

POGLEDI IN PODOBE. K VPRAŠANJEM O PRODUKCIJI ZNANJA I.

INGRID SLAVEC GRADIŠNIK

Prispevek je prvi del obsežnejše razprave o produkciji znanja med pogledi in podobami v etnologiji med 19. in 21. stoletjem. Metafori pogled in podoba označujeta raziskovalni proces, odsevata kritično reflektivno držo sodobne znanosti, implicirata delnost in tudi pristranost pogledov in znanja. Znanje se vedno ustvarja v konkretnih družbenih okoliščinah, z izostrenostjo osebnih in poklicnih obzorij raziskovalcev, z razvito institucionalno infrastrukturo, z ustreznim metodološkim instrumentarijem in naposled tudi z odmevnostjo znanstvenih spoznanj. V ospredju pozornosti sta 19. in prva polovica 20. stoletja, upoštevan pa je predvsem pogled na empirično stvarnost in njeno znanstveno konceptualizacijo oz. razmerje med njima. Razvoj evropskih nacionalnih etnologij je pretežno produkt etnične oz. nacionalne paradigme. V njeni narodopisni izpeljavi je bila korespondenca med empirično in raziskovalno konceptualizirano resničnostjo minimalna («ljudska»/«narodna» kultura kot konstrukt), ideološko sprejemljiva in disciplinarno konstitutivna. Ključne besede: etnologija, folkloristika, produkcija znanja, zgodovina etnologije, 19. in 20. stoletje, Slovenija.

This paper is the first part of a more extensive discussion on ethnological knowledge production between the 19th and 21st centuries. The metaphors of "perspective" and "image" characterize the research process, reflect the critical reflexive stance of contemporary scholarship, and imply partiality as well as bias of perspectives and knowledge. Knowledge is always produced in concrete social circumstances, with researchers' personal and professional horizons, a developed institutional infrastructure, appropriate methodological instruments, and, last but not least, the impact of scholarly findings. The 19th century and first half of the 20th century are placed at the forefront, and the perspective on empirical reality and its scholarly conceptualization or the relationship between them is primarily taken into account. The development of the European national ethnologies is largely the result of an ethnic or national paradigm. In its ethnological implementation, the correspondence between empirical reality and its scholarly conceptualizations (i.e., "folk" culture as a construct) was minimal, but ideologically acceptable and constitutive with regard to the discipline. Keywords: ethnology, folklore studies, knowledge production, history of ethnology, 19th and 20th centuries, Slovenia.

POGLEDI IN PODOBE KOT METAFORI

»Pogled« in »podoba« sta nenaključno izbrani metafori z območja vizualnega. Raba metafor kot splošna značilnost človeškega mišljenja [Lakoff in Johnson 1980] v znanstveni rabi zahteva kritični premislek: za katere metafore se odločimo in kako jih uporabljamo, premislimo o njihovi moči in težavah/mejah/omejitvah. Opirajo lahko nova pota in pomagajo zagledati fenomene, vzorce in ritme, ki jih prej nismo videli, ob tem pa učinkujejo tudi tako, da uokvirjajo določena vprašanja in probleme in s tem usmerjajo naše videnje. Preslikujejo in sooblikujejo vzorce mišljenja, kar so v znanosti teoretske (u)smeri(tve), tokovi, šole, paradigme¹ ipd., kakor pač poimenujemo različne uvide v disciplinarno pro-

¹ Izraz paradigma je bil na Nemškem v rabi od poznega 18. stoletja v spoznavni teoriji kot oznaka za načine znanstvenega mišljenja. Thomas Kuhn [1998 (1962)] je v prelomnem delu *Struktura znanstvenih*

blematiko. Hkratni učinek izbire metafor ali disciplinarnega obzorja je, da ob tem ostanejo nekateri problemi nevidni in zakrijejo ali prikrijejo, marginalizirajo druga vprašanja, ki bi jih morebiti razkril kak drug pogled. Vsekakor je nespodbitno tudi to, da imamo težave z videnjem stvari, za katere nimamo mentalne podobe ali vzorca [Löfgren in Wilk 2005: 7], kakor tudi ne moremo opisati stvarnosti, o kateri nimamo – če že ne nikakršne teorije – vsaj nekakšnih podmen.

Zakaj torej »pogledi« in »podobe«? Oznaki ustrezata času, ko je del samoumevne oprave raziskovalcev in njihovih spoznanj postala nekakšna skromnost, predvsem v humanističnih in družboslovnih disciplinah. Skromnost v tem, če aktualiziramo staro modrost, da so, predvsem ko gre za »človeške zadeve«, stvari *takšne* ali *drugačne*, odvisno pač od točke opazovanja (Aristotel), in opozorilo na razloček med kartezijansko, »znanstveno«, metodo in staro »topično«, »humanistično«, metodo, ki razkriva, *da na neko stvarno stanje gledamo z zelo različnih strani, da torej odkrijemo množico gledišč* (G. B. Vico) [Močnik 1990: 227–230]. Oboje je blizu relativizmu pogledov, ki je splošno zaznamoval poznomoderno in postmoderno dojemanje sveta in njegovo tematizacijo na vseh ravneh – vsakdanji, umetnostni, znanstveni. V znanstveni praksi se kaže v poudarjeni refleksivnosti in metodološkem pluralizmu, sočasnosti številnih in različnih usmeritev, »šol«, raziskovalnih programov, ki danes ne tekmujejo le na tržišču idej, temveč tudi kapitala, saj je tržišče idej kapitalsko definirano z uspešnostjo, učinkovitostjo, odmevnostjo itn.

Premisleka o metaforah nikakor ne gre pripisovati zgolj sodobnemu refleksivnemu odnosu do znanstvenih teorij in praks, saj so bile, npr., biološke metafore² od začetkov premislekov o kulturi, folklori ne le retorična figura oz. ponazorilo, ki so ga uporabljali

revolucij raziskovalcem znanosti izraz ponudil kot uporabno orodje za razpravljanje o konstituciji in napredku znanosti, tj. o njeni zgodovini, trenutnih raziskovalnih usmeritvah in produkciji znanja. Čeprav je načeloma govoril o t. i. eksaktnih znanostih, se je koncept razširil prek njihovih mej, do najširšega pomena, ki ga je mogoče strniti v opredelitev, da je paradigma to, kar je skupno članom neke znanstvene skupnosti (tj. pojmovno, teorijsko in metodološko jedro, ali: paradigma »označuje celotno konstelacijo verovanj, vrednot, tehnik itd. članov dane znanstvene skupnosti«), in narobe: znanstveno skupnost »tvorijo ljudje, ki poznajo skupno paradigmo« [Kuhn 1998: 156]. Sam je bil pozneje kritičen do te krožne definicije. V tem kontekstu paradigmo razumemo v širokem – epistemološkem, metodološkem in socialnem – pomenu, kakor si ga je prikrojila humanistika.

² Biološke ali organske metafore v smislu, da se nanašajo na oblike življenja. – Obsežno rabo teh v razvoju folkloristike/etnologije V. Tr. Hafstein [2005 (2001)] pojasnjuje tudi kot vzorec spojanja oz. prenašanja izrazov, modelov in predstavitev med disciplinami, v čemer načeloma ni nič slabega, saj imajo moč, da drugače in na novo osvetlijo disciplinarne zagate. Po drugi strani pa izražajo tudi hierarhična razmerja med njimi: ko si je skoz 19. stoletje etnološki/folkloristični interes iskal znanstvene podlage, je to počel po vzoru naravoslovnih ved, ki so v zahodnem svetu od 17. stoletja veljale za model znanstvenega znanja. Konkretno to seveda nikakor ne pomeni, da je študij ljudskega življenja koncipiran kot biološka znanost, temveč za to, da so etnologi/folkloristi izbrali/uporabljali njen pojmovnik z metaforično intenco (naravna konkretnost, celovite enote, imanentna načela rasti, avtonomnost oblike in namena), uporabno tako v diahronih (izvir, organska rast > razvoj, spreminjanje, zginjanje folklore ipd.) kakor sinhronih obravnavah (forma, funkcija > tipi, tipologije, žanri ipd.). To pa jih najneposredneje povezuje z organicistično koncepcijo jezika (ta raste, se razvija), kakor sta ga obravnavala historično jezikoslovje in pozneje filologija [Hafstein 2005 (2001): 418].

številni raziskovalci, temveč so bolj ali manj eksplicitno in bolj ali manj premišljeno izražale zamisli o naravi teh konceptov (npr. življenje, rast, razvoj, smrt, izginotje, naravni zakon, morfologija). Pomagale so graditi disciplino, definirati in razmejiti njen predmet in modele in metode za njihovo razumevanje [Hafstein 2005 (2001)]; skratka: posredno so avtorizirale določene poglede kot avtoritativne in zato ne videle, spregledale, marginalizirale druge.

Gledanje z zelo različnih stališč oz. gledišč je zainteresirano gledanje na »stvarno stanje«. Etnologi ga abstrahirajo na raven (segmentov) kulture, način življenja, vsakdanjega življenja, kulturnih praks, mentalitetnih vzorcev, verjetij in prepričanj o ..., zdravem razumu in samoumevnostih ali kakor koli so že ali mislijo »predmet« svojega interesa. Več ko dvestoletna zgodovina, ki zapisuje discipliniranje etnoloških/folklorističnih/kulturno-antropoloških interesov, niza poglede na spreminjanje in gibanje ljudi, dobrin, nazorov, človeške ustvarjalnosti v raznovrstnosti kronotopov.³ Sicer ne bi imela česa povedati ne o svetu ne o sebi. Zapisuje pa tudi ambicije po videnju in zajetju vsega, kar bi moglo prispevati k vseobsegajočim (in večinoma koherentnim) podobam, ki so navsezadnje podobe smisla oz. ponujajo smisel, ustvarjajo red v neredu, iščejo povezave, sovisnosti v kompleksni in zapleteni resničnosti. Izrazito takšen je bil razsvetljski projekt – tudi v zgodovinopisju, v porajajoči se antropologiji in etnologiji, ne glede na to, ali se je preslikoval na makroraven (univerzalne zgodovine, enciklopedistika) ali mikroraven (npr. Linhartova »nacionalna« zgodovina, državnostatistične, topografske – krajevne, regionalne obravnave).

»Pogledi«⁴ in »podobe« so pomensko odmaknjene in vsekakor manj eksaktne od pozitivističnega kanona »predmet«, »metode« in »cilji«, s katerimi so znanstveniki v pozitivističnem duhu opredeljevali disciplinarno identiteto navznoter in navzven, tj. v razmerju z drugimi disciplinarnimi praksami. Predmetne, metodične in spoznavne ambicije, s katerimi so se utemeljevale različne discipline, so najprej razločno razmejile razumniške prakse od vsakdanjih, laičnih doživljanj in razumevanj in zanje značilnih samoumevnosti. Novoveška znanost se je že pred 19. stoletjem razvijala in delovala v verjetju, da lahko objektivno zapiše in pojasni, razloži delovanje sveta, stvarnost in navsezadnje tudi človeški fenomen. Razkroj ali kar potop verjetja, tako značilen za postmoderno dobo, da je mogoče kulturne (in seveda tudi druge) razsežnosti človeškega življenja ujeti v objektivne zapise, da jih je mogoče brez preostanka urediti v takšne ali drugačne evlucijske, funkcionalne, strukturne idr. sheme, ima v znanosti o človeku izjemno globoke posledice, predvsem v spoznavnem smislu, bistveno pa ustvarja tudi samo (inter-, multi-, trans-)⁵disciplinarno prakso.

³ Kronotop je Bahtinov termin, ki izraža globoko notranjo povezanost časovnih in prostorskih razsežnosti [Bakhtin 1986: 84–85]. Uporabil ga je sicer kot gradnik v literarni ustvarjalnosti, a ga je mogoče prenesti na širše polje kulturnih praks. Navsezadnje si ga je sposodil iz naravoslovja, iz Einsteinove relativnostne teorije, v kateri je bil čas označen kot četrta razsežnost prostora. V polju kulturnega je uporaben zato, ker opozarja na upovedovanje časa in prostora kot zgodovinsko in kontekstualno določeno in odvisno od opazovalčeve perspektive. Je torej generativni koncept.

⁴ Lahko bi rekli tudi obzorja ali »perspektive« v obeh uveljavljenih pomenih: 1. referenčna oz. reprezentacijska interpretacija »opazovalčevega« odnosa do »sveta« in 2. kulturna praksa zavzemanja stališča [Strathern 2008 (2005): 224, op. 2].

⁵ O razločkih med inter-, multi- in transdisciplinarnostjo gl. Tress, Tress in Fry 2006.

Spoznavne omejitve in z njimi povezani dvomi in težave izzivajo premisleke in posledično tudi obrate, prelome, zasuke pogledov in iščejo nova gledišča. Kljub včasih nekoliko poenostavljenemu očitku t. i. (samo)refleksivnemu valu, ki mu sledimo vsaj od zadnjih desetletij prejšnjega stoletja,⁶ da npr. v primeru t. i. literarnega ali tekstualnega, narativnega obrata⁷ disciplinarno problematiko zožuje na vprašanje predstavitev raziskovalnih spoznanj oz. na strategije ubesedovanja in v skrajni različici vodi v akademski solipsizem, pa je prav na primeru tekstualizacije ali pripovednih strategij, naracije, mogoče pokazati, kako določena perspektiva ustvarja poseben, drugačen, nov razgled. Z novega položaja je mogoče drugače osvetliti pretekle in sodobne raziskovalne prakse: obravnava vsake posamične faze raziskovalnega procesa (od odločitve za problem raziskave pa do načina predstavitve raziskovalnih spoznanj) pripelje do sklepa, da je raziskovanje v bistvu enovit postopek ali proces, proces med pogledi in podobami.

Tudi s tega stališča nam lahko študije o preteklosti discipline na novo osvetlijo njene dosežke, spreglede, robove, le da se ne ujamemo v strogo prezentističen okvir, ki zavestno (ali nezavedno) uklepa premisleke v absolutizacijo načela razlik in tekmištva namesto bližin [Urry 1996: 277] in komplementarnosti pogledov in podob, ki jih ustvarjajo. Seveda je ob tem povedno tudi, ali so raziskovalci prepričani o kumulativnem razvoju znanosti ali o revolucionarnih prelomih, o primerljivosti ali medsebojni prevedljivosti znanstvenih usmeritev.

PRODUKCIJA ZNANJA

Obzorje, ujeto v pogled, omejuje tudi podobe: velja za teoretske zgradbe in v enaki meri za predstavitve gradiva in za preproste opise, ki niso nikoli nevtralni, temveč vedno interpretativni. Refleksivna paradigma (v znanosti nasploh in na njenih posamičnih večjih področjih, npr. naravoslovje, družboslovje, humanistiko itn., in v posamičnih disciplinah) je, če že ne vseobsegujoča, pa nedvomno mnogorazsežna, saj se nanaša na vse prvine in ravni procesa »produkcije znanja«. Vanjo prinaša predvsem premisleke o situiranosti znanja: s kakšnega položaja raziskovalci sprašujejo to, kar sprašujejo, kako vidijo tisto (kulturo, »druge« ljudi), o čemer naposled pišejo, kakšno gradivo zbirajo, kako ga analizirajo, kako ga prelivajo v raznovrstne žanre ali formate znanja (vprašanja pripovedi in pisanja), namenjene znanstveni skupnosti in/ali širši javnosti. Šele premislek o navedenem znanje na neki način »objekti-

⁶ V antropologiji zagotovo najodmevnejši deli, tj. zbornika *Writing Culture* [Clifford in Marcus (ur.) 1986] in *Anthropology as a Cultural Critique* [Marcus in Fischer (ur.) 1986], imata seveda svoje predhodnike, predvsem pa tudi kritike (gl. mdr. npr. Scholte 1987; Ryang 2000; Trencher 2002).

⁷ To je le eden prelomnih obratov ali sprememb paradigem v humanističnih oz. kulturoloških vedah (ob njem npr. ikonični, prostorski, semiotični, postmoderni, vizualni, performativni, čutni, etični obrat. Več o tem v Doris Bachmann Medick, *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*. 2. izd. Reinbeck 2007 [povzeto po: <http://de.wikipedia.org/wiki/Paradigmenwechsel>; 15. 12. 2008].

vizira«: raziskovalec se zaveda delnosti, pristranosti spoznanj, ki so povezana z različnimi konteksti gledišč ali pogledov, v katerih nastajajo [Gullestad 1999].

