Kučarju (Matija Muc, Zemelj).
29. Od kdaj ni več čarovnic v Beli krajini (Kolarjeva Kata, Stara gora).
30. Vukman (se ne spominjam pripovedovalca, menda Poldka Bavdek).
31. Butorajska koza (dr. Niko Županič, Podzemelj).
32. Kako so Tribučani zajca lovili (Slavica Jurejevčič, Gradac).
33. Kako so Tribučani apno žgali (Slavica Jurejevčič, Gradac).
34. Tribučka riba (dr. Niko Županič, Podzemelj).
35. Dva osla (Poldka Bavdek, Vinica).
36. Kako pojo zvonovi v Butoraju (se ne spominjam pripovedovalca!).
37. Kako so Špeharci ribe sadili (Franica Rupe, Vrt ob Kolpi — Kureti).
38. Črnomaljske preste (dr. Niko Županič, Podzemelj).
39. Sodba pobreškega graščaka (Slavič, Krasinec).
40. Graščak in kmet (Julij Malešič — Lokač, Gradac).



41. Graščak, muha in pajek (Julij Malešič, Gradac).
42. Vrač in kmet (Ivan Pašič, Štrekljevec 7).
43. Potujoča palica (stari Sepec Dol pri Suhorju).
44. Skopuhova gostija (Slavko Brodarič, Krasinec).
45. Strah (Bukovec Ivan, krčmar, Semič).
46. Najmlajši je najpametnejši (Ivan Pašič, Štrekljevec 7).
47. Cigan in kmet (Poldka Bavdek, Vinica).
48. Dobraviška kuzla (Simec Ivana, Giršiči).
49. Draščičan se z bolho meni (Marko Bajuk, Božakovo).
50. Okljuški Japa (Emil Dolar, Okljuka pri Gradacu).
51. Pripovedka o divanluli (Matija Muc, Zemelj).
52. Cerkviška jarmnica (Ivan Smuk, Mlake pri Podzemlju).
53. Krojač zmrzljivec (Milena Kambič, Gradac).
54. Pavičički ječmen (Ivan Smuk, Mlake pri Podzemlju).
55. Od kdaj ima zajček kratek rep (se ne spominjam pripovedovalca!).
56. Dva cigana-telebana (se ne spominjam pripovedovalca!).
57. Zakaj se psi ovohavajo (Julij Malešič, Gradac).
58. Jež, miška in lisica (se ne spominjam pripovedovalca!).
59. Osel je osel (Ivan Kapušin, Krasinec).
60. Trava in mravlja (Lojze Novak s Preloke).

### Zusammenfassung

#### WIE ICH ZUM SAMMELN VON VOLKSERZÄHLUNGEN IN DER BELA KRAJINA (WEISSKRAIN) KAM

Der Verfasser kam mit dem Dorf erst in Beziehung und lernte die Schönheiten und Schwierigkeiten des Bauernlebens erst kennen, als er als junger Lehrer seinen Dienst in Štrekljevec, einem Dörfchen in Bela Krajina, dem südlichsten Teil Sloveniens zwischen den Gorjanci und der Kolpa, antrat. Die reiche Redensart der Einwohner, ihre Gebräuche, Gewohnheiten, Sitten und Erzählungen führten ihn in ein neues Leben ein. Er knüpfte Beziehungen mit den bäuerlichen Originalen an, mit Hirten, Schmieden, Müllern und Zigeunern, und begann Volkserzählungen aufzuzeichnen.

Der verstorbene Dichter Miran Jarc und Dr. Boris Orel besuchten i. J. 1950 den Verfasser und ermutigten ihn, dass die aus Liebe zur Kultur der Bela Krajina entstandenen Aufzeichnungen in Jugendzeitschriften zu veröffentlichen begann. Aus den zerstreuten Aufzeichnungen entstanden nach und nach selbständige Sammlungen.

Mit Achtung erwähnt der Verfasser besonders die Keuschlerin Kata Kolar aus Stara Gora bei Semič, den alten Sepec aus Dol bei Suhor, Ivan Pašič und Frau Magdička aus Štrekljevec, die seine Sammlertasche mit der Phantasie ihrer Erzählungen füllten. Er erinnert sich, wie er mit dem verstorbenen France Marolt die Melodie des Ritualliedes »Zeleni Jurij« (der Grüne Georg) suchte. Und schliesslich erwähnt er viele Namen, die er auf Ansuchen der Redaktion des Slovenski Etnograf in einer besonderen Liste der Erzähler für alle Texte der Sammlungen von 1932 bis 1956 zusammenstellte (S. 194 ff.). Diese Liste ist eine Hilfe oder ein Wegweiser für diejenigen, welche das literarisch veröffentlichte Material wissenschaftlich bearbeiten möchten. Der Verfasser dankt den Erzählern für alle Schönheit, die sie ihm vermittelt haben. Ihr Verdienst ist es, dass es ihm gelungen ist, mehr als 500 Erzählungen, die gleichzeitig unterhalten und belehren, aufzuzeichnen.

Nach seiner Versetzung aus der Bela Krajina setzte der Verfasser seine Sammeltätigkeit im oberen Sanntal fort, jetzt aber ist er in Škofja Loka und dessen Umgebung tätig, wo er Erzählungen Oberkrains sammelt.

## IVANU GRAFENAUER JU OB OSEMDESETLETNICI

Milko Matičetov

Voščilom dnevnega in drugega časopisja ob življenjskem jubileju pomembnega slovenskega znanstvenika, rojenega 7. marca 1880 v Ziljski dolini na Koroškem, se s posebnim zadoščenjem pridružuje znanstveno glasilo tiste stroke, ki ji slavljeneec že dve desetletji in pol prinaša v dar najlepše, kar premore — sadove svojega dela. Čas, ko bi akademik Ivan Grafenauer lahko užival zaslužena »otia«, spreminja z železno voljo in vztrajnostjo iz leta v leto dan na dan v »negotia«. To je nemirno, nepretrgano snovanje, z ugibanji o naši kulturni preteklosti, z iskanjem skrivnih niti, ki so nekoč povezovala ustno in pisano besedno umetnost, pa so se v stoletjih zavozlale ali pretrgale, z odkrivanjem zvez med domačimi in tujimi izročili, blizu in na daleč.

Pravkar zaključeno desetletje etnografskega dela akademika Ivana Grafenauerja, upravnika Inštituta za slovensko narodopisje pri SAZU, kaže v izbiri raziskovalnih tem rahel premik od ljudskih pesmi k prozi. Kakor je desetletje 1940—1950 v senci »Lepe Vide«, tako je desetletje 1950—1960 v znamenju »Slovenskih pripovedk o Kralju Matjažu«.

Čeprav bi s piscem, ki je še zmerom aktiven, ne mogli vsi in povsod soglašati, čeprav so mogoča tudi drugačna izhodišča, drugačni prijemi ali metode od njegovih, nam je vendarle lahko v mnogočem za zgled. Nikoli in nikomur, niti svojim uradno podrejenim sodelavcem Ivan Grafenauer ne predpisuje delovnih receptov. Brez kakršnekoli samovšečnosti, nenehno in z mladeniško vnemo išče boljših, ustrežnejših oblik dela. Vodilo mu je pošteno znanstveno prizadevanje, tipanje za objektivno resnico, ki je podobno kakor sreča včasih daleč, včasih — ko se najmanj nadejamo — pa tudi zelo blizu.

Uredništvo »Slovenskega etnografa« si šteje v čast, da ima Ivana Grafenauerja od vsega začetka za svojega sodelavca (prav kakor je sodeloval tudi že pri predhodniku našega glasila, pri »Etnologu«). V tem letniku 1960 smo namenoma zbrali take prispevke, da so bliže slavljencevim tematskim interesom, to je predvsem iz območja ljudskega pesništva in pripovedništva, ljudskih običajev, verovanj ipd.

Drugo skromno vezilo zvestemu sodelavcu pa bodi pregled njegovih etnografskih spisov od tam, kjer smo se leta 1951 ustavili (glej Slovenski etnograf III-IV, 406). Kajpada z željo, da bi se ta bibliografija še dolgo bogatila z novimi enotami in novimi popisanimi listi, slovenski etnografiji v prid in čast.

- SLOVENSKÉ PRIPOVEDKE O KRALJU MATJAZU. Dela SAZU, 4. Ljubljana 1951, 8<sup>o</sup>, 262 strani.
- Odgovor [na oceno »Spokorjenega grešnika«, SE III—IV (1950—51), 430—431.
- Matiji Murku v spomin, SE V, 197—207.
- Ali je praslovanska beseda »bogü« iranska izposojenka, SE V (1952), 237—250.
- Slovenska pripovedka o ujetem divjem možu, ZČ VI—VII (1952—53), 124—153; Dostavek, ZČ VIII (1954), 150—153.
- L'origine, lo sviluppo e la dissoluzione della ballata popolare slovena »Lepa Vida«, Lares XIX (1953), 8—18.
- Matija Murko, Letopis SAZU 5, 1954, 168—177.
- Hrvatske inačice praobrazcu balade »Kralj Matjaž v turški ječi«, SE VI—VII (1953—1954), 241—272.
- »Blagor ubogim« v slovenski nar. pesmi, Koledar Slov. Koroške, 1955, 103—113.
- Srednjeveška pripovedka o Salomonu in Markolfu in prekmurska pravljica o Mačaš-kralji ino dekli, SE VIII (1955), 129—144.
- (Ocena:) S. Skendi, Albanian and South Slavic Oral Epic Poetry, SE VIII (1955), 274—275.
- Matije Murka znanstvena pot, Razprave II. razr. SAZU, II, 5—50.
- Zmaj iz petelinjega jajca, Razprave II, 311—335.
- Slomškov rokopis narodne pesmi »Juri s pušo«, SE IX (1956), 197—202.
- Dunajska izdaja pohorskih pripovedk, Glasnik ISN I/2 (1956), 8—9.
- (Ocena:) C. Stief, Studies in the Russian Historical Song, SE IX (1956), 304.
- (Ocena:) Jahrbuch für Volkskunde der Heimatvertriebenen, SE IX, 308.
- Zveza slovenskih pripovedk z retijskimi: A, SE X (1957), 97—112; B, SE XI (1958), 49—68; C, SE XII (1959), 135—162.
- Človeška stavbna daritev v slovenski narodni pripovedki in pesmi, SR X (1957), 41—60.
- Die Volkserzählung vom falschen Sarg, Fabula I (1957), 32—46; Nachtrag und Zusammenfassung, Fabula II (1959), 265—269.
- Ljudska povestica o napačni krsti, Alpes Orientales, 1959, 15—32.
- Aškerčev »Mejnik« in ljudsko izročilo, JiS II (1957), 241—247.
- Jakob Kelemina, SE X (1957), 199—200.
- Bogastvo in uboštvo v slovenski narodni pesmi in irski legendi, Razprave II. razreda SAZU, IV, 1958, 203—253.
- Neték in »Ponočna potnica« v ljudski pripovedki, Razprave II. razreda SAZU, IV, 1958, 157—202.
- (Ocena:) Deutsche Volkslieder mit ihren Melodien 4, IV/2, ZfV 1960, 127—150.
- »Mišicina basen« od Zilje in njen pomen, SE XIII (1960), 15—30.

### Zusammenfassung

Das achtzigjährige Jubiläum Prof. Dr. Ivan Grafenauer, Mitgliedes der Slovenischen Akademie der Wissenschaften, geb. am 7. März 1880 im Gailtale in Kärnten, feiert die Zeitschrift »Slovenski Etnograf« mit einer Reihe von Beiträgen, deren Themen — aus Volkslied und Volksprosa, Volksglauben und Brauchtum — dem Interesse des Jubilars nahe stehen, und fügt noch eine bibliographische Übersicht seiner volkskundlichen Arbeiten aus dem letzten Jahrzehnt hinzu, womit die Übersicht aus dem Jahrgange 3—4, S. 406, weitergeführt wird.

## POROČILA

### DELO ETNOGRAFSKEGA MUZEJA V LJUBLJANI V LETIH 1957—1959

Marija Makarovič

S prispevkom o delu Etnografskega muzeja v Ljubljani v tem letniku Slovenskega etnografa nadaljujemo niz poročil o razvoju, delu in nalogah Etnografskega muzeja (odslej EM), ki so bila objavljena v prejšnjih letnikih Slovenskega etnografa (I, VI/VII in X).

*Upravni odbor.* V letih 1957—1959 je imel upravni odbor EM osem sej. Na teh sejah je obravnaval razno tekočo problematiko muzeja v zvezi z njegovim proračunom, investicijami, delovnim načrtom, predlogom za novo sistemizacijo delovnih mest, položajnimi plačami ipd.

*Personalne spremembe.* Dne 31. marca 1958 je zaradi bolezni prenehal z delom v našem muzeju Jože Pokovec, ki je bil po upokojitvi honorarno zaposlen z različnimi mizarskimi deli. — 1. septembra 1958 je zapustil delovno mesto preparator Anton Pajer, njegovo mesto pa je 1. novembra 1958. leta zasedel Gorazd Makarovič, slušatelj umetnostne zgodovine na Filozofski fakulteti v Ljubljani. Gorazd Makarovič je uvedel v delo Anton Pajer. Po dokončanem študiju bo Makarovič preveden v naziv konservatorja in bo prevzel vodstvo preparatorsko-restavratorskega oddelka. — Zaradi porodniškega dopusta pisarniške referentke Darje Presečnik roj. Pirkovič, je bila s 1. oktobrom 1958 honorarno nameščena Marija Pregelj za računovodske in pisarniške posle. Po vrnitvi D. Presečnik z dopusta je obilica različnih poslov narekovala, da smo M. Pregelj še nadalje obdržali v honorarni službi. Razen tega je bila leta 1958/59 nekaj mesecev honorarno zaposlena z urejanjem starejše fototeke Avrelija Nekrep. — V januarju in februarju leta 1958 je honorarno opravil pregled ljudske plastike in sestavil zanjo ustrezno kartoteko Tone Cevc, dipl. etnograf-umetnostni zgodovinar. — Dne 15. decembra 1959 je odšla iz službe v našem muzeju Antonija Arhar, preparator za tekstilije. Za novo preparatorsko moč je poskrbljeno.

Dne 16. decembra 1959 je ravnatelj našega muzeja EM, Boris Orel, uspešno branil na Univerzi v Ljubljani svojo doktorsko disertacijo: Bloške smuči in vprašanje njihovega nastanka ter razvoja. Ravnatelj Orel je bil 23. februarja 1960 promoviran za doktorja znanosti.

*Upravni prostori in oprema.* V letu 1957 je bilo poskrbljeno za razna popravila, obnovo in izdelavo muzejskega inventarja v lastni režiji. Tako smo si nabavili rabljeno pisalno mizo in omaro, ki smo ju nato v muzeju popravili. Razen tega smo obnovili nekaj starejšega inventarja, ponekod pa namestili nove police. Dalje smo v lastni režiji popravili mnogo orodja, ključavnic, različnih podstavkov za predmete itd. Za depó v Moderni galeriji so bile napravljene nove premične stopnice.

Z odobrenim investicijskim kreditom v letu 1958 je našemu muzeju uspelo predelati pisarniški prostor po višini in s tem pridobiti nov prostor v nadstropju. V novo pridobljeni prostor smo namestili dve omari iz ravnateljjeve sobe, tri omare in veliko mizo iz pisarne ter štiri omare iz depoja v Moderni galeriji. V te

omare smo pregledno shranili fototeko, arhiv in razno slikovno gradivo, mimo tega pa preostale primerke Etnologa in Slovenskega etnografa.

Z investicijskimi sredstvi, odobrenimi v letu 1959, smo dokončno uredili predeljeni pisarniški prostor, ki smo ga pridobili s predelitvijo pisarne po višini. V obeh prostorih smo odstranili leseno zidno oblogo, izvedli zidarska popravila sten, na novo napeljali elektriko ter prepleskali oba omenjena prostora in ravnateljstvo pisarno. V kletni preparatorski delavnici smo položili na star obrabljen pod foča-plošče in polivinil. Predvsem pa smo z investicijskimi sredstvi v veliki meri izpopolnili opremo. Tako smo si nabavili dvodelno in trodelno knjižno omaro, tri omare s predali za fototeko, štiridelno omaro za shranjevanje materiala in orodja, specialno risarsko mizo in omaro za shranjevanje kozuhov.

*Izpopolnitev muzejskih zbirk.* Zbirke muzeja so se v treh letih povečale za 1137 predmetov. Od le-teh smo jih 936 kupili, 75 nam jih je bilo darovanih, medtem ko nam je 126 različnih etnografskih predmetov odstopil Narodni muzej. Zbiranje in nakupovanje novih predmetov je bilo tudi v teh letih predvsem načrtno. Na osnovi pregledanega muzejskega inventarja smo nadaljevali nabavljanje onih predmetov, ki so v naših zbirkah redkeje zastopani, ali pa jih sploh ni (primerjaj poročilo v X. letniku SE, str. 202/205).

Po številu moremo razvrstiti nabavljene predmete v te-le etnografske panoge: ljudska noša 256, ljudska umetnost 307, razne gospodarske panoge 291, notranja oprema 70, običaji 19, ljudsko pravo 10, izvenevropske zbirke 112 in razni drugi predmeti 72. Po novih pridobitvah so šteje muzejske zbirke ob koncu leta 1959 skupno 13.184 predmetov.

Med važnejše pridobitve sodijo pastirski plašči iz trave plaščenke in iz lipovega lubja, kot so jih nosili pastirji v okolici Kostanjevice in na Veliki planini, par ljudskih smučič iz Like in dva para bloških smučič, razni deli ljudske noše, predvsem vezene peče iz raznih, v muzejskih zbirkah slabše zastopanih krajev in končno razne vezene iz okolice Idrije. — V ljudski umetnosti se je z novimi nakupi povečala zbirka panjskih končnic in slik na steklu iz različnih krajev, dalje naj bodo omenjene 4 lesene plastike znanega rezbarja Erzarja iz okolice Komende, figuralna plastika iz Mengša in končno zbirka trničev in rezljanih pisav za trniče iz okolice Kamnika. — Kakor v prejšnjih letih, tako smo tudi v letih 1957—1959 posvečali ustrezno pozornost nabavljanju predmetov iz raznih gospodarskih panog, ki so pomanjkljivo zastopane v naših zbirkah. Tako smo si nabavili staro leseno prešo na ovna z Dolenjskega, s Ptujkega polja pa smo dobili več čebelnih košev. Zbirko poljedelskega orodja in naprav smo izpopolnili med drugim s plugi iz okolice Gornjega grada in Bleda. Med pomembne pridobitve sodijo jarmi s Stajerskega in številni manjši predmeti. — Zbirko predmetov iz domače delavnosti in obrti smo izpopolnili s številnimi pletarskimi izdelki iz Kostanjevice, s Kobanskega, iz Kamnika in Novih Sel, dalje z lončarskim kolovratom in lončarskimi izdelki iz Dolenje vasi pri Ribnici in okrašenimi lončenimi posodami iz Slovenske Koroške. Med pomembnimi pridobitvami naj navedemo vauhe za valjanje sukna s Kobanskega, tkalske statve iz okolice Litije in orodje za izdelovanje cokel iz okolice Bleda. — V teh letih smo nadaljevali tudi nabavljanje predmetov notranje hišne opreme, ki razmeroma najhitreje izginja iz naših starih kmečkih domov. Kupili smo poslikani omari s Kobanskega in s Cerkljanskega, večno omaro in mizo iz okolice Bleda, dalje omaro-leso iz Beltincev v Prekmurju, tesarsko skrinjo iz okolice Ptuja ter zbirko raznih pohištvenih predmetov iz Prekmurja. — Od predmetov, ki sodijo v ljudske običaje, naj omenimo še koledniško zvezdo iz Kostanjevice in pustne maske-kamelce iz okolice Žužemberka. — Z zbirko starih žitnih mer iz okolice Bleda smo izpopolnili predmete ljudskega prava. — Maketa splava iz Vuzenice je tudi pomembna pridobitev za naš muzej. — Končno smo deloma izpopolnili zbirko izvenevropskih predmetov iz Afrike in Oceanije.

*Shranjevanje zbirk.* V preteklih letih smo v veliki meri preurejevali hrambo predmetov. Tako smo preuredili depó nad preparatorsko delavnico in depó v



podstrešni sobi. V splošnem smo predmete zamenjali: iz podstrešnega depoja smo prenesli v depó nad preparatorsko delavnico za tekstilije vso keramiko in manjše železne predmete, medtem ko smo vse pletarske izdelke iz depoja nad preparatorsko delavnico spravili v depó v Moderni galeriji. Za to zamenjavo smo se odločili zaradi tega, ker je depó nad preparatorsko delavnico pretopen in se v njem najraje pojavljajo škodljivci, ki pa keramičnim in železnim predmetom ne morejo škoditi. — Dokončno smo tudi uredili depó izvenevropskih zbirk v temnici. V tem prostoru smo predmete pregledneje razvrstili in opremili posamezne skupine z ustreznimi napisi. — Povsem na novo smo razporedili vse večje predmete, kot so omare, skrinje, mize, zibelke, sani, plugi itd. v Moderni galeriji ter s tem pridobili potrebni prostor za nove predmete. Skrinje smo morali sicer postaviti po tri ali štiri drugo vrh druge, kar sicer ne ustreza muzeološko-konservatorskim načelom, ker tako ni mogoče zračiti spodnjih skrinj, toda za tak način namestitve smo se morali odločiti spričo velike prostorne stiske. Le-ta se ni še prav nič zmanjšala izza preteklih let, čeprav smo si s predsednikom upravnega odbora mnogo prizadevali, da bi dobili kje nov prostor za shranjevanje predmetov. — Slike na steklu smo v podstrešnem depóju uredili po ustreznih motivnih skupinah. — Na novo smo deponirali avbe v zaprtih spodnjih prostorih razstavnih vitrin. Zanje smo v lastni režiji izdelali 52 podstavkov, na katere smo ustrezno namestili avbe. Dalje smo shranili kožuhe v novo primerno omaro, prav tako pa poskrbeli za pravilno shranitev pastirskih plaščev iz trave in ličja. — Z vsemi temi preureditvami smo začasno vsaj deloma zboljšali stanje naših depotnih prostorov, prenatrpanih s predmeti. — V depójih shranjene predmete smo redno pregledovali, zračili in presuševali, čeprav nam je tudi to delo zaradi že omenjene prostorne stiske zelo otežkočeno.

*Vzdrževanje zbirk* (konserviranje, prepariranje, restavriranje). V oddelku za les in kovino je bilo v letih 1957—1959 prepariranih 763 lesenih, železnih in drugačnih etnografskih predmetov, medtem ko je bilo v dezinsekcijem kotlu razkuženih 484 predmetov. Popravljenih je bilo nad 300 predmetov, od teh 294 slik na steklu, katerim je bilo dodano ozadje iz kartona, popravljen okvir ali pa so bili zlepljeni posamezni kosi razbitega stekla.

Vso ustrezno skrb je muzej posvetil ohranjanju tekstilnih predmetov. Opranih, zlikanih, kemično očiščenih in pošitih je bilo nad 2290 tekstilnih predmetov, očiščenih in prepariranih pa je bilo 185 kovinskih okrasnih predmetov.

V zvezi s preparatorsko-konservatorskimi deli je muzej rešil vrsto nalog, ki zadevajo varnost in zaščito tehničnega osebja. Tako si je muzej nabavil dve ustrezni zaščitni maski iz Nemčije z univerzalnim respiratorjem, dalje so tehnični uslužbenci dobili zaščitna očala in rokavice, dnevno pa prejema vsak še pol litra mleka. — V preparatorski delavnici za tekstilije smo namestili električni ventilator.

Digestorij za prepariranje lesenih in tekstilnih predmetov, ki ga je našemu muzeju predpisala Okrajna inšpekcija dela, in je bil konec leta 1957 izdelan po načrtu Zavoda za proučevanje organizacije dela in varnosti pri delu LRS, smo morali odstraniti iz kletnega prostora, kjer je bil nameščen, ker je v ta prostor namestil Narodni muzej svojo mizarско delavnico. Digestorija sedaj ne moremo uporabljati, ker zanj še nimamo primerne prostora, kamor bi ga namestili. To zelo pereče vprašanje bo skušalo ravnateljstvo EM urediti z Narodnim muzejem. Vsekakor pa bo potrebno digestorij še v marsičem izpopolniti, da bo uporabljev za prepariranje predmetov.

*Inventarizacija, pregledi in urejevanje zbirk ter raznega drugega gradiva.* Z inventarizacijo nasploh nismo v zastanku, če izvzamemo zbirke Federalnega zbirnega centra, ki smo jih začeli inventarizirati šele v zadnjem času. V teh letih je bilo inventariziranih 1114 predmetov. Resno smo se lotili priprav za vnovično inventarizacijo in smo v ta namen proučili načine inventarizacij nekaterih drugih muzejev. Izdelali smo vzorce kartotečnih listov, ki našim potrebam najbolj ustrezajo in tako pripravili vse potrebno za natisk. — Dokončno

je bila pregledana obsežna Grebenčeva zbirka, preostale etnografske predmete iz te zbirke je prevzel Narodni muzej. Ugotovljeno je bilo številčno stanje zbirke in napisano začasno poročilo o vsebini te zbirke. — Za posebno evidenco smo uvedli knjigo darovanih predmetov, v katero smo vpisali vse darove po letu 1927.

Za vse tekstilne predmete smo na podlagi inventarnih knjig sestavili proročno kartoteko, ki nam rabi pri iskanju in urejanju tekstilnih predmetov. Dalje smo pregledovali Štrekljevo zbirko Slovenskih narodnih pesmi in izpisali iz njih razne podatke o slovenski ljudski noši. Temeljito smo pregledali zbirko vezanih prtov in blazin in jih pregledno razvrstili po posameznih pokrajinah. Pri tem smo upoštevali inventarne podatke ali pa smo si pomagali s primerjanjem vezenin z znano provenienco. Preostale vezenine z nedoločljivo provenienco bodo urejene v naslednjih letih. Peče smo shranili v primerne škatle po manjših krajevnih območjih ali vezilnih tehnikah. — Preuredili smo zbirko pisanic, ki smo jih namestili v ustrezne škatle, panjske končnice pa smo ovili s papirjem in uredili po zaporednih številkah.

V teh letih smo popolnoma na novo preuredili starejšo fototeko. Fotografije smo nalepili na ustrezne obrazce za fototeko, ki smo jih v ta namen sami pridelali in oštevilčili z inventarno številko od 1 do 5510. Prav tako so vsi negativni dokončno urejeni in inventarizirani od številke 1 do 2550. Muzej je dal v kopiranje nad 500 starejših muzejskih negativov, ki so bili brez kopij, ter okoli 300 negativov iz Veselove zapuščine, o kateri smo poročali že v X. letniku SE, da jo hrani Narodni muzej. Prav tako smo sproti nadaljevali z urejanjem sprotne fototeke po končanih kolektivnih ali individualnih terenskih raziskovanjih. V teh letih se je muzejska fototeka povečala za 2945 fotografij z negativi.

*Knjižnica.* Muzejska knjižnica se je v teh letih povečala za 1248 primerkov. Katalogiziranih je bilo 2776 knjig in revij, večje število brošur in bolj ali manj poškodovanih knjig pa smo dali v vezavo. Pregledane so bile tudi vse tuje revije, ki jih imamo v knjižnici našega muzeja. Ob tej priložnosti so bili ugotovljeni manjkajoči letniki, ki jih bo treba nabaviti pri ustanovah, s katerimi smo v zamenjalnih stikih. Nadaljevali smo z izrezovanjem etnografsko bolj ali manj pomembnih člankov iz raznih časnikov. V hemeroteko je bilo nalepljenih 960 člankov.

Prostorno stanje naše knjižnice se je v zadnjem letu vsaj nekoliko izboljšalo z nabavo dveh novih omar.

*Razstava.* Našo stalno etnografsko razstavo smo v letih 1957/58 predvsem dopolnjevali z novimi etnografskimi predmeti (n. pr. s staro prešo z Dolenjskega, z vauhami za valjanje sukna itd.) ter zamenjavali razstavljene predmete z novimi (n. pr. z drugimi vezeninami). — V letu 1959 pa smo našo stalno razstavo preuredili v večjem obsegu. Tako smo v dvorani ljudske umetnosti in običajev skvčili nabožno plastiko in razstavili nekaj tipičnih in kvalitetnih primerkov posvetne plastike, ljudsko keramiko pa smo izpopolnili z novimi, doslej neznanimi lončarskimi izdelki iz Slovenske Koroške. Hkrati je bila preurejena razstava rezbarskih izdelkov in izpopolnjena med drugim s »pisavami« za planšarske trniče, z okrašenimi ježesi, preslicami itd. Na novo smo uredili razstavo s področja družbene kulture, s tem da smo razstavili razne ljudske pravne predmete. Prav tako so bili na novo razstavljene razni ljudski glasbeni instrumenti. — V dvorani ljudske noše in vezenin je bila preurejena razstava ljudskih vezenin. — V dvorani ljudskega stavbarstva, notranje opreme in gospodarstva smo na novo uredili razstavo lončarstva. Razstavili smo lončarsko orodje in dva tipa lončarskih kolovratov za oblikovanje posod. V tej dvorani smo naposled preuredili razstavo pletarskih izdelkov, pasti za lov, živinske opreme, pohištva, gospodinjsva itd. — Na novo preurejene in urejene razstavne oddelke smo opremili z ustreznimi slikovnim gradivom, ki ponazoruje funkcijo razstavljenih predmetov.

V okviru prireditev VII. ljubljanskega festivala smo 1. julija 1959 odprli občasnno razstavo »Peča na Slovenskem«. Razstava, ki je naša prva posebna razstava s področja ljudske umetnosti, je prikazala enega najlepših kosov slovenske ljudske ženske noše predvsem z njegove bogate ornamentalne, funkcionalne in tehnološke strani. Razstava je trajala do sredine oktobra, nato smo jo priredili v Mestnem muzeju v Kranju, kjer je bila odprta do 15. novembra. Iz Kranja je bila razstava premeščena v muzej v Škofji Loki, kjer je trajala do začetka decembra. — Za omenjeno razstavo smo priredili v izložbenem oknu pri Kompasu v Nazorjevi ulici primerno propagandno izložbo. V prejšnjih dveh letih pa sta bili v okviru Tedna muzejev urejeni pri Putniku (sedaj Kompasu) na Titovi cesti propagandni izložbi s področja ljudske umetnosti in ljudskega stavbarstva.

*Terensko delo.* Kot prejšnja leta je EM tudi v letih 1957—1959 nadaljeval s sistematičnim raziskovanjem na terenu v okviru zastavljenega delovnega načrta. Tako so bile pregledane v navedenih letih v avgustu z devetčlansko skupino vasi v okolici Žužemberka, v Vipavski dolini in v okolici Črnege vrha ter Vojškega nad Idrijo. Na omenjenih območjih so bila raziskana vsa področja ljudske materialne, duhovne in socialne kulture, razen ljudske glasbe in plesa ter deloma pripovedništva. Ekipa je prinesla s terena 48 zvezkov zapiskov, 836 prostoročnih in 47 tehničnih risb, 1544 fotoposnetkov in 121 različnih etnografskih predmetov. — Začeli smo s pripravami za izdajo etnografskega gradiva, zbrane ga na raznih območjih na Dolenjskem.

V letu 1957 je EM začel v okviru sodelovanja z referatom za etnografijo pri Zavodu za varstvo in zaščito kulturnih spomenikov z dokumentiranjem značilnih ljudskih stavb na terenu. S tem namenom smo do konca 1959. leta pregledali vasi od Rateč do Jesenic, v Bohinju, v okolici Bleda, Kamnika, na Jezerskem ter deloma v Beli krajini. Skupno je bilo posnetih 33 starih kmečkih hiš in gospodarskih poslopij.

