

O RECEPCIJI IN PRODUKCIJI HARMONIJE NEKAJ IZHODIŠČ NA PRIMERU ŠKOROMATOV

JURIJ FIKFAK

Avtor razpravlja o dilemi, pred katero je (bil) postavljen pretekli in sodobni raziskovalec ljudskega življenja. Mnogi izvajalci ponujajo raziskovalcu harmonično, idealnotipsko podobo ritualne prakse, s katero želijo opozoriti na preteklo harmonijo. Na ta način se lahko raziskovalec ujame v podobe sveta, s katerimi izvajalec oblikuje vaško identiteto in s katerimi zamrzne čas; na drugi strani pa lahko raziskovalec odkrije kontekst neravnin, znotraj katerih poteka njegovo raziskovanje, kot samopredstavitve lokalne skupnosti in njenih najpomembnejših predstavnikov.

Ključne besede: harmonija, informator, raziskovalec, tujec, outsider.

The author discusses a dilemma faced by previous and contemporary researchers of folk life. Many performers offer the researcher a harmonic, ideal-typical image of a ritual practice through which they wish to draw attention to former harmony. In this way the researcher can become wrapped up in images of the world through which the performers shape the identity of the village and can serve to freeze time – or the researcher may discover the contexts of the unevenness within which his or her research takes place as the self-presentation of a local community and its significant representatives.

Keywords: harmony, informer, researcher, ritual, outsider.

Preteklost je tuja dežela.

[Ingold 1996: 199]

Katharina Eisch in Monika Hamm, raziskovalki zgodovine etnološke in antropološke vede, pravita, da je včasih raziskovalec pisal konvencionalna besedila z značilno homogenizirajočo harmonijo, ki pa ni zajela neravnin vsakdanje resničnosti [Eisch in Hamm 2001: 13]. Mogoče se je strinjati z mnenjem, ki razvidno spregovori o takratni temeljni poziciji raziskovalca, ki ni prav veliko premislil niti lastnih pozicij niti pozicij izpraševanca; hkrati pa je jasno, da so bile znotraj samoumevnega, horizonta iste podobe sveta, ki sta si jo po prepričanju raziskovalca delila z raziskovanim, tj. s pričevalcem ljudskega življenja, predmet raziskave druge reči, druge neravnine, druge nejasnosti in razločki. Znotraj te podobe sveta ni bilo disharmonije vsakdanje resničnosti, o kateri govorita urednici zbornika, posvečenega delu Utza Jegglega, profesorja na tübinskem inštitutu Ludwig Uhland za empirično raziskovanje kulture, kjer so med prvimi spregovorili o tej osnovni disharmoniji kot predmetu etnoloških raziskav v slovesu od ljudskega življenja konec šestdesetih let. Tako je postalo danes samoumevno raziskovanje kateregakoli fenomena z upoštevanjem okoliščine, da v vsakdanji resničnosti obstajajo neravnine. Hkrati je samorefleksija raziskovalčeve pozicije in raziskovalnega postopka neogibni pogoj vsakemu temeljitemu raziskovanju.

Seveda lahko razumemo izjavo Eischove in Hammove tudi kot preveliko poenostavlja-

nje, saj je spregledovanje neravnin resničnosti pred tolikimi leti v marsičem ustrezalo podobi in želji narodopisca, da ustrezno upodobi ljudsko življenje. Lahko pa se vprašamo, ali je šlo tu le za raziskovalčevo željo? Da bi bili natančnejši, je potrebno vendarle vedeti, koliko je in je bilo korespondence med informatorjem in raziskovalcem, med konstrukcijami prvega in drugega reda? [Soeffner 1989: 8]



Slika 1: O skoromatih v Hrušici sta dr. Niku Kuretu največ povedala Ivan (na sliki desno) in Ivanka Ceglar (levo), po domače Jernakova. Hrušica 1967 [foto: N. Kuret].

Lahko ugotovim, da je želja po harmoniji v v veliki meri učinkovala tudi kot želja prebivalstva, ki je neko šego in navado izvajalo in je v njej našlo svoj avtentični čas in avtentični prostor¹ in ju kot tako tudi sporočalo raziskovalcu. Zgodilo se je ne le tisto, o čemer Pierre Bourdieu [1978] pravi, da namreč informatorji povejo tisto, kar želijo slišati raziskovalci, marveč tudi to, da so informatorji povedali predvsem tisto, za kar so želeli, da sliši ne le raziskovalec sam, marveč tudi širša javnost, in da na ta način raziskovano naselje potrdi svojo lokalno identiteto. Ko so raziskovalcu pripovedovali o modelu rituala, so govorili o idealnotipski samorealizaciji mita naselja, o harmonični podobi neproblematične vasi in raziskovalčevo vedenje zvedli na tisto, kar je mogoče tudi implicitno hotel, tj. na raziskavo samega fenomena rituala. Če so pripovedovalci iskali avtentičen čas in avtentičen prostor rituala, je raziskovalec iskal avtentično, pravo podobo rituala. Pri tem je, tako Ivan Lozica, pri določenem pojavu odstranil časovni in prostorski kontekst in njegovo najstarejšo poznano