Koncept produkcije znanja je v znanosti vezan na široke premisleke o značaju znanosti in znanstvenega raziskovanja, o njegovih interesih, ki jih ni mogoče ločiti od konkretnih svetov – časov in prostorov – v katerih se razvijajo. Ker samo raziskovanje in spoznanja nikakor niso nevtralni, ampak gre za zainteresirane prakse in njihove produkte, pomen oz. vsebina pojma presega zgolj glavna epistemološka spoznanja (kaj znanje sploh je, kako ga pridobivamo, kako spoznavamo, kaj in kako nekaj vemo, kje so meje človeškega spoznanja, torej o njegovi naravi in mejah) oz. epistemologijo kot filozofsko disciplino, ki kot filozofija znanosti pomaga misliti tudi drugim, znanstvenim disciplinam. V tistem delu, ki presega spoznavne procese (človeške kognitivne zmožnosti in značilnosti, pa tudi razmerje z verjetjem, resnico itn.), se v znanosti najtesneje povezuje z metodologijo (tj. različnimi postopki ustvarjanja znanja) in raznovrstnimi načini interpretacije.

Ko torej preiščujemo o disciplini (znanstveni vedi) v kontekstu produkcije znanja, mislimo nanjo kot le na relativno avtonomno, institucionalizirano, konceptualno (epistemološko) in metodološko utemeljeno raziskovanje. Ne moremo je opazovati kot trdne zgradbe ali enovitega rečnega toka, temveč moramo videti tudi njene pritoke, stranske in mrtve tokove, ki naplavlajo raznovrstno motivirana prizadevanja raziskovalcev kot posameznikov in članov disciplinarne skupnosti. Ti, akademski vidiki so vpleteni in spleteni s družbenim časom in prostorom, so v njem zakoreninjeni, zato ima vsaka disciplinarna tradicija poleg svojih epistemoloških tudi socialne razsežnosti, ki omogočajo boljše razumeti njene spoznavne nagibe. Glavna vprašanja so torej, kakšno znanje, kdo, kje, kako in zakaj se ustvarja. Pri tem ne zadošča poznavanje preteklih in aktualnih teoretskih in metodoloških značilnosti, potreben je tudi uvid v družbenokulturni in nazorski, navsezadnje politični kontekst, v katerem se oblikujejo in uveljavljajo zamisli o specifičnem (spo)znanju, vključno s prostori (npr. institucijami, izobraževalnimi programi, raziskovalnimi projekti itn.), v katerih se (re)producirata znanje in profesionalni habitus, in naposled kako, kje in zakaj se to znanje uporablja, kam se prenaša oz. kako se vrača v družbo, kakšna je, na kratko, politika znanja [Gullestad 1999]. Ali, kakor je znanje opredelil Fredrik Barth: znanje ima vedno tri oblike – korpus trditev, niz načinov posredovanja in družbeno organizacijo [Barth 2002: 1]. S tega stališča produkcija znanja ni le intelektualna, temveč tudi posebna kulturna/socialna praksa.

Ko preiščujemo o znanju discipline, ga pogosto presojava po velikih zamahih ali potezah, razbiramo pomembne in prelomne teoretske utemeljitve, jih razvrščamo v »šole« in usmeritve, iščemo ustanovitvene očete, nizamo pomembne raziskovalce in pisce, prebiramo odmevna dela, presojava delo in dosežke osrednjih znanstvenih ustanov. Na takšnih podlagah so navadno spisane zgodovine vede, pogosto polne »nedeljske retorike« [Löfgren 1990: 3], relativno kanoniziranih dognanj in »resnic«. Za njimi so skrite vsakdanje raziskovalne rutine produkcije znanja v akademski skupnosti, vključno s »skritim« ali »tihim«

znanjem, in pa tisto znanje, ki se (preinterpretirano) socializira v javnosti kot razlaga in osmislitev vsakdanjosti (kot njegova poznanstvenitev) in sčasoma postane postane izziv za nove raziskave. V tem smislu je produkcija znanja nenehno kroženje in prevajanje med znanostjo in življenjem; še toliko očitneje, ko gre za empirično zasnovane discipline, ki si jemljejo za »predmet« svojih premislekov človeško življenje in ravnanje.

Če na produkcijo znanja gledamo s stališča pogledov in podob, so eno osrednjih vprašanj presečišča in stičišča med stvarnostjo, tj. empirično zaznavnim, in znanstveni(kovi)mi posegi vanj, zato se premisleki gibljejo v razmerjih dojemanj raziskovane resničnosti ali stvarnosti in njenih interpretacijah. Kaj je torej predmet ali problem pogleda na raziskovano in kako je, s stališča raziskovalca oz. raziskovalcev, raziskano. Raziskovalci so namreč tisti, ki iz empiričnega »predmeta« preslikavajo, ustvarjajo, zgradijo, konstruirajo raziskovalno problematiko – ta ni nekaj vnaprej danega, je vedno znanstveni konstrukt, (bolj ali manj) sprejet v znanstveni skupnosti: v etnologiji, konkretno, iz vsakdanjih danosti (predmetov, dejanj, praks, vrednot, verovanj ipd.) postavljajo zgradbo kulture/kultur v univerzalnejšem ali lokalnih pomenih, premišlujejo in upodablajo specifične načine življenja, v splošnem zato, da bi bolje razumeli fenomen človeškega, njegove preteklosti in sedanjosti, da bi zmogli pojasniti razločke med njimi, razumeti izkušnji bližnje in podomačiti izkušnji daljne možnosti bivanja in ravnanja oz. to, čemur rečemo kulturna raznovrstnost, kulturna identiteta ali celo kulturna intimnost. In na tej podlagi vsaj posredno prispevati k teoretizaciji kulture/družbe, v kateri je glavno orodje medkulturna primerjava, danes poglobljena z gibljivimi in prepletenimi perspektivami; vse to za boljšo medčloveško in medkulturno komunikacijo.

Vsaka generacija raziskovalcev to počne najprej na podlagi raziskovalne tradicije,⁸ s katero se osebno in poklicno socializira ali vzgoji, tudi če jo hitro zavrne, in z »odkrivanjem« novih tem ali, bolje, zaznavo novih, drugačnih problemov, ki zaznamujejo čas in okoliščine, in novih interesov, ki zahtevajo tudi nove prijeme in pojme/koncepte.

To so pogledi iz znanosti oz. discipline, v okviru katere raziskovalci oblikujejo svoje znanstvene programe in navsezadnje svoje poklicne poti. Raziskovalci, njihova obzorja in prakse so v tem smislu izhodišče za premislek o produkciji znanja.

Refleksija o produkciji znanja ni novost. O tem morda najzgovorneje govori interes za zgodovino znanosti na splošno in posebej posamičnih disciplin. Njihova predakademska ali predznanstvena faza je v splošnem daljša od časa njihove institucionaliziranosti,⁹ tj.

⁸ Ta postavlja okvir interpretacijam s kanoniziranim (učbeniško uporabnim) znanjem: njegovo vsebino in obliko posredovanosti (npr. uveljavljeni žanri pisanja), ki je napotek, vzor, vzorec, kako razumeti raziskovanje, njegove teme in probleme, načine in namene posredovanja spoznanj. V tem smislu sta osrednjega pomena akademsko izobraževanje in poklicna socializacija raziskovalcev.

⁹ Institucionalizacija etnologije in folkloristike v evropskih deželah in tudi v Sloveniji je bila obravnavana prav v okviru interesa za disciplinarno zgodovino (za slovenske razmere gl. npr. Kremenšek 1978, 1980, 1981; Novak 1986; Fikfak 1999; Slavec Gradišnik 2000). Eden njenih podukov je, da je postavljanje razmejitev med prizadevanji, ki jih imamo danes za etnološka, folkloristična, vedno

organiziranosti v skupinah in ustanovah, kjer se postavljajo disciplinarni kanoni, kjer se utrjujejo in razvijajo raziskovalne prakse, se vsaj začasno postavljajo resnice o preučevanem, predvsem pa fiksirajo znanstvene prakse in produkte v smiselne, uporabne in čaščene žanre. Oblikovanje ustanov vključuje kategorizacije, vključevanje in izključevanje, osredinjenost na specifično znanje in njegove upodobitve. Ta proces ni nikoli nevtralen ali neoseben, napolnjen je z osebnimi zgodovinami in družbeno-političnimi tendencami [Kuutma 2007b].

V skoraj dvestoletnem razvoju se je »moč« – širina, poglobljenost in občutljivost (tudi v empatičnem smislu) – pogledov raziskovalcev opazno spremenila: od odmaknjenih, »nevtralnih«, avtoritativnih pogledov na objektivizirane sledi kulture v njenih produktih do sodobnih perspektiv, ki se vse bolj opirajo na dialoško razmerje z znanjem prvega reda, tj. z vsem tistim, kar ljudje sami povedo o sebi – posredno s svojimi ravnanji in vrednotami in z neposrednimi izjavami.

S tega vidika koncept produkcije znanje presega uvodno omejitev na »znanstveno« znanje; vsaj z antropološkega, etnološkega vidika oz. etnografske prakse ga je treba razširiti na »teoretizacije«, ki nastajajo med tistimi, ki znanstvenikom pripovedujejo o sebi – bodisi, da gre za t. i. informatorje, pripovedovalce, sogovornike ali pa za druge posrednike, na tiste, o katerih je Lévi-Strauss zapisal, da ima vsaka kultura svoje teoretike.¹⁰ Pri tem gre za dva ideološka sloga produkcije znanja in disciplinarne identitete: avtoritativnega in demokratičnega. V prvem primeru gre za razmejevalni model (avtonomna disciplina se razmejuje od amaterjev in drugih strokovnjakov), v drugem primeru se eksperti povezujejo z drugimi strokovnjaki in skupaj soustvarjajo nove analitične postopke in interpretacije, ne da bi v tem videli nevarnost za svojo avtonomijo oz. akademsko avtoriteto, temveč, konkretno v etnologiji, priložnost za povezovanje teoretiziranja o vsakdanjem z vsakdanjim teoretiziranjem [Briggs 2008: 91].

RAZISKOVALCI IN RAZISKOVANO¹¹

Oznaka »raziskovano« v tem kontekstu meri na raziskovalno področje, snov, teme, probleme, »predmet«, kakor so jih zaznavali in izostrili raziskovalci.

Za etnologijo in folkloristiko v splošnem velja, da je njun nastanek povezan z graditvijo

povezano z aktualnimi pogledi na to, kaj sodi ali ne sodi v disciplino in njene učbenike. Pogledi se praviloma ne morejo izmakniti (samo)razmejevanjem in ostajajo omreženi v to, kar vemo danes, oz. v sočasno disciplinarno obzorje. Pomembneje je, ali in kako se raziskovalci tega zavedajo in ali je reflektivna drža tudi tematizirana oz. eksplicitna.

¹⁰ Njihovi pogledi so tematizirani kot domačinske teorije, emski pogled, pogledi iz kulture same, z mikroravni itn.

¹¹ Izraz »raziskovano« v tem kontekstu meri na problematiko, snov, v kateri so nepoklicni raziskovalci in pozneje strokovnjaki videli potrebo po razlagi, po tem, da jo, z različnimi motivi, povzdignejo na obravnave vredno raven. Snov, »predmet«, problematika vede je vedno neko posebno videnje fenomenkega polja, ki se praviloma razlikuje od tistih drugih ved in ga spremlja tudi nabor posebnih metodičnih in metodoloških prijemov.

narodov in zanjo pomembno narodno zavestjo v 19. stoletju. Tudi z vidika disciplinarnih začetkov v »razsvetljenski etnologiji« tega gibalna ni mogoče postaviti v oklepaj: znanje, ki je nastajalo npr. na podlagi enciklopedičnih in državoznanskih projektov, je bilo namenjeno izobraževanju in civiliziranju ljudi v spreminjajočih se družbah, urejanju življenja večjih in manjših družbenih entitet, kar je bilo pomembno in tudi neogibno za splošno modernizacijo življenja in sožitja v državnih okvirih. »Kultura« (z raznovrstnimi prilastki)¹² oz. manifestacije kulturnosti kot nasprotja človekovi »naravi« ali biološkim značilnostim (rasi) so postale korpus, ki je hkrati povezoval (univerzalistični pomen) in razločeval človeške skupine (kulturnospecifični ali kulturnorelativistični pomen) in je bil pomemben element v procesu modernizacije; ni bil le deskriptiven, imel je normativni značaj, saj je kazal, kaj je v nekem okolju »pravilno«, »primerno« ipd. »Civilizirana« in »ljudska« različica kulture sta najtesneje povezani s prepletom hkratnih diskurzov ali pogledov na kulturo – o njenem napredku (evolucijska paradigma), o kulturni nivelizaciji in o zgubi kulture (devolucijska paradigma¹³) in vsega, kar je z njo povezano (vrednote, tradicija, skupnost, kontinuiteta ipd.). Čeprav je mogoče o pojmi civilizacija in kultura razpravljati na več ravneh, sta za začetke etnologije osrednja pomena, zgrajena na nasprotju ali bipolarni tipologiji (utemeljeni predvsem v nemškem dojemanju kulturnih procesov) in domača tudi našim raziskovalcem od 19. stoletja naprej: civilizacija jim je bila nosilec dinamičnega, spremenljivega, novega, osredinjena na (urbana) središča, (narodova, ljudska) kultura pa korpus tradicionalnega, (navidez) stabilnega, fiksnega, lepega, moralnega, zdravega narodovega jedra, locirana na podeželje oz. periferijo. Kakor ugotavljajo raziskovalci zgodovine etnologije, je etnološko znanje nekakšna »kulturna tehnika moderne«, v kateri so se konstituirali nekateri daljnosežni stebri njenega predmeta, npr. etničnost, folklor in ljudska kultura, tradicija [Köstlin 1999; prim. Ó Giolláin 2000; Anttonen 2005], pa tudi ustrezni raziskovalni prijemi. Tako seveda v očeh izobražencev. V nobenem primeru s pojmov kultura, tradicija ipd. ni mogoče odplaviti njihovih vrednostnih pomenov in sopomenov ter razmejevalnih učinkov. Zato je bilo mogoče v obeh – ljudskem in modernem – najdevati nize vrednotenij, razpete med privrženosti in zavračanja, povezovanja in razločevanja.

¹² Kljub zapletenosti [Williams 1983: 87–93] in hiperreferenčnosti koncepta kultura [Kuper 1999: x], v katerem je pravzaprav vsaka nova generacija ali pa teoretska smer našla druge pomanjkljivosti, in kljub skoraj nepregledni množici razprav o kulturi – tistih za in proti njej, izraz ohranjam [prim. Eriksen 2002]. Kultura je značilen koncept antropoloških/etnoloških podjetij v zadnjih dveh stoletjih, vključno z njenimi kritikami, nejasnostmi ali pa samoumevnosti [Fox in King (ur.) 2002; Muršič 2002]. Uporabo termina dodatno zapleta popularnost v neakademskem okolju, kjer pa se s primernim angažmajem strokovnjakov lahko uveljavi širši, antropološki pomen kulture, ki presega pomen vrhunskih (umetnostnih) dosežkov človekove ustvarjalnosti in s tem elitističnih pogledov na kulturo, kakor so nam domači od antike do danes. V splošni rabi je zaenkrat še vedno pogosto rabljen v zoženem pomenu (imamo ministrstva in sklade za kulturo, radijske in televizijske oddaje, časopisne rubrike o njej, kulturna društva itn.). Vsekakor je sledenje »javni« rabi povedno, saj ljudje sami s kulturnimi markerji označujejo svoje identitete in jih s tem definirajo tudi kot kulturne [prim. Hannerz 1999].

¹³ Za ponazorilo v folkloristiki gl. Dundes [2005 (1969)], ki v ta vzorec prišteva tudi teorijo o poniknjeni kulturi.