V teh letih so bila opravljena tudi številna specialna etnografska raziskovanja. Raziskovanje ljudskega smučanja je bilo v letih 1957/58 končano. Tako smo na Bloški planoti in v Vidovskih hribeh med drugim razčistili določena vprašanja starega bloško-vidovskega smučanja, ki so se pojavila zlasti v zvezi z nekaterimi spornimi podatki v Badjurovi knjižici »Bloško starosvetno smučanje in besedje«. — Nadaljevali smo z raziskovanjem ornih naprav (plugov, plučnic in oral) na Kobanskem (Pernice, Jernej, Primož), v okolici Gornjega grada, na obmejnem štajerskem ozemlju na avstrijski strani (Lučane, Arvež, Osek, Ivnik, Ožbolt, Sobota) in na Koroškem (Labudska dolina, Podjuna, kraji med Rožem in Ziljo). Na Sorškem polju smo proučevali staro kombinirano oranje s plugom samcem in toplarjem ter opremo in vprego goveje živine na raznih območjih slovenskega ozemlja med drugim tudi na Slovenskem Koroškem. — Važne podatke smo zbrali o starih lončarskih delavnicah v okolici Podkloštra na Slovenskem Koroškem. — Dalje je bilo posebne pozornosti deležno kmečko pohištvo. Tako smo na terenu zbrali podatke za poslikane gorenjske postelje, v našem muzeju in drugih muzejih pa gradivo o zibelki skoraj za vso Slovenijo in končno gradivo o intarziranih kmečkih mizah v okolici Železne Kaple. — V vaseh ob Cerkniskem jezeru smo pričeli z raziskovanjem starega lova in ribolova. — Na Veliki, Mali in Gojški planini nad Kamnikom je bilo raziskano planšarstvo. Zbrali smo osnovne podatke o planšarstvu, izdelovanju trničev in pisav za trniče, o planinskih stavbah itd. To delo je za naš muzej zvečine opravil tov. T. Cevc in ga bo treba še nadaljevati. — Dalje je bilo raziskano pranje perila v okolici Ljubljane. — Precej potovanj na Gorenjsko, Dolenjsko in Kras je bilo opravljenih v razne druge namene: nakupi raznih etnografskih predmetov, zbiranje podatkov, ki so nam potrebni pri inventarizaciji ali pri študiju noš itd. Številna potovanja pa so bila namenjena zbiranju gradiva za razstavo »Peča na Slovenskem«. V ta namen so bila pregledana predvsem območja, s katerih nam je tega gradiva primanjkovalo, to je vasi v okolici Veržeja in Ormoža, dalje predeli od Črne na Koroškem do Slovenjega Gradca, vasi med Ribnico, Kočevjem in Osil-

nico ter v okolici Starega trga pri Rakeku in Prezida. Z istim namenom smo pregledali vse gradivo o pečah v mariborskem Pokrajinskem muzeju in se pri Mariji Rozmanovi, dobri poznavalki štajerskih peč, seznanili z različnimi tehnikami vezenja in z motiviko, značilno za posamezna območja na Štajerskem. — Končno smo pričeli z raziskovanjem ljudskih slik na steklu. Za sedaj smo pregledali le vasi v Selški in Poljanski dolini. — V Zelezni Kapli na Slovenskem Koroškem pa smo fotografirali in popisali votivne podobe z ljudskimi nošami. — V okolici Murske Sobotne smo začeli raziskovati kulturo Ciganov v Pomurju.

Naši uslužbenci so si ogledali v študijske namene občasni razstavi v Zagrebu in sicer razstavo plastike iz Afrike in Oceanije ter razstavo »Keramika i tekstil«.

*Slovenski etnograf.* V preteklih treh letih so izšli trije letniki SE (X, XI, XII). Povsem razumljivo je, da smo iz različnih razlogov poskrbeli predvsem za obravnavo določenih tem iz naše materialne kulture. Take teme so bile n. pr.: rudarska hiša v Idriji (F. Baš), nabiralništvo (V. Novak), obdelava polja v Slovenski Istri ter ovčereja na Krasu in v Slovenski Istri (S. Vilfan, E. Umek), žganjekuha v okolici Škofje Loke (L. Sušnik), noša (A. Baš, M. Kus-Nikolajev), pranje perila v okolici Ljubljane (P. Štrukelj), pohištvo (M. Makarovič, T. Urbas, F. Baš, F. Šarf, A. Baš, B. Orel) itd.

Vsebinsko posameznih letnikov našega časopisa »Slovenski etnograf« redno objavljajo nekateri inozemski časopisi (Bulletin folklorique d'Ille de France, Schweizerisches Archiv für Volkskunde idr.) ali pa poročajo o razpravah z določeno tematiko, n. pr. o poljedelskem orodju (Deutsches Jahrbuch für Volkskunde III/1, 1957) oziroma te razprave le navajajo v svojih člankih (Man, London 1957).

*Ljudsko izobraževalno delo.* Tudi v letih 1957—1959 je naš muzej posvetil ustrezno pozornost ljudskoizobraževalnemu delu. Preurejena stalna razstava in naša občasna razstava sta vsekakor pripomogli k povečani dejavnosti v tem pogledu. Tako si je ogledalo stalno razstavo v našem muzeju nad 100.000 ljudi, številne domače in tuje skupine ter posamezniki. Uslužbenci EM so imeli številna vodstva po naši stalni razstavi, posebej pa smo še organizirali obisk naše občasne razstave. Prevedli smo vodnik po naših zbirkah v angleščino in napisali poseben vodnik za šolsko mladino za interno uporabo.

Skrbeli smo za ustrezno izobraževanje tudi na terenu. Tako smo imeli ob priliki našega terenskega dela več etnografskih predavanj, v zimskih in spomladanskih mesecih pa številna poljudnoznanstvena etnografska predavanja na našem podežlju v okviru Delavske univerze.

*Sodelovanja.* Tudi v teh treh letih smo uspešno sodelovali s številnimi domačimi in tujimi ustanovami, šolami in podobnimi organizacijami.

Predvsem smo bili v rednih sodelovalnih stikih z domačimi muzeji. Številne tehnične muzejske uslužbenke in študente univerze smo seznanili s prepariranjem in konserviranjem etnografskih predmetov v naši ustanovi, med drugim tudi z delovanjem dezinfekcijskega kotla. Nekateri izmed njih so se pri nas zadržali tudi po mesec dni. — Za Dolenjski muzej v Novem mestu smo v našem muzeju preparirali večje število predmetov. — Z našimi preparatorsko-konservatorskimi postopki so se seznanili tudi uslužbenci drugih muzejev in ustanov v naši državi, tako preparator iz Vojvodanskega muzeja v Novem Sadu in konservator iz Zveznega inštituta za zaščito kulturnih spomenikov v Beogradu.

Ob priliki našega terenskega dela smo bili v vseh teh letih v tesnih stikih z Goriškim muzejem v Novi Gorici, Dolenjskim muzejem v Novem mestu in z Mestnim muzejem v Idriji. Za omenjene muzeje smo evidentirali in rezervirali na terenu večje število etnografskih predmetov, po končanem delu pa jih seznanili z rezultati terenskih raziskovanj na njihovem območju. — Z vprašanji za etnografsko delo na terenu in z našo udeležbo smo pomagali Pokrajinskemu



muzeju za Pomurje v Murski Soboti. — Za Muzej v Škofji Loki in Dolenjski muzej v Novem mestu smo tehnično posneli staro leseno kmečko hišo in izdelali tehnične risbe. — Z izkustvi našega terenskega dela smo končno seznanili tudi kustose iz drugih muzejev v naši državi.

Poleg strokovnih nasvetov in pomoči na terenu je naš muzej posodil številnim drugim muzejem razne etnografske predmete za občasne razstave (na primer Mestnemu muzeju v Kranju, Pokrajinskemu muzeju v Mariboru in drugod), medtem ko nam je Pokrajinski muzej v Mariboru posodil večje število štajerskih peč za našo občasno razstavo o peči, Mestni muzej v Ljubljani pa kopije fresk s staro nošo za isto razstavo. — Tovrstna sodelovanja smo razširili tudi na druge republike, kjer smo muzejskim ustanovam in zavodom posodili predmete, risbe in fotografije za njihove občasne razstave (Etnografski muzej v Beogradu, Zagrebu itd.).

V letih 1957—1959 smo izposodili skupno 355 etnografskih predmetov. Mimo omenjenih muzejev naj navedemo še RTV Ljubljana, Slovensko narodno in Mestno gledališče, Solo za umetno obrt, Zavod za šolski film, Triglav- in Viba-film itd.

Posebej naj omenimo sodelovanje uslužbencev EM v upravnih odborih raznih ustanov in društev, tako n. pr. v upravnem odboru Mestnega muzeja, Sole za umetno obrt v Ljubljani (B. Orel), v znanstvenem svetu Inštituta za slovensko narodopisje (B. Orel), v plenumu Zveze muzejskih društev Jugoslavije (B. Orel), v etnografski sekciji Društva muzealcev LRS (B. Orel in M. Makarovič), v odboru Slovenskega etnografskega društva (B. Orel, F. Šarf in M. Makarovič), v odboru Etnološkega društva Jugoslavije (B. Orel) itd.

Med pomembna sodelovanja našega muzeja sodijo stiki z muzeji in sorodnimi ustanovami v inozemstvu. Po našem posredovanju je dobil Turn- und Sportmuseum v Baslu bloške smuči, narejene po starem načinu, Komiteju za etnografski film v Parizu pa smo posodili film Kurentovanje, dalje smo dali na voljo zastopnikom International Communication Library Projecta iz Los Angelesa več etnografskih predmetov in fotografij (po posredovanju Urada za informacije pri Izvršnem svetu). Dr. R. Wildhaber, direktor etnološkega muzeja v Baslu, je obiskal našo etnografsko ekipo v Žužemberku in se zanimal za načine našega terenskega dela itd. itd. — V pismenih znanstvenih stikih smo bili z raznimi ustanovami v inozemstvu, tako med drugim z Institutom za etnografijo v Leningradu, z mednarodnim sekretariatom za raziskovanje ornih orodij v Kopenhagnu, Nordijskim muzejem v Stockholmu, z etnografskimi muzeji v Estoniji, na Letonskem in v Latviji itd.

Na koncu naj bo še pripomnjeno, da so se naši uslužbenci udeležili različnih kongresov in posvetovanj doma in v tujini: tako na primer občnega zbora Društva muzealcev in konservatorjev v Slovenjem Gradcu in na Bledu, posvetovanja etnologov Jugoslavije v Osijeku (kjer je bil prečitana referat B. Orla: Etnološko raziskovanje na terenu) in Banja Luki ter občnega zbora Zveze muzejsko-konservatorskih delavcev FLRJ v Zadru. Na plenumu navedene zveze v Osijeku je ravnatelj dr. B. Orel poročal o mednarodni konferenci ICOM o muzejih na prostem na Danskem in Švedskem. — Mimo tega se je ravnatelj EM udeležil od 5. do 9. julija mednarodne konference ICOM v Kopenhagnu, Aarhusu na Danskem in v Stockholmu na Švedskem, kjer so udeleženci razpravljali o vprašanju muzejev na prostem. O tej konferenci je dr. B. Orel objavil poročilo v št. 11/12 časopisa »Muzeji«. (V zadnjem poročilu o delu našega muzeja v SE je pomotoma izostalo poročilo o udeležbi ravnatelja B. Orla na posvetovanju avstrijskih zgodovinarjev v Celovcu od 17. do 21. septembra 1956, kjer je B. Orel 20. septembra predaval o stanju raziskovanja kmečkega orodja v Sloveniji.) P. Štrukelj, kustos našega muzeja, pa je zasebno potovanje na Dansko med drugim tudi izkoristila, da se je v raznih muzejih v Kopenhagnu zanimala za restavratorsko-preparatorsko delo.



## Résumé

L'ACTIVITÉ DU MUSÉE ETHNOGRAPHIQUE DE LJUBLJANA  
DANS LES ANNÉES 1957—1959

*Le rapport traite l'activité du Musée Ethnographique de Ljubljana pendant les années 1957—1959. Il mentionne surtout le complètement, la conservation et l'entretien des collections ethnographiques, l'arrangement d'autres matériaux muséologiques, les expositions, etc. On y parle ensuite des recherches ethnographiques sur terrain, de l'enseignement des adultes effectué par la Musée, et de sa collaboration multiple au pays même et avec l'étranger.*

## RAZSTAVA »PEČA NA SLOVENSKEM«

(Etnografski muzej v Ljubljani od 1. julija do 13. oktobra 1959)

Tončica Urbas

V navado je prišlo, da vsakoletni Ljubljanski festival skoraj redno spremljajo tudi prireditve ljubljanskih muzejskih ustanov, med katere se je v zadnjih treh letih uvrstil tudi Etnografski muzej v Ljubljani.

Ni naključje, če se je ta ustanova letos že drugič vključila v vrsto prireditvev, ki so manifestirale kulturni festival slovenske metropole, z razstavo, ki je zajela del razstavljenega ali deponiranega bogastva pri osrednjem Etnografskem muzeju Slovenije. To je bila razstava peče na Slovenskem, ki jo je imel ta muzej že dalj časa v načrtu. Če se je ta zamisel uresničila razmeroma hitro, je to nedvomno najboljša potrditev povojne ustvarjalnosti tega muzeja, hkrati pa izpričuje, da se prav ta ustanova v zadnjih letih uspešno uvršča med tiste naše muzeje, ki žele, da bi z občasnimi razstavami čim bolj približali javnosti zlasti tisto gradivo, ki ga v stalnih razstavah ni mogoče tematsko urediti in prikazati. Razstavo je vodstvo muzeja priredilo v veliki dvorani Narodnega muzeja, ki je ta prostor pred leti namenil prav za občasne muzejske razstave.

Otvoritev je bila dne 1. julija zvečer v navzočnosti številnih predstavnikov oblasti. Odprl jo je direktor Ljubljanskega festivala, profesor Radovan Gobec. Uvodne besede ji je posvetil ravnatelj Etnografskega muzeja dr. Boris Orel, za uvod v strokovno vodstvo pa je pripravila krajše predavanje glavna prirediteljica razstave, kustodinja Marija Makarovič. Zaradi nekaterih momentov, ki jih je vsebovalo predavanje in ki nakazujejo vzroke in pobude za to razstavo, bodi tu naveden njegov krajši povzetek:

Pobuda za razstavo »Peča na Slovenskem« je izšla neposredno iz vsebine dela Etnografskega muzeja v Ljubljani, ki hrani najbogatejšo in obenem najpopolnejšo zbirko peč z vsega slovenskega ozemlja. Mimo tega se je muzej v zadnjih letih ukvarjal v okviru sistematičnih raziskovanj terena nadrobneje prav z ljudsko nošo, kamor sodijo ženska pokrivala. Raziskovanju slovenske peče se je kot pionir posvetil med obema vojnama pokojni dr. Stanko Vurnik, ki jo je kot del ljudske noše uvrstil v zahodnoevropski kulturni krog. Njegovi zaključki so bili iz razumljivih razlogov še vedno bolj ali manj fragmentarni. Z omenjenimi raziskovanji, ki jih je izvajal muzej, kajpada proučevanje slovenske peče še ni zaključeno, marveč bo treba v naslednjih letih posvetiti še veliko pozornosti proučevanju posameznih nadrobnosti, ki zadevajo prav to vrsto ženskega pokrivala. Pestro gradivo, ki je bilo bodisi že razstavljeno ali pa je deponirano, je vendarle po svoji stilskoornamentalni strani tako raznoliko, da ga je bilo mogoče prikazati kot zaokroženo celoto na pričujoči razstavi. To

je bil tudi poglobilni element, ki je spodbudil prireditelje k zamisli o postavitvi razstave. Le-ti so na njej poskusili prikazati tiste oblike peč, ki so bile običajne in ki so se uporabljale v 19. stoletju že kot pokrivalo kmečkih žensk, medtem ko so jih meščanke takrat že opustile. Za prikaz peče iz starejših obdobjev se je bilo treba zateči še k ilustrativnemu gradivu, ki ga nudijo srednjeveške freske po Slovenskem, in Valvasorjevim ilustracijam, ki nakazujejo to obliko pokrivala v 17. stoletju. Razumljivo je pri tem, da freske kakor Valvasorjeve risbe lahko nakazujejo obiskovalcu le osnovno obliko in predvsem način polaganja in zavezovanja peče na glavi, medtem ko si stilno-okrasnega dela z njih ne moremo predočiti. Nadrobnejše okrasne stile, ki se z njimi ponašajo peče in razlikujejo med seboj po pokrajinah, kjer so nastale, je bilo seveda možno določiti šele z razstavnimi kosi, ki datirajo največ v prvo polovico 19. stoletja. Po teh okrasnih stilih je bilo šele mogoče razporediti zadevno gradivo tako, da so odločali kot vodilni moment ne le pri ureditvi razstave, ampak tudi pri njenem načinu razporeditve.

Studij okrasnih stilov na slovenski peči kaže, da pomeni belo pokrivalo z Gorenjske višek v izoblikovanju okrasnega stila, za njimi pa zaostajajo štajerski, prekmurški in belokranjski primerki, čeprav tudi ti ustrezajo občutju človeka, ki živi in se umetniško izživlja v teh pokrajinah. Vmesni predeli Dolenjske in Notranjske kažejo prav tako prehod in prelivanje zahodnih smeri z vzhodnimi. To je opazno predvsem v prepletanju abstraktnih in naturalističnih elementov v stilu. Izjemo tvorijo po vsej verjetnosti primorske peče, kjer pa so opazne že določene romanske stilno-ornamentalne težnje. Tako je tudi ornamentika slovenskih peč zgovoren dokaz za to, da se je slovenska ljudska umetnost razvijala v treh smereh in pod vplivom treh različnih kultur.

Poseben sestavni del razstave je bil prikaz funkcije peče na glavi glede na oblike in načine njene uporabe. Že Stanko Vurnik navaja v svoji razpravi (Etnolog II/1928, str. 6—20) številne načine zavezovanja peče na Slovenskem. Prirediteljica razstave je Vurnikove pomanjkljivosti izpopolnila z lastnimi terenskimi ugotovitvami in se je odločila, da zgolj razstavno gradivo, ki je bilo okusno in res estetsko razporejeno po lepo obarvanih panojih, dopolni z manekenskimi glavami, kjer so njih prikazani najrazličnejši načini zavezovanja peče, kakor jih pač poznajo posamezne slovenske pokrajine. Prav zanimivo je, da tudi sam način zavezovanja peče govori o občutnih razlikah v smislu za stilno in lepотно oblikovanje med vzhodom in zahodom. Tako se je na glavi Gorenjke ponosno šopiril »petelinček« in tudi Škedenjka se je ponašala z duhovitim načinom zavezovanja na »sabljo«. Oba načina sta nedvomno prikazovala pravo umetnijo v načinu zavezovanja in vzlanja. Štajerski in prekmurški način pa tudi tu kažeta preprostost in nezamotanost, kar je morda odsev še za današnji čas karakterističnega pomanjkanja domiselnosti. Tu so ženske poznavale način zavezovanja pod brado, ki je še danes v tem prostoru v rabi pri zavezovanju »robcev«. Ti pa so se ohranili kot pravi nasledniki nekdanje okrašene peče pri slovenski kmetici ne glede na pokrajinske razlike. Morda le tu in tam odločajo komaj zaznavne razlike v dolžini »cifa« ali pasu las, ki gleda izpod rute, in se po njem bežno prepozna, ali gre za kmetico s Štajerske, Dolenjske ali s Primorske.

Prav ti različni načini zavezovanja peče, ki so prikazovali to navado s Kočevskega, Štajerske in Prekmurja, nato Primorske, Gorenjske, Ljubljane z okolico, Sežano, Škedenj, Stari trg pri Rakeku, Vipavo in končno Belo krajino, so dajali razstavi prijeten občutek razgibanosti v sicer monotoni belini razstavljenih okrasnih primerkov. Tudi slednji so bili razporejeni na različno obarvanih panojih po tehle pokrajinah: Štajerska s Prekmurjem, Bela krajina, Primorska, Dolenjska z Notranjsko in Gorenjska. V kronološkem smislu se je razstava začela pri kopijah naših srednjeveških fresk z upodobitvijo peče in s povečavami upodobitve noš s pečami iz 17. stoletja, ki jih nahajamo v Valvasorju.

Estetski plati razstave gre posebna pohvala, posebno glede na to, da jo je muzej izvedel v lastni režiji, brez pomoči poklicnega arhitekta ali aranžerja. Morda bi bilo le nekoliko bolje, če bi si načrtovalec stojal za panoje, kjer so bili pritrjeni posamezni primerki peč, zaradi njihove stilno-ornamentalne strani zamislil lažjo konstrukcijo, n. pr. v aluminiju, ker so jeklena stojala zhubjala nekoliko okoren videz. Za kontrast belini razstavnega gradiva so posrečeno poskrbele velike prekmurske črne putre in vrči, ki so bili okusno razporejeni po vogalih in na podstavkih med stojali in panoji.

Da je razstava dosegla svoj namen, nam zgovorno priča lepo število obiskovalcev v Ljubljani, kjer je bila od 13. oktobra, in v Kranju ter Škofji Loki, kamor so jo preselili zaradi vsesplošnega zanimanja. V letu 1960 bo razstava obiskala še druga slovenska mestna središča, zlasti Maribor in Celje.

Če pa je razstava po nekaterih osamljenih sodbah bila pripravljena bolj s stilno-ornamentalnih kakor historično-razvojnih vidikov, smemo biti vendarle zadovoljni, ker je s svojimi začetki in pogledi na ta element slovenske ljudske noše dala pobudo za nadaljnja proučevanja.

### Résumé

#### L'EXPOSITION «LE MOUCHOIR DE TÊTE EN SLOVÉNIE»

*Dans le cadre du «Festival de Ljubljana 1959», le 1<sup>er</sup> juillet 1959 une exposition temporaire fut inaugurée à Ljubljana, dédiée au «Mouchoir de tête en Slovénie», et organisée par le Musée ethnographique de Ljubljana. Le mouchoir de tête est une partie du costume populaire de femme, en Slovénie, et appartient aux coiffures portées autrefois par les femmes des villes et de la campagne. Le but de l'exposition était de présenter le mouchoir de tête slovène surtout du point de vue du style ornemental, différent selon les contrées variées de la Slovénie (Styrie, Outre-Mure, Basse-Carniole, Carniole Blanche, Haute-Carniole, Carniole Intérieure et Littoral). En même temps, l'exposition montrait au visiteur les différentes façons de nouer un mouchoir de tête, façons variant selon les contrées slovènes. L'arrangement de l'exposition témoignait d'un goût raffiné, c'est la raison de ce qu'elle eut un nombre de visiteurs très considérable. Elle fut transférée, après la clôture, en octobre 1959, à Kranj et à Škofja Loka, et doit séjourner en 1960 encore dans d'autres centres slovènes.*

#### NEKAJ NOVIC IZ ETNOGRAFSKEGA ODDELKA POKRAJINSKEGA MUZEJA V MARIBORU IZ LET 1958—1959

Tončica Urbas

V letu 1959 sta bili po načrtu pripravljene dve občasni razstavi. Prva — z naslovom »Prerez ljudske umetnosti v Podravju in Pomurju« — je bila prirejena v počastitev IV. kongresa jugoslovanskih muzealcev in konservatorjev, ki so se zbrali od 4. do 9. maja 1959 v Mariboru. Prostor zanjo je velikodušno odstopila muzeju Umetnostna galerija, medtem ko razstavnih predmetov zanjo ni prispeval le Pokrajinski muzej v Mariboru, ampak tudi Pokrajinski muzej v Murski Soboti. Spričo znanega dejstva, da umetnost severovzhodne Slovenije zaostaja za razkošnostjo in umetniškim snovanjem človeka, ki je živel v alpskem prostoru, je bilo razumljivo, da so bili prireditelji razstave nekoliko v zadregi. To pa tudi zavoljo tega, ker oba omenjena muzeja doslej nista posvečala posebne pozornosti tej zvrsti duhovnega ustvarjanja kmečkega človeka v tem

območju. Mimo tega pa tudi obstoječe zbirke, tako razstavne kakor depotne, ne vsebujejo izrazitih izdelkov prave ljudske umetnosti. Šele ob složnem sodelovanju obeh ustanov nam je uspelo, da smo pripravili za razstavo po nekaj primerkov, ki manifestirajo smisel človeka v Podravju in Pomurju za umetniško preoblikovanje mrtve gmote, kakor je n. pr. les ali glina. V mislih imam ljudsko plastiko, ki se je kot zvrst umetniškega ustvarjanja predvsem udomačila na skrajnem zahodnem koncu SV Slovenije, to je v Koroškem kotu, od koder so najlepši primitivni kipi v zbirkah Pokrajinskega muzeja, in na njenem skrajnem vzhodnem robu, t. j. v Prekmurju, od koder so prispeli za razstavo prav lepi in izbrani kosi, med njimi tudi nekaj izdelkov še živečih ljudskih nešolanih umetnikov.

Ljudski umetnik v tej pokrajini je umetniško preoblikoval še les za panjske končnice, ki izvirajo spet največ iz Koroškega kota. Po duhovitosti motivike in po pestrosti izbire barv seveda zaostajajo za primerki, ki jih je pred leti zbral in pripravil za samostojno razstavo Etnografski muzej v Ljubljani, vendar so pokazali nivo te zvrsti umetnosti in bodo, kolikor že niso, rabili za primerjavo in oceno ustvarjalnih sposobnosti človeka-umetnika iz te pokrajine. — Tretja skupina predmetov so umetniško oblikovani lončarski izdelki. Z njimi se posebno ponaša Pokrajinski muzej v Mariboru, ki ima precej bogato zbirko res umetniško izdelanih loncev, ponev, pekač in glinastih figur, izdelkov že izumrlih slovenskogoriških lončarjev; le-tem pa so se posebej priključevali še primerki prekmurskih črnih lončarjev, ki po elegantnosti predmeta in po izrednem smislu za skladnost oblike in barve v ničemer ne zaostajajo za še tako modernimi umetniškimi ali umetno-obrtnimi izdelki.

Posebno skupino so na razstavi sestavljale štajerske in prekmurske peče, ki jih zaradi njihove stilno-okrasne plati smemo prav tako uvrstiti med izdelke ljudske umetnosti. Tudi tu je bilo mogoče, zlasti spričo tega, da je muzej pripravil za razstavo najbolj izbrane primerke peč, opaziti, da je človek v tej pokrajini občutno zaostajal za stilnim in okrasnim oblikovanjem svojega alpskega soseda. — Svoje mesto pa so na razstavi kajpada zavzeli zaobljubni železni votivi, ki so po vsej verjetnosti koroškega in poznosrednjeveškega izvora. Bilo je prav, da so se pojavili vsaj na občasni razstavi. Naj omenim, da drugače občinstvu niso dostopni, ker bi jih bilo težko uvrstiti v sedanjo stalno razstavno zbirko, to pa predvsem glede na njen značaj in delno tudi vsebino. — Razstavo je občinstvo toplo sprejelo, čeprav so nekateri strokovnjaki menili, da je bila postavljena bolj idealistično kakor razvojno.

Morda se je prav zaradi take sodbe vodstvo muzeja nato z vso resnostjo lotilo priprav za novo jesensko občasno razstavo, s katero naj bi muzej počastil III. mariborsko kulturno revijo. To je bila razstava »Razvoj keramike od neolitika do danes«. Že sam naslov pove, da ni zajela le narodopisnega dela, marveč je morala nujno zaiti tudi v področje arheologa in umetnostnega oziroma kulturnega zgodovinarja. Tudi za to razstavo je odstopila Umetnostna galerija spodnje razstavne prostore.

Etnografski del te razstave nudi podatke o nahajališčih glin in ilovic na geološki karti Stajerske in Prekmurja, zajema nato fotografije starejših in sedanjih glinokopov v krajih, kjer je še doma lončarska obrt, in preide končno k procesu izdelovanja glinastih posod od kupov zgetene gline do izgotovljenih loncev, ki nastajajo pod urnimi rokami lončarja ob starinskem lončarskem vretenu iz Prekmurja. Karta »lončarske delavnice pred letom 1918 in njihovo stanje danes« je govorila o naglem izumiranju lončarstva pri nas, kar pa je v zvezi z modernizacijo ognjišč in s prodiranjem industrijske posode, ki izpodriva lončarsko, na podeželje. Razstavo so zaključevali podatki o opekarstvu, ki ima prav tako svojo osnovo v prvotni preprosti ljudski proizvodnji v poljskih opekarnah, in fotografije notranjosti modernega keramičnega obrata v Ljubovih pri Celju, kjer je prav tako prvotna lončarska dejavnost, ki je imela osnove in ležiščih dobre ilovice, prešla v dobi kapitalističnega razvoja in indu-

strializacije proizvodnje v prejšnjem stoletju pri nas, v moderen industrijski objekt, ki pa seveda danes ne more več izrabljati domače surovinske baze.

Tudi ta razstava je privabila veliko število občinstva, posebno šolske mladine, ki si jo je ogledovala skupinsko štirinajst dni (od 5. do 19. oktobra 1959), ko je bila odprta.

Ce je etnografski oddelek usmeril svojo delavnost na razstave te vrste, seveda ni zanemarl drugega dela, ki zadeva muzejsko notranjo dejavnost. Tako je kustodinja obe leti nadaljevala inventarizacijo na novo pridobljenih predmetov, ki se nanašajo predvsem na predmetno kulturo s Pohorja, in urejala tehnično-dokumentarno gradivo, ki se v obliki fotografij, skic, tlorisov in filmov nabira v zadnjih letih v muzeju kot sad terenskega raziskovanja. Slednjemu se je oddelek posvetil v letu 1958 v okviru ekipe, medtem ko se je leta 1959 izvajalo individualno. Leta 1958 je poslal skupino raziskovalcev v Mislinjsko dolino, da bi pridobil manjkajoče in dopolnilne podatke o Pohorju, o katerem namerava pripraviti v bližnji prihodnosti posebno študijo, ki naj bi jo omogočil v pogledu denarnih sredstev Svet za prosveto OLO Maribor. Podatki s tega raziskovanja so bili zelo dobrodošli in so obenem obogatili arhiv tehnično-dokumentarnega materiala, ki čaka tako na končno objavo. Velik korak naprej v pogledu tehničnega dela pomeni za oddelek pridobitev stalne tehnične risarke, Martine Rojsove, ki je pomagala s svojim delom tudi pri skupinskem terenskem delu Pokrajinskega muzeja za Pomurje v Murski Soboti. S tem muzejem tesno sodeluje zadnji dve leti etnografski oddelek mariborskega muzeja, zlasti kar zadeva terensko raziskovalno delo, tako da mu pomaga s strokovnimi in tehničnimi delavci. Sodelovanje pa je mariborskemu muzeju zelo v prid, saj bogati ob tujih denarnih sredstvih svojo fototeko in kartoteko, ki jo sme v sporazumu z muzejem v Murski Soboti obdržati v duplikatih.

### Résumé

#### QUELQUES NOUVELLES DU DÉPARTEMENT ETHNOGRAPHIQUE DU MUSÉE PROVINCIAL DE MARIBOR, DES ANNÉES 1958—1959

*Le département ethnographique du Musée Provincial de Maribor suivit, l'année passée, l'exemple des autres Musées slovènes, et organisa des expositions temporaires. En mai 1959, il inaugura dans la Galerie des Arts de Maribor, une exposition de l'art populaire des régions de la Drave et de la Mure. Y étaient représentés des objets de sculpture populaire en bois et en céramique, puis des devants de ruche qui n'étaient pas trop nombreux, et des mouchoirs de tête, caractéristiques pour la région styriaque. — L'exposition automnale, organisée aussi dans la Galerie des Arts, montrait le développement de la céramique depuis le néolithique jusqu'au présent, et embrassait de même les régions de la Drave et de la Mure. L'ethnographe fut assistée, dans l'arrangement de l'exposition, par l'archéologue et par l'historien de l'art. — Le département poursuivait, avec cela, ces deux dernières années aussi, les amples occupations internes, surtout la rédaction des fichiers et de la phototèque, et l'inventarisation, tandis que les recherches au terrain se sont dirigées dans la Vallée de la Mislinja (Mislinjska dolina) où une équipe exploratrice, comprenant plusieurs membres, fut envoyée en 1958. De plus, le Musée collaborait aussi dans les recherches du Musée Provincial de Murska Sobota.*



## ETNOGRAFSKI ODDELEK DOLENJSKEGA MUZEJA V NOVEM MESTU

Danica Zupančič

Dolenjski muzej v Novem mestu je še mlada ustanova. Jeseni leta 1953 so bile odprte za javnost prve muzejske zbirke. Dolenjski muzej je muzej kompleksnega tipa in skuša vsestransko prikazati življenje na Dolenjskem v preteklosti in sedanjosti. Tako je vključena v delovno območje Dolenjskega muzeja tudi etnografija.

Uprava muzeja je ves čas skrbela za pridobivanje etnografskih predmetov. Precej ji je pri tem pomagal Etnografski muzej iz Ljubljane, ki je pri svojem terenskem delu na Dolenjskem (Mokronog, Kostanjevica, Žužemberk) zbiral predmete tudi za novomeški muzej. Vendar so bili etnografski predmeti, ki so se znašli v Dolenjskem muzeju, zbrani bolj ali manj priložnostno in nesistematično. Z njimi bi ne bilo mogoče prikazati v razstavi neke določene teme iz ljudskega življenja na Dolenjskem. Vsekakor pa so bili mnogi dragoceni eksponati s tem, da so prišli v muzej, rešeni pred uničenjem: okoli devetdeset slik na steklo, antropomorfní panj v obliki francoskega vojaka, posamezni kosi ljudske noše, izredno zanimiva starinska mera za merjenje zemljišča, nekaj preprostih plastik in še vrsta drugih etnografskih predmetov.