Kultura/civilizacija je (bila) za razloček od sodobnih konceptualizacij vezana na določen teritorij, na zamejljive skupine ljudi oz. tip družbene organizacije (npr. v parih *Gemeinschaft*, skupnost / *Gesellschaft*, družba; višje / nižje družbene plasti, mestno / podeželsko okolje ipd.), prekriva(la) se (je) z njimi; od začetkov premislekov o njej je bila pretežno esencialistični koncept.¹⁴ Tako so jo razumeli tudi v primežu razsvetlensko-romantiške herderjevske in romantiške poherderjevske različice: »ljudske« artefakte duha (predvsem duhovne) so izobraženske elite kanonizirale v temelj narodnih gibanj in držav, a postopoma, s presejanjem v nacionalno retoriko tudi v narodovo samozavest [Löfgren 1989; prim. Kaschuba 2008]. Ta fenomen je bil posebej značilen za dežele z vprašljivo, odrekano, zavrto, ogroženo, še nedoseženo ali neizoblikovano nacionalno opredelitvijo. Kjer je bila narodnopolitična identiteta zagotovljena ali nesporna, proces nacionalizacije ljudske, etnične kulture ni bil potreben.¹⁵ V tem je tudi razloček med osnovnima modeloma graditve narodov – »političnega« in »kulturnega« [Stocklund 1999: 6], pa tudi pojasnilo za različne disciplinarne poti etnologije in folkloristike, če in ko jo opazujemo v širšem evropskem, še bolj pa v čezevropskem okviru.¹⁶

Rast etnološkega/folklorističnega interesa je torej povezana prav s procesom, katerega osrednje gibalo je bila modernizacija ali, po Eliasu, še starejši proces civiliziranja, ki je potekal v dialogu med središči in obrobjem, med intelektualci, višjimi družbenimi plastmi in »preprostim« prebivalstvom, med univerzalnim in lokalnim [prim. Ó Giolláin 2005]. Ustoličil se je v t. i. etnografski paradigmi¹⁷ [Köstlin 1994]. Njenim premenam je etnološko pomenljivo moč slediti od preloma 18. v 19. stoletje prek tistega iz 19. v 20. stoletje do zadnjega v 21. stoletje.¹⁸

Tudi na Slovenskem še neizostrena in neinstitucionalizirana etnologija 19. stoletja je

¹⁴ To mdr. razkriva in potrjuje njena historična semantika med antiko in razsvetljenstvom [Markus 1993], v 19. in 20. stoletju pa ni bilo nič drugače. Konkretno to pomeni istenje kulture z etnično skupino / narodom in tudi njegovim ozemljem, sicer pa vsakršne skupinske karakterizacije (in stereotipizacije), v katerih je kultura s svojimi nespremenljivimi značilnostmi glavni identifikacijski instrument. Kulturni esencializem implicira trajnost in nespremenljivost [prim. Grillo 2003]: v nasprotju z njim raziskovalci danes večinoma zagovarjajo t. i. kulturni konstruktivizem.

¹⁵ O tem je pisal Matija Murko v uvodu k poročilu o narodopisni razstavi v Pragi, kjer je ustrezno označil proces zanimanja za lastno kulturo v 19. stoletju: ta je sprva kot kulturni argument pomagala v procesu nacionalnega osamosvajanja majhnih narodov, proti koncu stoletja pa je postala zanimiva tudi pri velikih narodih zaradi njenega kopnenja pod civilizacijskim tokom in rastoče zavesti o potrebi njene ohranitve v zgodovinskem spominu [Murko 1896: 76].

¹⁶ Npr. poučne vzporednice začetkov ameriške in evropske etnologije/folkloristike [Bendix 1997; Bendix in Welz 1999].

¹⁷ Pojem avtor uporablja kot primerno izhodišče za razpravo o »instrumentalizaciji in rabah kategorije 'etnično' v sodobni družbi«. Etnija in etnično sta pogost odgovor procesu modernizacije, razpete med individualizacijo življenjskega sveta na eni in uniformiranjem svetovne družbe na drugi strani, ponujata nekakšni srednji, vmesni teritorij – zagotavljanje identitete kljub razločkom v valovih modernizacije med 18. in 21. stoletjem, ki so bolj ali manj prelomni, krizni [Köstlin 1994: 5]. V njih zmaguje skupnost, ki se identificira z zbirom kulturnih manifestacij – od domnevno zgodovinskih, etničnih (18., 19. stoletje) do regionalnih ali lokalnih folklornih brikolažev (20., 21. stoletje).

¹⁸ Sem sodijo različni procesi, od nacionalizacije ljudske kulture do raznovrstno motiviranega poustvar-

bila bolj ali manj eksplicitno vpeta v nacionalno prizadevanje in v poudarjanje tistega dela etnične kulture, ki naj bi bil zanj osrednjega pomena (npr. jezikovni izrazi narodovega duha), hkrati pa so videli, da je prav ta kultura podvržena eroziji, ki je odnašala avtentično, staro, lepo, moralno in estetsko visoko vredno. S tem se je razkrila »dvojnost« modernizacijskega pogleda: ali, tako kakor je zapisal Köstlin: kar je bilo naenkrat odkrito kot ljudska pesem, so prej samoumevno prepevali, ne da bi bilo posebej tematizirano – izobraženska razlaga je pesmi podeželanov, ki so jih prej primerjali s kruljenjem prašičev, zdaj interpretirala kot izraz ljudskega duha. Ob tem jo je bilo treba le še posvetiti, tj. izložiti vse grobo, slabo, obsceno; skratka, jo preurediti v novo, estetizirano zvrst in jo očiščeno vrniti ljudstvu, da bi se prerodilo po podobi zamišljene narodove kulture [Köstlin 1994: 12; prim. Johler, Nikitsch in Tschofen (ur.) 1999] oz. izbranih kulturnih posebnosti.

Omenjeni zgled zelo naravnost pritrjuje kulturi kot konkretnem, realnem, in konstruiranem hkrati (t. i. mehki konstruktivizem). Primerljiv zgled, našli bi jih seveda cel niz, je iz raziskav šeg na Slovenskem v drugi polovici 19. stoletja, ki prav tako, z današnjega stališča, problematizira kanonsko etnološko predmetno polje, tj. ljudsko kulturo: samo gradivo, ki je dosegljivo raziskovalcu, ga omejuje pri premisleku, kaj sploh je ljudska kultura: kaže namreč

na določene plasti prebivalstva, ki so bile bolj etabrirane od drugih. Tako je na primer pri opisih ženitovanjskih šeg jasno, da je bilo največkrat opisano idealno ritualno ravnanje premožnejše družine – opisan je bil (re)konstruirani model šege; hlapci in dekle so bili iz te strukture izvzeti z občinskimi redi in s prepovedmi o poročanju ipd.« Gradivo pa tudi omejuje na tiste položaje, za katere so pisci hoteli, da bi jih ohranili zaradi njihove posebnosti ali zaradi njihove povednosti o obstoječi hierarhiji. [Fikfak 1999: 12]

Folklorizem je v tem smislu produkt ne le kulturnih, temveč tudi ali predvsem raziskovalskih praks.

Ta perspektiva je imela dvojni učinek – inkluziven, tj. vitalno povezovalen (pomen skupne dediščine – zgodovinske, jezikovne, materialne itn., npr. na narodni ravni), in ekskluziven, tj. izločevalen na intra- in interkulturni ravni (predvsem v razmerjih med družbenimi skupinami in socialnimi plastmi, pa tudi v razmerjih z drugimi narodi, zlasti na obrobjih slovenskega etničnega ozemlja in v stikih s tujci). Na prvi ravni so se podobe ljudske kulture bohotile v svoji praznični, izbrani, olepšani opravi, stvarna kulturna fiziognomija ljudstva (kakor koli je že definirano) pa je ostala vsaj prikrita ali pridržana drugim žanrom.¹⁹ Prve so ponujale esencionalizirano etnično bistvo v procesu spreminjanja od preddržavnih skupnosti

janja »domačih« tradicij, nativističnih gibanj, etničnega čiščenja, azilne politike itn., kar pomeni bodisi afirmacijo ali pa zanikanje

¹⁹ Tako je npr. Trdina skoraj skrivaj oz. brez perspektive, da bi to tudi objavil, v zasebnih zapiskih opisoval navidezne drobnosti iz vsakdanjega življenja na Dolenjskem, tisto, česar drugi niso. K temu gre prišteti še vso drugo produkcijo – domoznansko, polliterarno itn. [Fikfak 1999]. Šele z vidika sodobne disciplinarne perspektive je to presojeno kot eminentno etnološka snov.

k sodobnim, narodno in državno konstituiranim družbam, bile so (ob pomanjkanju veličastne politične zgodovine in drugih izjemnih dosežkov) podlaga skupnega, kolektivnega jedra, s katerim so se lahko razmejile od drugih podobnih entitet. Tako je pravzaprav imaginarna ljudska kultura kot »delna« kultura povzela ključni učinek koncepta kulture, ki je povezovalen (navznoter) in razločevalen (navzven) in s tem postala temelj narodove identitete, zgrajene na podlagi poenotenja in diferenciacije od drugih.

»Uspešnost« tega projekta, t. i. nacionalne tovarne identitete [Köstlin 1994: 12], je bila torej mogoča zaradi specifičnih družbenih in političnih razmer od poznega 18. stoletja naprej in nikakor ni izzvenela v brstenju romantiškega interesa; je dejansko »paradigma« za čase korenitih družbenih sprememb in navsezadnje še danes ponuja eno od identifikacijskih možnosti.²⁰

V OBJEMU ETNIČNE PARADIGME

Prvenstvu raziskovalnega interesa za slovensko (ljudsko) kulturo pritrjujejo skoraj vsi narodopisni / etnografski / folkloristični / etnološki projekti med koncem 19. in začetkom 21. stoletja, pri katerih ob njihovih »strogo znanstvenih ambicijah« ni mogoče spregledati narodnopotrjevalne in samospoznavajoče funkcije. Takšni so bili Štrekljev projekt izdaje *Slovenskih ljudskih pesmi* [Štrekelj 1895–1923], Murkova zasnova slovenskega narodopisja [1896], obsežni delovni načrti nastajajočih institucij – (Kraljevega) Etnografskega muzeja in Folklornega inštituta F. Marolta pred drugo svetovno vojno, takoj po njej pa evidence nalog Etnografskega muzeja in Komisije/Inštituta za slovensko narodopisje in pozneje raziskovalnih programov in projektov osrednjih etnoloških ustanov.²¹

V tem dejstvu načeloma ne gre videti kakega posebnega problema, saj je razumljivo »poslanstvo«, ki ga raziskovalci sprejemajo v okolju, v katerem delujejo. K temu (je) prispeva(la) tudi uvrstitev tega disciplinarnega interesa med t. i. nacionalne vede, v 19. stoletju v filologiji, katere glavni cilj je bilo odkrivanje narodnega duha, kar pritrjuje dejstvu, da je organizacija znanosti vedno družbeno situirana. Odnos do širokega polja raziskovanih fenomenov pa še ne pove ničesar o dejanskem družbenem in poklicnem obzoru raziskovalcev, kakor tudi ne o značilnostih kulturne strukture in kulturnih procesov, in zahteva kritičen premislek z vprašanjem, v kakšnem okolju in s kakšnimi cilji in pogledi raziskovalci ustvarjajo podobe o preučevani resničnosti.

Za sodobno etnologijo je »resničnost« to, kar strokovnjaki opazijo/opazujejo pri ljudeh – kaj ti vedo, doživljajo, občutijo in kako ravnajo, tj. njihovo vsakdanje življenje, ki

²⁰ Pri tem razen na politične rabe mislim tudi na mnogovrstne rabe kulturne dediščine med znanostjo in vsakdanjim življenjem, kar pa ni posebej predmet te razprave.

²¹ Tako je mogoče ob koncu 19. in na začetku 20. stoletja razumeti tudi od zunaj spodbujeni akciji, ki sta Slovincem odmerili poseben prostor (*Avstro-ogrska monarhija v besedi in podobi in Ljudska pesem v Avstriji*. – O prvi podrobneje Fikfak in Johler ur. 2008, o drugi Klobčar in Fikfak ur. 2005.

ga nikoli ni mogoče videti naenkrat, v celoti, in zato tudi ne upodobiti v en(ovit)i veliki zgodbi ali pripovedi.²² S tako širokim objektivom, ki bi zmoget zajeti celoto kulture ali vsakdanjih življenjskih praks, tudi ni mogoče vrednotiti dosežkov spred stoletja in več, ko so bili »problemi« narodopisnih raziskav povsem drugačni.

V slovenski etnologiji temu v veliki meri pritrjujejo vsi pregledi oz. pogledi na to, kako se je razvijal etnološki interes. Do Kotnikovega spisa [1944] se je to zdelo razmeroma obrobna tema,²³ čeprav se je kdo, ki se je morda ukvarjal le z zbiranjem »ljudskega blaga«, posredno ozrl tudi na primerljive in poprejšnje interese. Za prvo polovico 19. stoletja sta pomenljiva ugotovitev o rastočem oblikovanju narodopisnega / etnološkega interesa, ki ga že označuje tudi raba disciplinarnih poimenovanj (etnografija, Volkskunde, narodopis, narodopisje) [Baš A. 1984; Novak 1986; Fikfak 1999], in pa dejstvo, da ta prizadevanja niso bila namenjena izključno ljudski pesmi,²⁴ ampak jih je usmerjal širši etnografski interes.²⁵ Če se je ta na Slovenskem kakor tudi pri drugih evropskih narodih oblikoval postopoma, z zapisovanjem *zanimivosti, nenavadnosti* [Novak 1986: 367], je v tem času že bilo očitno, da ga je vodilo širše zanimanje, ki ga ni spodbujalo le domovinsko čustvo, temveč tudi odzivanje na konkretne družbene in politične razmere. Znanje o ljudskem življenju naj bi, npr. po Vrazu, pomagalo odpraviti nevednost narodov drugih o drugih z osvetlitvijo narodovega (ljudskega) življenja in s tem izkoreniniti slovansko neslogo – pokazati torej predvsem na tisto, kar jim je skupno, ne pa na tisto, kar jih utegne (raz)ločevati. Korytko pa je določno opozoril na pomen ljudskega življenja v zgodovini *vsakega rodu, ki nima pokazati kakega važnega pomena v svetovni zgodovini*, in izrazil hotenje za Slovence, *da bi tako tudi ta veja velikega slovanskega rodu postala поблиže znana drugim, posebno severnim Slovanom* [Korytko 1838, nav. po Novak 1986: 144–145], ob tem pa tudi omenil, kako imajo drugi narodi to znanje že zbrano. Pri obeh je šlo za osredinjenost na sočasno ljudsko življenje in na način zbiranja gradiva (avtopsisja, pomoč »informatorev«, dopisovalcev). Njuna projekta sta bila ne le narodotvorna, temveč nad-narodnotvorna (v okviru ilirskih in slovanskih teženj) v smislu priprave podob o narodnem bogastvu, nista pa bila eksplicitno v službi reševanja gradiva, da ne bi šlo v pozabo. Tako sta pri svoji argumentaciji manj pozornosti namenila siceršnjim

²² Prim. prispevek J. Fikfaka »Med delom in celoto...« v tem zborniku.

²³ Pritrjuje mu Kotnikov uvodni stavek: *Mogoče se bo komu zdelo celo predrzno, že sedaj pisati zgodovinski pregled slovenskega narodopisja, ko posamezne dobe še niso kritično preiskane* [Kotnik 1944: 21].

²⁴ O tem je v zvezi s Stankom Vrazom izčrpno poročal Angelos Baš [1982a, b], o Emilu Korytku pa Vilko Novak [1972a, 1986], podobno velja še za nekoliko zgodnejši čas, npr. za Jožefa Košiča [Novak 1948, 1958, 1986] in Urbana Jarnika [Novak 1986].

²⁵ To je, mdr., opazil Matija Murko, ko je ob svoji zasnovi narodopisja omenil, da je na vse, kar sodi v narodopisje, mislil že Vraz [Murko 1896: 133]. Kakor je razvidno iz Vrazovih načrtov in zlasti spisa *Geo-, ethno- u. topographische Uebersicht der Slaven in Steiermark* (1838), so po njegovem v etnografski interes, v katerem je mogoče videti poznorazsvetlenski odmev, sodile »skupine prebivalstva po manjših geografskih enotah, noša, hrana, gospodarstvo, šege in verovanje, ustno slovstvo, glasba in slovstvo«, tudi stavbe, ples [Baš A. 1982b: 192]. Korytkov načrt pa je zaobsegel šege ob življenjskih mejnikih, letne šege, plese in glasbo, vraže, predsodke, znanje o vremenu, verovanja, čarovništvo, ljudsko zdravilstvo in znanje o njem, simbole, posvetne pesmi, pravljice, bajke, pripovedke, noše, življenje v družini [Novak 1986: 145–146].

modernizacijskim procesom, ki so polagoma dosegali slovensko ozemlje. V ospredju je bilo (vzgojno, izobraževalno) spoznavanje kulture, ki jo v razmejevanju z drugimi odlikujejo tiste posebnosti, v katerih je odmeval hkrati univerzalen in partikularen herderjanski duh ljudstva²⁶/naroda. Razcvetelo se je v filološki, pretežno folkloristični smeri.

Ker je šlo pri Vrazu in Korytku za izrazito individualna projekta, so razumljive tudi težave z njuno uresničitvijo. Ostala sta torzo, saj se je obema posrečilo izdati le zbirki ljudskih pesmi.

V drugi polovici 19. stoletja je bil odločilni moment institucionalizacija filologije, v kateri npr. ni bilo prostora za Matijo Majarja in njegovo narodopisje [gl. Fikfak 2008], iz še drugih razlogov tudi ne za Davorina Trstenjaka in še koga. To (in seveda narodopisje vseh drugih zbiralcev druge polovice 19. stoletja) je dobilo svoj relativno avtonomni status šele z Murkom: na ravni kanonizacije predmeta in predvsem metode. V tem oziru je poučno, da ima vse to več opraviti s spremenjenimi akademskimi razmerami in statusom posameznikov (tj. predvsem razločitev, kaj je znanstveno oz. kdo je znanstvenik²⁷), dejavnih na narodopisnem polju, kakor z dejansko živahno in razpršeno »narodopisno mislijo« in dejavnostjo [gl. Kotnik 1944; Novak 1986; Fikfak 1999], kar pritrjuje konstituiranosti znanja v razmerjih moči.

S Štrekljevim in Murkovim projektom so bili namreč postavljeni tisti mejniki, ki so definirali prostor produkcije znanja (v strogo znanstvenem, takrat pozitivističnem pomenu) v akademsko okolje (univerze, strokovna društva, mreže akademske skupnosti in referenčnih publikacij, žanri objav, znanstveni jezik), pod okrilje filologije. To se je sicer zgodilo že pri Kreku [Fikfak 1999; Fikfak 2006], le da še ne v tolikšnem obsegu, da bi bilo to znanje preneseno v širše (čeprav še vedno pretežno izobražensko) okolje na Slovenskem. O tem govorita odmevnost sicer težavnega Štrekljevega izdajanja zbirke ljudskih pesmi in Murkovega narodopisnega programa, na katerega so sklicevali raziskovalci po njem, uresničevali pa le

²⁶ Ljudski/narodni duh je v romantiki vezan na organicistično pojmovanje ljudstva/naroda (in prav zaradi tega so njegove stvaritve razumljene kot kolektivne in avtentične), ki se izraža na različne načine: po Herderju predvsem v ljudski pesmi, po W. v. Humboldtu v jeziku, po Jakobu Grimmu v jeziku, mitu, legendah, ljudski pesmi in narodnem pravu, po F. K. von Savignyju v običajnem pravu, pozneje pri H. Steinthalu, ki je z M. Lazarusom zasnoval »ljudsko psihologijo«, pa je bil seznam še daljši: jezik, religija in mit, družbene razmere, pravo in šege, folklor, predzgodovina stikov z drugimi ljudstvi [Bunzl 1996; Hafstein 2005 (2001)]. Gre torej hkrati za kulturne univerzalije in njihove lokalne variante; v nacionalnih etnologijah/folkloristikah so bile zbiralske in raziskovalske pozornosti v pretežni meri deležne predvsem druge.

²⁷ Pri tem gre za prakse, pridržane ekspertom, kar velja v moderni znanosti od 17. stoletja, ko je bilo postavljeno načelo, da »narava« ne govori sama zase, temveč jo je mogoče razumeti samo znanstveno, z uporabo miselnih modelov strokovnjakov. Charles L. Briggs je v razpravi o metadiskurzivnih praksah in znanstveni avtoriteti v folkloristiki ugotovil, da je eden izmed pomembnih vidikov reifikacije in naturalizacije folklorne napor, da je avtoriteta pri produkciji in interpretaciji folklornih besedil pridržana znanstvenikom, ne pa literatom ali *ljudstvu* [Briggs 1993: 402; gl. tudi Fikfak 1999]. – Omenjeno je lepo razvidno tudi pri zbiralcih in ekspertih na Slovenskem, predvsem v razmejevanju opravil ali analog v zvezi z gradivom (zbiranje vs. interpretacija).

v fragmentih, kar gre pripisati mdr. tudi neinstitutiziranosti narodopisja/etnologije še dolgo po njem. Čeprav je šlo pri Štreklju v osnovi za folkloristično-filološki projekt, sta bila njegovo ozadno znanje oz. znanstvena razgledanost mnogo širši; to je razvidno iz njegove »Prošnje za narodno blago« [Štrekelj 1887], v kateri je orisal »predmet« vede, poimenovane »folklore«,²⁸ in iz univerzitetnih predavanj o slovanski etnografiji (1887), kjer se je mdr. pomudil o disciplinarnih mejah etnografije, etnologije in antropologije. Še v večji meri to velja za Matijo Murko [Slavec Gradišnik 2002, 2005].

Oba znanstvenika je morda najbolj povezala osnovna drža – odmik od romantiškega vzorca,²⁹ ki sta ga nadomestila s poudarjanjem znanstvene obravnave, kar je bilo označeno kot *preobrat v realističnem duhu*.³⁰ Nista pa ukinila dveh stebrov romantiškega nazora: spoznavanja narodnega duha v narodnopotrjevalni funkciji,³¹ kar je ostalo poslanstvo filoloških disciplin, in sicer mestoma omahujočega vztrajanja pri specifičnostih ljudske/narodne kulture, čeprav sta jo relativizirala z vprašanjem o njenih mejah. Če je bilo v 19. stoletju ljudsko življenje definirano s pomočjo prekrivajočih se tipologij urbano – ruralno, izobražensko – preprosto, s kulturo (nizka – visoka) in z etničnostjo (slovensko – tuje, npr. nemško) [Fikfak 2008: 23], je ob koncu 19. stoletja naposled v ospredje stopilo razmerje z učinki novodobne kulture in civilizacijskega procesa, ki, kakor je zapisal Murko, *niveljuje namreč vse narodne svojine, in zaradi tega se čuti povesod potreba, naj se ohranijo spomini na vse dotedanje narodovo življenje v raznih predmetih, ki so ž njim v zvezi, ali pa vsaj v pismu* [Murko 1896: 76]. S tem se je eksplicitno hranila tudi narodnovzgojna funkcija.³² Murko je ljudsko in visoko kulturo tematiziral s parom *narodne svojine* in *novodobna kultura*, kar je

²⁸ Tj., po Štreklju, *znanost o slovenskem narodu*, o njegovem *unanjem* (fizične posebnosti, obleka, stanovanje, jedi in pijače, gospodarstvo in poslovanje) in *notranjem* značaju (šege, navade: razmerje do družinskega, družabnega in narodnega; domača in javna morala, verski nazori, znanje o naravi, živalih, rastlinah; plesi, zabave, igre; estetski čut, razmerje do znanosti, posebnosti narečja in besedišča) [Kropej 1990: 266].

²⁹ [S]o pri nas kakor drugod časi romantične navdušenosti za narodno poezijo že davno minuli [Štrekelj 1898: VII]. In: *Ne pretirujmo pa nikakor ljubezni do vsega starega, resnično in navidez narodnega! Nikomur ne pride na misel na misel, da je treba braniti narodne vraže in babjo vero, ali takih reči je še mnogo, ki niso v duhu časa ter narodni napredek le ovirajo* [Murko 1896: 135].

³⁰ Kaj vse to lahko pomeni, so razložili Kotnik, Novak, Kuret, Kremenšek, Bogataj idr. Oznako je ponovil celo Murko sam [1951: 114]. Za tukajšnjo rabo, ki seveda upošteva Murkovo programatično širino predmeta in metodološke napotke, je ključnega pomena, da se termin »real(ističen)« v izobraženskem žargonu tistega čista uporabljaj sinonimo s »kritičen«, »znanstven«. Gre za izjavo s stališča takratnega pozitivizma kot temelja znanosti [Dolinar 1978: 81; prim. Kremenšek 1983a: 80], s katero sta se Štrekelj in Murko zoperstavila romantiškemu navdušenju, estetskim in moral(istič)nim kriterijem, navsezadnje subjektivni poljubnosti.

³¹ V tem pogledu je ilustrativen komentar ob Murku: *Slovanska filologija v najširšem smislu besede je bilo tisto področje, na katerem so znanstveno nadarjeni Slovenci doživeli v 19. in 20. stoletju največ uspehov, najbrž zato, ker so se posvečali tej vedi ne le iz individualnih nagibov, temveč, kakor se zdi, iz globljega – rodovnega poklica. Z vsakim znanstvenim uspehom v slavistiki so utrjali, pa bodisi, da tega tudi niso vselej spoznali ali pripoznali, ogroženo narodnost svojega ljudstva ter so vzporedno s pesniki in pisatelji pridobivali slovenskemu imenu čast v zavesti domačinov in tujcev.* [Slodnjak 1962: 6]

³² *Zbirajmo in hranimo torej svoje starine, samobitne in prisvojene, kolikor moremo, ker človeka, ki ni barbar, bo vedno zanimalo, kako so živeli njegovi predniki. Od njih se lahko večkrat tudi marsičesa učimo. Še*

njegovemu in poznejšemu narodopisju zarisalo disciplinarne meje. Zaradi specifične recepcije Murka oz. branja njegovega besedila, ki se je osredinilo na prve, sta najbrž ostala v ozadju njegova antropološka intenca, da je zanimiv *ves človek in ves narod, ne samo duševne poteze, ampak tudi telesne* [Murko 1896: 76] (in ob tem širši znanstveni okvir sočasne etnologije³³), in pa tudi dosledno upoštevanje njegovega opozorila, da nobena kultura ni samobitna in je zaradi tega potrebna previdnost pri sodbah o izvorno narodnem. V tem smislu je bila relativizacija narodnega, »slovenskega« vgrajena že v samo rojstvo znanosti o njem. Po drugi strani pa je bilo v naslednjih desetletjih nedosledno prakticirano prav to stališče – namreč, da območje ljudskega ni kak poseben, izvorno »naš« kulturni svet, temveč da je ljudska kultura zgodovinsko izoblikovana v prepletu s sosednjimi in drugimi kulturami, da je vsrkavala od vsepovsod raznorodne kulturne prvine, da je zaradi zemljepisnih danosti geografsko raznotera in zaradi zgodovinskih in jezikovnih dejstev tudi etnično diferencirana.

Splošno pa Štrekljevo in Murkovo prizadevanje kažeta na zorenje in zrelost naroda, ki je ob splošni kulturni in politični misli začel premišljati o sebi na znanstven način: z izrabo vsega, kar sta omogočila komunikacijsko razvitejše domače okolje in komunikacija v znanstvenih skupnostih, katerih del sta bila (takrat sicer še tujih), s poznavanjem razvoja znanosti drugod, z uporabo takrat sodobnega metodološkega instrumentarija, ki se jima je navsezadnje pokazal za nezadostnega, saj s filološkimi prijemi ni bilo mogoče zadovoljivo obravnavati specifičnosti fenomenov (spremenljivost »tekstov«), ki sta jih uvrstila v široko razumljeno *folklore* ali *narodopis*. Preskok v tem pogledu je Murkova praksa (in posredno tudi kanonizacija) etnografije oz. terenskega dela, ki v etnologijo vnaša drugačne perspektive – tako v zvezi s problematiko raziskovanega kakor tudi razmerja med raziskovalci in raziskovanci in navsezadnje tudi z naslovniki raziskovalnih spoznanj, čeprav so se tudi pred njim že srečevali s kočljivostjo tega razmerja.³⁴

Poslej lahko, nekoliko poenostavljeno, razločneje sledimo dvema glavnima odnosoma do ljudske kulture (in tudi njenemu razmerju z narodovo kulturo kot nadrejenim pojmom): ljudska kultura je dragocen rezidualni temelj, ki ga je treba reševati in rešiti pred pogubo v civilizacijskem toku (vrednota sama po sebi in za »zdravo« narodovo življenje), ali pa je procesne narave in jo je neogibno dokumentirati in interpretirati v širšem kulturnozgodovinskem obzorju (ali, po Murku, evolucionistično-difuzionističnem). Teh drž pa ni mogoče nedvoumno ali povsem poistiti z nasprotji med romantičnim in realističnim odnosom, z ljubiteljskimi in znanstvenim pogledom, amaterskimi prizadevanji in delom poklicnih

bolj pa je važno, da pozna sedanje narodno življenje in mišljenje vsakdo, ki prihaja z narodom v dotiko, torej posebej duhovniki, učitelji, sodniki in sploh vsak rodoljub. [Murko 1896: 134]

³³ Ne gre namreč spregledati, da je Murko govoril o narodopisju »v novem, naravoznanskem in kulturnozgodovinskem smislu« in se pri tem opiral na občo, predvsem evolucionistično etnologijo zadnjih desetletij 19. stoletja [Murko 1896: 77].

³⁴ Ob tem gre npr. spomniti na različne izpeljave »zvestobe viru«, na katere je opozoril Jurij Fikfak [2008: 19] v zvezi z Matijo Majarjem. Ko je naslovnik izobraženec, ima zvestoba viru (npr. natančen zapis pesmi v narečju) svojo težo, širšemu občinstvu pa jo je treba prilagoditi, jezikovno prekrojiti v smislu boljše razumljivosti. – To razločevanje v objavah v veliki meri velja še danes, ko gre za znanstvene izdaje na eni in popularnejše na drugi strani.

institucij in ekspertov. Kakor je razvidno zlasti iz narodopisja v desetletjih po Štrekljevem in Murkovem nastopu (pri čemer ne gre spregledati, da je Štrekelj umrl relativno zgodaj in da sta oba ves čas znanstveno delovala v tujini, Murko tudi še v času, ko je že bila ustanovljena ljubljanska univerza³⁵), sta se obe ravni prepletali – tako v fiziognomiji samega narodopisja, ki je bilo ujeto v spreplet ideoloških (nazorskih) in znanstvenih motivacij,³⁶ kakor v njegovi praksi.

Pomemben element, ki govori o tem, kako je Murko premišljal o narodopisni produkciji, je, da jo je videl v dveh smereh: v znanstvenem delovanju oz. delovanju znanstvenikov (»stroga znanost«) in v dejavnostih in nalogah, ki jih je pripisal posebnim interesnim, društvenim ustanovam, šolam, kjer naj bi po svojih močeh zbirali in ohranjali pričevanja o narodovi kulturi. O vezeh med laiki in eksperti govori tudi Štrekljev projekt, ki ne bi bil mogoč brez pomoči številnih sodelavcev [Kropej 1988]. Oboje je še posebej razumljivo, saj je šlo za čas, ko na Slovenskem ni bilo strokovnih, znanstvenih ustanov (z izjemo Matice slovenske). Iz tega razloga tudi bogato gradivo, ki je bilo o ljudskem življenju zbrano, ni bilo znanstveno preučeno. Upošteva je takšne razmere je Murko predvidel ustanovitev »učenega društva«, tiskano znanstveno produkcijo, ureditev osrednje slovenske/slovanske knjižnice in ustanovitev narodopisnega slovenskega muzeja.³⁷ Povsem določne so postale torej razmejitve med zbiranjem (empirično ravni) in znanstveno obdelavo (interpretacijo) [prim. Wester 1905–06].