Meseca aprila 1959 je bil v Dolenjskem muzeju nastavljen kustos za etnografijo. Ta si je sestavil naslednji načrt: 1. pregledati etnografske predmete v muzeju, jih pravilno inventarizirati in deponirati; 2. odbrati iz muzejske knjižnice etnografske knjige, nabaviti najnujnejše strokovne priročnike, kolikor mogoče izpopolniti periodiko in nasploh poskrbeti, da doteka v muzej sodobna strokovna literatura; 3. sistematično proučevati posamezne panoge ljudskega življenja na Dolenjskem s posebnim poudarkom na predmetni etnografiji, torej na rednem pridobivanju muzejskih eksponatov z vsemi ustreznimi podatki in tehnično dokumentacijo (risbe, fotografije); 4. evidentirati etnografske predmete na terenu in odkupovati oziroma zaščititi ogrožene predmete; 5. (pedagoško delo): predavati iz etnografije po šolah, na ljudskih univerzah itd.; 6. izdelati načrt o etnografskem prikazu Dolenjskega v muzeju.

Zaradi pomanjkanja prostora, omejenih denarnih sredstev in pa zato, ker se kustos ne more posvetiti samo strokovnemu delu, vseh teh načrtov ni bilo mogoče realizirati. Tako zaradi pomanjkanja prostora in denarja nismo uspeli pripraviti in pravilno shraniti vseh etnografskih predmetov. Iz istih razlogov še nismo nabavili formularjev za kartoteko predmetov in omare za fototeko. Tudi dotok strokovnih knjig ni tak, kot bi bilo želeli. Dobro pa je bil izveden načrt o sistematičnem zbiranju predmetov iz posameznih področij ljudskega življenja na Dolenjskem. Začeli smo s proučevanjem ljudskega lova in medicinarstva. O obeh panogah smo zbrali precej nadrobnih podatkov. Podatki o lovu se nanašajo predvsem na obrške vasi od Žužemberka do Novega mesta in pa na naselja vzdolž Gorjancev. Poizvedovali smo o delu vseh štirih lectarskih delavnic na Dolenjskem (Žužemberk, Novo mesto, Metlika, Krško) in se zanimali za ljudsko čebelarstvo, na katerem je temeljilo medicinarstvo in svečarstvo. V zvezi z ljudskim lovom in medicinarstvom smo pridobili blizu dve sto predmetov ter precej fotografij in ilustracij. Naj omenimo nekatere teh predmetov: kletke za ptičji lov, maketa, ki prikazuje lov na limanice, težke lesene pasti za lov na domače škodljivce, vrše, saki in osti za ribji in račji lov, izredno zanimive priprave divjih lovecev ter nekateri predmeti poklicnega lova. Zelo pestre so pasti za polšji lov: skupina aktivnih pasti v raznovrstni izvedbi za lov na drevesu (škatla, skrinjca, lovica, kragulovka, ajnfogarca, toplarca) ter razni tulci, stublji in rauselci, ki jih lovci nastavljajo v zemlji pri polšinah in v katere se živali ujamejo že s tem, da zaidejo v past. Edinstvena je past duplo

z Brezove rebri. To je prostorna škatla, ki posnema naravno votlino v drevesu, v kateri gnezdiijo polhi. Preko vsega leta se zatekajo v duplo in jeseni zajame polhar vso rejeno poljšjo družinico. Poglavitni novo pridobljeni predmeti s področja ljudskega čebelarstva in medicinarstva so: dva panja žlambora, narejena iz debela gorjanske bukve, ki sta stala od leta 1907 pri Komatarjevem čebelnjaku na Vrhu pri Šent Jerneju, enajst panjskih končnic iz istega čebelnjaka, okoli devetdeset lesenih modlov za medene podobnjake in voščene votive ter več lectovih in voščeni izdelkov. Lično je izrezljana maketa svečarske delavnice. Obe temi, ljudski lov in medicinarstvo, sta bili prikazani na razstavi v Dolenjskem muzeju, ki je trajala od 28. oktobra do 28. novembra 1959. Potem je bila razstava prenesena v Kostanjevico na Krki, kjer je bila s tem osnovana krajevna zbirka Dolenjskega muzeja.

Ob evidentiranju etnografskih predmetov na terenu smo nekatere takoj pridobili za muzej, tako zlasti nekaj primerkov ljudske plastike. V novem proračunskem letu bomo odkupili vrata kmečke hiše iz Gradenca v Suhi krajini. Vrata so lepo delo rezbarja-samouka Tomaža Drobniča. V okolici Dvora in Žužemberka smo zasledili precej izdelkov nekdanje železarne na Dvoru. Ostala sredstva bomo porabili za raziskovanje vinogradništva in odkup predmetov v tej zvezi in pa za nakupe redkih ali ogroženih predmetov.

S predavanjem o slovenski ljudski kulturi in s ciklom etnografskih filmov smo obiskali 19 večjih šol v novomeškem okraju, ljudsko univerzo v Metliki in Novem mestu ter Kmetijsko šolo na Grmu pri Novem mestu.

Izdelava načrta o etnografskem prikazu Dolenjskega v muzeju terja še precej študija, o osnovnih vidikih pa smo si že na jasnem. Kakor ima novomeški muzej značaj osrednjega muzeja na Dolenjskem, tako je tudi z etnografskim oddelkom v tem muzeju. Zato bo morala etnografska zbirka prikazovati ljudsko življenje na Dolenjskem v celoti. Za začetek, ko bomo še omejeni s prostorom, in bomo etnografijo Dolenjskega še premalo poznali, bomo prikazali v razstavi nekaj najbolj izrazitih poglavij iz ljudskega življenja: vinogradništvo, ljudski lov in ribolov, suho robo, medicinarstvo, lončarstvo in morda še katero. Kasneje naj bi bila tipološko prikazana celotna ljudska kultura stavbarstva, gospodarskih panog, noše, prehrane, prometa, ljudskega prava, običajev itd. Ti prikazi bodo izvedeni s predložitvijo predmetov, fotografij, maket, risb in etnografskih zemljevidov. Ko bomo predstavljali n. pr. stavbarstvo, bomo prikazali vse oblike hiš in gospodarskih poslopij na etničnem območju Dolenjskega, nardoben prikaz posameznega tipa pa naj bi oskrbel za Belo krajino muzej v Metliki, za Spodnje Posavje pa muzej v Brežicah.

### Résumé

#### LE DÉPARTEMENT ETHNOGRAPHIQUE DU MUSÉE DE BASSE-CARNIOLE A NOVO MESTO

*Le compte-rendu présente l'activité du département ethnographique du Musée de Basse Carniole à Novo mesto. C'est un musée de type complexe, et de fondation récente. Les premières collections furent accessibles au public en 1953. Le département ethnographique n'est qu'en train de collectionner des objets ethnographiques destinés à l'exposition permanente du Musée, toutefois, il réussit d'organiser, en 1959, une exposition temporaire présentant deux sujets ethnographiques de large intérêt: la chasse populaire et la pain-d'épicerie en Basse Carniole.*

## DRUGO POSVETOVANJE JUGOSLOVANSKIH ETNOLOGOV V BANJA LUKI

Tončica Urbas

Drugo posvetovanje jugoslovanskih etnologov, ki ga je priredilo Etnološko društvo Jugoslavije, je bilo kakor lanskoletno, povezano z letnim občnim zborom društva. Bilo je od 15. do 17. junija 1959 v Banja Luki. Prav za dneve posvetovanja je izšla 2. številka 1. letnika Biltena, ki je začasno glasilo društva in ki je močno olajšal delo posvetovanja in posebej potek občnega zbora. V njem so bila namreč objavljena letna poročila, tako da udeležencem zbora ni bilo treba zapravljati časa s poslušanjem posameznih poročil, ampak so mogli neposredno preiti k diskusiji. V njej so se omejili predvsem na dvoje važnejših vprašanj. Prvo je bilo vprašanje kritja materialnih stroškov za redno izhajanje strokovnega glasila Etnološkega društva Jugoslavije, v katerem bi imeli možnost za znanstvene objave zlasti mlajši člani društva, medtem ko se je drugo vprašanje nanašalo na združitev Etnološkega društva Jugoslavije z Zvezo folkloristov in na razmerje med obema ustanovama.

Delovni program posvetovanja, ki je sledilo občnemu zboru, je bil manj obsežen kakor lanski v Osijeku, bil pa je vsebinsko, tako si upamo trditi, pestrejši in nekam bolj izbran. Vseboval je skupno pet referatov. Prva dva sta se nanašala na etnologijo in medicino ter etnologijo in farmacijo. Prvi referent dr. Miodrag Dragić, direktor Inštituta za zdravstveno prosvetljevanje v Beogradu, je zajel številna poglavja ljudske medicine, ki so prešla v moderno medicinsko znanost, drugi referent, profesor farmacevtske fakultete iz Beograda, dr. Jovan Tucakov, pa je obširno govoril o odnosih med etnologijo in farmacijo. Tudi ta referat je obravnaval predvsem delež ljudske medicine in farmakologije v moderni zdravstveni in zdravilski znanosti. Pri tem je poudaril potrebo po sodelovanju poklicnih etnologov pri današnjem zdravstvenem prosvetljevanju ljudi. Slednje je posebno nujna naloga v naših južnih republikah, to pa spričo naglih sprememb, ki jih v osebnem življenju povzročata vse hitrejša industrializacija podeželskih naselij. Iz teh vzrokov so nastali v teh republikah posebni centri za zdravstveno prosvetljevanje, nekateri teh, n. pr. skopski, pa že tudi snujejo lastne muzeje. Oba referata sta nakazala, da se tudi etnologija v zadnjih letih razvija kakor ostale discipline znanosti v praktično smer, in da bi se številni diplomirani etnologi lahko bolj kakor doslej vključili v delo v številnih izvenmuzejskih ustanovah. Nekaj takih osamljenih primerov je bilo doslej le v Beogradu, kjer ima Center za zdravstveno prosvetljevanje že nastavljene diplomirane etnologue, le-ti pa uspešno opravljajo svoje delo na področju ljudskega prosvetljevanja.

Tretji referat kustodinje Vojnega muzeja v Beogradu, Đurđice Petrović, je govoril o razvoju orožarske obrti v Bosni po prihodu Turkov. Zanimiv je bil zlasti za udeležence, ki so prišli izven Bosne, pa jim to poglavje ni bilo posebno znano, posebej pa tudi za tiste, ki se ukvarjajo z zgodovino orožja in orožarske obrti. Referat je dobro pojasnil izvor posameznih oblik strelnega orožja in opreme, ki se je udomačila v omenjeni pokrajini, mimo tega pa je tudi nakazal, kako in kdaj se je ta obrt razširila v Bosno.

Četrty referat je bil namenjen etnološkemu filmu. Pripravil ga je univ. prof. dr. Branko Rusić iz Skopja. Referat je bil prej statistično podajanje informacij o tem, kaj imamo danes v jugoslovanski etnografski filмотeki, kakor pa navajanje nalog, ki bi jih morali opraviti jugoslovanski etnologi pri pripravljanju scenarijev za etnološke filme in pri njih uspešni realizaciji. To predvsem so udeleženci tudi pričakovali. Predavanju je sledilo predvajanje ozkotračnih filmov, ki jih je pred zadnjo vojno lastnoročno posnel prof. Milovan Gavazzi (Zvončari — kurentom podobne maske, ki so se ohranile v Kastavščini v Hrvaškem Primorju; pogreb na saneh v Zorkovcu pri Karlovcu; kuhanje mleka z

uporabo razbeljenega kamenja in izdelovanje bakel na lončarskem vretenu — oba pojava iz severne Dalmacije in roba Like!).

V enem prostih popoldnevov je pripravljani odbor organiziral skupni ogled muzeja in mestnih znamenitosti v Banja Luki. Za uvod v pregledovanje etnografskih zbirk Narodnega muzeja je pripravil krajše predavanje kustos tega muzeja Mirko Draškić. Predavanje se je glasilo: »Etnični lik severozahodne Bosne.« V njem se je predavatelj omejil izključno na etnične probleme Bosenske krajine in pri tem podal najprej ožjo in širšo definicijo te pokrajine. Omenil je nekaj doslej veljavnih tez ki objasnjujejo izvor in poznejša premikanja prebivalstva tega, antropogeografsko res zanimivega območja. Ugotovil pa je, da si te teze in etnografsko predmetno gradivo, ki je bodisi že zbrano v banjaluškem muzeju ali pa je bilo proučevano zadnja leta na terenu, precej nasprotujejo. Tudi terminologija nekaterih objektov, posebej n. pr. noš, govori o metanastatičnih gibanjih v Bosenski krajini drugače, kakor so o tem doslej trdili antropogeografi ali zgodovinarji. Vse to pa narekuje potrebo po nadaljnjem temeljitem raziskovanju te pokrajine. V bližnji prihodnosti bi bilo treba vsekakor obdelati nekatera izbrana poglavja, kakor n. pr. odnos med srbskim in hrvatskim prebivalstvom Bosenske krajine, pa njihov prvobitni izvor, in še posebej problem medsebojnega posredovanja kulturnih dobrin.

Zadnji dan posvetovanja je bila strokovna ekskurzija v del Bosne: Banja Luka—Seher Banja; kanjon Vrbasa, Krupa na Vrbasu—Jajce—Varcar Vakuf—Banja Luka. Udeleženci so si mimo številnih prirodnih lepote in znamenitosti ogledali v Krupi na Vrbasu kmečke mline na vodoravna kolesa in skupino enakih mlinov na slapovih pred Jajcem, kjer so se zadržali nekaj časa v prijetnem pogovoru z domačimi. V Jajcu so nato obiskali še spominski muzej II. zasedanja AVNOJ in si ogledali druge mestne znamenitosti, kakor je sejem, urbanistično podobo mesta in ostanke trdnjave Hrvoja Vukčića s katakombami. Nazaj grede so se ustavili v Varcar Vakufu. Tu se jim je nudilo dovolj za ogled! Obiskali so spominski muzej zgodovinske konference za BiH v letu 1945, nato pa še delo domačih kovačev. V kraju je namreč ohranjena primitivna kovaška obrt, kakor je n. pr. v Sloveniji v Kamni gorici, in končno mutapdžije, to je izdelovalce pokrival za konje. Izdelujejo jih na prav preprost način iz kozje volne. Po uničenju koz v zadnjih letih si pomagajo spričo pomanjkanja kozje dlake z ženskimi lasmi, ki jih na veliko kupujejo v večjih mestnih središčih od tamkajšnjih frizerjev. Ogled vasi Zmijanje, ki je bil prvotno v programu, je žal odpadel, ker avtobusi ne bi bili zmogli vožnje po slabi, od dežja razmočeni cesti.

### Résumé

#### LA DEUXIÈME CONFÉRENCE DES ETHNOLOGUES YOUGOSLAVES A BANJA LUKA

*Du 15 au 17 juin 1959, la deuxième conférence des ethnologues yougoslaves a eu lieu à Banja Luka en Bosnie; elle a été organisée par la Société d'ethnologie de Yougoslavie. Au programme figuraient cinq communications qui traitaient les rapports de l'ethnologie avec la médecine et la pharmacologie, puis le développement de l'armurerie artisanale en Bosnie, s'étant diffusée, après l'invasion turque, du Sud-Est vers le Nord-Ouest, et la question du film ethnologique yougoslave. A titre d'introduction à la visite des collections du département ethnographique du Musée National de Banja Luka, le conservateur du Musée Mirko Draškić fit une brève communication sur la physiognomie ethnique de la Bosenska krajina (Marche Bosniaque) dont le centre est Banja Luka. — Dans une excursion d'un jour, les participants rendirent visite à une partie très intéressante de la Bosnie, aux environs de Jajce, et y firent connaissance des particularités ethnographiques de cette région.*

## ŠESTI KONGRES FOLKLORISTOV NA BLEDU

Danica Zupančič

V letu 1959 je imela Zveza jugoslovanskih folkloristov svoj šesti kongres. Tokrat je bil kongres v Sloveniji, na Bledu, od 14. do 17. septembra. Pokrovitelj kongresa je bil Svet za prosveto in kulturo LR Slovenije, organizator pa Slovensko etnografsko društvo. Zasedanja so bila v dvorani Kazine. Udeležilo se jih je okoli 150 domačih in tujih folkloristov. Na začetku kongresa je udeležence pozdravil dosedanji predsednik Zveze Miodrag Vasiljević iz Beograda. Predstavniki pokrovitelja kongresa pesnik Matej Bor je zaželel kongresu uspešno delo in poudaril, kolikšno je folklorno bogastvo jugoslovanskih narodov, ki ga je treba skrbno proučevati, k čemur brez dvoma mnogo pripomorejo strokovne organizacije in srečanja znanstvenikov, ki jih te organizacije omogočajo. Za njim se je zvrstilo še nekaj pozdravov, ustnih in pismenih. Te so poslali folkloristi z raznih strani sveta, ki niso mogli priti na kongres.

Kongres je obravnaval naslednje teme: 1. Etnografski prikaz Gorenjskega; 2. Metode komparativnega proučevanja folklore; 3. Odraz narodnoosvobodilnih bojev v folklori jugoslovanskih narodov; 4. Najstarejša folklorna dediščina.

Na dosedanjih kongresih se je udomačila navada, da uvodna predavanja predstavijo udeležencem etnografsko podobo dežele, v kateri kongres zaseda. Ob zaključku kongresa je običajno ena ali več ekskurzij v kraje, kjer so obravnavani pojavi iz ljudskega življenja najbolj izrazito vidni. Kongresi so vsako leto v drugi republiki, na drugem etničnem območju. Tako je članom Zveze folkloristov Jugoslavije dana priložnost, da bodo postopoma spoznali vso državo.

Na blejskem kongresu se je zvrstilo kar enajst referatov, ki so imeli namen posredovati etnografsko podobo Gorenjskega. Pavle Blaznik je nakazal geografske in etnične meje te dežele, razpravljal o njeni prvi poselitvi, o kasnejših kolonizacijah ter o etnični strukturi prebivalstva. Drugi referati so obravnavali duhovno in socialno kulturo na Gorenjskem, medtem ko sta Franjo Baš in Angelos Baš obdelala temi iz materialnega življenja ljudstva. Prvi je govoril o žebljarskih delavnicah, drugi pa o nekaterih etnografskih pojavih v poznem srednjem veku, ki nam jih posreduje freska Sv. Nedelje v Crngrobu pri Škofiji Loki. Omejil se je predvsem na razpravljanje o skrinji in o ljudski noši tistega časa. Poslušalce je navdušila zgoščeno napisana razprava Sergeja Vilfana o Prešernovem Ponočnjaku kot o spoznavnem viru ljudskega običaja. Na verz »bil pod koš je djan« je avtor nanizal celo razpravo o ljudskem pravnem običaju, po katerem vaška fantovska skupnost kaznuje ponočnjake in razuzdance. Tistega, ki se je pregrešil, vržejo v vodo ali pa ga denejo pod koš. Gre predvsem za uravnavanje predzakonskih razmerij vaške mladine. Milko Matičetov, Zmaga Kumer in Ivan Grafenauer so govorili o posameznih zvrsteh ljudskega pesništva na Gorenjskem, prva dva predvsem na osnovi najnovejših raziskovanj. Niko Kuret je pripravil referat o zimskih in pustnih maskah, Radoslav Hrovatin o metriki teksta in melodije, Marija Šuštar pa o obliki plesa štajriš. Trifun Đukić je povedal nekaj znanih stvari na temo Prešeren in ljudska pesem. Prešeren je svoj odnos do ljudske pesmi že precej določno izrazil z označbo »Ljudske posnažene«.

Referatov, ki so govorili o ljudskem življenju na Gorenjskem, je bilo preveč. Nekateri so bili preobremenjeni s podatki in so obravnavali preveč specialna področja, kar je vse zmanjševalo preglednost in splošno, sumarično predstavo o etnografiji Gorenjskega. Morda bi bilo kazalo izvesti ta prikaz samo v treh referatih, katerih eden bi v poglobitvenih obrisih predstavil ljudsko materialno kulturo, drugi duhovno in tretji socialno. Seveda ima način, ki so ga bili izbrali organizatorji kongresa, tudi svojo dobro stran. Nastopilo je dosti referentov, med njimi tudi mlajših, ki so se vsi na kongres aktivno pripravljali.



Udeleženci pa so imeli priložnost spoznati delo in nastop mnogih folkloristov. Bila je prava »revija referentov«. To ne velja samo za uvodni del, ampak za delo kongresa v celoti, saj se je zvrstilo v treh dneh okoli petdeset referatov.

O metodah komparativnega proučevanja folklorne so razpravljali naslednji strokovnjaki: Erich Seemann, Ivan Ivančan, Alois Schmaus, Vljako Palavestra. Erich Seemann iz Freiburga v Zahodni Nemčiji, znan raziskovalec naše ljudske pesmi, je govoril o medsebojnem vplivanju nemških balad in slovenskih pripovednih pesmi. Navajal je nemške vzporednice naših pesmi Mlada Breda, Srečna nevesta, Dražji brat od ljubega in še nekaterih. Precej obsežno je razpravljaval o problematiki ljudskega slovstva na kočevskem jezikovnem otoku. A. Schmaus iz Münchena je presenetil s tehtnostjo svojega referata o kronoloških kriterijih na osnovi stilne analize ljudskih umetnin, posebno pa še s svojo odlično izreko srbohrvaščine. Lepo je ta jezik govoril tudi Albert Lord s Harwardske univerze v ZDA, ki je na kratko povedal, kako poteka znanstveno delo na njegovi ustanovi. O folkloristični dejavnosti na Poljskem je poročala Ana Czekanowska.

Osrednjo temo kongresa je načel Dušan Nedeljković, predstavnik Etnografskega inštituta pri SAN v Beogradu, z referatom »Osnove i najopštije zakonitosti razvitka folklorne NOB«. Sledilo mu je kar petnajst koreferatov in referatov, ki so razpravljali o revolucionarni socialni in borbeni pesmi pri jugoslovanskih narodih. Raziskovanja so dokazala, da je ljudska umetniška stvarjalnost še vedno živa, tako na področju raznih zvrsti ljudskega slovstva kakor na področju ljudske igre, plesa in glasbe. Ljudski pesnik je zapisoval vse težke in lepe trenutke v naši polpreteklosti in sedanosti, kakor jih je doživljal on sam in njegova okolica. Socialna trenja tik pred vojno, štiriletna borba in življenje v novi Jugoslaviji — vse to je izraženo v ljudski pesmi narodnoosvobodilnega obdobja. Osrednja osebnost v ciklu revolucionarne in sodobne pesmi je tovariš Tito, junak in voditelj ljudstva, ki uživa vso njegovo naklonjenost: »Što je više kleveta i laži, Tito nam je miliji i draži« (iz obdobja informbirojske kampanije). O slovenski partizanski pesmi je razpravljaval Radoslav Hrovatin.

Močna je bila tudi skupina referatov o stari folklorni dediščini in o problemih v zvezi z njo. Dve razpravi sta obravnavali razmerje med govorom in napevom v ljudski glasbi. Večino teh referatov, kakor tudi onih, ki so predstavljali ljudsko pesem v narodnoosvobodilnem boju in etnografijo Gorenjskega, so spremljali magnetofonski posnetki pesmi, o katerih je bila beseda. Jerko Bežić je predvajal in razlagal starinsko zateglo dvoglasno petje »ojkanjex«, ki je doma na severozahodnih zadarskih otokih. Haralampije Polenakovik iz Skopja je govoril o hagadi v makedonski književnosti. Radoslav Medenica o nezvestobi žene v ljudski epiki balkanskih narodov in Branislav Rusić o tajnem sporazumevanju guslarjev.

S področja materialne kulture sta bila referata A. Freudenreicha o kraških bunjah in M. Filipovića o »bakarnom gumnu«.

Zadnji dan je bil namenjen letni skupščini Zveze. Za novega predsednika je bil izvoljen Franjo Baš. Skupščina je razpravljala tudi o združitvi Zveze folkloristov in Etnološkega društva v eno organizacijo. To vprašanje v zadnjem času pogosto obravnavata obe društvi, živahna je bila o njem debata tudi v Slovenskem etnografskem društvu, vendar so mnenja tako različna, da diskusije ni mogoče zadovoljivo zaključiti. Tudi tokrat na Bledu je bilo tako.

Ob zaključku kongresa je bila ekskurzija po Gorenjskem (Begunje—Vrba—Kranj—Radovljica). V kranjskem muzeju je bila ob tej priložnosti posebna razstava o ljudski kulturi na Gorenjskem. Gostje so tu dobili za spomin čedno izdelane škofjeloške kruhke.

Organizacija kongresa je bila odlična. Na družabnem večeru so nastopili plesalci iz blejske okolice, pevci iz Podkorena in recitator ljudskih balad Joža Šolar iz Kroke. Na večeru etnografskega filma so se zvrstili filmi o klekljanju čipk, o izdelovanju gorjuških pip, o Kropi in Kroparjih in o makedonskih velikonočnih običajih. Lepote Gorenjskega pa so bile prikazane z barvnimi diapozitivi. Edinstven vtis je na udeležence napravil večerni izlet na blejski otok.

## Résumé

LE VI<sup>e</sup> CONGRÈS DE L'UNION DES SOCIÉTÉS DES FOLKLORISTES  
DE YOUGOSLAVIE

*L'auteur donne un rapport sur le VI<sup>e</sup> Congrès et la réunion annuelle de l'Union des Sociétés Folkloristes de Yougoslavie, tenus du 14 au 16 septembre 1959 à Bled, en Slovénie. Dans la partie d'introduction, les ethnographes slovènes présentèrent aux participants la contrée où devait se dérouler le Congrès, c'est à dire la Haute-Carniole. Ensuite, les communications suivirent, en se groupant autour de deux thèmes principaux: la poésie de l'époque des luttes pour la libération des peuples de Yougoslavie, et les méthodes des recherches comparatives du folklore. Enfin, les communications abordèrent encore quelques questions actuelles.*

## K SCHLOSSERJEVIM POHORSKIM PRIPOVEDKAM

Janko Glazer

Stvarno in z ljubeznijo napisano poročilo o Schlosserjevih Pohorskih pripovedkah, ki ga je objavil M. Matičetov v Slovenskem etnografu (1958, 187—194), izzveneva v obžalovanje, »da se je Zgodovinsko društvo v Mariboru... obotavljalo z izdajo toliko časa, da je vojska to končno onemogočila« (n. m., 189). Ker sem bil takrat odbornik Zgodovinskega društva in je Schlosserjev rokopis bil celo meni izroččen, da o njem poročam, mi je možno, da o stvari dam nekaj pojasnil.

Zbirka je bila v načelu sprejeta, ker s svojim gradivom narodopisno zajema zanimiv del naše zemlje, pomislek pa sem imel — in z menoj, kolikor se spominjam, tudi drugi odborniki —, ali je to gradivo zabeleženo dovolj verno in pristno. Schlosser ni znal slovensko in je pri zbiranju bil navezan na ljudi, ki so bili večji nemščine, ali pa je moral delati s tolmačem, kakor n. pr. pri starem Skrablu. Posledica tega je bila, da je obdelano v poštev prihajajoče ozemlje nenakomerno in pomanjkljivo: skoraj vsi zapisi so z vzhodnega in severovzhodnega roba Pohorja, iz bližine Maribora, medtem ko je vse drugo, torej prav osrčje Pohorja, ostalo povečini nezajeto. Z beleženjem v tujem jeziku je tudi mnogo tega, kar daje ljudskemu besedilu značilno barvo, šlo v izgubo. Ko sem dve ali tri pripovedke skušal prevesti v slovenščino, sem videl, da bi to in ono bilo treba povedati precej drugače, kot je formulirano pri Schlosserju — kako naj se pove, da ne bo samovoljno in potvorjeno, pa bi brez zveze z živim virom bilo težko zadeti. Mislil sem mimogrede, da bi skušal na terenu zapise prekontrolirati — a to bi bilo deloma nemogoče, bilo bi pa tudi tratenje dela: nemogoče, ker je precej Schlosserjevih pripovedovalcev bilo že mrtvih, tratenje dela, ker bi v tem primeru bilo bolj smiselno, da pripovedke zapišem sam. Tako je rokopis obležal, ker ni bil tak, da bi mu bilo Zgodovinsko društvo pred drugim gradivom dajalo prednost in izdajo forsiralo. Kar je pri tem seveda tudi odločalo, je bil denar. Tako Narodopisna knjižnica kakor Arhiv za zgodovino in narodopisje sta mogla izhajati samo kot priloga k Časopisu za zgodovino in narodopisje. Važnejši in zamišljen kot redna publikacija je bil Arhiv. Ta je v prvi knjigi prinašal Slomškova pisma (1930—1934), a že tu je dodatek (1934) izšel dejansko na stroške predsednika Kovačiča. Bilo je to v letih krize, ko so se vse znanstvene organizacije borile z denarnimi težavami. Tako Arhiva ni bilo mogoče izdajati v takem obsegu, da bi bil zadostoval za vse razpoložljivo gradivo. Leta 1935 je dr. Lončar ponudil objavo Vošnjakove korespondence — morali smo jo odkloniti,

čprav bi objava za zgodovino štajerskih Slovencev bila nadvse dobrodošla. Tudi za izdajo Trstenjakovih pisem, ki jo je pripravljala dr. Šlebinger, je bilo čisto negotovo, kdaj bo mogla priti na vrsto. Aškerčevo bibliografijo dr. Boršnikove smo mogli spraviti pod streho edino na ta način, da smo ji odstopili eno številko Časopisa. Za Möderndorferjevo Narodno blago koroških Slovencev smo leta 1934 izjemoma izdali še en zvezek (z ustanovitvijo AZN pravzaprav ukinjene) Narodopisne knjižnice, ker je v isti zbirki izšla že Ljudska medicina med koroškimi Slovenci. Za drugo knjigo Arhiva, ki je v smislu naslova (AZN) bila določena za narodopisno gradivo, smo imeli na razpolago Šašlovo Narodno blago iz Roža, ki je zapisano v narečju in pri katerem je jezikovno sodeloval profesor Ramovš, zato smo se brez oklevanja odločili zanj, čeprav je tisk (zaradi diakritičnih znamenj) društveno blagajno občutno obremenil. Tako bi Schlosser bil prišel na vrsto verjetno šele v četrti knjigi Arhiva, kajti za tretjo knjigo so bili predvideni Maistrovi spomini, uokvirjeni z dokumentarnim gradivom o narodnostnih bojih na Štajerskem. Leta 1938 je ta tretja knjiga res začela izhajati, a že po tretji polji je nadaljevanje banska uprava prepovedala, ker so to zahtevali Nemci; bilo je v času Stojadinovičeve Nemcem prijazne politike. S tem je Arhiv za nedoločen čas bil ukinjen in Schlosserjeve Pohorske pripovedke so obležale v mariborski Študijski knjižnici, v uredniškem predalu pisalnega pulta, kjer sem shranjeval vse, kar se je tikalo Časopisa. Tam so tudi ostale, ko so me dne 22. aprila 1941 Nemci odpustili iz službe in sem moral oddati ključ, tako da v knjižnico nisem imel več dostopa. Kaj se je zgodilo z njimi nadalje, ne vem. Čudno je, da niso prišle v roke Schlosserju, bodisi že v Mariboru, saj je bil v zadnjih letih ponovno pri meni in je vedel, kje je rokopis shranjen, bodisi pozneje v Gradcu, ko so Nemci skoraj ves knjižni in rokopisni fond Študijske knjižnice odpeljali tja. Schlosser sam pravi (v uvodu svoje knjige), da je gradivo med okupacijo propadlo. Ali je propadlo po nesrečnem naključju ali si ga je kdo prilastil, se pač ne bo dalo ugotoviti. Med lastnino Študijske knjižnice, ki je po vojni bila zopet repatriirana, Pohorskih pripovedk ni bilo.

Toliko o usodi Schlosserjevega rokopisa.

Kot dopolnilo k njegovi knjigi naj sledi tu še nekaj opozoril glede dveh pripovedk. Prva je Razbojniška krčma v Rušah (št. 86), ki se v svobodnem prevodu glasi:

V zvezi z Vošnikovo krčmo, ki leži zahodno od Ruš ob izlivu Lobnice, se pripoveduje grozljiva zgodba. Okrog leta 1700, pravijo, sta hiša in pripadajoča kovačnica bili v rokah družine Gläser, ki še danes živi v tem kraju. Tedaj se je baje zgodilo, da se je sin takratnega lastnika, ki je bil v mladih letih odšel v svet, vrnil domov kot cesarski stotnik. Spotoma je zvedel, da je krčma daleč naokrog razvpita kot razbojniški brlog. Zato je sklenil priti v očetovo hišo kot neznanec, da vidi, kaj je na tem govorjenju resnice.