Štrekljev in Murkov program sta bila v določeni meri še vedno individualna, a vendarle manj kakor Vrazov in Korytkov: Štrekljevega je podpirala Matica slovenska, oba pa sta imela kot univerzitetna učitelja tudi možnost za vzgojo naslednikov. S tem se je utrjevala paradigma filološkega narodopisja, tudi z vidika spoznanja, da *[p]aradigma na začetku ne obvladuje teme, ampak skupino praktikov* [Kuhn 1998 (1969): 160]. V konkretnem primeru so to skupino sestavljali filologi – predvsem slavisti in germanisti, sprva, kakor rečeno, na tujih univerzah. Slovstvene in jezikoslovne študije, ob katerih so živele tudi narodopisne, je povezovala kulturnozgodovinska orientacija, ki je ostala vodilo tudi po njihovi diferenciaciji oz. osamosvojitvi, do katere je prišlo iz notranje- in zunanjeznanstvenih razlogov. Ta v določeni meri pojasnjuje, da so se narodopisnih tem tudi poslej, ko še ni mogoče govoriti o znanstveni skupnosti narodopiscev sensu strictu, z lahkoto ob slovstvenih zgodovinarjih in jezikoslovcih lotevali npr. umetnostni zgodovinarji, zgodovinarji, arheologi, ki so vsak

³⁵ Murko je namreč odklonil povabilo ljubljanske univerze [Novak 1972b: 276], bil je povabljen na zagrebško univerzo, a se je odločil za delo na novoustanovljeni stolici (1920) za južnoslovanske jezike in književnosti na Karlovi univerzi v Pragi.

³⁶ Podrobneje o tem npr. Kremenšek 1978, 1979, 1983b, 1988 ; Slavec Gradišnik 2000: 123–142.

³⁷ Vse to se je skozi prvo polovico 20. stoletja uresničevalo le postopoma. Za etnologijo so bili pomembni začetek izhajanja *Časopisa za zgodovino in narodopisje* (1904), nato leta 1923 ustanovitev Etnografskega muzeja in izdajanje *Etnologa* (od 1926), 1934 ustanovitev Instituta za raziskovanje slovenske glasbene folklorne oz. Folklornega instituta F. Marolta. Na leta 1919 ustanovljeni ljubljanski univerzi je etnologija z etnografijo dobila prostor šele leta 1940.

po svoje prispevali h kulturnogodovinskim spoznanjem v najširšem smislu, kar je mgr. in navsezadnje potrdil tudi načrt izdaje *Narodopisja Slovencev* [Ložar ur. 1944; Grafenauer in Orel ur. 1952].

Ob Štreklju in Murku se je bilo pomembno vnovič³⁸ nekoliko bolj pomuditi, ker se ob njiju mgr. zgosti tudi za zgodovino raziskovanja pomembno vprašanje o njegovih nosilcih – posameznikih in institucijah, njihovih programih in praksah – in s tem sploh možnosti za razkrivanje paradigmatičnih premikov, če upoštevamo poduk, da se mora *[v]sako preučevanje raziskovanj, ki so jih vodile ali ovirale paradigme, ... začeti z določljivo odgovorne skupine oziroma skupin* [Kuhn 1998 (1969): 160].

Smer njunega prizadevanja je poslej bolj živovarila kakor ne. Kakor rečeno, tudi z ustanovitvijo ljubljanske univerze, etnološka/folkloristična snov ni dobila samostojnega organizacijskega okvira, iz slavističnega pa je bila izločena [Kremenšek 1980, 1981], vsaj formalno.³⁹ Razdrobljenost morda še vedno dovolj povedno ponazarja Kotnikova ugotovitev iz leta 1944, da ob »bogastvu našega narodopisnega gradiva« *[n]arodopisje samo še danes ne zaposljuje v celoti nobenega našega človeka* [Kotnik 1944: 48].⁴⁰

V prvih desetletjih 20. stoletja je bila tako s stališča profesionaliziranosti kakor tudi mogočega odmeva Murkovih napotkov za etnologijo splošno pomembna dejavnost v muzejih. Ob nastajanju drugih muzejev gre predvsem za ustanovitev najprej Etnografskega instituta v okviru Narodnega muzeja (1921) in iz njega nastalega Kraljevega etnografskega muzeja (1923), v katerem je etnologija v relativno širokem smislu (pri tem mislim na vrste domačega narodopisnega gradiva in zbirke iz čezmorskih dežel) dobila samostojnost⁴¹ in to potrdila z izdajanjem svojega glasila.

Za našo razpravo je pomembno, da so po Evropi v 19. stoletju muzeji postajali »demo-kratične« ustanove⁴² na podlagi razsvetljenskih načel, hkrati pa tudi »državne« institucije,

³⁸ Oba sta bila namreč v zadnjem stoletju deležna izčrpane pozornosti, kar kljub pridržkom o prelomnosti kaže na njuno nespregledljivo vlogo v razvoju etnologije in folkloristike v Sloveniji [prim. Muršič in Ramšak ur. 1995].

³⁹ V praksi so se namreč tudi poslej filologi posvečali zbiranju in raziskavam tem iz duhovne kulture (slovstvo, verovanje), npr. F. Kotnik, I. Grafenauer.

⁴⁰ Kar seveda dobesedno ni res, če upoštevamo vsaj profesuro Nika Županiča na univerzitetnem etnološkem oddelku in ravnatelja Etnografskega muzeja Rajka Ložarja.

⁴¹ Zgodnejša dejavnost v Kranjskem deželnem muzeju (od 1821) je dajala prednost naravoslovnim, nato še arheološkim zbirkam, čeprav ne gre spregledati, da naj bi šlo za domovinski muzej, ki bi predstavljal *vsa področja nacionalnega slovstva in narodne ustvarjalnosti... vse, kar je ustvarila narava ali človeška pridnost... vse spomine na usodo dežele in zasluge njenih prebivalcev* [nav. po Hudales 2008: 108]. Zbrano gradivo in način ureditve zbirk sta bila odsev muzejskih načel 19. stoletja. O tem podrobno Hudales 2008: 101–145.

⁴² V dveh pomenih: 1. da so v organizacijskem pogledu bile korak naprej od zasebnih zbirk in je v ospredje stopila njihova pedagoška funkcija, in 2. da poslej niso predstavljale več le opredmetene veličine vladarjev, temveč tudi to, kar so ti pridobili, osvojili drugod (t. i. neevropske zbirke), naposled pa še v domačih etnografskih zbirkah.

ki so soustvarjale mednarodno in nacionalno kulturno slovnico ter dajale prostor materializaciji rastočega zanimanju zase in za druge. Muzeji so v tem pogledu odigrali pomembno vlogo pri institucionalizaciji ne le evropskih etnoloških nacionalnih tradicij, temveč so bili morda sprva celo pomembnejši za široko antropološko, medkulturno obzorje. – Ni odveč ponoviti, da je takšne ambicije imel tudi Etnografski muzej, ki naj se s svojimi zbirkami in publiciranjem ne bi in tudi dejansko ni omejeval le na »provincialno narodopisje« [prim. Promitzer 2003], čeprav je to v takratnih delovnih razmerah vendarle imelo prednost.

S konceptualnega vidika so bila pred ustanovitvijo Etnografskega muzeja glavni problem klasifikacijska načela (tudi ta so odsevala razmerja med disciplinami v 19. stoletju), in sicer na dveh ravneh: najprej, na katero področje je bilo uvrščeno t. i. etnografsko gradivo, in drugič, kako predstaviti predmetno gradivo, ki v raznovrstnosti morda še izraziteje kakor npr. pri vrstah duhovnega kulturnega izročila, zahteva ustrezno taksonomijo (ureditev po značilnih zvrsteh, starosti in lokalni (etnični) provenienci). V Kranjskem deželnem muzeju je bilo to, kar bi danes definirali kot etnografsko/etnološko gradivo, razumljeno kot zgodovinsko, (umetnostno)obrtno, tehnično, kar je po svoje razumljivo, saj takrat o kaki posebni etnološki disciplinarni zavesti ni mogoče govoriti. Sam izraz »etnografska zbirka« je uporabil kustos Karl Deschmann (Dežman) leta 1888 [Hudales 2008: 122] v kontekstu kulturnozgodovinske koncepcije, in to prvenstveno za zbirke iz neevropskih kultur. Zunaj domače, takrat skromno razvite muzejske prakse je tako ostal sicer v tujini navdušeno sprejet Majarjev projekt na moskovski razstavi [Čurkina 1974; Rogelj Škafar ur. 2008], pozneje pa kakšne posebne odmevnosti ni bilo deležno Bučarjevo [1895] in Murkovo navdušenje nad praško narodopisno razstavo 1895, ki je etnografskemu gradivu dodelila prav posebno mesto in nakazala tudi, kako je mogoče mikavno predstaviti značilnosti kulture,⁴³ daleč od kolekcijskega prijema, ki se je pozneje za dolgo uveljavil v naših muzejih.

Večinoma s(m)o raziskovalci, ki s(m)o v Murkovem spisu [1896] zaznali različne prelome/prehode v nekaj novega, hkrati ugotavljali, da njegovi nastavki pravzaprav niso odmevali tako po več desetletjih in celo stoletje pozneje [gl. Muršič in Ramšak ur. 1995]. In pri tem s(m)o verjetno premalo ali pa sploh ne poudarili, da je relativno sodobna kanonizacija njegovega »programa« dejansko produkt vnazajšnjega ali ponovnega branja, z drugače situirane perspektive. Odgovor o takratni recepciji ni preprost: kdo ga je bral, so ga res prebrali, razumeli in resno vzeli takratni izobraženci, ali je bilo to preprosto eno od informativnih besedil, katerih semena niso našla primernih tal.⁴⁴ To je namreč širši problem v presojah

⁴³ Podoben duh veje tudi iz Šmidovega poročila o dunajski razstavi (1905–06), kjer je bila predstavljena »kranjska narodna umetnost« [Šmid 1905–06], prav tako iz Westrovega kratkega spisa o narodoznanstvu, ki je v glavnih potezah povzel pobude iz Murkovega poročila.

⁴⁴ Hudales [2008: 158] npr. v zvezi z vplivom njegovih muzeoloških zamisli v Kranjskem deželnem muzeju (do 1918), konkretno pri kustosu Walterju Šmidu, ki je skrbel za preurejanje *kulturnozgodovinskega, narodopisnega (volkskundliche) in obrtnega oddelka*, povzema, da Šmid ni poznal oz. je spreledal desetletje star Murkov spis [Rogelj Škafar 1995: 214] in dodaja: *Najbrž bo bolj držalo, da*

disciplinarne zgodovine oz. pogledov nanje, ki jim ni tuje ne videti, zamolčati ali zavestno spregledati vsega tistega, kar je sočasno zunaj njihovega obzorja, kakor tudi ne za nazaj odkrivati »ustanovitvene očete« in druge, s sodobne perspektive pomembne akterje.

Pogled »iz časa« ali sočasje prvih desetletij 20. stoletja vendarle kaže, da je bila zavest o relativni avtonomnosti področja narodopisja, etnografije, narodoznanstva, folklore, etnologije, antropologije trdnejša kakor v 19. stoletju. Ob poznanih terminoloških distinkcijah, ki jim sledimo od Štreklja in Murka, Westra, Županiča, Vurnika, Ehrlicha, Kotnika do Ložarja [Slavec Gradišnik 2000: 57–63, 68, 72–73, 78–116], je bilo izostreno predvsem razmerje med narodopisjem (oz. etnografijo, ki mu je bila podlaga za prevod) kot raziskovanjem domače ljudske kulture oz. tistih kulturnih fenomenov, ki niso sodili v t. i. »visoko« kulturo), in etnologijo, ki se je posvečala splošnim teoretskim in etnografskim obravnavam kultur t. i. primitivnih ljudstev,⁴⁵ pa tudi antropologijo. Njihovo sorodstvo oz. povezanost sta bili dovolj razvidni tudi iz dejavnosti Etnografskega muzeja, z »domačimi« in »tujimi« zbirkami in z glasilom *Etnolog*, zlasti iz prizadevanj in prakse Nika Županiča in tudi poznejših pogledov nanje [Kotnik 1944; Novak 1986, 1992; Šmitek in Jezernik 1992; Promitzer 2001, 2003, 2007; Hudales 2007; Muršič 2007; Zupanič - Kralj, Igljič in Kralj Igljič 2007].

Disciplinarne specializacije in predvsem njihove koncepcije, institucionalizirane tudi v univerzitetnem študiju (še brez etnologije), so po pozitivističnem kanonu utrjevale razklan kulturološki predmet raziskav in s tem prispevale relativno jasno predmetno razmejitev: narodopisju jo ostalo nedvoumno pridržano polje ljudskega, tudi »narodnega« imenovanje, v svojem narodu, kar se je v petrificirani različici uveljavilo v Ložarjevem uvodniku v *Narodopisje Slovencev* [Ložar 1944], hkrati pa je v tem in deloma tudi nekaterih drugih besedilih zgoščena večkrat omenjena značilnosti narodopisja pred drugo svetovno vojno – namreč, da so se z njegovo problematiko ukvarjali predvsem strokovnjaki, katerih primarna izobrazba ni bila etnološka, ampak (pra)zgodovinska, arheološka, filološka, umetnostno-zgodovinska, geografska.

Narodopisna težnja po dognanju narodovega značaja, ki ga nosi narodni duh, ni bila kako ekskluzivno poslanstvo narodopisja, tj. je bil splošni cilj zgodovinskih in filoloških ved⁴⁶ oz. kulturnozgodovinske usmeritve. Tudi zaradi tega so se ob razkrivanju narodnega duha zbirali različni strokovnjaki, pri čemer pa seveda razumevanje, na kakšnih podlagah nastaja in kako se izraža, ni enoplastno. Najznačilnejši je bil romantiški vzorec, po katerem se

je Šmid Murkovo delo sicer poznal, a ga (tako kot tudi sicer v ljubljanskih narodopisnih krogih) preprosto ni dovolj upošteval oz. cenil. Murkovo poročilo je namreč v enem izmed svojih poročil navedel med literaturo, ni pa ga omenil v samem besedilu. Ni pa Murka spregledal Wester [1905–06], ko je opozarjal na potrebo po sestavnem delu za »našo folkloro«. – Mimogrede ostaja ob omembi »ljubljanških narodopisnih krogov« vprašanje, kdo so pravzaprav bili njihovi akterji.

⁴⁵ Kar se je skladalo z nemškim razločkom med *Volkskunde* in *Völkerkunde*. V tem smislu jo je v 20. letih prejšnjega stoletja predstavil tudi Lambert Ehrlich.

⁴⁶ Seveda ne le teh, saj je bil (specifični) značaj ljudstev zelo pogost motiv spoznavanja že v predznanstvenih razmišljanjih, navsezadnje od antike naprej, ko imamo dokumentirana vprašanja o človeški in kulturni raznovrstnosti – tako v filozofiji kakor v širšem zgodovinsko-geografskem obzorju.

narodni/ljudski duh uteleša v duhovnih produktih ustvarjalnosti ljudstva (v njegovih pesmih in širše slovstvu, likovnem (po)ustvarjanju, glasbi ipd.). V določenem smislu je bila nekoliko konkretnjša npr. opredelitev, ki je specifične takšne ustvarjalnosti odrekla nediferenciranemu narodu ali imaginarnemu »narodnemu tipu« in jih pripisala »duhu pokrajin« oz. posebnim prepletom in križiščem »alpske, deloma sredozemske, deloma vzhodnjaške psihičnosti in okusa« [Vurnik 1930: 240–241]. Oba pogleda pa sta bila vendarle osredinjena na izbrane, estetizirane kulturne produkte, bila sta zavezana kulturološki perspektivi, ki bi brez njiu ostala reducirana na produkte »visoke umetnosti«. Dokler je bila ta v manifestativnem pogledu razmeroma skromna, je glavnino nacionalnega kulturnega imaginarija simbolizirala na več ravneh reducirana kmečka kultura, ki je bila prav zaradi redukcij kulture same (na izbor reprezentativnih kulturnih sestavin) in popolne okleščeni družbenega konteksta in dehistoriziranosti tudi mit [Kremenšek 1983b; Niedermüller 1989; Hofer 1991; Rihtman-Augustin 2001]⁴⁷ in navsezadnje tudi etnični / nacionalni stereotip [Rogelj Škafar 2009].

Z današnjega gledišča lahko samo ponovimo, da je bila idealizirana in estetizirana ljudska kultura [prim. Johler, Nikitsch in Tschofen ur. 1999], pa še ta sploh ne v svoji celovitosti, po prepričanju raziskovalcev razumljena kot zdravo in trdno jedro narodove kulture, ne da bi posebej ali kako drugače kakor Murko tematizirali njuno razmerje. V tem oziru je prevladujoči narodopisni tok dobesedno molčal o življenjski resničnosti ljudi, ki so sodili v ta narod, v katerem so se zdele družbene razlike nepomembne. Zanimal jih je, npr., narodni slog,⁴⁸ narodova esenca, nosilci tega interesa in njegovi soustvarjalci so bili različne izobraženske skupine, amaterski zbiralci in ustvarjalci, učitelji, umetniki, politiki, ki so imeli možnost njegove popularizacije v meščanskih krogih – v šolah, časopisju, raznovrstnih društvih, na razstavah, z uprizoritvami. V primerjavi z 19. stoletjem je zrasel manifestativni pomen opredmetene kulture, primerne za predstavitve v muzejskih zbirkah, tudi v ljubljanskem Etnografskem muzeju. Ob tem je neogibno pripomniti, da je ta, vsaj glede na muzejsko oz. razstavno prakso drugod, imela tudi že bolj aktualne oz. uporabne intence. Na primeru razstave »narodne umetnosti in domače industrije« na Dunaju (1905–1906) je zanimivo poročal Walter Šmid in razkril njen dvojni namen:

Hotela je predočiti obseg in zgodovinski razvoj obrtov, s katerimi se je pečalo ljudstvo v prejšnjih dobah«, poleg tega pa še »praktično namero: določiti, katere obrti cveto še sedaj in kako bi se dale admirajoče s primerno moderno preuredbo oživiti in izpopolniti, da postanejo kmetskemu prebivalstvu zlasti ob zimskem času nov vir dohodkov. [Šmid 1905–06: 168]

⁴⁷ V slovenskem primeru je šlo bolj za kulturno-ideološki kakor biološki mit [po Smith 1999: 57–58], saj je temeljil na kulturnih afinitetah ne pa na poudarjanju rodovne kontinuitete.

⁴⁸ Problematiko narodnega sloga nasploh in konkretno na primeru zbirk risb (Sičeve, Karlovškove in Grebenčeve) v Slovenskem etnografskem muzeju je podrobno analizirala in interpretirala Bojana Rogelj Škafar [2009]. – Tudi za narodni slog je bila, podobno kakor za ljudski značaj in ljudsko kulturo, značilna organicistična metafora drevesa. Takole je npr. zapisal Jože Karlovšek v uvodu dela o slovenskem ornamentu: *je slovenski ornament močno drevo, ki rase iz globin narodne duše in zemlje že tisočletja ter kaže za usako dobo svoje preteklosti svoj poseben cvet* [Karlovšek 1935: 6].

Poročevalec pa je nato obžaloval dejstvo, da je, ko je bil ta *prvotni in glavni namen razstave ... v trenutku, ko si je stavila za svoj program izložiti tudi predmete izumrlih obrti, prestopila na kulturnozgodovinsko polje in nehote ustvarila razstavo, ki v pretežni množini razstavljenih predmetov kaže na lice preteklosti* [prav tam]. Organizatorji so torej »nehote«, z zazrtostjo v kulturne relikte, prekrili potencialno kulturno ustvarjalnost, utemeljeno na dediščini.

O obrobem statusu etnologije/narodopisja veliko pove dejstvo, da so vse slovenske etnološke ustanove v letih med obema svetovnima vojnama nastale (in bolj ali manj tudi ostale) kot plod prizadevanja posameznikov, ne pa iz kake širše kulturniške, znanstvene potrebe oz. brez izrecne državne pobude:⁴⁹ za ustanovitev muzeja in univerzitetno profesuro se je potegoval Niko Županič, pri čemer ob strokovnem ne gre prezreti z njim tesno povezanega projugoslovanskega in antigermanskega političnega angažmaja [Promitzer 2001, 2003; Rogelj Škafar 2009], Institut za raziskovanje glasbene folklore oz. Folklorni institut je postavil France Marolt, tudi z eksplicitno narodnoobrambno držo. Če ob tem ponovimo aktualistični argument za izdajo *Narodopisja Slovencev*, ki je bil pravzaprav tudi projekt enega moža, Rajka Ložarja – namreč, da je v vojnih razmerah manifestiralo narodovo samobitnost in obračunavalo z *nacističnimi zaslužnjevalnimi tendencami* [Orel 1949: 150], je bil etnični/narodni vidik dejansko konstitutiven, vendar hkrati tudi šibak, saj je javnost nagovarjal s koncepcijo, ki se je s stališča družbenega angažmaja pokazala za nevitarno. Ob šibkem institucionalnem zaledju je obrobnost narodopisja med obema svetovnima vojnama mogoče pojasniti še z dejstvom, da nam precej pove o razmerju med znanstvenim in nazorskim in relativno malo o stvarnih značilnostih in kulturnih procesih v življenju slovenskega človeka, ljudstva, naroda. Takratna kulturna ideologija nam sugerira podobo dveh svetov, modernega in starosvetnega; kulturno skonstruirana starosvetnost lahko »oplemeniti« prvega; posredno pa se vzajemno, z identifikacijsko in razločevalno funkcijo, krepi s politično ideologijo, razpeto v obrambo pred jugoslovanskim unitarizmom, italianizacijo (fašizacijo) na zahodni in germanizacijo na severni meji in okrepljeno z nazori krščanskega socializma (J. E. Krek).

SKORAJ SPREGLEDANO PODEŽELSKO ŽIVLJENJE V PRIMEŽU SPREMEMB

V nasprotju s t. i. »novoromantično etnologijo« je bila v tridesetih letih 20. stoletja o konkretnih življenjskih vprašanjih in razmerah eksplicitnejša sočasna antropološka misel,⁵⁰ ki je prav tako zaznavala trk dveh svetov oz. prevlado tehničnega razvoja in razpadanja

⁴⁹ Tudi poprejšnje pobude so bile individualne – npr. Murkova in Westrova [1905–06], podpora države pa tudi po ustanovitvi muzeja nikakršna. Gl. npr. finančne podatke za Etnografski muzej v Promitzer 2003: 298.

⁵⁰ Gre za razvoj in prispevke filozofske, psihološke in ekonomske antropologije oz. nastavke teh disciplin, ki jih Ariana Volarič vidi kot *zvrst odgovora na anomalije časa* in poskus, da se *znotraj konkretne življenjske prakse na celostni (holistični) način razložijo človek, kultura, socialni in ekonomski odnosi* [Volarič

tradicionalnih svetov [Volarič 1995]. V ospredju njenega interesa je bilo razmerje človeka z njegovim okoljem: ugotavljali so, da se *na neizrekljivo zamotan način med seboj prepletata* [n. d. 243–244]. Takratne antropologe je zanimala struktura dobe zaradi prepričanja, da *vsaka doba nosi svojo posebno strukturo v sebi, svoje posebno jedro, ki ga nahajamo v vsakem posameznem človeku in ki tudi družni vse življenje v posebno enoto, ki tvori takorekoč poseben stil dobe*.⁵¹ Značilnosti svojega časa so videli v vplivu *civilizacijskih procesov, ki se kažejo v razvoju tehnike in poudarku na telesni kulturi, delitvi dela, depersonalizaciji človeka, ekonomski obubožanosti kmetov, nastajanju množične kulture, poklicih brez duhovne reference, alieancijskih procesih*. Vse to človeka spreminja v stroj [n. d. 245].

S tega stališča je takratno narodopisje ponujalo ljudem nekakšno protiutež v podobah skupnostnega življenja po tradicionalnih vzorih, ki naj bi jih vračalo bliže naravnosti, trdnosti, varnosti, stabilnim vrednotam. Tako lažje razumemo nagibe za popularizacijo narodopisnega, kakršnega najdemo npr. v predvojnem pisanju Nika Kureta, navsezadnje pa tudi v sklepu Ložarjevega uvodnika v *Narodopisje Slovencev*.

»Realističnih« podob stvarnega življenja spod peres narodopiscev v desetletjih pred drugo svetovno vojno ni veliko: drobce, ki nakazujejo razmere v tistem času, najdemo predvsem v že omenjeni antitezi civilizacijsko-ljudskega in pa pri dveh raziskovalcih, ki sta z današnje perspektive delovala zunaj takrat prevladujočih nazorov, pri Vinku Möderndorferju in Franju Bašu.⁵²

Möderndorfer, poznan predvsem kot zbiralec narodopisnega blaga – pripovednega izročila, šeg in verovanja,⁵³ je bil po osnovni izobrazbi učitelj. Po prvi svetovni vojni se je na Koroškem angažiral v plebiscitni borbi, bil seznanjen z marksizmom oz. socialističnimi nazori, bil v vodstvu socialdemokratske stranke v Mežiški dolini. Leta 1926 je izdal brošuro *Boji in napredek mežiških rudarjev* in leto pozneje zaradi pritiska šolskih oblasti, češ da propagira komunizem, izstopil iz državne službe. Po dveh letih je bil znova zaposlen v šolstvu, postal je šolski upravitelj v Sv. Juriju pod Kumom na Dolenjskem. Tam je na podlagi večletnega neposrednega opazovanja z obzorja takratnega narodopisja pripravil nenavadno monografijo *Slovenska vas na Dolenjskem* [Möderndorfer 1938],⁵⁴ vpeljana z nenavadnim

1995: 241–242]. Pomembna podlaga jim je bila Vebrova filozofija (nanjo se je pozneje skliceval tudi Rajko Ložar), ostrila pa se je mdr. tudi v Ozvaldovi kulturni pedagogiki.

⁵¹ Franjo Čibej, O izviri duhovnega in kulturnega življenja. *Pedagoški zbornik 1923*, 38; nav. po Volarič 1995: 245.

⁵² Zlasti za V. Möderndorferja velja, da je v zgodovini slovenske etnologije ostal nekoliko ob robu. V tem smislu smo mu dolžni posebno, temeljitejšo obravnavo, ki bi pojasnila izjemnost tega dela v njegovem celotnem opusu.

⁵³ Pripovedno izročilo je izdal v več zbirkah med letoma 1924 in 1957, s P. Koširjem je zbral gradivo o ljudskem zdravilstvu (objavi v *Časopisu za zgodovino in narodopisje* 1926 in 1927, nato posthumno v monografiji 1964), po drugi svetovni vojni je zasnoval obsežno zbirko *Verovanja, uvere in običaji Slovencev*, od načrtovanih petih je izdal dve – *Borba za pridobivanje vsakdanjega kruha* (1946) in *Prazniki* (1948).

⁵⁴ Očitno spisano že prej, saj je avtorjev »Uvod« datiran s koncem leta 1933.

motom *Številke vladajo svet, a so tudi najvernejša slika, kdo in kako vlada svet*; uporabljene so bile tako, da so izražale *dejstva občestvenega življenja na vasi*. Möderndorferjev pogled je bil uprt v *položaj množic, k spoznavanju položaja našega kmečkega življa*, pri čemer je eksplicitno izrazil svoj nazor, po katerem je videl

gonilno moč družbenega življenja v spreminjanju gospodarskih osnov ljudstva. Današnja že kar stalna kriza kapitalističnega gospodarstva, ki je zajela tudi kmetijsko proizvodnjo in kmečkega človeka, nam kar veleva, da se lotimo z vso resnostjo vprašanj, tičočih se slovenske vasi, zakaj položaj našega vaškega ljudstva je takšen, da narašča število Hlapcev Jernejev v množice. [Möderndorfer 1938: 5]

Oznaka, da je to delo *mikavno sociološko-narodopisno delce* [Matičeto 1959: 222], oz. uvrstitev Möderndorferja (ob Jožetu Kerenčiču⁵⁵) med ekonomske antropologe [Volarič 1995: 246], seveda z različnih perspektiv, ga postavljata, prva s pridržkom, druga povsem, zunaj narodopisne paradigme.

Narodopisno je v tem delu zares samo drugo poglavje (20 strani),⁵⁶ kjer premišlja o splošnostih kmečkega značaja in piše o ljudski medicini, velikih praznikih (pust, božič, velika noč) in verovanju, posebej pa še o razlogih, da se je narodopisno blago tako dolgo ohranilo: vendar to ni nikakršna »vrojena« pripadnost imaginarni skupnosti in zavezanosti izročilu, temveč odsev težavnih življenjskih razmer in nizke izobrazbene ravni. Ljudstvo preprosto potrebuje ta izročila iz eksistencialnih razlogov: zaradi skrbi za svoje zdravje in moč, razmnoževanje in skrb za živino, pridelke, dom in zemljo (ljudsko zdravilstvo in verovanje), kar izraža njegov materializem oz. pragmatičnost [Möderndorfer 1938: 55–56].

Möderndorferjev marksistični pogled je razgrinjal drugačno – ekonomsko, socialno in naposled tudi duhovno diferencirano podobo vasi, prav nič narodopisno barvito, temveč hierarhično urejeno, zato tudi konfliktno. Pri njem ne najdemo hitrih posplošitev: omejil se je na občino, ki jo je dobro poznal, kjer je *imel dan za dnem vpogled v gospodarstvo posameznikov*, in upal,

da se bodočasoma na podoben način lotili preučevanja ostalih krajev Slovenije še drugi in dobimo v dogledni bodočnosti pravilno celotno sliko dejanskega položaja slovenske vasi, slovenskega kmeta. Ko bo to delo

⁵⁵ Jože Kerenčič je avtor dela *Domačija* (1967), v katerem so zbrana besedila, napisana leta 1937. Bil je levičarsko usmerjen filozof in pedagog, dejaven v Akademskem agrarnem klubu Njiva, v Komunistični partiji in organizaciji NOB in OF. V omenjenem delu je analiziral položaj in proletarizacijo kmečkega stanu (zadolženost, lastninska razmerja, nizka razvitost kmetijstva, visoke dajatve), ki je razlog za socialno in duhovno dezintegracijo [Ževart 1991: 53; Volarič 1995: 246] ali »splošen propad« [Möderndorfer 1938: 135].

⁵⁶ Druga poglavja obravnavajo krajevne in zgodovinske zapise, šolstvo, občinsko upravo, zgodovinska dejstva (I.); sestavo in gibanje prebivalstva, zdravstvene in prehranske razmere, telesni razvoj otrok (III.), posestne razmere, kmetijsko pridelavo, splošno stanje kmetijstva, zadolženost (IV.) in elemente gospodarske krize (V.), pri čemer je vse dokumentirano s številčnimi razpredelnicami.

dokončano, bomo imeli stvarno osnovo za velikopotezno ozdravitveno delo.