Deklica, ki mu je stregla, mu je od prvega trenutka ugajala. Bila je njegova sestra, ki se je rodila, ko je on že zapustil dom. In videti je bilo, da je tudi ona tujemu stotniku naklonjena. Kajti ko se je zvečer odpravljala spat, mu je prišepnila, naj se čuva, da se mu ponoči ne zgodi kaj hudega. To si je stotnik vzela k srcu. Položil je v posteljo lutko svoje velikosti, sam pa sedel poleg postelje, da ga ne bi moglo nič presenetiti. Kmalu se je čisto stemnilo. Vse je bilo tiho. Nenadoma pa se je slika, ki je visela nad posteljo, odmaknila, iz odprtine se je pokazala roka, ki je z bodalom večkrat zamahnila po domnevem gostu v postelji. Kot blisk je stotnik potegnil meč in z enim samim zamahom odsekal roko v zapestju. Začul je zadržan vzklik, slika se je vrnila zopet na svoje mesto, potem je bilo vse tiho. Drugo jutro je bilo v hiši vse prepadeno. Stotnik je slutil vzrok in je hotel govoriti z gospodarjem. Vsi so bili v zadregi, končno so dejali, da leži gospodar bolan v postelji. Tedaj je stotnik prisilil služinčad, da so ga peljali v gospodarjevo sobo. Tam se je dal svojemu očetu spoznati. K slovesu je oče podal sinu levico, desnico je skrnil pod odejo. Ker pa se sin z levico ni hotel zadovoljiti, je moral oče končno pokazati svojo okrnjeno roko, zavito v pre-

krvavljene cunje. Tako se je razkrinkala njegova malopridnost. Saj bi bil skoraj postal morilec lastnega sina! Ta je seveda svoji rojstni hiši za vedno obrnil hrbet!

Pripovedka verjetno med ljudmi ne živi več; vsaj jaz je nikoli nisem čul, čeprav sem v Rušah doma in je hiša, o kateri Schlosser pripoveduje, celo dom mojih prednikov. Tudi moj oče, ki mi je iz družinske tradicije marsikaj povedal, o tem ni nikoli rekel ne besede. Kolikor ima Schlosser konkretnih navedb, pa sploh ne držijo: rod Glaserjev je prišel v Ruše šele h koncu 18. stoletja, ko je leta 1796 moj praded kupil kovačnico ob Lobnici, gostilne Vošnik pa ob Lobnici ni in je tudi nikoli ni bilo. Tu gre očitno za zamenjavo z imenom Woschnagg; ta je res bil lastnik kovačnice, a šele od leta 1898 naprej, ko je obrat po skoraj točno sto letih iz lastništva Glaserjev prešel v njegovo last; gostilne pa tudi on ni imel. Vse to je bilo vzrok, da se mi je pripovedka zdela sumljiva.

Pozneje sem dobil v roke zapis, ki prča, da je svojčas pripovedka vsekakor bila znana, četudi najbrž v nekoliko drugačni obliki. Objavil je ta zapis dr. Rudolf Puff v X. zvezku (str. 51—55) svoje zbirke Steirische Volkssagen oder Heiteres und Ernstes von der Mur und von der Drau, ki je h koncu tridesetih let prejšnjega stoletja izhajala v Gradcu oziroma v Leipzigu. V uvodu Puff izrecno pravi, da hoče pripovedovati zgodbo, »ki jo je okrog Ruš še pogosto čuti« (str. 50).

Pripovedka ima naslov Kazen za krivo prisego in je postavljena v 15. stoletje, v čas bojev med Vitovcem in cesarjem Friderikom za dediščino Celjanov. Junak pripovedke je vitez Wagensperg, ki ga je nekoč kot ubogega pratežnika vzel v službo Vitovec in mu zaradi drznih vojaških dejanj pri grofu Urhu Celjanu izposloval viteštvo. V bojih za Celje leta 1457 pa se Wagensperg zaradi ljubezni do hčerke Ivana Ungnada, ki stoji na strani cesarja, izneveri Vitovcu in s svojo hrabrostjo pripomore, da se cesar reši iz obleganega Celjskega gradu. Wagensperg je v teh bojih težko ranjen, a cesar mu obljubi naklonjenost, Ungnad pa pripelje svojo hčerko Emo, ki ga skrbno neguje, tako da kmalu okreva. Sedaj bi moral dokazati, da je poštenega rodu — tako mu je naročil Ungnad. S težkim srcem jaha skupaj s svojim slugom Bogomilom po Dravski dolini proti Rušam in obuja spomine na svoje detinstvo. Pred desetimi leti je kot ubog in preganjan otrok pobegnil od surovega očeta, ki mu je bil v napatje. Mati, s katero je oče grdo ravnal, mu je mlada umrla in mu na smrtni postelji zapustila baje veliko premoženje. A to si je pridržal oče, mrk in divji človek, ki je prišel, kakor se je govorilo, nekje iz Karpatov; imenoval se je Ivan Protos. Ko v takih mislih Wagensperg prihaja že blizu Lobnice, ga sreča berač in ga svari, naj na noč ne hodi naprej, češ da je hiša, kamor je namenjen, na slabem glasu. Wagensperg pa se ne dá zadržati. V domači hiši, kjer ga ne spoznajo, najde žalostne razmere, očeta propalico, njegovo drugo ženo pijanko. Ko vpraša po sinu, ki je šel od doma, in po njegovem premoženju, se oče raztogoti in priseže, da pobegli deček ni imel po materi niti beliča; to prisega pri svoji desnici in pri desnici svojih otrok in svojih vnukov, ki naj še stoletja pričajo, če je prisegel krivo. Wagensperg se zgrozi, vendar ostane in odide v podstrešnico, ki mu jo dajo za prenočevanje. Njegov spremljevalec Bogomil odjaha, ker se mu zdi hiša preveč sumljiva, Wagensperg pa v svoji sobi v steni nad posteljo odkrije čudno odprtino.

»Šepetanje spodaj v sobi, zagonetna, sicer skrbno prikrita odprtina ob njegovem vzglavju, vse to vojščaku ni dalo spati; previdno je vstal, zapahnil vrata in sedel z golim mečem v kot čumnate, z vso pozornostjo prisluškujoč. Tih koraki so se začuli preko stopnic, okrog kljuke je previdno tipala roka, »bojim se, da še ne spi,« je zašepetalo, in zopet je bilo vse tiho. Wagensperg se je po prstih splazil k ležišču, zvil iz slame in svojega plašča lutko in jo položil na posteljo. Zopet je minila kaka ura, tedaj se je rahlo zasvetlikalo skozi špranjo nad njegovo posteljo, mladi vojščak se je napravil, kakor da glasno diha v spanju, vedno svetleje je prodirala luč skozi špranjo, nenadoma se je zaslon



odprl, prikazala se je roka in z vso močjo zamahnila s sabljo proti glavi domnevno spečega, a v istem hipu je odletela, zadeta od meča mladega moža, daleč po sobi. Začulo se je stokanje, težek padec, zmedeno mrmranje, svetilka je ugasnila, še nekaj ropota spodaj — in vse je zopet utihnilo. Wagensperg je bil v strahotnem razpoloženju... Bilo je pač že proti jutru, še je bil Wagensperg pripravljen na napad, ko ga je zvabil k oknu glasen trušč, peketanje kopit in raskavi glasovi. V mesečini so se svetile železne čelade konjikov, ki jih je pripeljal zvesti Bogomil in ki so viharno vdrli vrata in navdušeni pozdravili mladega vojščaka. Ta je pobral na tleh ležečo mrtvo roko in mrzlo ga je spreletelo, ko jo je skrnil pod plašč. Ne da bi omenil nočno dogodivščino, je stopil s konjiki v gostilniško sobo; žena njegovega očeta mu je stopila bleda in zmedena naproti in vprašala, ali želijo vina. On ni odgovoril, vprašal je samo po Protosu. »Moj mož spi in mu ni dobro,« je odgovorila v vidni zadregi. »Tako me peljite k njemu, če nočete,« je dostavil tiho, »da razodenem konjikom, kaj se je zgodilo ponoči.« Prebledela je in povedla vojščaka v izbo. »Ivan Protos!« je zaklical, »prihajam, da se Vam zahvalim za Vašo pogostitev in Vam povem, da Vaš sin nikoli več ne bo mislil na dediščino svoje matere; dajte mi roko, da mu vsaj stisk roke prinesem iz očetove hiše.« Brez besede mu je ponudil stari levico. »Dajte mi desnico.« Stari se je zdrznil. »Desnico, s katero ste včeraj prisegli.« »Te nimam več,« je zamolklo zamrmral stari in se zgrudil v vzglavje. »Torej jo sprejmite nazaj od svojega sina,« je rekel vojščak z ubitim glasom, »poboljšajte se in ne izzivajte božje pravičnosti.« Vrgel je roko na posteljo, zapustil izbo, skočil na konja in oddirjal...

Leto dni pozneje, ko so nune v Marenbergu praznovale preobleko gospodične Eme pl. Ungnad, je prišel sel z Ogrskega s pismom, ki se je našlo pod usnjatim oklepom konjika, padlega v zadnji bitki. Nuna je prebledela, bila je Wagenspergova pisava in razodel ji je, da je sin razbojniškega glavarja Ivana Protosa, ki je pred kratkim bil obešen na Lobnici. Na dan, ko sta oba Protosa, mož in žena, bila obešena, je njunemu najstarejšemu sinu pri podiranju drevo zdrobilo desnico. Drugemu sinu in vnuku se je zgodilo enako in še pred četrstoletjem je živel v Rušah levičen berač, ki je bil zadnji nesrečni potomec družine, v kateri je usoda kaznovala izdajstvo in krivo prisego do zadnjega kolena.

Tako Puff. Pri njem je zgodba postavljena v obsežen zgodovinski okvir in novelistično razvlečena, tudi ima moralno poanto, ki je v Schlosserjevem zapisu ni — ali motiv razbojniške krčme je v obeh zapisih isti. Sorodnost je celo znatno večja ko v Tomažičevi pravljici Mož brez strahu (Pohorske pravljice, 135), ki jo Matičetov navaja kot (edino) paralelo; pri Puffu predstavlja razbojniška krčma osrednji motiv kakor pri Schlosserju, medtem ko je v Tomažičevi pravljici samo podrejenega značaja. Schlosser za pripovedko ne navaja nobenega tiskanega vira in tudi nobene paralele, kar kaže, da Puffove objave ni imel v evidenci ne on ne njegova soavtorica opomb. Vendar pa ni izključeno, da je prav ta prva objava bila osnova — seveda posredno — tudi Schlosserjevemu zapisu. Medli in nedoločni zaključek pripovedke pri Schlosserju, zlasti pa to, da manjka v njej tak važen člen, kakor je opozorilo na skrivnostno odprtino v steni, brez česar je neutemeljeno in nerazumljivo, zakaj sin ne leže v posteljo sam, ampak položi vanjo lutko — ta rudimentarnost zbuja vtis, kakor da imamo opravka s pomanjkljivo, nepopolno reprodukcijo, v kateri so nekatere sestavine prvotnega besedila izpadle. Možno se mi zdi, da je to prvotno besedilo bila gori navedena Puffova objava. Schlosserju je pripovedko povedal Heinrich Peer, rojen l. 1829 v Spodnji Polskavi, pozneje dolga leta uradnik in hišni posestnik v Mariboru, kjer je umrl 11. aprila 1916 za starostno oslabeledostjo. Mariborskega profesorja Puffa, ki je umrl leta 1865, je gotovo poznal še osebno in več ko verjetno je, da je bral njegove spise. Tako je možno, da mu je zgodba ostala v spominu iz Puffa, poenostavljena na glavni motiv, ki ga je potem povedal Schlosserju, ne da bi sam vedel, od kod stvar ima.





Druga pripovedka, ki jo omenja Puff v isti zbirki (Steirische Volkssagen, XI. zv., 51—52), je pripovedka o kačji kraljici na Felberjevem otoku (št. 42). Omenjena je bolj mimogrede, na koncu zgodbe Marenberžan (Der Mahrenberger), ki pripoveduje o roparskem vitezu Mörthu iz Marenberga in o usodi njegove hčerke in njenega izvoljenca Kuna, ni pa z glavno zgodbo vsebinsko povezana. Od Schlosserja in raznih drugih zapisov se Puffova zabeležba loči po tem, da je brez ljubezenskega motiva in brez konkretnega epskega dogajanja. Ker pa je to po vsej verjetnosti najstarejša omemba motiva v tisku, navajam mesto v svobodnem prevodu:

»Ko prideš s čolnom pod Rušami v kraje med Limbušem in Brestrnico, se reka razdeli v dva rokava, ki obkrožata prikupen, a obenem tudi nenavaden otok. Visoki hrasti in bresti se vrstijo v krasnih drevoredih, ostanki starih stavb pričajo, da so tu morale stati nekoč velike zgradbe, domačini pa pripovedujejo, da domuje pred votlino v skalnem obrežju velikanska kača, ki straži kačjo kraljico. Ta nosi dragoceno, od draguljev lesketajočo se krono na glavi, zlate luskine ji krasijo telo, a le ob določenih časih prileze iz votline in se udobno zlekne na soncu. Kdor je dovolj spreten, da z mlekom zvabi veliko kačo stran in pred dremajočo kačjo kraljico razprostre bleščeč bel prt, temu lahko uspe, da se polasti krone, ki jo kraljica za nekaj minut odloži na prt. A če hitro ne pobegne, se na kraljičin žvižg pojavi brez števila kač, ki zadušijo drznega roparja v svoji strupeni slini; če pa jim uide, tedaj razgrizejo kraljico.«

V zbirki Der Sagenkreis der Poštela, ki jo je izdal Schlosser leta 1912, ob pripovedki o dobrodelnem ognjenem možu (ki je v Pohorske pripovedke ni uvrstil) opozarja (n. m., 20, 67) na paralelo, ki jo ima Puff v VII. zvezku zgoraj omenjene zbirke Steirische Volkssagen. To kaže, da je Puffovo zbirko poznal. Ali jo je pri redigiranju Pohorskih pripovedk prezrl iz nepazljivosti ali jo je pustil neupoštevano hote, ne vem.

### Zusammenfassung

#### ZU DEN BACHERN-SAGEN VON PAUL SCHLOSSER

*Eingangs berichtet der Verfasser, seinerzeit Ausschussmitglied des Zgodovinsko društvo in Maribor und Mitredakteur des Časopis za zgodovino in narodopisje, warum mit der Herausgabe der Bacher-Sagen von P. Schlosser in slovenischer Sprache, die beabsichtigt war, gezögert wurde, so dass schliesslich der Krieg die Drucklegung unmöglich machte. Wegen knapp bemessener Mittel, die für derartiges Material nur eine unregelmässig erscheinende Beilage zum Časopis, Arhiv za zgodovino in narodopisje (Archiv für Geschichte und Volkskunde), ermöglichten, konnte in dieser Beilage nur ein einziger volkskundlicher Band ans Licht gebracht werden. In diesem wurde das Volksgut aus dem Rosentale von I. Šašel veröffentlicht (1936—1937), welches im Dialekt aufgenommen und vom Dialektforscher Univ.-Professor F. Ramovš fachmännisch redigiert zur Verfügung stand. Die Sammlung von Schlosser, wo slovenisches Volksgut in deutscher Fassung, also nicht ganz sachgemäss aufgezeichnet, vorlag, wurde auf den nächsten volkskundlichen Band verschoben. Dieser kam aber überhaupt nicht mehr zustande, weil im Jahre 1938 das Arhiv wegen Publizierung dokumentarischen Materials zur politischen Geschichte der Slonenen in der Untersteiermark eingestellt wurde. So blieb Schlossers Handschrift in der Studienbibliothek in Maribor, wo sich damals die Redaktion des Časopis und Arhivs befand, liegen. Was mit ihr während der Okkupation geschehen ist, weiss der Berichterstatter nicht, weil er im April 1941 aus dem Dienste in der Studienbibliothek entlassen und im Sommer darauf nach Serbien ausgesiedelt wurde.*

Der zweite Teil des Berichtes enthält Bemerkungen zu den Sagen Nr. 86 (Das Räubergasthaus von Maria Rast) und Nr. 42 (Die Natternkönigin auf der Felberinsel). Bei der ersten Sage werden zunächst zwei Angaben richtiggestellt. Die Familie Glaser kam nach Ruše (Maria Rast) erst im Jahre 1796, kann also unmöglich schon um das Jahr 1700 hier gehaust haben, wie Schlosser es mitteilt. Ein »Woschniksches Gasthaus« gibt es an der Lobnitz nicht und hat es auch in früherer Zeit nicht gegeben; hier liegt wohl eine Verwechslung mit dem Namen Woschnagg vor: Vinzenz Johann Woschnagg war tatsächlich Eigentümer der Hammerschmiede an der Lobnitz, aber erst nach dem Jahre 1898; ein Gasthaus hatte aber auch er nicht. Zur selben Sage wird ausserdem auf eine alte Aufzeichnung aufmerksam gemacht, die von Schlosser und seiner Mitarbeiterin Dr. Moser-Rath unerwähnt geblieben ist. Es handelt sich um die Veröffentlichung in der Sammlung von Dr. Puff, *Steirische Volkssagen oder Heiteres und Ernstes von der Mur und der Drau*, 10. Floss, S. 51—55 (erschieden um 1840). Die Begebenheit erscheint hier in einen historischen Rahmen eingefügt und spielt im 15. Jahrhundert, zur Zeit der Kämpfe um das Erbe der Cillier Grafen. Das Hauptmotiv — das Räubergasthaus — deckt sich aber weitgehend mit Schlosser, nur dass bei Puff die Erzählung geschlossener ist, während sie bei Schlosser Lücken aufweist. Daraus vermutet der Berichterstatter, dass die Fassung von Schlosser vielleicht auf Puff zurückgeht, natürlich indirekt: Schlossers einziger Gewährsmann für diese Sage, Heinrich Peer (1829—1916), jahrzehntelang Beamter in Maribor, hat Dr. Puff sicher noch persönlich gekannt und wohl auch seine Schriften gelesen — und so ist es leicht denkbar, dass ihm aus dieser Lektüre so etwas wie die gruselige Geschichte vom Räubergasthaus im Gedächtnis haften geblieben ist. — Zum Schlusse wird noch festgestellt, dass auch die Sage Nr. 42 (Die Natternkönigin auf der Felberinsel) schon von Puff vermerkt worden ist, und zwar im XI. Floss, S. 51—52 der obgenannten Sammlung (*Steirische Volkssagen*).

## NEKOLIKO NAPOMENA UZ NAJNOVIJI ETNOLOŠKI ATLAS\*

Branimir Bratanić

Brzim razvitkom etnološke kartografije u velikom broju evropskih zemalja i pokušajima koordiniranja i sintetiziranja toga važnoga rada u međunarodnim okvirima otvaraju se posle nove i mnogo povoljnije perspektive za napredak evropske etnologije kao znanosti. U posljednjih deset godina započele su pripreme za nekoliko važnih etnoloških atlasa, a četiri od njih (švicarski, švedski, nizozemski i nova serija njemačkog atlasa) već su i počeli izlaziti iz štampe. Pravo značenje toga golemog, teškog, kompliciranog i dugotrajnog posla moći će se ocijeniti tek s vremenom. Ali upravo zbog toga, što se dosad publicirani atlas i po svojoj tematici, po svojoj iscrpnosti, dokumentarnoj pouzdanosti i po tehničkoj izvedbi dosta razlikuju među sobom, njihovo je iskustvo dragocjeno. Svrha i mogućnosti etnološke kartografije postale su na temelju tih iskustava već dovoljno jasne, a u skladu s time sve se više kristalizira i najadekvatniji način rada. U svijetlu tih dosadašnjih dostignuća treba promatrati i najnoviji od evropskih etnoloških atlasa — austrijski.

\* *Österreichischer Volkskundeatlas*. Unter dem Patronat der Österreichischen Akademie der Wissenschaften im Auftrage der Kommission für den Volkskundeatlas herausgegeben von Ernst Burgstaller und Adolf Helbok. Erste Lieferung. Linz a. d. Donau 1959. 65,5 × 35 cm. — *Österreichischer Volkskundeatlas*, Kommentar. Linz 1959. 8°, svega 82 strane. — *Österreichischer Volkskundeatlas*. Belegortverzeichnis. Linz/Donau 1959. 8°, str. 125 (rotaprint).

Nakon nešto više od pet godina pripremnih radova izašle su prve karte austrijskoga etnološkoga atlasa (dalje skraćeno AA). Taj razmjerno vrlo brz napredak nije samo plod agilnosti austrijske Komisije za etnološki atlas, naročito njezina sekretara dra. E. Burgstallera, nego i sretne činjenice, što je dio obradenog materijala bio sabran već ranije, za potrebe njemačkog etnološkog atlasa (ADV), a bila je na raspolaganju i već izgrađena organizacija suradnika za pripremu etnološkog atlasa Gornje Austrije i nekih drugih regionalnih atlasa.

Austrija izaziva pažnju etnologa po svom položaju nevelike zemlje na granicama germanskoga, romanskoga i slavenskoga svijeta, koja u svojim planinama pruža utočište mnogim ostacima starih kultura. Etnološki atlas, u kojem bi kompleksna domaća kultura austrijskih zemalja bila učinjena lako pristupnom na temelju stručne klasifikacije i objektivne analitičke obrade njenih pojava, uz istovremeno pružanje potpune i pouzdane dokumentacije, svakako je stvar prvorazredne znanstvene važnosti. Za nas kao neposredne susjede ta je važnost još i veća. Stoga je razumljiv interes, s kojim dočekujemo prve rezultate takvoga rada.

Uz prvih 16 karata ovoga atlasa pripadaju ukusne korice od cijeloga platna, naslovni listovi za čitav atlas i za dosad izašle karte, komentar u obliku 5 zasebnih članaka, uloženi u naročite platnene korice, i popis mjesta, iz kojih potječu podaci na kartama. Taj je popis privremen — jer će se broj lokaliteta u daljem radu još mijenjati — pa je stoga zasad samo umnožen na rotaprintu. Radi se zapravo o dva popisa: jedan sadržaje mjesta, poredana po svom položaju u kartografskoj mreži atlasa, a drugi ih navodi prema pojedinim austrijskim pokrajinama (Länder) i prema abecednom redu. Ako se prebroje mjesta u popisu, dobivamo 2242 lokaliteta unutar državnih granica Austrije i k tome još 72 lokaliteta u Južnom Tirolu (Italija), dakle svega 2314. To znači, da u čitavoj Austriji na 100 km<sup>2</sup> dolaze 2—3 ispitane točke. To je povoljno i odgovara uglavnom kartografskom optimumu uz mjerilo 1 : 1.000.000, u kojem su izradene temeljne karte atlasa. No ta gustoća nije svagdje jednaka: u Burgenlandu iznosi više od 6 točaka na 100 km<sup>2</sup>, u Gor. Austriji više od 4, na području grada Beča 4, u Vorarlbergu 3, u Koruškoj, D. Austriji i Štajerskoj više od 2, u Salzburgu 2, a najmanje u Tirolu — 0,96 (u Juž. Tirolu 0,5). U Burgenlandu, Koruškoj i Gor. Austriji često su po dva, ili po tri, bliža lokaliteta na kartama kontaminirana u jednu točku, kako bi rasporedaj u cijeloj zemlji bio što jednoličniji. Dakako, ove brojke daju samo prosječnu gustoću radi orijentacije, dok je u planinskim krajevima naravno broj lokaliteta manji, a u dolinama i nizinama katkad i veći (4—5, 5—7 točaka na 100 km<sup>2</sup>). — Ovdje bismo mogli dodati, da se u atlasu nigdje ne vidi, da li su u obzir uzete i nacionalne manjine i koji podaci potječu eventualno od Slovenaca, Hrvata, Čeha, Mađžara ili Talijana. Da takvih podataka ipak ima, dokazuju na pr. slovenski nazivi svadbenih peciva (karta 4), za koje se u komentaru (Festtagsgebäcke, str. 18) općenito kaže: »in Kärnten, bei den Slowenen«. U popisu mjesta nalazi se preko 80 sela iz južne Koruške i Štajerske, za koja znamo, da u njima žive Slovenci, preko 30 sela iz Burgenlanda i nekoliko njih iz D. Austrije, u kojima žive Hrvati, a ipak to nije u popisu nigdje označeno. Da li su podaci skupljeni i od tih Slovenaca i Hrvata? A ako jesu, bilo bi zanimljivo i sa znanstvenog stajališta potrebno znati, razlikuju li se takvi podaci u čemu od podataka, dobivenih od Nijemaca u istim ili susjednim selima. Švicarski etnološki atlas (ASV), koji je u mnogočemu poslužio kao uzor austrijskomu, ima za narodnosti posebnu kartu na prozirnom papiru (oleatu), koja se može prema potrebi postaviti na svaku drugu kartu. A u popisu mjesta toga atlasa označen je jednostavnim znakovima procenat katolika i protestanata u svakom pojedinom lokalitetu, dok su imena sela u dvojezičnim krajevima (retoromansko-njemački kanton Grischun-Graubünden) navedena u oba jezika. Za interpretaciju etnoloških karata to može biti od velike koristi. Na sličan način mogle bi se označiti na-

rodnosti i u pograničnim austrijskim krajevima. Za to još uvijek ima vremena, kad se bude publicirao definitivni popis mjesta. I u Etnološkom atlasu Jugoslavije, koji se sada priprema, bit će po zaključku Komisije za etnološki atlas zastupane i nacionalne manjine, a svi takvi podaci bit će posebno istaknuti.

Sedam karata označeno je u samom atlasu kao »pomoćne karte«, pa one imaju drugu kartografsku podlogu i manja mjerila nego ostale karte, a svaka od njih obuhvaća i područje znatno veće od same Austrije. Preostalih 9 karata napravio su glayne karte atlasa, a izrađene su u mjerilu 1 : 1.000.000 (veličina 60 × 32 cm). Osim austrijskog državnog područja one obuhvaćaju i Južni Tirol (Italija). Svih 16 karata smješteno je na 15 listova atlasa. Listovi su u donjem desnom uglu označeni arapskim rednim brojevima od 1—15, dok na gornjem desnom uglu imaju oznake rimskim brojevima, koje označuju odsjeke izdavačkog plana atlasa, po kojima bi karte konačno trebale biti sređene.

Time dolazimo do jedne osobitosti AA, po kojoj se on razlikuje od svih drugih dosad publiciranih atlasa. Naime njegov izdavački plan predviđa velik broj (t. zv. pomoćnih) karata i čitave odsjeke, koji nisu etnološki.<sup>1</sup> Ovakvo proširivanje zadataka — bez obzira na to, što neke od planiranih etnoloških karata imaju vrlo sumnjivu znanstvenu vrijednost — može biti samo na štetu ozbiljnom, planskom i sistematskom znanstveno-istraživačkom radu, bez kojega se valjan etnološki atlas ne može ni zamisliti. Isto tako za sistematski znanstveno-istraživački rad nije povoljno, ako se odgovornost za znanstvenu koncepciju i provedbu atlasa podijeli na prevelik broj ljudi, od kojih svi ne mogu imati uvijek jednaka shvaćanja ni dovoljno iskustva za takav posao. I u tome se AA razlikuje od dosad publiciranih etnoloških atlasa, gdje glavnu odgovornost imaju jedan ili dva čovjeka. Stoga je razumljiva ne samo potreba napomene na poleđini naslovnog lista AA, da su »suradnici sami odgovorni za svoje priloge«, nego i izvjesna heterogenost već kod ovih prvih karata. Čitalac se ne može oteti dojmu, da su autori nekih priloga dali ono, što su već imali pripremljeno, pa da su neke karte i njihov komentar više ilustracija već gotovih izvoda nego istraživački instrument, kojemu je svrha da u okviru jedinstvene i sistematske akcije daje objektivnu, usporedivu i dovoljno dokumentiranu podlogu za izvođenje i kontrolu znanstvenih zaključaka. Vjerojatno zbog toga AA zasad još nije dostigao u svojim kartama i komentarima onu preciznost, iscrpnost i dokumentacijsku pouzdanost, koja je odlika njemu susjednih atlasa, ASV i nove serije ADV.

Prvi list sadržaje 4 pomoćne karte (1 a—d, mjerilo 1 : 3.000.000), na kojima istaknuti austrijski lingvist i dijalektolog Eberhard Kranzmayer prikazuje njemačke dijalekte i neke njihove posebne osobine u Austriji i njenu susjedstvu (između god. 1920 i 1930). K tome pripada i članak istoga autora »Die deutschen Mundarten in Österreich« (29 str.) u komentaru. Ondje (na str. 5) obrazlaže Kranzmayer dovoljno uvjerljivo, da se tu radi o njemačkim dijalektima, a ne o jezičnim kartama, koje bi osim Nijemaca morale pokazivati i jezike nacionalnih manjina. S toga je gledišta razumljivo, da za njemačkog dijalektologa »i najmanja manjina čini još njemački dijalekatski prostor, bez obzira, prevladava li uz nju hrvatski ili mađarski, kao u selima Burgenlanda, ili slovenski, kao u najjužnijim dijelovima Koruške«. S time je također u skladu, ako je na kartama ucrtan na pr. i malen njemački »otok« u okolici Sorice na Gorenjskom, gdje se

<sup>1</sup> Isp. brošuru »Editionsplan für den österreichischen Volkskundeatlas (2. verb. Auflage)«, s. 1. et a., zatim poseban list u komentaru AA i članak E. Burgstallera »Aus der Arbeit des Volkskundeatlases«, Österreichische Zeitschrift für Volkskunde, Bd. 62, H. 2/5, 1959. Poglavlja plana na ova tri mjesta navedena su sa karakterističnim razlikama u načinu izražavanja. Dobar je znak, što u posljednjem slučaju, koji je posljednji i kronološki, nema više nikakve patetike, koja je u prvom slučaju davala cijelom planu čudan i nerealan izgled. Stavio ondje je pored znanstvene bila posebno naglašena i »popularno-propagandistička« zadaća atlasa (isp. još Adolf Helbok, Der österreichische Volkskundeatlas. Seine wissenschaftliche, volks- und staatspolitische Bedeutung. Linz 1955. Veröffentlichungen der Kommission für den Volkskundeatlas in Österreich, 1).



oko 1925 moglo naći još nekoliko domaćih seljaka, koji su vladali jednim domaćim tradicionalnim njemačkim dijalektom«. Ako u idućim svescima bude objavljena i posebna karta nacionalnih manjina, kako je to predviđeno u izdavačkom planu AA (isp. brošuru »Editionsplan...«, str. 5, odsjek II, karta 20), onda će i površniji čitalac atlasa moći da popuni i korigira sliku o jezičnim odnošajima na južnim i istočnim granicama Austrije, koju si je stvorio na temelju ovih dijalekatskih karata. Mi bismo ipak voljeli, da je takva karta već sada objavljena, ne samo zbog razumljivih osjećaja, koje imamo kao Hrvati i Slovenci, nego i zato, što bi ona doista i svakome u mnogočemu omogućila bolje razumijevanje mnogih pojava, registriranih na već objavljenim kartama AA. Možda uspoređivanje te vrste ne bi bilo bez koristi ni za konačnu interpretaciju i samih nekih njemačkih dijalekatskih pojava (isp. na pr. karakterističnu prostornu sliku, koju na karti 1 b daje područje, označeno žutom bojom).