[Möderndofer 1938: 6]⁵⁷

Eksplicitna sestavina dela je bila torej izrazito kritična in usmerjena kboljšanju razmer, k spremembi sistema. Tako ni nenavadno, da je uvodoma zapisal: *Poglavje o krizi utegne izzvati morda nekaj ugovorov zaradi neolepšanih dejstev, odkrivajočih prave vzroke našega propadanja* [prav tam], na koncu pa preberemo tudi:

Čitatelj naj mi oprost, da ni od drugega dela dalje [torej v »osrednjih« poglavjih, op. ISG] tu pa tam jasnosti, da je marsikateri izraz zamenjan, zaključek pa je izostal. Prav res, da je temu kriv le tiskarski škrat, ki je danes vsemogočen gospod, kateremu pač slovenski državni uradnik nikakor ni kos. Delo je bilo pred objavo pregledano po vestnem cenzorju in je iz njega izločeno vse, kar ni bilo času primerno. [N. d.: 172]

V kontekstu sodobne kritike navidez nevtralnega, k harmoniji kmečkega življenja zazrtega, dejansko pa vsaj implicitno konservativnega narodopisja, Möderndorfer slika podobe diferenciranega značaja »našega ljudstva«: razločuje se *po pokrajinah, po blagostanju in revščini in še po drugih činiteljih. Celo v isti vasi imamo več kmečkih tipov v našem značaju. Enoten tip slovenskega kmeta je le privid* [n. d.: 57]. Kako bi še mogel komentirati značaj »slovenskega« ljudstva ali naroda?⁵⁸

Za razkrivanje narodnega/ljudskega značaja se tudi dikcija Franja Baša, geografa in zgodovinarja, razgledanega tudi po sodobni domači in tuji (predvsem avstrijski) etnografiji, ki pa mu ni bila tuja občutljivost za »psihološko vživetje v ljudski značaj«, ⁵⁹ prav nič ne prilega poskusom stereotipiziranja in poveličevanja. Pri Bašu gre posebej upoštevati njegovo akademsko izobrazbo, predvsem pa tudi izjemno poznavanje terena. Iz njegove etnološke bibliografije [Žmavc - Baran 1984] je že na prvi pogled očitna raziskovalna usmerjenost v agrarno gospodarstvo, pri čemer so ga zanimali gospodarski procesi, posamične gospodarske dejavnosti, podeželsko stavbarstvo, značilni za ožje ali širše geografsko območje (predvsem Štajersko in Prekmurje), čemur je najbolj ustrezalo njegovo antropogeografsko izhodišče. Tako npr. stavbne kulture [Baš F. 1928, 1929] ni obravnaval po dotlej prevladujočem tipološkem modelu (Haruzin, Lokar, Murko, pozneje Vurnik), temveč kot zgodovinsko, gospodarsko in socialno determinirane prostore dela in bivanja v pokrajini; prehrana mu je bila kazalnik življenjske ravni kmeta, njeno pomanjkanje zdravstvenega stanja, kakovost ekonomskega in družbenega položaja [Baš F. 1938].

⁵⁷ Ob tem je omenil, da ni imel opaznejših domačih in tujih primerjalnih del, na katera bi se bil lahko oprl, zato je njegova zasnova izvirna: *predočiti stanje množice iz skupnosti primerov, ne pa iz posplošenja posameznih primerov*. Kmečko prebivalstvo je zato razvrščeno po posestnem merilu, *ne... po stanju 'trdnih kmetov', 'kmečkih stebrov', četudi imajo na vasi vladajoč položaj, temveč po stanju 'raje', t. j. malih in srednjih posestnikov, ker le ti predstavljajo pravo kmetstvo* [Möderndorfer 1938: 6].

⁵⁸ Prim. tudi prispevek J. Fikfaka »Med delom in celoto« v tem zborniku, ki poudarja še nekatere druge razsežnosti njegovega dela.

⁵⁹ Gl. npr. njegov esej »Preleki« [Baš F. 1931].

Baš je bil prepričan, da je le na podlagi geografsko in zgodovinsko zasnovanih raziskav mogoče povedati kaj tehtnega o ljudskem značaju. Opreديل ga je v holistični maniri, po Spamerjevi definiciji,⁶⁰ v samem spisu »O karakterologiji prebivalstva v štajerskem Podravju«⁶¹ pa je upošteval njegovo (fizično)antropološko podobo, dognanja tistih, ki so o tem pisali pred njim,⁶² predvsem pa njihove preživetvene strategije, stike z mestom, migracije itn.:

Dognati ljudski značaj nekega naroda ali prebivalstva v določeni pokrajini je cilj, za katerim si prizadeva moderna etnografija, ki ji pomenijo vsa torišča od naselij pa tja do zadnjih odtenkov duhovne ljudske kulture sredstvo za ugotovitev ljudskih karakteroloških lastnosti. In kakor vplivajo na posamezne ljudske kulture pokrajina, podnebje, gospodarska, socialna in kulturna preteklost, prav tako je ob tem gotovo, da je ljudski značaj hkrati tudi izraz človeka, bivajočega na določenem ozemlju. Ljudski značaj ni zato samo posledica zgodovinskih in geografskih vplivov pokrajine na človeka, temveč tudi reakcija človeka na vse te vplive, tako da določeno prebivalstvo ni samo objekt, temveč tudi subjekt, ki je ustvarjal karakterološki odnos do okolice, na katero je po svoje vplival. [Baš F. 1965: 1]

Iz navedenega presevajajo holistična koncepcija kulture, dinamična sovisnost njenih delov, kultura ni determinističen in *sui generis* koncept, človekov habitus je hkrati njen produkt in njen soustvarjalec. Kultura tudi ni ločena od »narave« in v tem danes lahko vidimo nastavke kulturne ali etno-ekologije / ekološke etnologije.

Möderdorferjeva monografija in spisi Franja Baša so predvojnemu in povojnemu narodopisju razpirali obzorja, ki so postala aktualna v etnologiji šele od konca 60. let prejšnjega stoletja, medtem ko v svojem času niso imela posnemovalcev, deloma zaradi neprofesionaliziranosti takratnega narodopisja, deloma zaradi opisanega obzorja, ki je bilo drugačno: Möderdorfer je o življenju v Sv. Juriju pod Kumom pisal z izrecnim družbenokritičnim angažmajem, Baš pa z etnografske/etnološke perspektive, ki sta mu jo razpirali antropogeografska in zgodovinopisna izobrazba. V obeh primerih gre za spoznavni interes, usmerjen v človeka oz. lokalno, socialno, poklicno definirane skupine podeželskega prebivalstva. S tem so najtesneje povezane njune metode: v ospredju je etnografska – v tistem njenem pomenu, ki govori o terenskem raziskovanju v omejenem lokalnem, regionalnem okolju: najprej v pozornem opazovanju, izrabi širokega razpona virov (od statističnih do literarnih) in zlasti pri Bašu gibljiva primerjalna perspektiva, ubesedena na način gostega opisa.

Z njima je bil postavljen pomemben spoznavni in metodološki rez, ki je opravil s

⁶⁰ Adolf Spamer, *Deutsche Volkskunde I*. Leipzig, 1934.

⁶¹ Spis je bil objavljen šele leta 1965, a iz uvodne opombe je razvidno, da ga je Baš tako rekoč v celoti pripravil že v 30. letih prejšnjega stoletja.

⁶² R. G. Puff, J. Pajek, F. Hubad; J. Koprivnik, A. Slodnjak, A. Ingolič, A. Kraigher, J. Jurančič; J. Vodovnik, L. Volkmer; J. Kerenčič

konceptom imaginarnega ljudstva in njegovo folkloro, z etnično-estetsko-devolucijsko in reševalno paradigmo idr., s pozitivistično filološko metodologijo, razvito ob pozornosti na tekste, za katero je bilo vsaj že ob Murkovih terenskih raziskavah nakazano, da ni zadostno orodje, ko ima raziskovalec na terenu opraviti ne le zgolj teksti, temveč tudi njihovimi konteksti, ki ustvarjajo številne različice, zaradi katerih načela klasifikacije in interpretacije postajajo vse zapletenejša, kakor smo se podučili pri Štrekljevem projektu priprave zbirke ljudskih pesmi.

Odgovore na vprašanja, ki nas zanimajo danes – torej s širokega pogleda na kulturo vsakdanjosti – je tudi za to obdobje, podobno kakor za 19. stoletje, treba iskati v besedilih, ki se ne uvrščajo v t. i. narodopisno izročilo prvih desetletij 20. stoletja.

NAMESTO SKLEPA

Za obravnavi čas je značilna pretežno avtoritativna produkcija znanja, kar je razumljivo, saj je etnologija pravzaprav šele iskala in ustvarjala svoje trdne znanstvene temelje. Ti so bili najtesneje povezani z etnično oz. nacionalno paradigmo (ne glede na to, ali naj bi bilo v ospredju ljudstvo ali njegova kultura), kar večinoma velja za njeno predakademske, akademske in zunajakademske produkcije. Utemeljevanje narodove kulture, ki je bila pomemben narodotvorni steber, se je na Slovenskem, kakor tudi marsikod drugod v Evropi, oprlo tudi na »ljudsko« kultura. Ob zbiralski in raziskovalski osredinjenosti pretežno na dehistorizirane, dekontekstualizirane, estetizirane in stereotipizirane izbrane fenomene ljudskega je bila korespondenca med empirično in raziskovalno konceptualizirano resničnostjo minimalna, po drugi strani pa ideološko sprejemljiva. Raziskovalci, ki so bili večinoma izobraženci, angažirani v narodnem projektu, so svojo dejavnost utemeljevali prav z narodnokonstitutivno in potrjevalno, vzgojno, identitetno funkcijo.

Če je bila za obravnavano obdobje – z redkimi izjemami, ki so presegli to, kar imenujemo narodopisna (etnična, klasifikacijska) paradigma – značilna odmaknjenost od vsakdanjega, so v tem pogledu od druge polovice 20. stoletja polagoma – ob vse močnejši profesionaliziranosti etnologije in folkloristike, rastoči znanstveni komunikaciji, opaznejšem odzivanju na konkretne razmere – pogledi raziskovalcev postali manj uniformni. Prinesli so tudi relativizacijo etničnega temelja, raziskovalske avtoritete in poglobljenejše premisleke, ki so občutljivejši tako za konceptualizacijo raziskovanih fenomenov, za raziskovalne postopke in lastno avtorefleksijo. Zato zahtevajo tudi posebno, večplastno obravnavo.

REFERENCE

- Anttonen, Pertti
 2005 *Tradition through Modernity. Postmodernism and the Nation-State in Folklore Scholarship*. Helsinki: Finnish Literature Society (Studia Fennica Folkloristica; 15).

Bakhtin, Mikhail

1986 *The Dialogic Imagination. Four Essays by M. M. Bakhtin* (ur. Michael Holquist). Austin: University of Texas Press.

Barth, Fredrik

2002 An Anthropology of Knowledge. *Current Anthropology* 43 (1): 1–18.

Baš, Angelos

1982a O predmetu Vrazovega etnološkega dela na Slovenskem. V: Bogataj, Janez (idr. ur.), *Zgodovinske vzporednice slovenske in hrvaške etnologije 1. Zbornik posvetovanja slovenskih in hrvaških etnologov ob 130-letnici smrti Stanka Vraza. Ormož, 18.–19. 11, 1981*. Ljubljana: Slovensko etnološko društvo (Knjižnica Glasnika SED; 8), 9–14.

1982b Poglavlja iz etnološkega dela Stanka Vraza na Slovenskem. *Traditiones* 7–9 (1978–1980): 189–249.

1984 K slovenskemu imenju za etnologijo (1843–1857). *Traditiones* 10–12 (1981–1983): 153–164.

Baš, Angelos (ur.)

2004 *Slovenski etnološki leksikon*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Baš, Franjo

1928 Kobanski hram. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 23: 17–42 [ponatis v Baš, F. 1984: 73–96].

1929 Gospodarsko poslopje v Savinjski dolini. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 24: 71–90 [ponatis v Baš, F. 1984: 150–165].

1931 Prleki. *Ilustracija* 3: 170–171.

1938 Življenjski nivo kmeta. V: Pirc, Ivo in Franjo Baš, *Socialni problemi slovenske vasi. I. Zvezek*. Ljubljana: Socialnoekonomski institut v Ljubljani, 115–122 [ponatis v Baš, F. 1984: 168–174].

1965 O karakterologiji prebivalstva v štajerskem Podravju. *Časopis za zgodovino in narodopisje* n. v. 1: 1–14 [ponatis v Baš, F. 1984: 292–311].

1984 *Stavbe in gospodarstvo na slovenskem podeželju. Izbrani etnološki spisi* (izbral, uredil in opombe napisal Angelos Baš). Ljubljana: Slovenska matica (Razprave in eseji; 28).

Becher, Tony in Paul R. Towler

2001 *Academic Tribes and Territories. Intellectual Enquiry and the Cultures of Disciplines*. 2nd ed. Buckingham in Philadelphia: SRHE in Open Univ. Press [1989].

Bendix, Regina

1997 *In Search of Authenticity. The Formation of Folklore Studies*. Madison: University of Wisconsin Press.

Bendix, Regina in Gisela Welz

1999 »Cultural Brokerage« and »Public Folklore« within a German and American Field of Discourse. *Journal of Folklore Research* 36 (2/3): 111–125.

Briggs, Charles L.

1993 Matadiscursive Practices and Scholarly Authority in Folkloristics. *Journal of American Folklore* 106: 387–434.

2008 Disciplining Folkloristics. *Journal of Folklore Research* 45 (1): 91.

Bučar, V.

1895 Narodopisna češkoslovenska razstava v Pragi. *Dom in svet* 8: 671–672, 763–765.

Bunzl, Matti

1996 Franz Boas and the Humboldtian Tradition. From *Volksgeist* and *Nationalcharacter* to an Anthropological Concept of Culture. V: Stocking, George (ur.), *Volksgeist as Method and Ethic*. Madison: University of Wisconsin Press (History of Anthropology; 8), 17–78.

Clifford, James in George E. Marcus (ur.)

1986 *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, CA: University of California Press.

Čurkina, Iskra V.

1974 Matija Majar Ziljski. V: *Razprave I. razreda SAZU* 8/2, 128–140.

Dolinar, Darko

1978 *Pozitivizem v literarni vedi*. Ljubljana: DZS (Literarni leksikoni. študije; 5).

1989 Filologija. V: *Enciklopedija Slovenije* 3. Ljubljana: Mladinska knjiga, 112.

Dundes, Alan

2005 (1969) The Devolutionary Premise in Folklore Theory. V: Dundes, Alan (ur.), Vol. 4, 394–406.

Dundes, Alan (ur.)

2005 *Folklore. Critical Concepts in Literary and Cultural Studies*. 4 Vols. London in New York: Routledge

Eriksen, Thomas Hylland

2002 Confessions of a useful idiot, or Why culture should be brought back in. *LBC Newsletter* [Uppsala University], October 2002 [<http://folk.uio.no/geirthe/Confessions.html>].

Fikfak, Jurij

1999 »*Ljudstvo mora spoznati sebe*«. *Podobe narodopisja v drugi polovici 19. stoletja*. Ljubljana: ZRC SAZU, Založba ZRC in Forma 7.

2006 Gregor Krek in začetki znanstvenega raziskovanja kulture drugega. V: Fikfak, Jurij (ur.), *Filologija in slovanstvo*. Ljubljana: Založba ZRC (Traditiones 35 (2)), 141–154.

2008 Narodopisje in Marija Majar. V: Rogelj Škafar, Bojana (ur.) 2008, 13–27.

Fikfak, Jurij in Reinhard Johler (ur.)

2008 *Ethnographie in Serie. Zu Produktion und Rezeption der »Österreichisch-ungarischen Monarchie in Wort und Bild«*. Wien: Institut für Europäische Ethnologie (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Ethnologie der Universität Wien; 28).

Fox, Richard G. in Barbara J. King (ur.)

2002 *Anthropology beyond Culture*. Oxford in New York: Berg.

Grafenauer, Ivan in Boris Orel (ur.)

1952 *Narodopisje Slovencev. II. del*. Ljubljana: DZS.

Grillo, R. D.

2003 Cultural Essentialism and Cultural Anxiety. *Anthropological Theory* 3 (2): 157–173.

Gullestad, Marianne

1999 The Politics of Knowledge [http://culturemachine.tees.ac.uk/Cmach/Backissues/j001/ADVCS/acs_gull.htm].

Hafstein, Valdemar Tr.

2005 (2001) *Biological Metaphors in Folklore Theory. An Essay in the History of Ideas*. V: Dundes ur., Vol. 4, 407–451 [tudi <http://www.hanko.uio.no/planses/Valdimar.html>].

Hannerz, Ulf

1999 Reflections on Varieties of Culturespeak. *European Journal of Cultural Studies* 2 (3): 393–407.

Hofer, Tamás

1991 Construction of the »Folk Cultural Heritage« in Hungary and Rival Versions of National Identity. *Ethnologia Europaea* 21 (2): 145–170.

Hudales, Jože

2007 Muzejsko delo in misel Nika Županiča. *Rast. Revija za literaturo, kulturo in družbena vprašanja* [Novo mesto] 18 (2, 110): 200–205.

2008 *Slovenski muzeji in etnologija. Od kabinetov čudes do muzejev 21. stoletja*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete (Županičeva knjižnica; 27).

Johler, Reinhard, Herbert Nikitsch in Bernard Tschifen (ur.)