Ciljevima etnološke kartografije najviše odgovara 5 daljih karata pa su one za etnologa i najzanimljivije. Prve tri od njih prikazuju rasprostranjenost nekih vrsta i oblika svetačnih peciva (karta 2: peciva na Dušni dan; karta 3: uskrсна peciva; karta 4: figuralna peciva uz pojedine običaje životnoga cikla i na različite dane u godini, uključujući i ona s pređašnje dvije karte). Uz to ide i članak »Festtagsgebäcke« (20 str.) u komentaru. Autor je Ernst Burgstaller, koji se već i ranije istakao većim brojem radova iz toga područja i kartografskom obradbom te tematike.<sup>2</sup> Puna vrijednost i znanstvena korist toga dugotrajnog i strpljivog rada moći će se pokazati zacijelo tek nakon potanjeg komparativnog proučavanja ovih karata. Zasad se lako može razabrati nekoliko karakterističnih grupacija, koje imaju svoje značenje s jedne strane za unutrašnju podjelu i interpretaciju tradicionalne kulture austrijskoga naroda, a s druge strane upućuju na kulturne veze, koje idu daleko preko granica Austrije. Tako na pr. peciva u obliku životinjske ili ljudske figure jasno prevladavaju na zapadu, naročito u Tirolu, koji je najbliži utjecajima Mediterana; peciva u obliku pogače, okrugli hljebovi i kolači, pečeni u okrugloj zdjeli, ističu se naprotiv najviše u perifernim južnim, istočnim i sjevernim područjima, a gdjekad su upravo na njih i ograničeni; u još većoj mjeri to vrijedi za peciva u obliku koluta (naši »vrtanji«, »kovrtanji«), naročito prilikom svadbe, koja se nalaze gotovo jedino u južnim, istočnim i sjeveroistočnim graničnim područjima Austrije. Uza svu instruktivnost i preglednost karata etnolog, koji namjerava da se njima posluži u komparativne svrhe, poželjet će katkad razrađeniju i jasniju klasifikaciju pojedinih vrsta i oblika peciva (diferenciraniju tipologiju formi i specifičnih ukrasa), točniju njihovu definiciju (naročito u slučajevima, kad se forma i naziv uvijek ne podudaraju), poduprtu bar jednostavnim crtežima (isp. u tom smislu kartu I 18, »Brotformen und Brotgetreide« u ASV), potanje obavijesti o rasprostranjenosti pojedinih specifičnih naziva i više detalja u komentaru. Kod toga ne pomaže upućivanje na raniju specijalnu literaturu, jer i onda, kad bismo u takvoj literaturi i mogli naći sve, što tražimo, jedna od svrha atlasa ostaje upravo u tome, da na jednom mjestu i pregledno pruži svu potrebnu dokumentaciju, koja će omogućiti znanstvenu kontrolu upotrebljenog materijala i njegove kartografske obradbe. Samo dva-tri mala primjera. Nama, koji smo odrasli na području nekadašnje austro-ugarske monarhije i koji znamo, što je »štruca«, naziv »Striezal« dat će neku opću predodžbu o formi peciva, o kojoj se radi; hoće li tu istu predodžbu dobiti Nijemac iz Njemačke ili Švicarske, a pogotovu drugi stranac, nije sigurno; no ni Austrijanac ne će u svakom slučaju znati, o kojoj se od nekoliko mogućih formi radi (duguljasti hljeb, proširen u sredini, ili pletenica; u Tirolu se čak i pecivo u obliku koluta katkad zove »Strutzen«, isp. Burgstaller, Brauchtumsgebäcke t. III/2!). U legendi karte 4 navedeni su za svadbeni kovrtanj uz različna njemačka

<sup>2</sup> Naročito: E. Burgstaller, Brauchtumsgebäcke und Weihnachtsspeisen. Veröffentlichungen der Kommission für den Volkskundatlas in Österreich, 2. Linz 1957. Isp. i Slovenski Etnograf XI (1958), str. 239–241.



imena i nazivi »dirjenca«, »dirjanca«, »poderjanka«, ali se iz same karte sa sigurnošću ne vidi, jesu li to slovenski ili njemački nazivi i u kojim se mjestima pojavljuju (iz komentara na str. 18 razabira se, da se radi o slovenskim nazivima u južnoj Koruškoj, pri čemu ipak ostaje nejasno, u kojim su selima ti nazivi potvrđeni, da li u sva četiri mjesta u Spodnjem Rožu, označena na karti odgovarajućim znakom); isto tako nije jasno, radi li se kod naziva »Sirkovs« (komentar, str. 7. za kukuruzni kolač na Dušni dan) možda o tiskarskoj pogrešci (umjesto »sirkove«, »sirkovec«) i potječe li taj naziv od Slovenaca ili od Nijemaca. Jednim jedinim znakom, bez mogućnosti točnije orijentacije, označeno je na karti 4 nekoliko vrsta (u obliku okruglog ili duguljastog hljeba, ukrašenih utiskivanjem ključeva — »Schlüsselbrot« ili nizom krugova itd., isp. komentar, str. 17) etnološki vrlo interesantnih peciva na Dušni dan ili na Božić; usporedbom s kartom 2 izlazi međutim, da se samo u jednom slučaju radi o pecivu za Dušni dan, dok se prema tome valjda svi ostali podaci tiču kruha-božićnjaka; ako nas zanima (zbog sličnosti s našim nazivima »križnica«, »krsnica«), gdje se nalazi njemački naziv »Kreuzbrot« za takav božićni kruh, ne ćemo to moći doznati ni iz karte (iako je u legendi spomenut) ni iz komentara; ali ako pogledamo u raniju publikaciju o toj temi (Burgstaller, Brauchtumsgebäcke, str. 43), naći ćemo ipak jednu (samo jednu!) potvrdu za naziv »Kreuzbrot«, i to upravo iz jednoga slovenskoga sela na Gurah (Žihpolje — Maria Rain), ali u atlasu na tom mjestu — uopće nema znaka za božićni kruh. Sve su to dakako samo sitnije pojedinosti, koje ne umanjuju nikako vrijednost rada kao cjeline. Ali s druge strane te su sitnice važne za komparativno proučavanje, one nam daju veće mogućnosti za točniju, svestraniju i objektivniju, pa prema tome i znanstveno ispravniju, eksplikaciju istraživanih pojava, a ujedno pokazuju, kako je priprema etnološkog atlasa vrlo težak i kompliciran posao. — Na dalje dvije karte (5 i 6) prikazuje Josef Piegler rasprostranjenje tradicionalnih termina, na koje su sluge, sluškinje i drugi najamnici nastupali službu u seoskim gospodarstvima ili kad su se sklapale pogodbe. U komentaru ima od autora u tom kraći članak (6 str.) »Die ländlichen Dienstbotentermine«.

Sasvim drukčiji karakter imaju karte 7—9 (uz to članak »Adventkranz« u komentaru, 7 str.). One *ne analiziraju* zamršeni splet tradicionalne narodne kulture, nego *ilustriraju* širenje jedne jedine pojave za vrijeme od 25 godine i njenu današnju čestinu (intenzitet). Dok je Burgstaller mogao utvrditi (v. kratki komentar na karti 2), da je stanje narodne tradicije s obzirom na običaj pečenja posebnih peciva za Dušni dan ostalo u posljednjih dvadesetak godina uglavnom jednako, pokazuje Richard Wolfram na ovim kartama, kako se u naše vrijeme, uz pomoć modernih prometnih veza, crkve, škole, trgovine i novinstva, može u toku 25 godine proširiti nešto, što poprima karakter jednog novog običaja, a s vremenom eventualno može postati i prava tradicija. Na sličan način očito bi se moglo pratiti i širenje modernih plesova, običaja pušenja kod žena, industrijskog posuda, upotrebe književnog jezika i drugih pojava gradske civilizacije. Kolikogod takva istraživanja bila zanimljiva i korisna, naročito sa sociološkog i psihološkog stajališta, ona nisu nužno vezana uz primjenu etnološke kartografije i u etnološkom atlasu njihovo je značenje samo periferno.

Iz okvira etnološke kartografije potpuno ispadaju karte 10—13 (posljednje tri i označene kao pomoćne karte, koje pokazuju čitavu Evropu u mjerilu 1 : 15.000.000 i Srednju Evropu sa susjednim krajevima u mjerilu 1 : 2.500.000). To su zapravo ilustracije uz kratku, ali vrlo instruktivnu i preglednu raspravu (20 str.) u komentaru »Volkstümliche Hinterglasbilder des 18. und 19. Jahrhunderts«, koju je napisao specijalist za to područje Friedrich Knaipp. Iz karte 10 (koja nije označena kao pomoćna) saznajemo, da je jedan obrtnik iz Gornje Austrije sredinom prošloga stoljeća prodavao svoje slike na staklu ne samo po Austriji, nego i u današnju Češku, Slovačku, Mađarsku, Italiju, a od naših krajeva u: Osijek, Molve, Virje, Koprivnicu, Bjelovar, Varaždin, Ivanić-

grad (na karti 15 očito zabunom zamijenjen s Ivancem), Ptuj, Maribor, Celje, Laški trg, Kočevje (gdje je bio centar pokućaraca, koji su tu robu raznosili), Ljubljana i Kamnu goricu na Gorenjskom (Steinbüchl, navodno također centar pokućaraca). Na karti je to prikazano strelicama, koje iz malog gornjoaustrijskog mjesta Sandl kao sunčane zrake izlaze na sve strane. Time nije u znanstvenom pogledu postignuto ništa više, nego što se može jednostavnije reći običnim nabranjem (kao gore u ovom prikazu), pa je čovjeku upravo žao, što je krasna temeljna karta atlasa tako rasipnički upotrebljena za ovu svrhu.<sup>3</sup>

Tehnička izvedba karata i oprema atlasa doista je reprezentativna. Većina karata izrađena je lijepo i uredno u 5—7 boja (što uz upotrebu rastera daje na pojedinoj karti u svemu 6—8, kod dijalekatskih karata i do 9 i 12, nijansa). Sama podloga glavnih karata izvedena je u 3 boje (u svemu 4 nijanse), a obuhvaća državne, pokrajinske i kotarske granice, velike gradove i sjedišta kotara (s ispisanim imenima), planinske prijelaze, orijentacijsku ortogonalnu rijetku mrežu (s ispisanim oznakama polja), hidrografiju (s ispisanim imenima većih rijeka) i orografiju. Ovo posljednje nema nijedan drugi etnološki atlas, kao što se uopće može reći, da po tehničkoj izradbi karata AA bez sumnje dolazi na prvo mjesto. Kako je orografska podloga odštampana u blijedoj boji, a znakovi, koji prikazuju sadržaj karte, u punim, krepkim bojama, a osim toga su veliki (poprečno 3,5—4 mm, pa i više), preglednost i čitljivost karata nije tim dodatkom ništa umanjena. S druge strane, iako orografska podloga na prvi pogled daje općenitu predodžbu, radi li se o planinskom ili nizinskom kraju, bile bi karte dovoljno instruktivne i bez nje (s obzirom na detaljnu hidrografsku mrežu, kao na pr. na oleati, karta 7), jer ona ne pridonosi mnogo točnijem određivanju pojedinog lokaliteta (naročito, kad znak ima promjer od 4 km, kojim lako može premostiti kakvu užu dolinu ili i više njih). — Praktično je, što se u posebnom okviru u donjem desnom uglu karata nalazi sasvim kratak komentar za prvu potrebu.

Orijentacijska ortogonalna mreža vrlo je rijetka (polja od  $5 \times 7$  cm), što mnogo pridonosi jasnoći i čitljivosti karata. Steta je, što je ona orijentirana na okvir karte, a ne na određeni meridijan, čime bi se olakšalo uspoređivanje s drugim atlasima. Ipak je linija mreže, koja u smjeru sjever—jug prolazi zapadno od Leobena, na sreću udaljena tek nepuna 2 km od meridijana  $15^{\circ}$  E, koji će vjerojatno biti centralni meridijan budućeg evropskog etnološkog atlasa, tako da to praktično ne će imati većeg značenja (iako je centralni meridijan austrijskih karata nešto različit od meridijana  $15^{\circ}$  E). Kako bi se uz ovako rijetku mrežu ipak moglo točno lokalizirati svako mjesto na kartama (jer se zbog velike gustoće ne može primijeniti sistem pojedinačnog označavanja svakog lokaliteta), uvodi AA jednu novinu: prozirnu pločicu od plastične mase (astralona) s finom mrežom kvadratića ( $2 \times 2$  mm =  $2 \times 2$  km), koja se lako može prisloniti uz svako polje na karti i tako u principu jednostavno očitati položaj svakoga lokaliteta. To je vrlo dobro zamišljeno, ali sadašnja izvedba toga sistema ima svojih slabih strana (bez obzira na mogućnost, da se pločica zametne), koje dosta otežavaju njegovu primjenu. Prije svega znakovi bi na svim kartama morali biti izvanredno točno smješteni na *potpuno isto* mjesto, što je iz objektivnih razloga kod crtanja i kod štampanja teško postići, pa ni u ovom atlasu nije postignuto (ni znakovi na oleati, karta 7, ne podudaraju se po svom smještaju posve s onima na karti 8, za koju je oleata izrađena). Isto tako pravi geografski položaj lokaliteta ne može se potpuno podudarati s bilo

<sup>3</sup> Drago bi nam bilo, kad bi austrijski kolege prestali — danas, više od 40 godina poslije nestanka austro-ugarske monarhije — upotrebljavati za naša mjesta tuđe i iskvarene nazive. Ako se još i može razumjeti, da se u Sloveniji, na nekadašnjem užem austrijskom području, mjesta (osobito gradovi) označuju tradicijom ustaljenom njemačkom nomenklaturom (premda bi se i tu moglo bar dodati domaće ime), u Hrvatskoj Koprivnica nije nikad bila »Kopreinitz«, a još manje ima razloga Bjelovar nazivati po mađarskom pisanju »Belovár«.

kakvom pravilnom mrežom. Kod veće gustoće podataka pri tom mora doći do nejasnoća, do subjektivnog ocjenjivanja položaja pojedine točke, a komplicira se i način označavanja pojedinog lokaliteta. To se dogodilo i u AA. Najjednostavnija oznaka ovdje ima 4 elementa (na pr. II F 4 i), ali se može još mnogo više komplicirati (navodim primjer iz predgovora popisu mjesta: II/III E 35/1 y/z). Takve su oznake sasvim nezgodne za citiranje, pa je možda i to jedan od uzroka, što u komentaru ima tako malo detaljnijih objašnjenja uz pojedine točke (a i u tim slučajevima mjesta se navode svojim punim imenom, ne oznakom na karti). Na taj način nipošto nije lako utvrditi, kojega se mjesta tiče neki znak na karti. U jednom nasumce uzetom polju s razmjerno malenim brojem znakova (karta 8, polje VI E) samo je 17 znakova (42,5 %) na onom mjestu, gdje moraju biti prema oznakama u popisu mjesta, a 23 znaka (57,5 %) s takvim se oznakama ne podudaraju. Još je teže, ako se u istom mjestu nalaze dvije pojave, označene sa dva znaka, što nije nigdje posebno istaknuto (u ASV i ADV u takvim su slučajevima znakovi na karti odijeljeni zarezom, a u ADV prema potrebi još povezani sasvim tankim crticama, strelicama i slič.). U nekim slučajevima nikako — ni uspoređivanjem karata, ni po komentaru — nije moguće utvrditi, kojemu mjestu znak pripada (na pr. znak u obliku crvenog stupca na karti 2, polje V G, 34 f/g, na lijevoj obali Drave; pripada li mjestu Rožek-Rosegg na drugoj obali, po popisu mjesta 33 g, ili mjestu Vrbi-Velden, po popisu 33/34 e/f, ili kojem trećem mjestu; ili jednaki znak na istoj karti, polje VIII E, na rijeci Pinki i točno na granici Burgenlanda i Štajerske, položaj 7 h/i, dok su mu prema popisu najbliža mjesta 5 h/i u Štajerskoj i 7/8 i/k u Burgenlandu). To bi se bilo moglo dobrim dijelom izbjeći time, da su se pojedini lokaliteti prije crtanja fiksirali točno u sredinu najbližega ili najpogodnijega polja fine mreže (sasvim točan geografski položaj ovdje nije toliko važan, pogotovu, kad su znakovi u prosjeku dva puta veći od sitnih polja mreže), a kod crtanja da se pazilo na što veću preciznost. A i sam način označivanja položaja lokaliteta mogao bi se učiniti jednostavnijim.

U tehničkoj opremi AA ističu se još neke pojedinosti. Korice su predviđene za veći broj karata i opremljene šarafima od žute mjedi, tako da će se dalje karte lako moći umetati, kako budu izlazile. Šteta je samo, što im je karton malo pretanak pa se lako svija. I komentar je sa svojim koricama smješten u posebnoj kartonskoj kutiji na način registratora, a ima i sličan metalni mehanizam, kao registrator. To je vrlo praktično, jer omogućava da se pojedini sveščić komentara kod studija karata izvadi, a poslije opet stavi na svoje mjesto.

Vidjeli smo, da AA ima svojih prednosti, a isto tako — kao svako ljudsko djelo — i svojih slabih strana. Neke od tih slabosti moći će se u daljem radu izbjeći ili popraviti. U svakom slučaju ovdje je započet jedan važan i potreban posao, koji treba pozdraviti i željeti, da se sistematski što prije i što uspješnije nastavi.

### Zusammenfassung

#### EINIGE RANDBEMERKUNGEN ZUM NEUESTEN VOLKSKUNDEATLAS

(Österreichischer Volkskundeatlas — ÖVA)

*Durch rasche Entwicklung der ethnologischen (volkskundlichen) Kartographie in vielen europäischen Ländern und durch die Versuche, diese wichtige Arbeit in einem internationalen Rahmen zu koordinieren und zu synthetisieren, werden für den Fortschritt der europäischen Ethnologie als Wissenschaft ganz neue und viel günstigere Perspektiven geöffnet. Aus den Erfahrungen in den letzten zehn Jahren publizierten oder sich in Arbeit befindenden — unterein-*

ander recht verschiedenen — volkskundlichen Atlaswerke ergeben sich der Zweck und die Möglichkeiten der ethnologischen Kartographie mit genügender Klarheit, und die entsprechende Arbeitsweise wird infolgedessen immer mehr kristallisiert. Je mehr ein ethnologischer Atlas ein selbständiges wissenschaftliches Forschungsinstrument bildet, das keine endgültigen Resultate präjudiziert und auch keine vorgefasste Anschauungen oder Resultate anderer Disziplinen bloss zu reproduzieren versucht, je mehr seine Angaben dokumentarisch zuverlässig, vergleichbar und kontrollierbar sind, desto grösser ist auch sein wissenschaftlicher Wert. In diesem Lichte wird auch der neue österreichische Volkskundeatlas besprochen.

An der Grenze der germanischen, der romanischen und der slavischen Welt, mit seinem Alpenland als Rückzugsgebiet mancher interessanten Kulturformen, bietet Österreich ein wissenschaftlich vielversprechendes und wichtiges Forschungsfeld für die ethnologische Kartographie. Durch eine sich dem kartographischen Optimum nähernde Durchschnittsdichte seines Belegortennetzes, durch den günstigen Masstab und die wirklich repräsentative technische Ausführung seiner Karten gibt ÖVA eine gute Möglichkeit für eine objektive analytische Darstellung der komplexen traditionellen Volkskultur Österreichs. In den vorliegenden ersten Karten ist diese Möglichkeit nicht völlig ausgenutzt worden (zu viele sog. »Hilfskarten« gegenüber den eigentlichen Atlaskarten; ein vielleicht zu sehr zusammenfassender und illustrativer Charakter mancher Karten; manchmal eine etwas zu allgemeine Typologie der behandelten Erscheinungen, ohne ausreichende Definitionen, ohne Zeichnungen, mit unzureichender Beachtung der Nomenklatur, zu wenige Details im Kommentar; nicht selten durch unpräzises Zeichnen bedingte Unmöglichkeit einer richtigen Anwendung des sonst sehr gut gedachten Lokalisierungssystems). Es gibt auch von den Hauptkarten verhältnismässig nur wenige, die den eigentlichen Anforderungen der volkskundlichen Kartographie entsprechen (besonders die »Festtagsbäcke« von E. Burgstaller, das Herzstück des Atlases), während andere dem Zweck eines ethnologischen Atlaswerkes nur peripherisch (»Adventkranz«) oder gar nicht (»Volkstümliche Hinterglasbilder«) nahekommen. Durch etwas grössere Befugnisse der Zentralleitung des Atlases könnte diese Heterogenität vermieden werden, und der Verzicht auf die ziemlich vielen nichtethnologischen (manchmal sogar nichtwissenschaftlichen), pathetischen und »populär-propagandistischen« Teile des bestehenden Editionsplanes würde dem ganzen Werk nur zugute kommen. Aus wissenschaftlichen Rücksichten (und auch vom Standpunkt der Nachbarn) würde eine Karte der nationalen Minderheiten sehr notwendig sein, besonders, weil die vorhandenen Mundartenkarten nur die Verbreitung deutscher Dialekte vorführen, und auf den volkskundlichen Karten doch gewisses nichtdeutsches Material verwendet geworden scheint, ohne dass dies entweder aus den Karten oder aus dem Belegorteverzeichnis ersichtlich ist. Trotz einigen Unzulänglichkeiten — die teilweise auch beseitigt oder in der Zukunft vermieden werden können — bedeutet die erste Lieferung des ÖVA den Beginn einer wichtigen und nötigen wissenschaftlichen Arbeit, die bald und systematisch weitergeführt werden möge.



## NEKAJ POPRAVKOV

Vilko Novak

Spodrsrljaji in napake se med pisanjem in tiskanjem vedno dogajajo. Priznajmo, da jih delamo nehote vsi — zato pa bi morali biti v korist znanosti veseli, če nam jih drugi popravljajo. Ker se pa večje napake in nepravilnosti dostikrat kot zanesljivo dognanje prenašajo dalje, tako da nastanejo usodno zmotne trditve (prim. usodo Francesca di Toppa v raziskavanju naše ljudske nošle!), je nujno, da jih po možnosti — sine ira et studio — sproti popravljamo in se iz njih učimo, da jih ne bomo ponavljali desetletja. Naš časopis naj bi nudil stalno mesto takim stvarnim, nepolemičnim opozorilom.

## 1. Bojnéci

Marijana Gušić piše v predavanju Osnovni problemi u etnografiji Medimurja (Rad kongresa folklorista Jugoslavije u Varaždinu 1957, str. 24): »Črni vrči« nisu rađeni u Medimurju... Njih ovamo donose, kako Medimurci kažu, Bahunci, Bohenci, Bohneci. Ali u Prekomurju, otkuda dolazi u Medimurje ova keramika, ne ćemo naći ovo ime. Prekomurske lončare... ovako zovu Medimurci i to s peyorativnim prizvukom...« Iz take objave moram sklepati, da predavateljice v diskusiji nihče od Slovencev ni opozoril na netočnost te trditve. V Slovenskem etnografu II, 101 in 102, je omenjeno, da je madžarski zgodovinar L. Bitnitz 1819 pisal na osnovi podatkov prekmurskega župnika Š. Ficka, »da rabijo prekmurški Slovenci naziv Bõmhéc — Bojniec za nekatere svojih rojakov« — da »Košič... polemizira z njim glede imena Bõmhéc«. V madžarski literaturi naziv »Bõmhéc« za Košičem in Čaplovičem pogosto uporabljajo.

V Prekmurju je poleg priimka Bojniec splošno v rabi tudi etnični naziv »Bojniec, Boméc, pl. Bojnécje, Bojnécke, Bomécke«, pokrajinski »Bojnécško« za severne kraje in prebivalce na Goričkem. O tem je pisal Avgust Pavel v svoji madžarski knjigi Glasoslovje cankovskega slovenskega narečja 1909, prevod glej v zborniku »Slovenska krajina«, Beltinci 1955, str. 13. — Ime je nastalo iz »bo(g)me«, za kar priča Stefan Kúzmíč v knjižici Vóre krstšanske kratki navuk... (Halle, 1754): »Či kaj krivo znaššov ričjouv potrdjávamo... bojhmécemo« (str. 17). — Ime seve v Prekmurju ni znano v medmurskih oblikah, ki pa niso nič drugega kot prekm. Bojniec, Boméc. — Tudi ta primer kaže, kako mnogo imamo etničnih oznak na Slovenskem, pa nam niso znane — zato bi jih bilo potrebno temeljito obdelati.

Že Božidar Raič, NKLMŠ za 1868, 54, je zapisal ime »Bolehnéci«; Madžar F. Gönczi pa, da imenujejo Medmurci Prekmurce »bochnéczek« (A zalamegyei vendek v: Halis-Hoffmann, Zalavárm. évkönyv, Nagykanizsa 1896, 140). — Naš zaslužni zapisovalec ljudskega pesništva Stevan Kúhar pa piše, da so ga Medžimurci imeli »za bojneca« in ko je pozvedoval, kje bivajo Bojneci, so mu kazali vedno više v druge vasi — tako da se ljudje sami nikjer nimajo za Bojnece. Neki profesor mu je to razložil tudi iz »bogme«. Pravi pa, da posebno porabske Slovence imenujejo Bojnece. (Ali je rejč bojniec razžaljiva? Novine 1914, št. 52.) — Sam sem pisal tudi o tem imenu v članku Narodna imena v Slovenski krajini, Trgovski list 1939, št. 68, str. 6–7.

## 2. Čaplovič

Fr. Bašga v SE XII, 29 sl., dosledno piše z madžarsko obliko Csaplovics — pač zato, ker se je sam tako podpisoval. Kako ga piše Narodopisje Slovencev dosledno napačno Czaplovics, sem opozoril v SEt II, 101. Pravilno ga pišeta že Stanojevičeva NE in Enciklopedija Jugoslavije. Toda ker nam ne bi bilo prav,



ko bi drugi narodi pisali danes n. pr. Zhop namesto Čop, Presherin itd., tako ne moremo pisati Čaploviča, ki je pri Slovakah tolikokrat navajano ime, z madžarskim črkopisom.

Fr. Baš piše dalje, da Čaplovič »še ne loči jasno Hrvatov in Slovencev na Ogrskem« in da »je vključil tudi porabske in prekmurske Slovence« (nikar jih ne ločimo! V. N.) med spodnje Hrvate (SEt XII, 35). V takem prepričanju je Fr. Baš v naslednjem opisu takratnih prekmurskih hiš po Čaploviču vključil tudi oznako hrvaških kmečkih hiš »med Kisekom in Muro«, ki je popolnoma različna od Košičevega, po Čaploviču objavljenega opisa resničnih prekmurskih hiš, ki ga Baš skoraj dobesedno podaja v naslednjem odstavku. Da dela Baš Čaploviču krivico, dokazuje tako naslov njegove knjižice: »Croatan und Wenden in Ungern« (tako, ne: Ungarn) in celotno besedilo. Druga stvar je, da je Čaplovič poleg Slovencev videl tudi Hrvate do Mure, ne le do Rabe, toda zamenjal ali istovetil jih ni.

K temu opisu hiš pa je treba marsikaj pripomniti. Prvič gradiva Čaploviču ni le »posredoval« Jozef Košič, marveč je tekst dobesedno Košičev, gl. SEt II, 100, in Razprave SAZU, razr. za filol. in lit. vede III, 1958, 245! Citat Čaplovičevega-Košičevega originala v Baševi opombi na str. 35 je pomanjkljiv. Objavljen je bil namreč v 12., ne v 5. letniku revije Tudományos Gyűjtemény 1828, v V. zvezku, str. 3—50 (navedbo str. 33 — je B. povzel po napaki v Etnologu IV). — Baš razlaga Košičev naziv »Preklit« (veža) kot »priklet« (prim. od uredništva določeni naslov študije M. Maučeca Podstenj in priklet v prekmurski hiši, ČZN XXXIV!), kar je kljub Pleteršniku in morda še drugim avtoritetam vsaj za Prekmurje in njegovo področje — nemogoče. Tam iz »pri-« nikoli ne more nastati »pre-«, pač pa narobe: iz nepoudarjenega »-klet« je nastal kratek, nejasen »i«, v živem govoru pa je še ta danes vsaj največkrat reduciran, tako da govorimo in slišimo »prèklt, fprèklti«. Torej je preklit, preklt moglo nastati le iz »predklet« — saj je vendar ta veža, kjer jo sploh imajo, pred kletjo.

K ostalemu opisu bi bilo omeniti, da so površno prevedena mesta, n. pr., da »na peči pečejo in kuhajo« (?); kaj pomeni spati »na kosu krp« (po madž. izvorniku: »egy darab rongyot« = kos krpe ali cunje) ali kako morejo biti postelje pokrite z »lanenim prtičem« — vse to je zelo nejasno. — Prav tako bo zavajalo v napačno umevanje, da je avtor pravilno obliko »ometi« v oklepaju popravil v — »smeti« (str. 33) — glej Pleteršnik: ometača, ometalnica, ometalo = priprava za ometanje peči! Ker sem citirano Pavlovo razpravo za Etnolog IV sam prevedel, smem in moram avtentično stvar popraviti.

### 5. Prekmurske skrinje

V spisu T. Urbas, K vprašanju razvoja tulipanovega motiva ... SEt XII, 59 sl., so trditve in podatki, ki ne smejo ostati nepopravljeni. Najhujša je trditev, da imajo »Kištanovci« na Goričkem ime po — »kištah« kakor baje imenujejo v Prekmurju tudi skrinje, ki so jih v vasi Kuštanovci izdelovali. Ali so jih res in še v taki množini, da so z njimi kar »preplavljali vse Prekmurje« (str. 72), ne vem. Vemo pa vsi, ki smo v tisti deželi doma, da izgovarjamo -ü- jasno, in to poznajo kot našo posebnost tudi ostali Slovenci, zato se ime te vasi glasi v narečju le »Küštanofci«. Postreči moremo z zgodovinskimi zapisi z -u-jem vsaj do 15. stoletja nazaj in izvira ime verjetno iz osebnega imena Kuštan. Zato nikomur ne bi prišlo na um, da prihaja ime vasi od »kišta«. Če res kje imenujejo skrinjo — kišto, tedaj pač slabo, bolj zaboju podobno ali v zaničljivem pomenu. Nikakor pa ne boste v Prekmurju slišali domačina reči »skrija, zrje«! To so prleške oblike. »Tulipanoš — lada« pa more reči Slovenec le, če navaja madžarsko obliko, bodisi da doda n. pr. »tak Vougri pravijo«, ali pa samo s smehljajem nakaže, da ponavlja madžarsko oznako.

Ti primeri in še drugi (n. pr. v istem SEt, str. 226: »Pociu« namesto »pociu«, kar je v Narodopisju Slovencev II, 182, nápak tiskano: pocinóm — namesto pocilóm, prim. Pleteršnik: pocel, pocela, pocelica — tako tudi hrv. poleg pocilj[lača]) resno opozarjajo, da moramo biti pri poslušanju, zapisovanju in objavljanju — vse troje! — nazivov skrajno previdni in vestni, ako se njih pomena zavedamo. Sem sodi tudi raba krajevnih imen, n. pr. v omenjenem spisu: ne filovski (72), ampak filovski — ne »V Kobilju« (72), marveč na Kóbilju. Obžalovati je treba tudi množico tiskovnih (?) napak: Bednárík namesto Bednárík (večkrat), v Grazu (59, 75) namesto v Gradcu, da madžarskih imen in citatov ne omenjam.

### Zusammenfassung

#### EINIGE BERICHTIGUNGEN

1. *Bojnéci. M. Gušič meint (Rad kongresa folklorista Jugoslavije u Varaždinu 1957, 24), dass die Benennung »Bohneci« usw. in Prekmurje für einige Bewohner dieses Landes nicht bekannt sei. Der Verfasser zeigt an mehreren Beispielen, dass dies nicht zutrifft.*

2. *Čaplovič. Fr. Baš verwendet (Slovenski etnograf XII) für den Namen dieses slowakischen Ethnographen die ungarische Schreibweise Csaplovics statt der richtigen slowakischen Form Čaplovič. Des weiteren werden auch noch einige andere seiner Deutungen richtig gestellt.*

3. *Schreine aus Prekmurje. Es wird der Beweis geführt, dass der Name des Dorfes Kušanovci in Prekmurje keine Beziehung hat zu »kišta« (= Kiste, mundartlich auch für Schrein), wie dies T. Urbas im Slovenski etnograf XII, 72, vorbringt. Es wird auch auf die im Artikel stellenweise unrichtige Nomenklatur aufmerksam gemacht.*

## MEDNARODNI KONGRES RAZISKOVALCEV LJUDSKEGA PRIPOVEDNIŠTVA V KIELU IN KOPENHAGNU OD 19. DO 29. AVGUSTA 1959

Ivan Grafenauer

Po skrbni pripravi — trikratnem vabilu z vedno natančnejšimi podatki — se je v sredo, dne 19. avgusta 1959, sestal mednarodni kongres raziskovalcev ljudskega pripovedništva v Kielu, kjer je zboroval teden dni (do srede 26. avgusta 1959), nakar se je v četrtek, dne 27. avgusta 1959, preselil v Kopenhagen in se zaključil v soboto, dne 29. avgusta 1959 zvečer, z ogledom narodopisnega muzeja na prostem (Freilichtmuseum — Open-air-museum — Musée en plain air) in z večerjo v veliki hiši tega muzeja.

Kongres so skicale le-te ustanove: Der Verband der Vereine für Volkskunde, Vorsitzender Prof. Dr. Helmut Dölker, Stuttgart; Nordisk Institut for Folkedigtning, Forständer L. Bødker, København; Das Volkskundliche Institut der Universität Kiel, Leiter Prof. Dr. Kurt Ranke; Die Gesellschaft zur Pflege des Märchengutes der europäischen Völker, Präsident Min.-Dir. a. D. Dr. Ernst Kracht, Kiel. Levji delež pri znanstvenih pripravah, vzornem poteku kongresa in nenehni skrbi za udeležence pa sta imela prof. dr. Kurt Ranke in njegova »desna roka«, asistent dr. Fritz Harkort, v Kopenhagnu pa dr. L. Bødker.