1999 *Ethnische Symbole und ästhetische Praxis in Europa*. Wien: Institut für Volkskunde (Veröffentlichungen des Instituts für Volkskunde der Universität Wien; 17).

Kaschuba, Wolfgang

2008 Cultural Heritage in Europe: Ethnologists' Uses of the Authentic. *Anthropological Yearbook of European Cultures* 17 (2): 34–46.

Karlovšek, Jože

1935 *Slovenski ornament. Zgodovinski razvoj*. Ljubljana: Združenje diplomiranih tehnikov.

Klobčar, Marija in Jurij Fikfak (ur.)

2005 Družbena vloga ljudske pesmi. *Traditiones* 34 (1).

Köstlin, Konrad

1994 Das ethnographische Paradigma und die Jahrhundertwenden. *Ethnologia Europaea* 24 (1): 5–20.

1999 Ethnographisches Wissen als Kulturtechnik. V: Köstlin, Konrad in Herbert Nikitsch (ur.), *Ethnographisches Wissen. Zu einer Kulturtechnik der Moderne*. Wien: Institut für Volkskunde (Veröffentlichungen des Instituts für Volkskunde der Universität Wien; 18), 9–30.

Kotnik, France

1944 Pregled slovenskega narodopisja. V: Ložar, Rajko (ur.) 1944, 21–52.

Kremenšek, Slavko

1978 Družbeni temelji razvoja slovenske etnološke misli. V: Baš, Angelos in Slavko Kremenšek (ur.), *Pogledi na etnologijo*. Ljubljana: Partizanska knjiga in FF (Pogledi; 2), 9–65.

1979 Težnje v slovenski etnološki teoriji in praksi v 20. stoletju. V: *15. seminar slovenskega jezika, literature in kulture*. Ljubljana: FF, 319–334.

1980 H genezi razmerja med etnologijo in slavistiko. *Glasnik SED* 20 (1980) 2: 37–41.

1981 40 let etnologije na ljubljanski univerzi – predzgodovina. *Glasnik SED* 21 (1981) 1: 2–5.

1983a *Etnološki razgledi in dileme 1*. Ljubljana: Filozofska fakulteta (Knjižnica Glasnika SED; 11).

1983b Ljudska kultura – stvarnost in mit. V: *Obdobje simbolizma v slovenskem jeziku, književnosti in kulturi*. Ljubljana: FF (Obdobja; 4/2), 369–376.

1988 Slovenski narodni programi in etnologija. V: Slavec, Ingrid in Tatjana Dolžan (ur.), *Zgodovinske vzporednice slovenske in hrvaške etnologije 5*. Ljubljana: Slovensko etnološko društvo (Knjižnica Glasnika SED; 15), 61–71.

Kropej, Monika

1988 Štrekljevi sodelavci – zbiralci narodopisnega gradiva. *Traditiones* 17: 225–257.

1990 K poznavanju Štrekljeve etnološke usmeritve. *Traditiones* 19: 261–268.

Kuhn, Thomas

1998 (1962) *Struktura znanstvenih revolucij*. Ljubljana: Krtina (Temeljna dela).

Kuutma, Kristin

2007a Call for Papers. “Reflecting on Knowledge Production: The Development of Folkloristics and Ethnology” [tipkopolis].

2007b Institutionalization of Knowledge Production. V: *Reflecting on Knowledge Production. The Development of Folkloristics and Ethnology. International Conference. Abstracts*. Tartu: Estonian Literary Museum in University of Tartu, 32.

Lakatos, Imre

1984 (1971) Zgodovina znanosti in njene racionalne rekonstrukcije. *Časopis za kritiko znanosti* 64–65: 17–51.

Lakoff, George in Mark Johnson

1980 *Metaphors We Live By*. Chicago: Chicago University Press.

Löfgren, Orvar

1989 The Nationalization of Culture. *Ethnologia Europaea* 19 (1): 5–24.

1990 The Danger of Knowing what you are looking for. On Routinizing Research. *Ethnologia Scandinavica* 20: 3–15.

Löfgren, Orvar in Richard Wilk

2005 In Search of Missing Processes. V: Löfgren, Orvar in Richard Wilk (ur.), *Off the Edge. Experiments in Cultural Analysis = Ethnologia Europaea* 35 (1–2): 5–12.

Ložar, Rajko

1944 Narodopisje, njegovo bistvo, naloge in pomen. V: Ložar, Rajko (ur.) 1944: 7–20.

Ložar, Rajko (ur.)

1944 *Narodopisje Slovencev. I. del*. Ljubljana: Klas.

Marcus, George E. in Michael M. J Fischer (ur.)

1986 *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: Chicago University Press.

Markus, Gyorgy

1993 Culture. The Making and the Make-Up of a Concept (An Essay in Historical Semantics). *Dialectical Anthropology* 18: 3–29.

Matičeto, Milko

1959 Vinko Möderndorfer. *Slovenski etnograf* 12: 221–222.

Močnik, Rastko

1990 Studia humanitatis danes. Spremna beseda. V: Barthes, Roland, *Retorika starih. Elementi semiologije*. Ljubljana: ŠKUC in ZIFF, 211–238.

Möderndorfer, Vinko

1938 *Slovenska vas na Dolenjskem*. Ljubljana.

Murko, Matija

- 1896 Narodopisna razstava češkoslovsanska v Pragi 1895. V: *Letopis Matice slovenske 1896*. Ljubljana: Matica slovenska, 75–137.
 1951 *Spomini*. Ljubljana: Slovenska matica.

Muršič, Rajko

- 2002 Kultura v primežu globalizacijskih procesov in vseprisotne popularne kulture. Izločitev pojma iz strokovnega besednjaka? *Glasnik SED* 42 (3): 4–10.
 2007 Županič in začetki poučevanja etnologije. O začetkih poučevanja etnologije oziroma kulturne antropologije na ljubljanski univerzi pod Nikom Županičem in nekaj marginalij o akademski »kulturi«. *Rast. Revija za literaturo, kulturo in družbena vprašanja* [Novo mesto] 18 (2, 110): 194–199.

Muršič, Rajko in Mojca Ramšak (ur.)

- 1995 *Razvoj slovenske etnologije od Štreklja in Murka do sodobnih etnoloških prizadevanj. Zbornik prispevkov s kongresa, Ljubljana, Cankarjev dom, 24.–27. oktober 1995*. Ljubljana: Slovensko etnološko društvo (Knjižnica Glasnika SED; 23).

Neidermüller, Peter

- 1989 National Culture. Symbols and Reality (The Hungarian Case). *Ethnologia Europaea* 19 (1): 47–56.

Novak, Vilko

- 1948 Gradivo Jožeta Košiča za etnografijo Prekmurja. *Slovenski etnograf* 2: 100–110.
 1958 Jožef Košič, prekmurski pisatelj. V: *Razprave II. razr. za filol. in lit. vede SAZU*. Ljubljana: SAZU 235–279.
 1972a Emila Korytka nemški članki o slovenskem ljudskem izročilu. *Traditiones* 1: 27–52.
 1972b Abteilung für Ethnologie and der Philosophischen Fakultät in Ljubljana. *Ethnologia Slavica* 4: 275–277.
 1986 *Raziskovalci slovenskega življenja*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
 1992 Ob oživitvi Etnologa. *Etnolog* 2, 53: 298–303.

Ó Giolláin, Diarmuid

- 2000 *Locating Irish Folklore. Tradition, Modernity, Identity*. Cork: Cork University Press.
 2005 The national and the local – practices of de- and retraditionalization. *FF Networks* 28: 10–13, 16–18.

Orel, Boris

- 1949 Kaj je z drugo knjigo Narodopisja Slovencev? *Slovenski etnograf* 2: 150.

Promitzer, Christian

- 2001 Niko Županič in vprašanje jugoslovanstva. Med politiko in antropologijo (1901–1941). *Prispevki za novejšo zgodovino* 41 (1): 7–30.
 2003 Niko Županič kot slovenski etnolog. Njegovo ravnanje v Etnografskem muzeju v Ljubljani (1923–1940) = Niko Županič als Slowenischer Ethnologe. Das Ethnografische Museum in Ljubljana unter seiner Leitung (1923–1940). *Etnolog* 13 (64): 287–316, 317–347.
 2007 Antropolog in znanstveni razizem. Korespondenca Nika Županiča med obema svetovnjima vojnoma. *Rast. Revija za literaturo, kulturo in družbena vprašanja* [Novo mesto] 18 (2, 110): 175–182.

Rihtman-Auguštin, Dunja

- 2001 *Etnologija i etnomit*. Zagreb: ABS95.

Rogelj Škafar, Bojana

- 1995 Slovenski etnografski muzej od ustanovitve do danes. V: Muršič in Ramšak (ur.) 1995: 213–220.

- 2009 *Etnološka zbirka kot medij za razkrivanje simbolov nacionalne identitete, etnomitov in stereotipov* (Doktorska disertacija, tpk.). Ljubljana.
- Rogelj Škafar, Bojana (ur.)
 2008 *Razstava Slovani Evrope. Slovenski prispevek = The Exhibition The Slavs of Europe. The Slovene Contribution*. Loka pri Mengšu: Form slovanskih kultur.
- Ryang, Sonia
 2000 Ethnography or Self-cultural Anthropology? Reflections on Writing About Ourselves. *Dialectical Anthropology* 25: 297–320.
- Scholte, Bob
 1987 The Literary Turn in Contemporary Anthropology. *Critique of Anthropology* 7: 33–47.
- Slavec Gradišnik, Ingrid
 2000 *Etnologija na Slovenskem. Med čermi narodopisja in antropologije*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
 2002 Murkov zaris etnologije v filološkem narodopisju. V: Jesenšek, Marko (ur.), *Evropsko leto jezikov. Sodobna slovenska književnost. Matija Murko*. Ljubljana: Slavistično društvo Slovenije (Zbornik Slavističnega društva Slovenije; 12), 167–183.
 2005 Bogastvo filologije. Murkov pomen za etnologijo v Sloveniji. V: *Matija Murko v mislenkovém kontextu evropské slavistiky. Sbornik studií*. Brno: Masarykova univerzita, 100–122.
- Slodnjak, Anton
 1962 Uvod. V: Slodnjak, Anton (ur.), *Matija Murko. Izbrano delo*. Ljubljana: Slovenska matica, 5–12.
- Smith, Anthony D.
 1999 *Myths and Memories of the Nation*. Oxford: Oxford University Press.
- Stocklund, Bjarne
 1999 How the Peasant House became a National Symbol. *Ethnologia Europaea* 29 (1): 5–18.
- Šmid, Walter
 1905–06 Kranjska narodna umetnost na dunajski razstavi. *Slovan* 4: 168–173.
- Šmitek, Zmago in Božidar Jezernik
 1992 Antropološka tradicija na Slovenskem. *Etnolog* 2, 53: 259–274.
- Štrekelj, Karel
 1898 Predgovor. V: *Slovenske narodne pesmi I*. Ljubljana: Matica slovenska, V–XV.
- Trencher, Susan
 2002 The Literary Project and Representations of Anthropology. *Anthropological Theory* 2 (2): 211–231.
- Tress, Bärbel, Gunther Tress and Gary Fry
 2006 Defining Concepts and the Process of Knowledge Production in Integrative Research. V: Tress, Bärbel idr. (ur.), *From Landscape Research to Landscape Planning. Aspects of Integration, Education and Application*. Dordrecht: Springer, 13–26.

Urry, James

1996 History of Anthropology. V: Barnard, Alan in Jonathan Spencer (ur.), *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London in New York: Routledge, 277–279.

Volarič, Ariana

1995 Človek, kultura in civilizacija. K slovenski antropologiji v tridesetih letih. *Etnolog* 5 (56): 241–253.

Vurnik, Stanko

1930 Studija o stilu slovenske ljudske glasbe. *Dom in svet* 1930: 238–241, 310–318.

Wester, Josip

1905–06 Slovenske končnice in folklor. *Slovan* 4: 22–25.

Williams, Raymond

1983 *Keywords*. New York: Oxford University Press.

Zupanič - Kralj, Veronika, Aleš Iglič in Veronika Kralj - Iglič

2007 Niko Zupanič in njegov boj za identiteto Slovencev. *Rast. Revija za literaturo, kulturo in družbena vprašanja* [Novo mesto] 18 (2, 110): 183–193.

Ževart, Milan

1991 Kerencič, Jože - Janko. V: *Enciklopedija Slovenije* 5. Ljubljana: Mladinska knjiga, 53.

Žmavc - Baran, Ivanka

1984 Etnološka bibliografija. V: Baš, F. 1984, 365–373.

PERSPECTIVES AND IMAGES. FRAGMENTS ON KNOWLEDGE PRODUCTION I.

The metaphors “perspective” and “image” characterize the research process more appropriately than “subject” and (scholarly) “finding/knowledge,” and reflect the critical reflexive stance of contemporary scholarship. Semantically, they imply partiality as well as bias of perspective and knowledge, which is useful for assessing present and past production of knowledge.

Various researchers’ perspectives imply various horizons and create various images; they are produced in various contexts, regardless of whether the researchers (or writers) or their works are included in the disciplinary canon or not. On the whole, the relativist perspective has characterized the late-modern and postmodern perception of the world and its thematization at all levels (i.e., the everyday, art, and scholarly levels). In scholarly practice, this is manifested in pronounced reflexivity and methodological pluralism, and the simultaneity of numerous trends, “schools,” and research programs that today compete not only in the market of ideas, but also of capital.

The concept of knowledge production situated between perspectives and images covers all phases of knowledge production: from individuals’ incentives, their personal and professional horizons, contexts (social and institutional conditions), and scholarly instruments to its social usage and impact. In addition, it is not restricted to merely “scholarly” knowledge; at least from the ethno-

logical perspective or ethnographic practice, it is extended to a dialogue with the "theorizations" created among those that tell researchers about themselves, or those that Lévi-Strauss described as theoreticians of their culture. This is connected with two ideological styles of knowledge production and disciplinary identity: the authoritative and the democratic. In the first case, this involves a delimited model (i.e., an autonomous discipline is delineated from amateurs and other professionals) and, in the second, experts establish connections with other professionals, whereby they create richer empirical bases together and seek new analytical procedures and interpretations; they do not regard this as posing a threat to their autonomy or academic authority, but as an opportunity for alternative paths that connect theorization about everyday events with everyday theorization.

This paper is the first part of a more extensive discussion on knowledge production in ethnology, as reflected in the perspectives of Slovenian researchers between the 19th and 21st centuries; the focus is on the 19th and the first half of the 20th century, in which researchers' perspectives on empirical reality and its scholarly conceptualization or the relationship between them is primarily taken into account. This period is characterized by authoritative knowledge production; this is understandable because at that time ethnology was only searching for and creating its solid scholarly foundations, which were most closely connected with the ethnic or national paradigm, which applies to its pre-academic and academic production, as well as that outside academic circles. As in many other places around Europe, the foundation of national culture in Slovenia also found support in folk culture. Because collectors and researchers were largely focused on dehistoricized, decontextualized, aestheticized, and stereotyped selected folk phenomena, the correspondence between empirical reality and that conceptualized in terms of research was minimal. On the other hand, it was ideologically acceptable and researchers were convinced of the importance of their activity (a nation-building, affirmative, educational, and identity function).

With rare exceptions that extended beyond what is known as the ethnographic (or ethnic or classificatory) paradigm, the period discussed was characterized by an isolation from everyday elements, as though culture were separate from its actors; from this perspective, from the second half of the 20th century onwards and with the ever-increasing professionalization of ethnology and folklore studies, growing scholarly communication, and notable reaction to concrete conditions, researchers' perspectives have gradually become less uniform. They have also brought about a relativization of the ethnic foundation, through which ethnology has constituted itself as a scholarly discipline, a relativization of research authority, and a growth in academic reflections more sensitive to conceptualizing the phenomena studied, to research procedures, and to self-reflexivity. This is why they demand a multi-layered analysis, which will be discussed in another paper.

Doc. dr. Ingrid Slavec Gradišnik, Inštitut za slovensko narodopisje
ZRC SAZU, Novi trg 2, 1000 Ljubljana, ingrid@zrc-sazu.si