Značilno za kongres je, da je pritegnil v razpravo mimo pravljic in balad, za katere so se še pred nedavnim skoraj izključno zanimali, vse panoge ljud-

skega pripovedništva, ne glede na vsebino in obliko, predvsem pa mnogolične pripovedke, tako pač, kakor je to nakazal dve leti poprej ustanovljeni znanstveni časopis »Fabula« (Walter de Gruyter & Co., Berlin, urednik prof. dr. Kurt Ranke, Kiel).

Kongresa se je udeležilo okoli 250 znanstvenikov iz Evrope, Amerike in Azije; največ jih je bilo kajpada iz Nemške zvezne republike, iz nordijskih in zahodnoevropskih dežel ter iz obeh Amerik, največ iz ZDA. Iz slovanskih držav je bila najčastneje zastopana Jugoslavija s petimi udeleženci, dvema iz Slovenije, po enem iz Hrvaške, Bosne-Hercegovine in Makedonije; udeležene so bile tudi Ogrska, Češka in Poljska. Prijavljenci iz Sovjetske zveze in iz Romunije (omenjeni v drugem vabilu) na kongres niso prišli.

Predavanja in poročila so se vršila v Kielu v hotelu Bellevue, v Kopenhagnu pa v predavalnici univerze, Frue Plads.

O predavanjih in poročilih na kongresu — bilo jih je več ko 60, sedem v Kopenhagnu — zaradi pomanjkanja prostora ni mogoče nadrobneje govoriti — udeleženci smo jih dobili sicer strojepisno razmnožene — več morda, ko izide kongresno poročilo. Izmed poročil o opravljenem delu je morda najvažnejše poročilo Stitha Thompsona, Bloomington (dne 20. avgusta) o reviziji Arne-Thompsonovih »The Types of the Folk-Tale«, ki pojde v tisk — zaradi nje se je mudil avtor pred kongresom (v mesecu juliju) nekaj časa v Ljubljani in v Zagrebu.

Jugoslovanski udeleženci so predavali o naslednjih temah:

Branislav Rusić, Skopje (21. avgusta): Volkserzählungsforschung in Mazedonien (LR Makedonija);

Vlajko Palavestra, Sarajevo (21. avgusta): Volkserzählungsforschung in Bosnien und in der Herzegovina;

Milko Matičetov, Ljubljana (24. avgusta): Sammelarbeit in jugoslawischen Sprachgrenzgebieten;

Ivan Grafenauer, Ljubljana (25. avgusta): Abgerissene Zusammenhänge slowenischer erzählender Lieder mit dem europäischen Norden;

Maja Bošković-Stulli, Zagreb (28. avgusta — Kopenhagen): Zum heutigen Volkserzählen in Jugoslawien.

Razen predavanj in poročil je bila v kongresni dvorani hotela Bellevue v Kielu dne 26. avgusta ob 11.30 promocija Archerja Taylora, Berkeley, California, USA, in Stitha Thompsona, Bloomington, Indiana, USA, za častna doktorja Kielske univerze.

Poleg tega so bila posvetovanja v ožjih ali širših krogih o raznih aktualnih zadevah folklorne znanosti; v Kielu n. pr. v ožjem krogu strokovnjakov, v hiši Weltklub, o problemih Volksliederarchiva v Freiburgu/Br. in o enciklopediji pripovedk, katerega se je udeležil tudi Ivan Grafenauer, v Kopenhagnu pa 29. avgusta v širšem krogu na univerzi o vprašanih mednarodnega sodelovanja pri raziskovanju ljudskega pripovedništva ter o organizaciji priprav za prihodnji mednarodni kongres raziskovalcev ljudskega pripovedništva.

Poleg predavanj so bile tudi druge, bolj poljudne prireditve. Dne 20. avgusta sta bila popoldne in zvečer dva sestanka družbe Gesellschaft zur Pflege des Märchengutes der europäischen Völker s poljudnimi predavanji, s skioptičnimi slikami, 21. avgusta z recitiranjem iz pesniških del, 25. avgusta s koncertom, 26. avgusta z gledališko predstavo pravljicne igre. Poleg tega je bil 19. avgusta ob 18.30 sprejem pri gospodu višjem županu kielskega mesta v hotelu Bellevue z mrzlim bufetom, dne 24. avgusta ob 20.15 pa sprejem pri gospodu ministrskem predsedniku šlesvig-holštajnske dežele v Bellevue (z osebnimi vabili), dne 28. avgusta ob 20 pa sprejem pri Nj. ekselenci kralj. danskem ministrskem predsedniku Hansu Christianu Hansenu v Gradu Christianborg.

Zelo zanimivi so bili tudi izleti: celodnevni v nedeljo 25. avgusta v mesto Schleswig z ogledom muzejev Schleswig-Holsteinisches Landesmuseum in Museum für Vor- und Frühgeschichte, in v Glücksburg z ogledom tamkajšnjega

bivšega kraljevega vodnega gradu; poldnevni izlet popoldne dne 25. avgusta v holštajnsko pokrajino jezer z vožnjo po petih jezerih; celodnevno potovanje iz Kiela v Kopenhagen dne 27. avgusta z avtobusi od Kiela do Grossenbrode (Veliki brod spominja na nekdanje slovanske naselbine), z ladjo od Grossenbrode do Gedzera na danskem otoku Falster in od tam z avtobusi do Kopenhagna. V Kopenhagnu samem pa smo si ogledali veliki park za divjačino in etnografski muzej na prostem (Freilichtmuseum).

Dragoceni so bili tudi: v Kielu ogled razstave novejše strokovne literature v hotelu Bellevue, v mestni knjižnici ogled rokopisov, v Kopenhagnu pa ogled Instituta for Folkdigting v Torvegade 47.

Posebno dobrodošlo pa je bilo občevanje z znanstveniki iz drugih dežel, s katerimi smo bili doslej samo v pisemnih stikih, pa smo se seznanili zdaj z njimi osebno, pa tudi z znanstveniki, ki doslej z njimi še nismo sodelovali, in s starimi dobrimi znanci. To so, da navedem samo nekatere: prof. dr. Kurt Ranke, Kiel; prof. dr. Walter Anderson, Kiel; prof. dr. Will-Erich Peuckert, Göttingen; prof. dr. Lutz Röhrich, Mainz; Fil. Lic. Laurits Bødker, Kopenhagen; prof. dr. A. Stief, Kopenhagen; prof. dr. Erich Seemann, Freiburg i. Br.; dr. Jan-Ojvind Swahn, Lund; prof. dr. Georgios Megas, Atene; dr. Agnes Kovács, Budapest; prof. dr. Wayland D. Hand, Los Angeles; prof. dr. Jos. Matl, Graz; prof. dr. Karl Horalek, Praha; prof. dr. Oldrich Sirovátka, Brno; prof. dr. Archer Taylor, Berkeley; prof. Stith Thompson, Bloomington. Vse je dalo povod še za nadaljnje osebno sodelovanje pa tudi za sodelovanje pri inozemskih znanstvenih časopisih in publikacijah.

#### Zusammenfassung

#### INTERNATIONALER KONGRESS DER VOLKSERZÄHLUNGSFORSCHER IN KIEL UND KOPENHAGEN

*Der Verfasser gibt einen kurzen Bericht über den Verlauf des Internationalen Kongresses der Volkserzählforscher in Kiel und Kopenhagen im Sommer 1959 (19.—29. August 1959).*

## KNJIŽNA POROČILA IN OCENE

**Alpes Orientales.** Acta primi conventus de ethnographia Alpium Orientalium tractantis. Labaci 1956. Niko Kuret et Milko Matičetov iuvantibus redegit Ivan Grafenauer. SAZU, razred za filološke in literarne vede. Dela 12. Inštitut za slovensko narodopisje 5. Ljubljana 1959. Str. 200 + XII strani prilog.

Uredniki in izdajatelji s slovesno zvenečim latinskim naslovom niso podarili na posebno »neutralen« način le mednarodnega značaja posvetovanja, marveč tudi — morda celo nehoté — staroromanski izvor in značaj pomembnih sestavin ljudske kulture v obravnavanem območju. Sicer te prvine niso bile še na prvem posvetovanju vidno v ospredju, toda odkrivala jih bodo nedvomno prihodnja posvetovanja, kakor so jih že tudi slovenska raziskavanja. Mednarodni značaj zborovanja in enakopravnost vseh jezikov zastopanih narodov (poleg Slovencev in Hrvatov še Furlanov, Italijanov in Nemcev v Avstriji ter Švici) dokazujejo tudi latinski naslovi zaglavij, vzporedno tiskani uvod v štirih jezikih in poročilo o poteku posvetovanja v dneh 26.—28. marca 1956 v prostorih Inštituta za slovensko narodopisje pri SAZU v Ljubljani. Posvetovanja so se razen referentov, zastopanih v tej knjigi, udeležili še drugi strokovnjaki (8 iz Slovenije, 1 iz Švice).

Namen zborovanja je označil akademik Ivan Grafenauer ob začetku: »... zakaj v Vzhodnih Alpah ga skoraj ni važnejšega narodopisnega vprašanja, ki bi ga bilo mogoče rešiti samo v območju enega samega naroda« (187). O značaju in važnosti vzhodnoalpskega ozemlja z vidika raziskovanja ljudske kulture govori tudi kratki uvod v knjigo in diskusija, objavljena v poročilu. Iz zavesti odgovornosti za reševanje mednarodno pomembnih znanstvenih vprašanj je vzklikla pobuda za načrtno, smotrno delo, ki naj mu bodo okvir in pospeševatelj mednarodna posvetovanja te vrste, ki so se pričela v Ljubljani. Žal, da je zbornik referatov s tega sestanka prišel na svetlo s tako zamudo, ko ga je že dohitelo drugo posvetovanje v St. Martinu pri Gradcu v maju 1959.

Prva skupina referatov je iz območja *ljudskega pesništva in pripovedništva*. Ivan Grafenauer razpravlja o »ljudski povestici o napačni krsti«, o čemer je pisal tudi v Fabuli I, 1957. Uspelo mu je zbrati 55 variant te šaljive zgodbe od Slovenije preko Muriške doline do osrednje Francije in Severnega morja. Deli jih v tri skupine in razčlenja njih ozadje ter značilnosti. — Leopold Kretzenbacher je z razpravo »Der Zeuge aus der Hölle (Smledniška legenda)« pripeljal obširen donesek k »evropskemu prepletanju legendarnega motiva socialne obtožbe v slovenskem ljudskem pesništvu in ljudski umetnosti« s tem, da je raziskal kulturnozgodovinsko ozadje nastanka naših slik na hišah, v cerkvah, na steklu in panjskih končnicah, ter 11 obrazcev pesmi in proze z legendarnim motivom priče iz pekla. Poiskal je zveze z legendo iz 14. stoletja in z baročnim kultom Antona Padovanskega ter slikovni vzor za naše upodobitve tega motiva. S slovenskega vidika je to najpomembnejša razprava zbornika. — Milko Matičetov je z referatom »La costola di legno« opozoril z novimi slovenskimi in drugimi variantami zgodbe o dekletu, ki jo tovarišice zavoljo zakasnelega prihoda na čarovniški sestanek raztrgajo in snedo, na potrebo obravnave tega motiva na širši osnovi, kot so delali doslej. — Tudi razprava Oskarja Moserja »Die Venediger im Erzählgut des Ostalpenraumes« opozarja, da dosedanja obširna raziskavanja problema pripovedk o skrivnostnih tujcih, ki iščejo v



Alpah zlato ali drago kamenje, ni poznalo slovenskega gradiva. Za tako delo daje avtor pobude na najširši kulturnozgodovinski in etnološki osnovi. — Prispavek Gaetana Perusinija »La leggenda dell'ebreo errante in Friuli« prinaša zapisek iz 14. stoletja, ki spominja na to legendo v Furlaniji, ter gradivo o Malhusu v tamkajšnjem ljudskem izročilu.

V drugem delu zbornika o *ljudskih šegah in igrah* razpravlja Evel Gasparini pod naslovom »L'antagonismo dei koledari« o nasprotstvu med koledniki na podobno široki osnovi gradiva pri Slovanih in izvenevropskih ljudstvih, kot jo poznamo iz prejšnjih njegovih del. Duhovite in drzne povezave v pojasnjevanju spopadov med božičnimi ali pustnimi našemljenimi koledniki pri Južnih Slovanih, ki bi mogli biti odsev nasprotja med eksogamnimi rodovi, v marsičem prepričujejo, budé pa tudi dvome. — Referat Nika Kureta »Ein Wildemannspiel in Slowenien« seznanja z igro o Divjem možu v Cerknem in jo primerja s tirolskimi ter švicarskimi sorodnimi igrami. — Najobširnejša je v tem razdelku razprava G. Perusinija »Nuovi documenti sul lancia delle cidulis e sui fuochi rituali in Friuli« z obširnimi novimi pričevanji o metanju šib in o kresovih v Furlaniji, pri čemer upošteva tudi slovensko ozemlje. Pa tudi sicer je spis koristen za študij teh šeg pri nas. — O vprašanju, ki ga je kot uvod obravnaval na posvetovanju Giuseppe Vidossi (njegov referat žal ni objavljen, pač pa je vredna pozornosti diskusija, gl. str. 187—8), je ob koncu spregovoril tudi Milovan Gavazzi: »Zur volkskundlichen Erforschung der Beziehungen des Ostalpenraumes und seiner östlichen Grenzgebiete.« Pokazal je, kako segajo nekatere prvine alpskega značaja v vzhodno in jugovzhodno hrvaško območje. Vse to velja seve tudi za Slovenijo in bi bila med nalogami bodočih posvetovanj tudi ta, da bi obdelali tako celotni značaj alpskega območja pri nas, kot tudi njegove posamezne prvine. S tem bomo omogočili res smotrno in poglobljeno spoznavanje celotne naše ljudske kulture — in v tem je v mednarodnem smislu veliki pomen pri nas pričetih posvetovanj etnologov vzhodnoalpskega območja. Zato bodi zbornik »Alpes Orientales« eden izmed priročnikov našega strokovnega delavca. Vzpodbuja nas pa to delo tudi k razširitvi na ostala kulturna območja pri nas in na njihove mednarodne zveze.

Vilko Novak

**Angelos Baš, Noša v poznem srednjem veku in 16. stoletju na Slovenskem.** Ljubljana 1959, str. 1—75, 14 slikovnih prilog.

Razprava z gornjim naslovom je bila pripravljena kot doktorska disertacija za dosego časti doktorja znanosti 6. februarja 1956 in obranjena 6. aprila 1959 na Filozofski fakulteti v Ljubljani. Pričujoča razprava je kar najkrajši povzetek iz celotnega dela, ki obsega nad 400 strani. Tudi ilustrativno gradivo, ki zadeva obravnavani predmet, je le skromen del sicer zelo obsežnega slikovnega gradiva, številnih kopij in fotografij, ki predočujejo nošo v poznem srednjem veku in 16. stoletju na Slovenskem.

V kratkem uvodu najprej pojasnjuje avtor, da sta obravnavani obdobji nasploh v naši materialni kulturi še zelo malo obdelani, kar velja tudi za nošo. Medtem ko so viri o naši oblačilni omiki za 12. in 15. stoletje razmeroma zelo skopi, pa imamo iz poznega srednjega veka, 14. in 15. stoletja, na razpolago precej gradiva na stenskih slikah in plastikah. V 16. stoletju se spomenikom gotske upodablajoče umetnosti pridružijo številni pisani viri. Prav ta čas, ki predočuje v sklopu časovnega oblačilnega razvoja zaokroženo enoto, je zamikal avtorja, da ga je obdelal v omenjeni disertaciji.

Ceprav se je avtor, kot sam omenja, na splošno precej naslanjal na Gerambovo delo (Steirisches Trachtenbuch I, Graz 1952, in II, 1935), se v bistvu njegova razprava močno razlikuje od omenjenih dveh del. Tu mu je rabila kot vodilo Schmidova opredelitev o treh plasteh stvaritev v omiki zgornje, srednje

in nižje stopnje. Nedvomno je tak metodološki prijem zlasti pri obravnavanju ljudske noše edino pravilen in nujen.

V prvem delu disertacije, ki je zaradi obilnega gradiva in obsega predmeta daljši, uporablja avtor številne upodabljajoče vire, na osnovi katerih obdeluje vnanjo podobo oblačilne omike, in sicer posamezne dele moške in ženske višje, preprostejše in ljudske noše, kot so pokrivala, suknjiči, ženske obleke, perilo, plašči in ogrinjala, hlače ter obuvala. V drugem delu pa uporablja pisane vire o noši glede na stanovske okvire oziroma razločke v noši 16. stoletja. Po številnih policijskih redih, zapuščinskih inventarjih in oporokah ugotavlja, kakšna oblačila so bila pri nas tedaj v navadi, dalje materiale in cene posameznih delov noše tudi glede na njihov izvor in plačilne možnosti. — Posnetki fresk, ki so dodani na koncu, lepo ilustrirajo delo.

Čeprav je razprava, kot že omenjeno, zelo skrajšan povzetek celotnega dela o noši 15. in 16. stoletja na Slovenskem, si povsem lahko ustvarimo predstavo o tedanji noši, kot so jo upodobili številni znani in neznani umetniki. Koliko so posamezni avtorji res upodabljali *slovensko* višjo, preprosto ali nižjo nošo, pa je problem, ki ga je vsaj deloma nakazal in skušal rešiti avtor razprave.

Marija Makarovič

**Banatske Here.** Uredil Milenko Filipović. Posebna izdaja Vojvodanskog muzeja v Novem Sadu, Novi Sad 1958, str. 426.

Med redne objave, kakor je »Rad Vojvodanskih muzeja«, je Vojvodinski muzej v Novem Sadu uvrstil tudi izdajanje izrednih del. Sem sodi tudi zajetno delo »Banatske here«, ki jo je pripravilo osem različnih avtorjev, etnografov, lingvistov, biologov, zvečine muzejskih delavcev, in nekaj takih, ki sicer niso muzealci, a so dobri poznavalci Banata in njegovih ljudi, kakor to poudarja urednik v krajšem uvodu. Pod imenom »Hera«, »Era« ipd. je mišljena posebna srbska etnična skupina, ki živi v vzhodnem delu Banata, na tej in oni strani jugoslovansko-romunske državne meje. Tako ime vzdevajo njenim pripadnikom bližnji, »neerski« sosedje, medtem ko se ponekod imenujejo tako tudi sami prebivalci herskih vasi.

Uvodu sledi troje obsežnejših poglavij pod imeni: Območje in naselja banatskih her, Gospodarstvo in tehnologija, Družbeno življenje. Opisi so vselej pestro ilustrirani z diagrami, skicami in fotografijami. Raziskovalci so se v celoti posvetili sistematičnemu proučevanju pokrajine in njenih ljudi in so mimo tega upoštevali tudi pomožne vede, kakor je n. pr. lingvistika in terminologija, da bi tako ustvarili kar najpopolnejše zaključke. Hersko narečje je posebej proučil dr. Pavle Ivić, ki ga je pravilno uvrstil med severnosrbske dialekte, vendar pravi, da je izrazito individualen dialekt Vojvodine. V zaključni besedi je urednik združil nekaj podrejenih vprašanj v osnovnem vprašanju: Nastanek in razvoj skupine banatskih her. Tu ugotavlja najprej, od kod prihaja beseda Ero oziroma Hero. Beseda pomeni v osnovi Hercegovca. Vendar je znano, da uporabljajo besedo v tej obliki nehercegovski prebivalci večinoma v porogljivem pomenu. Zaradi poznejših premikanj prebivalstva iz Hercegovine se je tudi ime Hero, Ero razširilo iz ožjih meja Hercegovine naprej v Bosno, n. pr. okolice Rogatice v JV Bosni, mimo tega se je udomačila tudi med prebivalci Starega Vlaha v zahodni Srbiji in v neposredni okolici Užica. Tako imenujejo celotno uziško oblast največkrat ersko. Ime lahko zasledimo še naprej v zahodni Bosni in Liki, tok preseljevanja ljudi z dinarskega območja pa se ni ustavil na Donavi in Savi, temveč se je širil naprej v današnji Srem, Vojvodino in Romunijo.

Ponekod je ime prevzelo tudi povsem nov pomen. Tako ne označuje le Hercegovca v resnem ali porogljivem pomenu, marveč pomeni tudi nosača, to je postreška, ali pa je prešlo v pomen hlapca ali tujega delavca sploh. Ime v takem pomenu se je ohranilo v Vojvodini, v današnji rabi pa ga uporabljajo v vzhodnem Sremu za Ličane, ki so prihajali sem kot gozdni delavci, ali pa so

se ukvarjali z najtežjimi fizičnimi opravili, kakor trdi Filipović. — Vendar prebivalstvo omenjene pokrajine Her v Banatu po vsej verjetnosti nima nobene prave zveze s »herami« te zadnje vrste, ker je znano, da se priimki v zvezi s tem imenom pojavljajo že davno prej, nego se je začelo odhajanje na sezonsko delo iz dinarskih oblasti in ravninska območja onkraj Save ali Donave.

Ob pomanjkanju pisanih virov je nemogoče določiti natančnejši izvor vseh banatskih her. Največ elementov po mnenju M. Filipovića vendarle govori v prid dinarski komponenti. Najzgovornejši dokaz za to je nedvomno ime, ki pa ni ostalo omejeno le na priškele iz dinarskega območja, ampak se je moralo razširiti še na staroselnike, to je srbsko prebivalstvo, ki je živelo v Banatu še pred velikimi gibanji, ki jih je med prebivalstvom na Balkanu in v Vojvodini povzročil prihod in pozneje odhod Turkov. Značilen pa je ob vsem tem pojav, da dinarska komponenta kljub svoji vitalnosti in v začetku tudi številčnosti v novi domovini ni posredovala ničesar, tudi jezika ne. Vzrok za to išče Filipović v tem, da so priseljenci prihajali v Banat iz dinarskih pokrajin počasi, skozi desetletja in da so bili staroselniki, ki so jih priškele z juga našli, kulturno močnejši in so jih zlahka asimilirali. Zgovoren dokaz za tako domnevo so številni elementi in pojavi iz materialnega in duhovnega življenja banatskih her. Če pa je danes srbska komponenta iz Pomoravja neznatna, je vzrok v tem, da so priseljenci iz krajev ob Moravi do danes že izginili, ali pa so se odselili naprej proti severu.

Čudno je še to, da se je tudi romunski element posrbil med herami. To velja kajpada za prebivalstvo na jugoslovanski strani, medtem ko se je na romunski strani izvedla romunizacija dela srbskega življa. Slednji ni mogel pretopiti češkega in ciganskega elementa, kar pa velja za ciganski element samo delno.

Delo je dragocen prispevek k nadrobnejšemu proučevanju ne le etnografije zaključenega dela Banata, ampak pomeni tudi znanstveno dognano objasnitev vprašanja, ki je desetletja sem zanimalo srbske etnografe, antropogeografe in delno tudi demografe. Ker je urednik izvajal zaključno sintezo na osnovi obširnega gradiva, pomeni delo »Banatske here« tudi eno najbolj obdelanih in raziskanih geografskih in etnografskih območij Jugoslavije. Slovenskemu etnografu daje obenem pobudo za nadrobnejšo obdelavo tistih slovenskih pokrajin, katerih prebivalstvo je glede izvora še dandanašnji skoraj nepreiskano. V mislih imam n. pr. Belo krajino, kjer čaka etnografe še marsikatera neraziskana uganka, ali problem haloških Bezjakov in prebivalstva obmejnih slovensko-hrvatskih pokrajin sploh.

Tončica Urbas

**Cvetko Popović, Tehnika primitivnog lončarstva u Jugoslaviji.** Posebni otisak iz Glasnika Zemaljskog muzeja u Sarajevu 1959.

Izraz »primitivno lončarstvo« pomeni v tej študiji lončarstvo ročnega kolesa in pa prostoročno obdelovanje gline. Avtor ugotavlja, da se je lončarstvo ročnega kolesa z nepremično osjo obdržalo v Evropi samo v Jugoslaviji, in to v območju Dinare. Zanimiva je ugotovitev, da v tistih krajih, kjer se je ohranilo ročno kolo v najširši rabi, ni prostoročnega lončarstva (Bosna, Dalmacija), pač pa je prostoročno lončarstvo ohranjeno v ženskem lončarstvu vzhodnih in južnih krajev Jugoslavije (Makedonija, Črna gora, deloma Srbija). V raziskovanju lončarstva ročnega kolesa prevzema avtor mestoma tudi nekatere elemente iz lončarstva nožnega kolesa, zlasti primitivnejšega (Vraneštica v Makedoniji, Ribniška dolina pri nas), obravnava nastanek in razvoj keramike z njenim pomenom v posameznih dobah gospodarskega in družbenega razvoja človeštva, in končno navaja ob tem mnenja mnogih domačih in tujih znanstvenikov, tako da ima razprava širši nego samo etnološki obseg in pomen.

Razprava obsega naslednja poglavja: Pomen primitivnega lončarstva, Survine, Orodje, Tehnika, Sušenje in pečenje ter zaključke.

Današnje primitivno lončarstvo je močno podobno tistemu pred stoletji, in zato ob njem lahko pojasnimo marsikatero vprašanje arheološke keramike.

Drugo poglavje obravnava glino kot lončarsko surovino (v Beli krajini »brno«). Glina je raznih vrst, lončarji na jugu pravijo, da »gline ima od deset ruku«. Vsi lončarji ročnega kolesa v Jugoslaviji dodajajo glini glede na njeno sestavo stolčen kalcit, kremen, granit ali rečni pesek. Ta dodatek skoraj povsod imenujejo »vrsta«. Avtor meni, da je to skupen lončarski izraz Starih Slovanov in eden izmed dokazov, da so poznali Slovani že pred razselitvijo tudi lončarstvo in ne samo kulturo lesa. Zenska ročna keramika uporablja druge vrste dodatkov, ki imajo namen učvrstiti posodo (pleve, svinjske ščetine ipd.).

Poglavji o lončarskem orodju in o lončarski tehniki sta najboljše. Naddrobno je obdelano lončarsko kolo na ročni pogon, njega starejša oblika s dvema variantama in izpopolnjena mlajša s tremi variantami. Ti opisi so ilustrirani s skicami posameznih oblik ročnega kolesa in z zemljevidom, ki predočuje njegovo razširjenost v Jugoslaviji. Na osnovi nekih virov je izražena domneva, da je lončarsko kolo nastalo v južni Mezopotamiji ob koncu 4. tisočletja pred n. št. Nerešeno pa ostane vprašanje, kdaj in od koga so prevzeli lončarsko kolo Slovani.

Tehniko gnetenja uporablja na ozemlju Jugoslavije predvsem ženska keramika, v moškem lončarstvu pa delajo s prosto roko samo večje ovalne posode za peko jagnjet in drugega mesa. Pri lončarstvu ročnega kolesa se uporabljajo tehnike valjanja, vlečenja in sestavljanja v raznih oblikah in načinih. Vsi so natanko opisani in prikazani tudi v podobi. Enako naddrobno je obdelano tudi sušenje, pečenje in loščenje lončene posode.

Poleg opomb je razpravi pridružen še sistematičen pregled najvažnejše arheološke in etnološke literature o lončarstvu, ki bo dober priročnik za nadaljnja raziskavanja. Od slovenskih avtorjev so omenjeni Ložar, Korošec, Novak, Karlovšek, Koroščeva, Čremošnikova.

Danica Zupančič

**Kojić Branimir, Seoska arhitektura i rurizam.** Teorija i elementi. Grafička oprema i svi nacrti arh. Zoran B. Petrović. 4<sup>o</sup>. 204 strani z 276 skicami, načrti in posnetki. Beograd 1958.

To je visokošolski učbenik Arhitektonske fakultete univerze v Beogradu za vaško arhitekturo in rurizem. V njem avtor ob pojmu vaške arhitekture »raziskuje in rešuje vprašanja o gradnji značilnih vaških stavb, med katerimi je najvažnejša stanovanjska stavba kmečke rodbine«, hiša. Pod pojem rurizem pa združuje »posebno zvrst urbanizma, ki raziskuje in rešuje splošna vprašanja o urejevanju in gradnji vasi kot skupno vprašanje posameznega vaškega naselja z zanj značilno in ustrezno zaposlenostjo prebivalstva«. Vaško arhitekturo iz preteklosti vrednoti s skladnostjo smotrnosti, konstruktivnosti in oblikovanja, ki ne pozna izumetničevanja.

V uvodu avtor razčlenja »arhitektonsko-ruristični organizem« vasi v ognjišče, hišo, kmetijo ali dvor, v vas ali naselje in pa v širše vaško naselje z ustreznim zemljiškim okolišem ali sosesko, zasleduje splošni razvoj stavbnih oblik od kamnite bunje in lesene kolibe, zlasti po tvorivih v kamniti primorski, leseni bosenski, nabiiti vojvodinski in mešani makedonski hiši z bondrukom in opredeljuje ruristične jugoslovanske pokrajine v enote Primorja s Krasom, Gorenjskega za Alpe, nižinskega s Slavonijo in Vojvodino; nadalje v osrednjo z notranjo Bosno, Podrinjem in Šumadijo; v Pomoravlje, Kosovo in Metohijo in pa v ozemlje na jugu od Šare v Makedoniji z izročilom čifčijskih hiš in naselij. Po splošnem pogledu na notranjo opremo hiše in kuhinje z ognjiščem in pohištvom nas na kratko uvaja v sosedno kmečko hišo na Balkanskem polotoku, v Vzhodni, Srednji in Zahodni Evropi, od koder se vrne domov, da nadaljuje z obravnavo sedanjega stanja vaške arhitekture in rurizma v Srbiji.

Ustrezno namenu učbenika je delo posvečeno zlasti Srbiji s Šumadijo in Vojvodino; te pokrajine so prikazane s pregledno, podobo geografske in zgodovinske sredine s poljedelstvom in gospodarskim stanjem, migracijami in gostoto



prebivalstva, ki temelji v celoti na ekonomski ravni in na proizvodnji posameznih rurističnih območij s prometom, iz česar izhaja zgodovinska težnja po naseljevanju ob cestah in prometu nasploh, in posebni ruristični položaj planinskih naselij. Naš sedanji družbeni razvoj terja zlasti z novo agrotehniko novo ureditev, rekonstrukcijo vasi, za katero so dali v polpreteklosti pobudo že higienski zavodi, ki pa terja danes jasne poglede in metodiko v rekonstrukcijskih programih; in prav na tem je tudi težišče našega učenika.

V poglavjih o rekonstrukcijskem programu vasi izhaja Kojić z načel individualnega stanovanja, zadružnega gospodarstva in strnjevanja vaških naselij, zlasti v krajih s sedeži novih občin ali komun s posebnim ozirom na družbene, kulturne in gospodarske ustanove ali zavode. Ob tem deli vaška naselja po nujnostih novega družbenega in gospodarskega razvoja v ustrezne stanovanjske predele s kmečkimi in pa strokovnimi stanovalci, prostor za razvedrilo in odmor, gospodarsko središče, kamor postavlja zadružno življenje, središče za kulturo in prosveto z družbenimi stavbami, zraven katerih razvija tudi samostojna prosvetna središča za zvezo z okolico, obdelovalnimi zemljišči ter komunalnimi napravami in pa središče s pomožnimi komunalnimi napravami in servisi. Za doseg tega smotra mu je osrednje vprašanje v strnjevanju in zblizevanju zaselkov in samin ter v redčenju strnjenih naselij, n. pr. v kolonizacijskih vojvodinskih vaseh, da zagotovi potrebne površine za družbeno, prosvetno, kulturno ali fizikalno središče. Ob tem pojmuje ureditev vaških obdelovalnih zemljišč za posebno agronomsko in melioracijsko-tehnično vprašanje, tako da vključuje v rurizem zlasti promet in nova naselja v gravitacijsko enotni širši pokrajini. Tako široko pokrajino obravnava skladno z družbenim planom regionalno planiranje na treh ravneh. Prvič s starimi zgodovinskimi, razvojno statičnimi vasi; nadalje s poudarkom na vaseh, ki so bile v polpreteklosti sedeži občin, in končno zlasti s kraji, ki so postali sedeži novih komun, kjer predvideva prihodnje komunalne centre, da strnejo družbene, kulturne, prosvetne, gospodarske, prometne, upravne in druge naprave, tako da tvorijo zvezo med vasio in mestom oziroma nivelizirajo ti dve zvrsti zgodovinsko pojmovanih naselij. Komunalno središče združuje v svojem programu naselje za svoje nameščence, upravne stavbe za občino, pošto in milico, kulturo in prosveto s šolami, kulturni ali zdravstveni dom, gospodarstvo z agronomsko ali sadjarsko postajo, drevnico, silos za žito, skladišča za sadje in zelenjavo, mlekarno, traktorsko postajo, trgovino, obrtne delavnice in tržišče za krajevne potrebe, prometno postajo, okrepečevalnice, fizikalno središče, zelenila, igrišča in pa rezervate za krajevno industrijo. V povečanju in izgradnji komunalnih središč v novih sedežih komun vidi Kojić poglavitno ruristično in arhitektonsko nalogo, ki bi morala tudi pobuditi regionalno občinsko načrtovanje in hkrati regionalni študij in dokumentacijo s smotrom, da geografsko, demografsko in tehnično prouči določeno občinsko območje, njegove površine, kulture tal, stanovanjske in gospodarske stavbe, prometne mreže in prometna središča, da bo pravi temelj agronomu, ekonomistu ali konservatorju za ustrezno pripravo rurističnega programa, ki bo mogel upoštevati prihodnji podeželski oziroma vaški razvoj v prometu, izrabi zemljišč za kulture tal in ob tem tudi za oblikovanje ustreznega komunalnega središča na sedežih komun.

Kojićev učbenik je uvod v rurizem, se pravi v načrtovanju podeželja poljedelskega značaja, manj pa v podeželsko arhitekturo. Spremljajo ga številne grafične priloge in zaključuje ga bibliografija poglavitnih spisov iz literature, tako da za srbsko območje razširja delo, ki ga je pri Slovencih opravil M. Mušič z Obnovo slovenske vasi 1947. V Kojićevem delu zelo pomanjkljivo zastopa Slovenijo Gorenjsko z Bohinjem in Bledom, ki sta pa le deloma kmečka; saj sta Srednja vas in Stara Fužina po svoji preteklosti v veliki meri rudarski naselji, medtem ko je postal Bled v zadnjih dveh rodovih turistično središče, tako da je z njimi Kojić postavil posebna in ne splošna vprašanja podeželske arhitekture.

Franjo Baš



**Arnold van Gennepe, Manuel de folklore français contemporain. Tome 1<sup>er</sup>, VII. Cycle des douze jours. Paris 1958. Str. XI + (2855—3166).**

Velikansko delo, ki ga je zasnoval brez dvoma največji dosedanji francoski folklorist, Arnold van Gennepe, ostaja torzo. Še pred izidom tega zvezka je avtor omahnil (u. 7. maja 1957). Zapustil je velikansko gradivo za nadaljevanje in konec pričujočega zvezka. Obetajo, da ga bodo priredili za tisk. Toda za vse druge zvezke, ki so še na dolgu (konec I. dela — običaji koledarskega leta in ves II. del — folklorja v zvezi z naravo, ljudska umetnost itd.), so ohranjeni le bežni zapiski, ki bi jih mogla oživiti in dopolniti samo edinstvena osebnost, kakršna je bil Arnold van Gennepe. Takšnega moža Francija za zdaj nima. Francoski folkloristi so se nadaljevanju dela odpovedali, ker mu trenutno noben ne bi bil kos. Tega ne obžalujejo samo naši francoski tovariši, ampak ves znanstveni svet. Arnold van Gennepe se je bil lotil svojega dela po dolgoletni nadrobni pripravi: izpisal je vso francosko literaturo v zvezi s stroko (prim. samo izčrpni pregled uporabljenih virov v bibliografiji, ki jo je objavil v III. in IV. delu) in razposlal na stotine vprašalnic za stvari in v okoliše, kjer je opazal vrzeli. Tako prinašajo njegovi zvezki, kar jih je izšlo, predvsem gradivo, ki jih spremlja obilica kartografskih pregledov. Če le mogoče, dodaja gradivu vnaprejšnje ali sklepno tolmačenje fenomena, pri čemer uporablja standardne vire, a vseskozi kritično in z včasih skoraj pretiranim skepticizmom. Tako ostane marsikakšno tolmačenje nedognano, kar mu je ljubše od hipotez, a je spričo zasnove dela pravzaprav le drugotnega pomena. Ni ga zlepa naroda, ki bi bil dobil takšen »corpus« svoje folklore, kot ga je zasnoval rajni Arnold van Gennepe svojim rojakom, in več kot tragično je, da bo delo takega pomena in tolikšnega obsega moralo ostati za nedoločen čas nedokončano. Kljub temu bo to, kar je veliki znanstvenik mogel ustvariti, neizčrpen vir za njegove rojake, a tudi dragoceno pomagalo etnologom vseh evropskih narodov. Tudi mi radi segamo po zvezkih njegovega »Priročnika«. Še ta, poslednji, ki obravnava »dvanajstero dni« božične dobe, ima mnogo gradiva, ki nas že zgolj iz primerjalnih namenov močno zanimajo: koledovanja, personifikacije, kresovi in plamenice, zlasti pa izredno dragoceno gradivo o božičnem panju (čoku, badnjaku); le-to do dobro rabilo pri obdelavi slovenskega gradiva, ki ga je Inštitut za slovensko narodopisje SAZU zbral že leta 1955. Zato tembolj obžalujemo, da je avtorju prav ob sklepu tega poglavja zastalo pero.

Niko Kuret

**Lutz Röhrich, Märchen und Wirklichkeit. Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1956, 8<sup>o</sup>, 260 str. — Lutz Röhrich, Die deutsche Volkssage. Ein methodischer Abriss. Studium Generale, Berlin-Göttingen-Heidelberg, 11/1958, H. 11, str. 664—691.**

Dvije studije, opsegom veoma različite, dopunjuje se sadržajem i smislom te daju cjeloviti pogled svoga pisca na osnovna pitanja dviju glavnih folklornih pripovjedačkih vrsta. Prvo djelo, ono o pripovijeci, razrađeno je temeljitije i dublje, hvata se u koštac s najbitnijim i najtežim pitanjima narodne pripovijetke, dok se u drugoj raspravi na nešto jednostavniji način iznose osnovna svojstva narodnih predaja.

Kroz žarišni problem odnosa pripovijetke prema stvarnosti pokušao je Röhrich razjasniti brojna, tako često već pojedinačno razmatrana najvažnija pitanja narodne priče: razgraničenje pojedinih folklornih, prvenstveno proznih vrsta; usporedba magične slike svijeta u svijesti prvobitnog čovjeka s odbljescima i reliktima te slike u kasnijoj čudesnoj narodnoj priči; prikaz narodnih pripovijedaka kod današnjih takozvanih primitivnih, a dijelom i kod evropskih naroda, kad one u svijesti ljudi još uvijek žive kao stvarnost u koju se vjeruje; analiza procesa racionalizacije kojemu priča potpada usporedo s nestajanjem vjere u istinitost, pri čemu se u većoj mjeri očituju i etničke razlike; odraz stvarnog, prvenstveno društvenog života u narodnim pričama; unutarinja životna

stvarnost koja prožima narodnu priču bez obzira na njene vanjske fantastične motive.

Osnovna Röhrichova misao kojom je prožeta knjiga o pripovijeci izražava se u shvaćanju da se odnos narodne priče prema stvarnosti mijenjao iz epohe u epohu te da se na tom planu priča ne može točno razgraničiti od predaje; sam pojam bajke nije konstanta, već je u stalnom preobražavanju (v. str. 196). Ipak, u članku o predaji Röhrich smatra da, usprkos stalnoga mijenjanja odnosa prema stvarnosti, još uvijek važi definicija Friedricha Rankea po kojoj je predaja »kazivanje o neobičnom doživljanju u koji se vjeruje i smatra se istinitim«, čime je izražen upravo odnos prema stvarnosti (str. 665). Ne radi se tu o nekoj površnoj piščevoj kontradikciji, nego se kroz tu djelomičnu kontradikciju očituje sva složenost i težina problema o kome je riječ.

Iako Röhrich s pravom gleda priču u stalnoj evoluciji i mijenjanju, iako naglašava relativnost i nepreciznost svih kriterija po kojima se pojedine pripovjedačke vrste nastoje oštro među sobom razgraničiti, on ipak praktično polazi sa stajališta postojanja tih različitih vrsta, pa u drugom poglavlju svoje knjige o pripovijeci iznosi i lucidna zapažanja o stilskim razlikama između pojedinih vrsta (koja se jednim dijelom dodiruju s Lüthijevim ocjenama). Opravdana je donekle Röhrichova zamjerka Maxu Lüthiju da ne treba polaziti »od krute evropske forme-modela... koja bi bila a priori data«, jer se time previđaju brojne prelazne forme k predaji, oblici koji prethode bajci, kao i prelasci iz još vjerojanih formi priča neevropskih naroda (str. 52). Ali s druge strane, Röhrichovo široko gledanje evolucionih formi i Lüthijeva blistava iako jednostrana analiza jedne jedine, klasične evropske forme bajke zapravo se dopunjuju i ne isključuju jedna drugu (izuzevši neke ekstremne zaključke koji se mogu odbaciti).

Izvršnu i bogatu Röhrichovu ilustraciju svih onih magičnih predodžbi koje su za shvaćanja prvobitnog čovjeka bile stvarnost, a u današnjoj su bajci postale fantastično fabuliranje, ne možemo u ovom kratkom prikazu na žalost iznositi. Röhrich je u isto vrijeme i opravdano rezerviran prema nekim pretjeranim i nedovoljno konkretnim povezivanjima narodne bajke s primitivnim obredima, prema neodređenim i približnim paralelama iz kojih se ne vidi kojim se putevima priča iz priprostog izlaganja činjenica mogla razviti do one čvrste forme i strukture koja se zove bajka (v. str. 99—100). Istini za volju treba reći da na ovo najteže i najinteresantnije pitanje postanka pripovijetke do danas još nije dat zadovoljavajući odgovor. Nije ga dao niti Röhrich. Sve ono obilje izvanrednih primjera o prvobitnim predodžbama i elementima običaja kojima Röhrich objašnjava odnos bajke prema stvarnosti stoji pred nama kao skup sugestivnih i uvjerljivih činjenica, ali putevi kojima se sva ta građa strukturirala do narodne bajke ostali su i nadalje u tami.

Važni su Röhrichovi primjeri evropskih priča u koje kazivači sami vjeruju, kao i motivi pripovijedaka doneseni u obliku predaja (Aa Th 307, Aa Th 1137 i dr.); mislim da se time još ne sugerira linearni razvoj od predaje do bajke ili obrnuto, iako mješovite forme mjestimice zaista postoje.

U poglavlju o procesu racionalizacije donose se zanimljiva zapažanja o etničkim razlikama. Pritom, nažalost zbog nedostupnosti izvorne građe, pisac prilično netočno karakterizira ruske pripovijetke. U istom i u sljedećem poglavlju opisuje pisac s izvanrednim razumijevanjem za narodnu pripovijetku i za njezine nosioce odraze historijskoga realnog života u priči, njene socijalno-psihološke i društveno-kritičke momente. On primjećuje sasvim točno da je slika društvene stvarnosti u manjoj mjeri svijesni realizam opisivanja, a u većoj je nesvijesno prilagođivanje kazivača sredini u kojoj živi (str. 164). Čitajući te stranice, moramo ponovo požaliti što su avtoru, koji inače tako obilato i iscrpno navodi odgovarajuću literaturu, slabo pristupačna djela ruskih pisaca; baš o tim pitanjima oni su pisali i iscrpno i vrlo zanimljivo (bez obzira na izvjesnu mjestimičnu dogmatičnost ili jednostranost).

U raspravi o narodnoj predaji dodiruje Röhrich na više mjesta i neke probleme o kojima je bila riječ već u prvom djelu. Uz definiciju i prikaze pojedinih oblika predaja (predaja kao lični »doživljaj«, predaje o demonskim bićima, povijesne predaje), govori Röhrich posebno još o ovim osnovnim pitanjima: odnos predaje i običaja, odnos predaje prema stvarnosti, kršćanski elementi u predaji, predaja i književnost, arhaični slojevi predaje, pregled važnije literature.

Ima u toj raspravi mnoštvo dragocjenih zapažanja, n. pr. o stilu vrste koji se tu zapravo nije čvrsto oblikovao; ili o putevima racionalizacije i o modernoj tehnici koja ne mora uvijek biti element razaranja stare vjerovane predaje, nego se još katkada organski u nju uključuje kao nova numinozna pojava; zatim primjeri nekih narodnih običaja koji su nevjerojatno bliski izvjesnim predajama. Prostor nam ne dopušta detaljniji prikaz cijele Röhrichove rasprave.

U ovoj kao i u prethodnoj studiji Röhrich izražava misao da je bajka sačuvala arhaičnije magijske predodžbe nego predaja. To je kao opća koncepcija vrlo prihvatljivo, ali uz dosta ograda u konkretnim primjerima. Ne čini nam se uspjehom Röhrichova usporedba u bajci i predaji, koja je po njegovu mišljenju u bajci ostala demonsko kanibalsko biće, dok je predaja vješticu humanizirala. Čini nam se da se tu zapravo radi o dva bića različita postanja, koja su se tek u toku vjekova djelomice kontaminirala i ponegdje, ne svuda poprimila zajedničko ime. I Röhrich je već opazio da Rusi razlikuju »ved'mu« iz predaje i »babu jagu« iz priče. Kod južnih Slavena je slično: vještica je u bajkama izuzetak; u varijantama tipa »Ivica i Marica« (Aa Th 327 A) susreću se obično divlji ljudi i njima slična bića, a ne vještica. S druge strane, kanibalski karakter vještice sačuvao se u našim predajama sve do danas.

Veoma su značajna Röhrichova razmatranja o likovima u predaji, o tome kako s vremenom jedni likovi istiskuju druge, pa se u predaji istoga tipa umjesto diva u toku vremena odomaćio n. pr. vrag. Njegova misao o tome da su umjesto kasnijega vruga bili nekoć divovi demonski graditelji zdanja mogla bi naći potvrde i u južnoslavenskoj građi koja je sačuvala veći broj predaja o divovima kao čudesnim zidarima (dosta je primjera navedeno i u mojoj zbirci »Istarske narodne priče«).

Govoreći o povijesnim predajama, Röhrich vrlo ispravno primjenjuje poznatu već misao o tome da one obično nisu pouzdane kao precizan faktografski izvor, ali sadrže u sebi vjekovno pamćenje puka, istinsku jezgru historijskih zbivanja i dragocjeno svjedočanstvo o socijalno-kritičkim i pravnim pučkim shvaćanjima. Međutim, jedan primjer koji je Röhrich naveo ne potvrđuje nimalo tu samu po sebi vrlo točnu misao. On govori o predajama, zabilježenim među njemačkim izbjeglicama iz istočnoevropskih zemalja, gdje je riječ o numinoznim pojavama oko njihovih masovnih grobova, o osveti svetaca, o odjeći koja je bila Nijemcima oduzeta pa okužuje svoje nove vlasnike i slično. Po Röhrichovim se riječima ovdje »najnovija povijest pokazuje u zrcalu narodne predaje«; one nisu »objektivni povijesni izvor, ali jasno pokazuju jako izrazitu povijesnu sliku« (str. 688). Voljela bih da ne moram o tome govoriti i da nema toga mjesta u Röhrichovu članku. Röhrich pripada onim Nijemcima koji iskreno osuđuju sablast kukastih križeva što baš ovih januarskih dana godine 1960. ponovo unose u nas stvarnu a ne numinoznu jezu; moglo se stoga očekivati da će s više opreza govoriti o tim dosta problematičnim tekstovima. Iz čega su nastale takve njemačke predaje, u kojoj mjeri one uopće autentično postoje, da li je negdje bilo izvjesnih pojedinačnih događaja koji su ih eventualno mogli potaknuti, kakve se sve tendencije očituju inače danas pri forsiranom, a često i vještačkom traženju baš takvih tekstova, to su sve pitanja na koja bi se mogao dati određeni odgovor; on bi u osnovi izvirao iz dalekosežnoga kompleksa svega onoga neopisivog što se za vrijeme II. svjetskog rata radilo po okupiranim zemljama. No nije ovdje mjesto da se podrobno o tim pitanjima raspravlja. Da ostanemo na području struke, na pitanju historijske istine u narodnim predajama: ovako

jednostrano i bez objašnjenja iznesene predaje ne mogu biti zrcalo povijesti niti povijesna slika, jedino su možda nalik na iskrivljeno zrcalo.

Ne umanjujući ozbiljnost ove posljednje primjedbe, željela bih završno reći da to mjesto u Röhrichovoj raspravi odudara od ostaloga njegova konteksta, koji inače cijeni veoma visoko. Sve ostale kritičke primjedbe, sadržane u ovome mom prikazu, dokazuju zapravo izvanrednu vrijednost Röhrichovih studija, bitnost iznesenih problema, koji i onda kada se ne prihvate potpuno, uvijek plodno izazivaju pokušaje daljnjih uočenjanja i razrada. U takvim je latentnim živim poticajima sadržana jedna od osnovnih vrijednosti naučnog djela.

Maja Bošković-Stulli

**Leopold Kretzenbacher, Santa Lucia und die Lutzelfrau.** Volksglaube und Hochreligion im Spannungsfeld Mittel- und Südosteuropas. München 1959. Str. 128 (+ VIII str.) slik na umet. papirju (= Südosteuropäische Arbeiten 53).

Neutrudljivi raziskovalec ljudske kulture na ozemlju jugovzhodnih Alp, vzhodne Srednje Evrope in Panonije je razširil in poglobil s tem delom znanje o bajčno-legendarnem liku, ki ga je zamikal že pred leti (Lutzelfrau und Pudel-mutter. Ein Beitrag zur Sagenkunde des Burgenlandes. Burgenländische Heimatblätter 13, Eisenstadt 1951, str. 162 sl.) in nam ga je prvič omenil J. Pajek v svojih »Črticah« 1884. Gre za zimsko žensko božanstvo Perhtine vrste, ki je bilo — kakor Perhta sama — hkrati dobro (»svetlo«) in zlobno (»temno«). Vladalo je ob začetku novega leta, ki se je začejalo tedaj, ko je bil dan najkrajši in je potem začel spet rasti. Tudi v boju proti temu božanstvu je uporabila Cerkev preskušeno metodo: na njegovo mesto je postavila krščansko legendarno junakinja, ki je godovala po starem predgregorijanskem koledarju ravno na najkrajši dan v letu, na samo nekdanje novo leto in na praznik skrivnostnega ženskega božanstva — južnoitalsko sv. Lucija (13. decembra). Novi krščenci so je sicer sprejeli z vsemi njenimi legendarnimi atributi, ki je zaradi njih postala zaščitnica oči, po imenu (Lucia — lux) pa tudi varuhinja svetlobe, toda njene poganske tekmice niso zavrgli. Tako se med drugim v našem vzhodnoštajerskem izročilu pojavljata Lucija in njena strežnica, ki sta še do nedavnega hodili o Lucijinem po hišah in strašili poredne otroke. Značilno pri tem je bilo, da je bila Lucija črno oblečena, da je torej privzela zunanost svoje poganske tekmice, medtem ko je bila njena strežnica, ki naj bi bila nekdanji poganski lik, belo oblečena in je nosila na krožniku dvoje oči, torej atribut legendarne svetnice! (Po mojem pozvedovanju so Lucijini obhodi na naših tleh dokončno prenehali.) Razgledani avtor, ki mu znanje slovenščine in srbohrvaščine omogoča neovirano uporabo našega gradiva in naših virov, zasleduje razširjenost tega izročila, prodiranje italske svetnice na eni in zmagovito vztrajnost njene poganske nasprotnice na drugi strani, sistematično obdeluje ves ozemeljski lok »Lucijinega« izročila v njegovem prvotnem, srednjeveškem prodoru od otoka Krka navzgor, vztrajno razširjenost »temne Lucije« na slovenskem, hrvaškem, nemško-štajerskem, gradiščanskem, ogrskem, moravskem, češkem in vzhodnobavarskem ozemlju z njenimi obrednimi relikti (Lucijin »polażenik« in Lucijin kruh, »lucijšak«, vedeževanje in vraže v Lucijini noči), raziskuje sekundarno, baročni val Lucijinega češčenja, ki se je razlil skoraj samo po slovenskem ozemlju (Skaručna, Dražgoše i. dr.) in se ustavil na slovenskih narodnostnih mejah, do koder je pač segalo območje Ogleja. Graškemu znanstveniku smo lahko hvaležni, da je razgrnil pred tujim znanstvenim svetom lep kos našega izročila z vsemi dosedanjimi raziskavami tudi z naše strani, kar vse je bilo tujini doslej neznano. S stališča etnološke vede je s tem delom ponovno lahko dokazal, da se pojavi ljudske kulture ne krijejo z jezikovnimi območji in da vsako etnološko raziskovanje, ki se zapira v ozki okvir določenih etničnih mej, ostaja na pol poti in se izpostavlja nevarnosti povsem napačnih izsledkov.

Niko Kuret



**Paolo Toschi, Tradizioni popolari italiane.** Torino 1959. Str. 195 (= Edizioni RAI — Classe unica 90).

Knjiga enega najvidnejših predstavnikov italijanske etnologije je nastala iz vrste 22 predavanj v italijanskem radiu. V njih prikazuje na poljuden način vlogo ljudskega izročila v kulturni zgodovini in podaja uvod v spoznavanje italijanske folklore, nakar obravnava ljudsko slovstvo (pravljice in pripovedke, pesmi, uganke, pregovore), ples, ljudsko gledališče, običaje prazničnega leta (od novega leta do pusta, od velike noči do kresa, od kresa do božiča), cikel človeškega življenja (rojstvo, otroško in mladeniško dobo, zaroko in ženitovanje, konec življenja), nato pastirsko in kmečko, mornarsko in ribiško življenje, igre in igrače, noše, ljudsko umetnost, verovanja v zvezi z naravnimi pojavi in naposled ljudsko magijo, vraže in zdravstvo. Omejil se je torej na duhovno in socialno kulturo, materialne se dotika le mimogrede. Knjigo je treba oceniti po namenu, zaradi katerega je nastala: rabiti hoče popularizaciji smisla za ljudsko življenje in za njegove vrednote. To je v deželah, kjer civilizacija naglo prodira, tem bolj potrebno. Priznanje gre italijanskemu radiu, ki je takšno vrsto predavanj omogočil in jih nato izdal tudi v tisku. S tem se njihovo poslanstvo nadaljuje med najširšimi krogi, ki predavanj sploh niso ali pa niso redno poslušali. A tudi Neitalijan, ki se hoče na kratko poučiti o italijanski folklori, bo s pridom segel po prijetno pisani in lahko razumljivi, a vendar dosti izčrpnih knjigi. Prof. Paolo Toschi, ki je bil najbolj kompetenten, da jo napiše, je storil z njo lepo uslugo folklori svojega naroda in pokazal pot tudi drugim.

Niko Kuret

**Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes.** Geleitet von K. M. Klier, L. Nowak, L. Schmidt. Band VIII. Wien 1959. Herausgegeben vom Österreichischen Volksliedwerk im Selbstverlag des Bundesministeriums für Unterricht. VIII in 196 str. in 5 slikovnih prilog.

Obsežni zbornik razprav obravnava probleme folklorne v Vzhodnih Alpah katerim deloma pripadajo tudi slovenske dežele. Prav zato je večina prispevkov pomembna tudi za našo etnologijo.

Walter Deutsch (Volkslied und Geniemusik. Ein Beitrag zur Darstellung ihrer Beziehungen im Werke J. Haydns) obravnava že dolgo znani problem odnosov med ljudsko in umetno glasbo ob primeru J. Haydna v primerjavah z ljudsko glasbo na prehodu iz Vzhodnih Alp v Panonsko nižino. O tem je že v prejšnjem stoletju pisal hrvatski etnomuzikolog F. Š. Kuhač, česar pa avtor ne omenja, ker se omejuje le na avstrijsko gradivo in ne upošteva tudi slovanske in madžarske folklorne. Avtor poudarja, da se pri primerjavi premalo upošteva različnost glasbene forme, v katerih nastopajo podobne in enake melodije, in da gre pri tem pravzaprav za nekaj inkomenzurabilnega. Ustrezni vzajemni odnosi v razvoju glasbe pa so vedno obstajali in jih je treba dialektično obravnavati v vsaki etapi razvoja posebej in ne samo z enega vidika. V obravnavanem primeru je treba predvsem naglasiti pomembnost Haydnove ustvarjalnosti, ki je s prvimi ljudske glasbe omenjenega območja oplodila splošno človeško kulturno zakladnico. — Leopold Nowak (Ein Bauernkanon von Joseph Eybler) objavlja kanon iz leta 1798 na osnovi péte melodije nekega kmeta, ki je v prvem delu podobna menuetu, v drugem jodlerju, doslej pa še ni bila odkrita na terenu. — Viktor Korda (Ein Jesuitengesangbuch aus Wien von 1737) obravnava zbirko duhovnih pesmi. Po izumu notnega tiska so predvsem protestanti, potem pa tudi katoliki izdajali pesmarice svojih pesmi na melodije različnega izvora. Mnoge izmed njih so že prej krožile med širšimi ljudskimi sloji. Prav tako pa so nove objave oplodile ljudsko fantazijo z novim gradivom. Med melodijami obravnavane zbirke je mogoče najti marsikak primer, katerega variate še živijo tudi pri nas. — Karl M. Klier (Historische Lieder des 18. Jhs. aus Österreich. Zugleich ein Beitrag zur Metrik des Volksliedes) objavlja več zgodovinskih



pesmi, ki so некоč krožile na »letakih« (Flugblatt), na katerih pa so tiskani le teksti, a melodije izjemoma. Kot izhaja iz raznih poročil, pa so večino navedenih pesmi peli po vsem ozemlju, ki je некоč pripadalo Avstriji. Na to kažejo poleg vsebine tekstov tudi metrične strukture in ritmične sheme pesmi. Največ strof je sestavljenih iz podvojene alpske poskočnice. Na drugem mestu so strofe tipa »Neubayrisch«. Med strofami v sodih taktih se često pojavljajo »nibelunške« vrstice. Večina primerov ima heterometrično in heterosilabično strukturo. — Elfriede Moser-Rath (Volkstümliches Liedgut in barocken Predigtwerken) je prikazala, kako je mogoče v baročnih pridigah dobiti pomembne podatke ne samo o duhovnih, temveč tudi o posvetnih pesmih. — Lucie Hampel (Hundert Jahre Kleidermode in österreichischen Liedtexten (1740—1840) je pokazala, da morejo pesmi na starih »letakih« biti dober vir tudi za spoznavanje tedanje noše kot važno dopolnilo k slikovnemu gradivu. Med uporabljenimi deli navaja tudi J. S. Valentina Popoviča, Vocabula Austriaca et Stiriaca. — Josefina Gartner (Über die naturhafte Mehrstimmigkeit österreichisch alpenländischer Volkslieder) je skušala vsestransko prikazati posebnosti ljudskega večglasnega improviziranega petja na navedenem alpskem območju. V metodi obravnavanja prevladuje primerjanje sozvočij in njih spajanje po pravilih nauka o harmoniji z ljudskim večglasjem. Zaradi tega je premalo poudarjena linearna osnova ljudskega večglasja od dveh do petih glasov, ki se opirajo na vodilni glas v srednji legi, podobno kot velja deloma tudi za slovensko ljudsko večglasje, kar pa ni omenjeno. Iz mnogih ustreznih navedb in dobrih opažanj je razvidno, da večina glasov raznozvočno dopolnjuje v prosti simultani imitaciji vodilni glas. Glede izvora večglasja pravilno ugotavlja, da ni nastalo šele pod vplivom mestne kulture v sredini prejšnjega stoletja. — Franz Lipp (Das Neujahrsingen von Vorderstoder, Oberösterreich) obravnava novoletno petje krajevni fantovskih tovarišij v Gornji Avstriji, kjer je še ohranjeno izročilo na slovanski substrat, ki je do leta 1254 pripadal karantanski Štajerski. — Leopold Schmidt (Verbreitungskarten von Volkslied, Volkstanz und Volksschauspiel für Niederösterreich) opozarja na problem sestavljanja etnografskega atlasa in pripominja, da je potrebno predhodno izdelati posebne delne karte za posamezna področja etnografije in za posamezna geografska območja, vendar s perspektivo na pojave v soseščini, ki jih ne omejujejo niti upravne in niti jezikovne meje. — Raimund Zoder (Gemischtsprachige Volkslieder) in Jakob Dobrovich (Mischlieder aus dem Burgenland) nakazujeta probleme dvojezičnih pesmi na slovaško-nemških, hrvaško-nemških in madžarsko-nemških primerih ter celo na trojezičnih pesmih. — Karl Horak (Volkstänze aus dem oberen Mühlviertel) razpravlja o plesih z obmejnega češko-avstrijskega območja severno od Linza, kot so: Bayrischer, Eggerisch, Hiata-madl, Hiata-buamlander, Ketten schmieden Länder, Lander mit zwei Dirndl, Linzer Polka, Schustergesell, Schwäbischer, Siebenschritt, Spinnrad, Vogl hupf auf, Triowalzer, Polstertanz, Spiegeltanz, Glenklwerk, Kreutzpolka, Redowak, Strohschneider, Trampfan in Zipf Adam. Nekateri teh melodij so zanesli potujoči godci, zlasti češki muzikanti tudi v naše kraje, kjer še živijo ustrezne plesne variante. — Eugen Bonomi (Parodien auf Gebetsformeln aus dem Ofner Bergland) objavlja nekaj parodij na molitvene obrazce.

Letnik zaključujejo poročila, posmrtnice (R. Lach, J. F. Perkonig), odlikovanja, bibliografija in ocene. Dobro urejena publikacija kaže, kako razvita je že znanost o ljudskih pesmih in plesih kot posebni panogi etnologije.

Radoslav Hrovatin

**Bausinger H. - Braun M. - Schwedt H., Neue Siedlungen.** Stuttgart 1959. 8°. 195 str. + 40 prilog.

Industrializacija ustvarja v našem času nova naselja in vzporedno z njo smo bili po lausannskem miru priče velikih preseljevanj in naseljevanj ljudstva na obalah Egejskega morja, po osamosvojitvi Indije in Pakistana v zaledju

Indijskega oceana ali v času druge svetovne vojne preseljevanja Nemcev iz Vzhodne in Jugovzhodne Evrope v Nemčijo. V zvezi z zadnjimi je mogel Ludwig-Uhland-Institut v Tübingenu narodopisno raziskovati nastanek in razvoj novih naselij v Jugozahodni Nemčiji in izsledke v gornji knjigi objaviti.

Objavljena raziskovanja so razdeljena v dva dela, prvič v topografijo novih naselij in drugič v sociologijo njihovega prebivalstva. Sociološko obravnavanje zajema ljudske skupnosti, družbene in gmotne vrednote, izročilo, načrtovanje naselij z njihovimi posameznostmi in pa opredeljevanje pojma o domovini. Priloge izpopolnjujejo oba dela. Bilo bi gotovo prav, če bi se uporabljeni raziskovalni prijemi in uveljavljena sociološka gledišča preizkusila tudi na novih naseljih, ki nastajajo pred nami od Raven na Koroškem do Kopra v Istri.

Franjo Baš

**Research on Ploughing Implements.** The Conference in Copenhagen June 1st—5th 1954. (Publications from the International Secretariat for Research on the History of Agricultural Implements National Museum, Copenhagen No 1), Copenhagen 1956.

Zaradi skopo odmerjenih finančnih sredstev je mogla pripravljalna komisija povabiti na mednarodno etnološko konferenco v Kopenhagnu le določeno število etnografskih znanstvenikov-specialistov, ki so si pri raziskovanju ornih naprav pridobili že mnogo izkušenj. Našo državo je zastopal dr. Branimir Bratanić iz Zagreba.

Program konference je bil realizirati in izdelati čim popolnejši načrt za mednarodni etnološki atlas plugov v Evropi, Severni Afriki in na Bližnjem vzhodu ter ustanoviti centralni organ, ki bo vodil enoten način dela.

Prvi razgovori o atlasu so bili že na mednarodnem antropološko-etnološkem kongresu na Dunaju leta 1952, ko so Bratanić, Koren in drugi predlagali, naj bi poizkusili napraviti etnološki atlas plugov, ker so ti že zelo raziskani. Znova pa so o tem načrtu razpravljali leto dni kasneje na zborovanju CIAP v Namuru. Izvolili so posebno komisijo — Bratanić, Dias, Escher, Koren, Steensberg, Erixon — ki je za kongres pripravila vse potrebno. Dr. Bratanić je imel zelo veliko zaslug pri pripravi stvarnega načrta za imenovani atlas. Profesor Erixon je še posebej poudaril njegovo požrtvovalno delo prvi dan kongresa, ko je poročal o delu pripravljalne komisije.

Udeleženci kongresa so temeljito in uspešno razpravljali o predloženih osnutkih dela za etnološki atlas. Ob koncu konference so predlagali ustanovitev stalnega Mednarodnega sekretariata, ki bo vodil enoten način dela na mednarodni osnovi in bo tudi nudil vso literaturo, statistični in fotoarhiv vsem etnografskim raziskovalcem poljedelskega orodja po svetu. Sekretariat je dobil uradni naziv: International Secretariat for Research on the History of Agricultural Implements.

V knjigi so poglavja lepo in pregledno urejena. Posebno natančno se bralec lahko seznanj s pripravami konference. Objavljena so namreč važna pisma Bratanića, Steensberga, Kothēja in Payneja. Sledi organizacija konference in diskusije udeležencev. Zatem je objavljenih še osem krajših referatov udeležencev in načrt dela Sekretariata.

Pavla Štrukelj

**Evon Z. Vogt and Ray Hyman, Water Witching U. S. A., Chicago 1959,** str. 248, 25 slikovnih prilog.

Avtorja Vogt in Hyman se v delu »Water Witching« ukvarjata z zanimivim vprašanjem ugotavljanja podzemeljskih vodnih žil z leseno bajalico (palico). V posameznih poglavjih obravnavata in skušata rešiti šest osnovnih vprašanj. Prvič, kaj je vodno čaranje (iskanje vode z bajalico)? Na to vprašanje odgovarjata v prvem poglavju z obilnim navajanjem zgodovinskega gradiva in

izčrpnim opisovanjem postopkov iskanja vode z bajalico, kot je v navadi v Združenih državah Amerike. Za podkrepitev vprašanja, kje se še opravlja ta način pridobivanja vode, omenjata številne kraje in predele, kjer še vedno ugotavljajo vodo z rogovilasto palico. V tretjem in četrtem poglavju razpravljata o nekaterih napačnih predstavah o sicer zelo preprostem postopku iskanja vode. Hkrati se zavezata za umestnost takšnega iskanja, kjer ga pač terjajo slabi vodni pogoji. V petem in šestem razdelku opisujeta številne primere, kjer je bajalica v kontaktu s podzemeljsko vodno žilo v resnici začela trzati. Kot nazoren primer trzanja, ki ga izzove »stik« bajalice in podzemeljske vodne žile, navajata poizkus tako imenovanega vodnega čarovnika in laika: obema je začela bajalica trzati na istem mestu. Obenem pa poudarjata avtorja Vogt in Hyman, da tvori vse to vendarle problem, ki bi ga moral proučevati psiholog. Vsaka neznanstvena razlaga tega problema s »šestim čutom«, radiostezijo ali kriptostezijo samo komplicira in otežuje nadaljnja pozitivna ugotavljanja. Tu je po njunem mnenju še veliko problemov, ki jih bosta morala reševati fiziolog in psiholog. Toda njune ugotovitve navsezadnje ne bodo važne za vodno čaranje kot tako.

V sedmem in osmem poglavju odgovarjata na gornja vprašanja na osnovi lastnih ugotovitev in n drobneje opisujeta, v kakšnih pogojih se opravlja iskanje vode z bajalico v Združenih državah. Zelo natančen je opis v zadnjem, devetem poglavju, kjer utemeljujeta, zakaj se še vedno izvaja čaranje vode, s preprostim razlogom, da ponekod pač ni zemeljskih izvirov zaradi različne geološke strukture.

Knjiga je kljub nenavadni obravnavani temi vsaj deloma zanimiva tudi za etnografa, ker v delu posvečata avtorja posebno poglavje folklori čaranja vode, določnej, praznoverju in običajem, ki so povezani z iskanjem vode.

Delo bogatijo številne ilustracije in fotografije.

Marija Makarovič

**Berze Nagy János, Egigérő fa.** Magyar mitológiai tanulmányok. Pécs 1958. Str. 390.

Berze Nagy je bil v starejšem rodu madžarskih strokovnjakov poleg Sándorja Solymossyja najuglednejši raziskovalec ljudske proze, zlasti pravljic. Zato so mu n. pr. poverili poglavje o pravljici v priročniku A magyarság néprajza III. Posmrtno so izdali njegov obsežni katalog madžarskih pravljic, zdaj pa še knjigo »*Donebno drevo*, madžarske mitološke študije«. Z naslovne strani naj navedemo tu, da je »uvodno študijo napisal in znanstveno ureditev opravil. Sándor Dömötör. Njegova razprava je natisnjena tudi v ruščini, angleščini in nemščini ter nudi redko priliko, da se seznanimo tudi pri nas z vprašanji madžarske mitologije ter njenega raziskavanja. Urednik je n drobno razčlenil izhodišče in metodo Berze Nagyvega dela ter dognanja njegovih triindvajsetih razprav, objavljenih kot zaključena celota v tej knjigi. Bibliografija avtorjevih spisov (50 števil) in 60 strani opomb sta koristno dopolnilo in vodilo po snovi.

Madžarska mitologija je zaradi svojih vezi z azijskimi narodi edinstvena v srednji Evropi, zato nam nudi tudi koristen vpogled v vzhodni svet, pa tudi marsikako pojasnilo k našim izročilom. Zato ni čudno, da so pričeli že na začetku minulega stoletja raziskavati svoje »davno verstvo« in da so ustvarili obsežno ter pomembno delo, ki pa še daleč ni zaključeno, kot dokazuje n. pr. zadnje najpomembnejše delo te vrste: V. Diószegija o sledovih šamanizma pri Madžarih. Arnold Ipolyi je pred sto leti napisal prvo veliko delo, ki so ga izpopolnjevali n. pr. Katona, Hunfalvi, Vikár, Jankó, Sebestyén, Bán, Róheim, Solymossy idr. Večina je pogrešila v tem, da so zasledovali ostanke madžarskega »praverstva« ne glede na današnje in polpreteklo ljudsko verovanje, ki se izraža med drugim tudi v pravljicah in pripovedkah.

Berze Nagy je sledil »očetu madžarske folkloristike« Lajosú Katoni (ki je bil profesor literarne zgodovine na peštanski univerzi) in je z literarnozgodo-

vinsko ter filološko metodo razlagal ohranjene, nepopolne odlomke ljudskega izročila, ni se pa spuščal v tvegane domneve. Madžarsko ljudsko izročilo, ohranjeno v pripovedništvu, primerja z bajeslovnim izročilom uraloaltajskih ljudstev, skuša pa ga razložiti tudi iz okoliščin, v katerih je madžarsko ljudstvo živelo. V razpravah svoje knjige obravnava vprašanja v zvezi z izročilom o središču sveta in o svetovnem drevesu. Pojmovanje altajskih in ugrijskih ljudstev o svetu naj bi se bilo razvilo pod vplivom verskih predstav prednjeazijskih ljudstev. Predstave o središču sveta, ki je daritveni kraj s stebrom svetá, goro svetá in drevesom svetá, so mu opore za rekonstrukcijo dveh prvotnih mitov: o planetarnih bogovih, določajočih usodo in o življenje dajajoči boginji-materi. Iz tega osnovnega votka razvija misli in dognanja svojih razprav, ki niso obogatile le madžarske etnologije, marveč so pomembne tudi za raziskavanje sorodnega gradiva drugod.

Vilko Novak

**Szentmihályi Imre, A göcseji nép eredethagyományja.** A Magyar Néprajzi Társaság könyvtára. Budapest 1958. Str. 67.

*Göcsej* je poleg *Órséga* za Slovence najbolj pomembna madžarska pokrajina zaradi stikov med ljudsko kulturo obeh narodov. Göcsej leži ob vzhodni meji Prekmurja, katerega madžarski kot ob Lendavi imenujejo Madžari Hetés. Ker sta si obe pokrajini tudi kulturno sorodni, ju je n. pr. zaslužni raziskovalec Ferenc Gönczi tudi skupno obravnaval v knjigi, ki jo madžarska strokovna literatura toliko navaja: Göcsej s kapesolatosan Hetés vidékének és népének ősszevontabb ismertetése, Kaposvár 1914. — Prav zaradi tega, ker imajo Madžari v Göcseju toliko slovenskih kulturnih prvin, nas mora zanimati tudi Szentmihályijevo delo: Izročilo göcsejskega ljudstva o svojem izvoru. Etnični in kulturni značaj tega ljudstva, ki se po marsičem razlikuje od svojih sonarodnjakov, je že dolgo predmet raziskavanja raznih strokovnjakov, saj si niti o imenu pokrajine niso edini. Najbolj sprejeta razlaga je, da pomeni göcs pusto, od vode izprano ozemlje. Zaradi jezikovnih in tudi etnoloških dejstev so mnogi menili, da izvirajo od sorodnih Székelyev na Erdeljskem, z njimi vred pa od Hunov ali Avarov itd. Slovanska krajevna imena pa dokazujejo, da so ob prihodu Madžarov tu živeli Slovenci, ki so se že za časa Arpadovcev stopili z Madžari, pa tudi z obmejnimi stražarji Pečeneži in še z nekim nedoločenim turškim ljudstvom.

Ker je o izvoru in nastanku Göcsejcev toliko nasprotnih teorij, je skušal avtor rešiti to vprašanje z njihovim lastnim izročilom, ohranjenim v pripovedki o »polovskem knezu« (madž. palóc — herceg), ki naj bi bil Atilov sorodnik — na tega spominja velik hrast in 13 hunskih gomil pri neki vasi — in naj bi bil pomogel le-temu poraziti »ráce«, ki so ga napadli. Pripovedka je bila prvič objavljena 1877, pozneje pa mnogokrat posneta, toda Gönczi ji je odrekal ljudsko pristnost. Avtor je našel njene drobce, obširno preverja njeno pristnost, jo primerja s podobnim izročilom Székelyev o svojem izvoru in razčlenja izročilo pripovedke z zgodovinskim dogajanjem. Ugotavlja, da so Huni z Atilo nadomestili v pripovedki Madžare z Arpadom, Polovci kot predniki današnjih Göcsejcev (v pripovedki) so stopili na nepojasnen način namesto — Avarov, Ráci (kar pomeni pri Madžarih navadno Srbe, pa tudi južne Slovine vobče) pa na mesto — Slovanov, Slovencev. Tako bi bile potrjene v ljudskem izročilu rasne, jezikovne in kulturne sestavine Avarov in Slovencev v etničnem sestavu madžarskega ljudstva v Göcseju, kar so potrdila tudi dosedanja raziskavanja vseh prizadetih strok.

Metodično je obravnavano delo vzorno, čeprav dokazovanje o pristnosti pripovedke ni docela prepričljivo, in bo v pomoč tudi našemu preiskovanju podobnih ljudskih izročil.

Vilko Novak

Peter Michelsen, *Danish wheel ploughs*, Copenhagen 1959.

Navedeno delo je dejansko katalog, ki vsebuje reprodukcije fotografij 192 danskih plugov s kolci. Poleg krajšega uvoda objavlja avtor še karto krajev, od koder so objavljeni plugi, literaturo, ki se nanaša na terminologijo, dalje kratice muzejev, bibliografske krajšave itd. Čeprav so v besedilu pod reprodukcijami fotografij posameznih plugov upoštevani marsikateri važni podatki in morem tudi o objavljenih fotografijah na splošno reči, da so odlične, pa zelo dvomim, če bo ta katalog v polni meri koristil etnologu, ki se bo kdaj kasneje lotil znanstvene obdelave danskih plugov. Avtor sam se v uvodu zaveda raznih pomanjkljivosti, med drugim pomanjkljivosti fotografij, na katerih so posamezne nadržbnosti plugov bolj ali manj slabo razvidne, zaveda pa se hkrati tudi preskopih informacij o plugih. V katalogu pogrešamo predvsem opise plugov, risbe detajlov in pa nomenklaturo sestavnih delov. Zato se upravičeno vprašujem, ali je bilo smiselno izdati tako pomanjkljiv katalog, ki sicer ima, kakor sem že dejal, vsekakor svoje dobre strani. Če bi kdo pripomnil, češ da je to delo v bistvu le katalog z ilustracijami plugov, pa si je treba končno zastaviti vprašanje, ali je sploh katalog ustreznega oblika za tak predmet, kakor so prav orna orodja.

Boris Orel

*Deutsche Volkslieder mit ihren Melodien*. Hrsg. v. Deutschen Volksliedarchiv. 4. Band: Balladen (IV/2). Walter de Gruyter & Co., Berlin 1959.

Dve leti za prvim snopičem<sup>1</sup> je izšel sedaj drugi snopič 4. knjige z 10 baladami. Po literarni strani jih je osem obdelal prof. dr. E. Seemann (eno po študiji pok. J. Meiera), dve pa dr. H. Siutz. Glasbeno-analitično delo je vse iz rok prof. dr. W. Wiora.

Med desetimi baladami, ki vse še spadajo v krog družinskih tragedij, so bodisi po številnosti zapisov, bodisi po razširjenosti med različnimi narodi, precejšnje razlike. Za našo in jugoslovansko folkloristiko sploh so izmed teh neposredno važni tisti baladni tipi, ki so zastopani tudi oziroma predvsem na našem ozemlju. To je do neke mere št. 79 »Die Schlangenköchin«, ki kaže prav svojevrstno sliko razširjenosti, z enim daleč naokoli osamljenim primerom iz Slovenske Koroške, ki ima — mimogrede rečeno — tudi edinstveno metrično obliko v naši ljudski pesmi. V izvrstnem Seemannovem analitičnem prijemu bi poleg obravnavanih vsebinskih in formalnih kriterijev morda tudi metrična oblika te balade, svojevrstna in v vseh deželah večinoma sorodna, lahko pomagala do nekaterih sklepov o razvoju te pesmi pri različnih narodih. Začuda v celotnem delu doslej vprašanje metrične oblike ni bilo obravnavano niti v tekstih niti v glasbenih analizah. Ta pomanjkljivost je deloma odpravljena pri št. 85 in 86 tega snopiča.

Predvsem je važno za nas pet balad (št. 80—84) iz bivšega kočevskega nemškega jezikovnega otoka. Med temi je pod št. 80 obravnavana balada »Srce iz prsi vzeto« (gl. Strekelj, 159—169), pri kateri stoji štirim kočevskim zapisom nasproti 76 slovenskih, hrvaških in srbskih primerov. V podrobnejši analizi je prikazan južnoslovanski izvor balade. Seemannova domneva o dvakratnem kočevskem prevzemu od slovanskih sosedov je zelo verjetna, a brzkone v obratnem vrstnem redu kot je navedeno na str. 225. Ta balada spada pri nas med redke primere pesmi, ki nastopajo v različnih metričnih oblikah, in že to samo kaže na dolgo razvojno dobo in visoko starost. Če je kočevski zapis 4 po obliki soroden metrični obliki trodelnega osmerca 3/2/3, ki je v tej pesmi na jugoslovanskem ozemlju danes najmočnejše zastopana, je na drugi strani kočevska ljudska pesem v zapisih 2 in 3 ohranila posebno obliko arhaičnega slovanskega deseterca 5/5, ki je v naših primerih ohranjena le še v Plohlovem zapisu iz hrvaškega Zagorja (Strekelj, 162) in je verjetno temeljna oblika Cafove redak-

<sup>1</sup> Gl. poročilo podpisane v Slov. etnografu XI, 1958, 253 sl.



cije iz Frama (Štrekelj, 160). Ta oblika je po vsej priliki v tej pesmi starejša od one druge, kot je verjetno jedrnata dialogna oblika balade — tudi v skladu z Seemannovimi izvajanji k št. 79 (str. 201 s.) — starejša od epsko razpredene zgodbe kočevskega zapisa 4. — V št. 81 in 82 sta obravnavani dve kočevski baladi, motivično naslonjeni na št. 80, vsaka izpričana s po enim samim zapisom.

Posebno mesto gre baladi pod št. 83, ki je v vsej Evropi omejena na 5 kočevskih in 8 slovenskih zapisov (gl. Štrekelj, 125—127, »Zlahtna gospa zakolje majarici sinka«). Občudovanja vredni so metodični prijemi prof. Seemanna, ki se ob vsakem baladnem tipu prilagodijo značaju in številnosti gradiva in ki prav ob tej pesmi dosežejo enega njegovih mojstrskih viškov. Ob redko ohranjenem gradivu in pomanjkanju komparativne opore v drugem južnoslovenskem gradivu izbere avtor tu pot podrobne analize tudi najmanjših stranskih motivov (n. pr. obljava oblačila za neko storitev, pošiljanje po vodo s slabim namenom, lov na race itd.) in primerja njihovo nastopanje bodisi v nemškem, bodisi v slovenskem in splošnem južnoslovenskem gradivu,<sup>2</sup> kar privede do ugotovitve o ozki povezanosti z motiviko in miselnim svetom slovenske ljudske pesmi. Tak prijem, kolikor mi je znano, doslej še nima primera in nam je po mojstrskem obvladovanju vsega našega in južnoslovenskega gradiva, kot ga mi sami še zdaleč nismo dosegli, lahko svetel vzor. Pri obravnavi glavnih motivov so pritegnjene nekatere druge samo slovenske balade (Štrekelj, 121/122, 78/79, 128, 214). Tehtno utemeljeno je Seemannovo mnenje o delni izpeljavi naslovne balade iz neke splošno južnoslovenske, prav tako so metodično dragocena izvajanja — na podlagi vsebinsko-etično zastavljenega problema — o sorodnem modelu »Nezveste grofinje« (Štrekelj, 121/122) kot njenem drugem razvojno starejšem viru. — Podoben prijem kot v tej baladi je uporabljen v naslednji št. 84 »Die neue Mühle« z zgolj dvema kočevskima zapisoma. Med ostalimi baladami, ki niso zastopane pri nas, je omeniti posebej št. 85 »Die Mordeltern« in št. 86 »Die verkaufte Müllerin«, ki zavzemata po bogatem gradivu in obširnih analizah največji obseg tega snopiča.

Glede muzikološko-analitičnih razprav so bile že v poročilu k prvemu snopiču (gl. op. 1) poudarjene velike metodične odlike in erudicija profesorja W. Wiora. Znova in še ostreje pa se pojavlja že tam nakazana misel: če bi hotela muzikološka analiza doseči popolnost Seemannove tekstne analize, bi morala zajeti vse melodije nekega tipa iz določenega etničnega področja oziroma iz vse Evrope, ne glede na tekste pesmi. Wiora sicer ob mnogih prilikah citira ali omenja podobne melodije tudi pri drugih pesmih, prav to pa kaže, da mnogi tipi melodij niso vezani na neke vsebinske tipe pesmi, ampak se najdejo v velikem številu pesmi z isto metrično obliko verzov. Z drugimi besedami: šele širša in podrobnejša tipološka obravnava bi lahko prinesla večjo jasnost o razvojni sliki določenega ritmično-melodičnega tipa, s tem pa neposredno tudi o razvojni zgodovini vseh pesmi, ki so nanj vezane. Takih tipoloških monografij, ki bi bile potrebne kot predhodna stopnja pred obravnavo posameznih pesmi, zaenkrat ni. Tega ne more nadomestiti Wiorova antologija nekaterih evropskih melodičnih tipov (»Europäischer Volksgesang«, Köln, s. d.), na katero se v tekstu velikokrat sklicuje; pojem tipa v tem delu zajema le skladnost v številu melodičnih vrstic, podobnost v kadenčnih tonih in v melodični liniji, kar je pa za razvojno-zgodovinsko analizo in pojasnitev genetičnih zvez vendarle preohlapno.

Najboljša ilustracija za potrebo predhodne metrično-ritmične tipološke obravnave je Wiorovo sklepanje (str. 224) o melodijah dveh kočevskih variant balade »Srce iz prsi vzeto«. Ti dve varianti imata namreč kot metrični model deseterec 5/5 (prim. razpravo podpisanega »Arhaični slovanski peterec-deseterec v slovenski ljudski pesmi«, Slovenski etnograf XII, 1959, 181—202). Zato ni

<sup>2</sup> Popraviti je treba mnenje, da bi predstavljale besede »Hoj vrakha« v kočevski pesmi psovko proti ženi (str. 240) in »vraga« pač ni femininum, izpeljan iz »vrag«, ampak je akuzativna oblika v eliptičnih kletvah, kot n. pr. »vragale«, »hudičale«, poleg oblik »za vragale«, »za hudičale«.

naključje, da sta drugi dve pesmi, s katerima najde Wiora melodično sorodnost (hrvaška zagorska plesna pesem »Dorica pase / pisano prase« in kočevska balada »Dai scheanə Greatle / af huach'n Parglein«) tudi deseterski 5/5 pesmi. Da pa Wiora ne najde paralel v južnoslovanskih variantah naslovne balade (kar smatra za pomembno dejstvo), bi bilo lahko apriori jasno, ker edini že zgoraj omenjeni južnoslovanski varianti z metrično bazo 5/5 nimata zapisa melodije, največji del ostalih variant pa je v tridelnem osmercu 3/2/3 z drugačnim melodičnim modelom.

Če bi bila izhodišče metrično-ritmična tipologija napevov, kot jo je podpisani nakazal v citirani razpravi, bi se pokazalo:

1. da je kočevska ljudska pesem v nekaterih pesemskih tipih, ki niso poznani na drugem nemškem jezikovnem ozemlju in ki kažejo v mnogih primerih tudi popolnoma jasno na prevzem od slovanskih sosedov, ohranila staro slovansko metrično obliko deseterca 5/5;

2. da mnogi kočevski deseterski napevi kažejo ritmično-akcentno premaknitev iz izvirne peterske sheme *annan* (*a* = naglašen zlog, *n* = nenaglašen zlog) v *nanna*, kar se dostikrat bije z naravnimi besednimi naglasi, da pa vendar tudi v kočevski pesmi živi sem ter tja taista melodija še v prvotni akcentni obliki. Enega takih prezanimivih primerov najdemo lahko v kočevski svatbeni pesmi (Hauffen, št. 105), ki ima isto melodijo kot kočevski varianti balade »Srce iz prsi vzeto«, ki se je pa prav zaradi omenjenega pojava akcentne premaknitve izmaknila pozornosti Wiore;

3. da šele skupna obravnava kočevskih, slovenskih in hrvaških deseterskih napevov — ne glede na tekste — lahko v mnogih primerih ugotovi veliko medsebojno sorodnost in pripomore do njihove prave zgodovinsko-razvojne slike, ki je v omenjeni Wiorovi analizi nekako postavljena na glavo. On namreč domneva, da je »enovrstična« oblika obeh kočevskih variant nastala iz »dvovrstične« s tem, da se je skrčila na polovico. Tipološka analiza pokaže, da je melodična fraza, ustrezajoča enemu petercu, že melodična vrstica in da je torej Wiorovo »enovrstičnost« oziroma »dvovrstičnost« pravilneje razumeti kot »dvovrstičnost« oziroma »štirivrstičnost«. Da pa se je štirivrstični tip napevov razvil iz razvojno predhodnega dvovrstičnega — in ne narobe, kaže prvič večje zvečilo hrvaških obrednih deseterskih pesmi (n. pr. Žganec, Zagorske, št. 16 a—b, 559, 609; Žganec, Kajkavske, št. 366 var.), ki imajo dvovrstično obliko AB z dodanim refrenom in so tudi melodično s kočevskimi dvovrstičnimi pesmimi v ozkem sorodstvu. Drugič pa dokazujejo štirivrstične pesmi, kot n. pr. variante kočevske balade »Dai scheanə Greatle« (Hauffen, št. 124, A 109780), pri katerih ustreza začetna in končna vrstica skoraj »dobesedno« obema vrsticama prej omenjenih dvovrstičnih pesmi, da se je iz oblike AB s kadenčnimi toni (5, 3, 1)-1 razvila z vrinjenjem srednjih dveh vrstic štirivrstična oblika AB<sup>3</sup>B<sup>3</sup>B ali ACC<sub>v</sub>B s kadenčnimi toni (5, 3, 1)-3-3-1, ki predstavlja melodični model velikega dela deseterskih pesmi pri nas in pri drugih slovanskih ter baltskih narodih.

Valens Vodušek

Leopold Kretzenbacher, *Die Seelenwaage. Zur religiösen Idee vom Jenseitsgericht auf der Schicksalswaage im Hochreligion, Bildkunst und Volksglaube. Buchreihe des Landesmuseums für Kärnten, 4. Band, Klagenfurt 1958, 245 strani.*

Ko v Valjavčevih »Sanjah« med drugimi pravljičami stare matere slišiš o svetem Mihaelu, »ki je duše vagoval«, ali pa ko v podeželski cerkvi vidiš grobo reliefno ali slikarsko upodobitev nadangela z mečem v desni in s tehtnico v levi roki, ne bi slutil, kakšno pot ima za sabo ta operuteni mladenič. Izročilo, ki bi se zdelo na prvi pogled izrazito krščansko, je v resnici dediščina starejših verskih sistemov in predstav. V kulturnem kotlu vzhodnega Sredozemlja je

helenizem omogočil prevzeme vseh vrst in eden izmed sadov duhovnega sinkretizma je tudi predstava o osebni sodbi, o življenjskem obračunu, o tehtanju človekovih dobrih in hudobnih dejanj po prihodu na drugi svet. Zapleteno štreto predstav, ki grede nazaj v stari Egipt, v stari Iran in v homersko Grčijo, nam je z vajeno roko odmotal profesor graške univerze Leopold Kretzenbacher.

Pred nami zaživi ne samo »zgodovina« nadangela Mihaela, ampak zlasti njegova »predzgodovina« in to, kako je prevzel funkcije raznih vodnikov duš, znanih iz egiptovskih upodobitev in iz besedil knjige mrtvih, iz svetih knjig prednjeazijskih narodov (med njimi Izraelcev), iz spomenikov antične upodobitve umetnosti in literature. Dokumentarno — z ikonografskimi in literarnimi pričevanji je avtor pokazal, kako so k podobi nadangela Mihaela prispevali svoj delež razni starejši vodniki duš: zraven apokrifnega angela Dokiela še Hermes Psychopompos, Hercules Ogmios, Kairos, Nemezis, perzijski Abathur in drugi. Temeljita Kretzenbacherjeva študija bo lahko rabila kot petra paragonis pri obravnavi predstav in izročil, pri katerih samo domnevamo, da so prehodile tako ali podobno pot kot Mihael ali njegova tehtnica, pa žal zanje nimamo nobenih otipljivih dokazov.

Ob branju učenih citatov pa se bo temu ali onemu bralcu morda utrnila misel, pravzaprav vprašanje, ki bi bilo psihološko in sociološko mikavno: kaj pomeni *tehtnica* preprostemu človeku — včeraj, danes, kadarkoli. Spomnimo se na pregovor »Dobra mera in vaga v nebesa pomaga«. V Drežnici sem pred leti slišal za tole uvero: nekakšna posebljena tehtnica (»peza«) ponoči straši, vpije (ravsa) na pobočjih Krna in preganja tiste, ki bi si drznili krivo meriti mleko in sir. Direktne zveze z Mihaelom in njegovo tehtnico kajpada tu ni nobene. Pred očmi imam le silnice, ki nemirnemu človeškemu duhu narekujejo raznih vrst podobe, porojene iz istih najglobljih korenin: iz čuta za pravičnost, iz težnje po plačilu za dobro in kazni za slabo, če ne na tem pa vsaj na onem svetu. Zato se mi nehote vsiljuje misel na še eno drobno poglavje, kjer bi bile posebej zbrane poleg splošne dokumentacije o tehtnici kot taki še njene zveze na pravni in socialni ravni, razne asociacije duhovnega značaja, odmevi v simboliki ipd.

Študija je pisana zelo privlačno in ne utrudljivo, kljub skrbno zbranemu znanstvenemu aparatu, in sloni na neverjetno bogatem gradivu. Južnoslovansko gradivo — v besedi in podobi — je seveda dobro zastopano, saj avtor sodi med tiste (redke) nemške narodopisce, ki obvladajo naše jezike in lahko črpajo naše blago naravnost pri živem viru. Slovenske legendarne balade o »Duši vagani« — Štrekelj I, 386 sl. — imajo kar posebno poglavje (str. 201 sl.)

Knjigo, ki je tiskana na odličnem papirju in bogato ilustrirana, je izdal Koroški deželni muzej v Celovcu.

Milko Matičetov

**Alberto M. Cirese, I canti popolari del Molise.** Volume secondo. Nobili, Rieti 1957. X + 346 strani.

Eugenio Cirese, pobudnik in urednik zbirke, ki smo na tem mestu že poročali o nji (gl. SE VI-VII, 1953-54, 362), je kmalu po izidu prve knjige nepričakovano umrl. Namesto njega je za delo poprijel njegov sin Alberto Mario, tako da zbirka ni ostala torjota, temveč je izšla po načrtu (če izvezamemo notne zapise, ki zaradi tehničnih težav vse do danes niso natisnjeni).

V tem drugem delu so objavljene razne priložnostne pesmi: obhodne novoletne, trikralske, pustne, velikonočne in prvomajske pesmi; plesne pesmi; pustne šaljivke; krajevne in druge zbadljivke; pesmi ob obrednih žegnanjskih vozovih; mrliško narekovanje. Dodatek prinaša pripovedne pesmi pobožne in posvetne vsebine. Osrednje mesto pa zavzemajo pesmi Albancev in Hrvatov, ki so se nekaj stoletij tega priselili v Molise z one strani Jadrana. Albanci so se do danes obdržali v štirih vaseh, Hrvati pa v treh.

Vse pohvale je vreden urednikov sklep, natisniti poleg novega gradiva, nabračnega z anketo in z osebnimi obiski (registracije na magnetofonskem traku) tudi vse že poprej objavljene, vendar težko dostopne pesemske tekste obeh jezikovnih otokov. Tekste je urednik nadvse skrbno in prizadevno opremil s prevodi in komentarji, za kar se je moral pač osloniti na pomoč samih poročevalcev na terenu, kasneje pa še drugih pomočnikov; pri hrvaškem delu sta mu pomagala prof. G. Maver in

M. Matičetov

**Giovanni Bronzini, La canzone epico-lirica nell'Italia Centro-Meridionale.** Angelo Signorelli editore, Roma 1956, 531 strani.

V obsežni študiji o južnoitalijanskem epskolirskem pesništvu prihajajo lepo do veljave vse dobre lastnosti rimske šole profesorja Toschija. Docent Bronzini je že pred tem dokazal, da mojstrsko obvlada snov ne samo s teoretične plati, »kabinetsko«, ampak tudi kot zbiralec in opazovalec življenja ljudske pesmi na terenu. Njegovo sedanje delo je sinteza večletnih prizadevanj. V prvem delu knjige je avtor razgrnil vse poglavitne probleme v zvezi z obravnavanjem italijanskega epskolirskega pesništva, da bi se kajpada posebej ustavil v Južni Italiji, kjer je ta zvrst še nedavno veljala za nekaj izjemnega, nedomačega. Šele Barbi, Santoli, Toschi in zdaj Bronzini so ovrgli predsodke prejšnjega stoletja, ki je v epskolirski pesmi videlo tipično severnoitalijansko zvrst. Pod težo Bronzinijevih dokazov je postalo jasno, da Južna Italija ni samo pasivno sprejemala epskolirske pesmi iz Severne Italije, ampak da jih je tudi aktivno gojila in preoblikovala, včasih pa celo sama ustvarjala in izžarevala.

V prvem delu knjige — do str. 171 — imamo zgoščen pregled vseh mogočih problemov in aspektov epskolirskega pesništva, posebej južnoitalijanskega, od zgodovine tekstnih odkritij, zbiranja in primerjalnih študij, pa do nadržanih analiz z oblikovne (metrične, slovnične...), vsebinske, estetske, psihološke, funkcionalne, etnološke plati itd. Obsežni seznam literature kaže avtorjevo razgledanost; kolikor mu je slovanski svet jezikovno odmaknjen, je to vrzel skušal premestiti vsaj z indirektnim upoštevanjem slovanskih študij.

Drugi del knjige prinaša vzorno monografsko obdelavo šestih pesmi: štiri (izdajalski svak, ugrabljen žena ali ujetnica, »Verde Oliva«, obisk pri umirajočem mladeniču) izvirajo iz Južne Italije, dve (mrtva ljuba, lepa Cecilija) prihajata s Severa. Avtor tako nadaljuje najboljše italijanske študije te vrste, posebej Santolijeve »Cinque canti popolari della Raccolta Barbi« iz leta 1938. Za nas je pač najmikavnejši odstavek, posvečen pesmi »Scibilia Nobili« (La donna rapita o prigioniera — str. 267—322), ki je v svojem prvem delu v rodu s slovensko »Lepo Vido«. Bronzini je vzel sicer v pretres drugi del pesmi, ki govori o odkupu ujetnice in z našo balado nima nič skupnega, vendar pozna tudi Grafenauerjevo monografijo o Lepi Vidi in se ponovno sklicuje nanjo. Novi, neobjavljeni italijanski teksti in pomembni, čeprav mimogrede povedani Bronzinijevi pomisleki kažejo, da se bo treba še povrniti k naši Lepi Vidi.

V knjigi ni sledu o glasbenem delu pesmi. Avtor obljublja, da bo notno gradivo objavil v drugi knjigi, ki pa do zdaj še ni izšla.

Milko Matičetov