¹ C. Hale v svoji definiciji časa ločuje avtentični in neavtentični čas. Zelo poenostavljeno bi lahko njegovo definicijo razumeli tako, da je avtentični čas tisti, v katerem gre za samo pozabo časa. Tako lahko za ritualno doživljanje, vsaj za nekatere njegove najaktivnejše udeležence, rečemo, da je čas rituala avtentični čas, čas pripadanja kolektivu, čas samopozabe, pozabe problemov; W. Glasser [1985] bi ta čas mogoče definiral kot nekritični čas. Izraz *avtentični prostor* uporabljam kot dopolnilo avtentičnemu času, saj gre za tisti prostor, v katerem se lahko nekaj nevrprašljivega, samoumevnega zgodi, v katerem se /?nekaj/ edino lahko sploh zgodi. Ta avtentični prostor je za skoromate prostor domače vasi, naselja, v katerem se lahko vedejo nekritično, gre za čas ekscesa, ki je nadzorovan, omejen le na ta dan, na to priložnost. Prostor gostovanja v različnih krajih je za skoromate čas samonadzora, saj se morajo vesti nadzorovano, ker predstavljajo svojo vas, naselje navzven.

obliko naredil za avtentično [Lozica 1989: 37], lahko pa je po analogiji z zbiranjem ljudskih pesmi in povedk iskal izvirno besedilo, ritualni pratekst, in v tem iskanju zlate dobe rituala spregledal ne le njeno sodobno izvedbo, marveč tudi njen kontekst, torej resničnost z vsemi neravninami, s katerimi se ritual zgodi ali včasih tudi ne zgodi.

A to se je zgodilo tudi zato, ker je za aktivne udeležence ritual sam na sebi posebna priložnost, poseben čas, po Carlu S. Haleju gre za gajski čas (*Gaian time*), ki se nanaša na cikle zemlje in življenja, letnih časov, različnih obdobj in v človeškem življenju:

ta časovna dimenzija se nas dotakne na zelo globokem nivoju: kjer se srečajo generacije, kjer se preteklost in prihodnost oplajata v sedanjem trenutku, kjer se reka individualne poti sreča z oceanom kolektivne izkušnje. Navsezadnje, gajski čas nas korenini v nadosebni dimenziji, nad našim lastnim časom življenja, nad našo preteklostjo, sedanjostjo in prihodnostjo, in nas povezuje z našo družino, našimi predniki, družbo, zgodovino, naravo in kozmosom ... sam po sebi je to avtentična izkušnja časa. [Hale 1993: 94]

Obenem je treba poudariti še en fenomen: znotraj stahanovske in združne ideologije petlek so bili posebej za ljudi vaškega okolja rituali izhod, praznik, globoko so jih ponotranjali še pred političnimi in sistemskimi spremembami pred drugo svetovno vojno in to posredovali tudi svojim otrokom. V tem horizontu je za prebivalce podeželja raziskovalni interes tujca pomenil afirmacijo njihovega sveta in vrednostnega sistema [prim. Fikfak 1999; Portis Winner 2002] nasproti združnim in drugim nacionalizacijskim ukrepom, ki so posegali v svobodo in moč kmeta. Za raziskovalca, ki se je v tistih časih z vso poklicno resnostjo posvetil vprašanju o šegah in navadah »starosvetnega sveta«, pa je bilo razumljivo, da ne le da ga ni zanimalo družbeno angažirano etnološko pisanje, ki bi pravzaprav afirmiralo obstoječi sistem, marveč je v tem svetu videl še enega zadnjih otokov, ki je bil prost ideologije.

Ponuja se še ena možnost razlage: za narodopisce, raziskovalce 19. stoletja, je v veliki meri značilno, da so primarno socializacijo doživeli na podeželju, sekundarno pa v mestnem okolju, praviloma daleč od doma. Zato niso skoraj nikdar problematizirali svojega otroškega doživljanja in so ohranili ta doživetja kot svoje najbolj avtentične izkušnje rituala in časa. Nekaj podobnega se dogaja v zadnjih dvajsetih letih, ko je pripovedovanje o starih časih pripovedovanje o svetu podob, ritualov itn., ki ga, kakor so ga doživljali pripovedovalci pred petdeset in več leti, danes preprosto ni več. V tem je podoba iz otroštva podoba avtentičnega rituala, ki ga danes lahko samo posnemajo, ne morejo pa ga več doživeti. *Človek, ki je izgubil ta* [avtentični, op. JF] *občutek časa, v resnici pogreša življenjske vire vkoreninjenosti in pomena v svojem življenju* [Hale 1993: 94].

Zadnji stavek Halejeve izjave opozarja, da nekateri doživljajo ta ritualni čas kot nekaj zelo stresnega, da komaj čakajo, da preide; zato se ga ne želijo udeležiti in ga sooblikovati, marveč nastopajo le kot opazovalci ali mimoidoči, kar je v vaškem okolju zaradi prikritih sankcij razmeroma težko. Vendar je pri marsikom od njih zaznati ambivalenco, namreč potrebo, da pridejo škoromati obiskat hišo in hkrati veliko bojazen, da bodo naredili kaj nepredvidenega, nepopravljivega, od tega, da bodo mogoče preveč *olisali* opazovalca, do



Slika 2: Hruškiški škoro-
mati v sprevodu po vasi.
Hrušica 1962 [foto: B.
Štajer].



Slika 3: Podgrajski ško-
romati gredo vsako leto v
Podbeže. Podbeže 2004
[foto: J. Fikfak].

strahu, da bodo morebiti v stanovanju kaj uničili. Pri teh opazovalcih je še en problem: škoro-
mati v manjših vaseh (Javorju, Obrovu, Gradišču, ...), v katerih niso organizirani
v tako trdne skupine kakor v Hrušici in Podgradu, kjer v vsako hišo zanesljivo pridejo le
poberini (skupina treh, štirih ljudi), namreč veliko manj spoštujejo ustaljen urnik obiska,
tako lahko gospodinja na poberine in potem na druge člane škoromatije čaka tudi več ur.

Slika 4: Na obisku v hiši je z mladima zgončarjema starejši kliščar, eden glavnih organizatorjev škoromatije iz Podgrada. Podbeže 2004 [foto: J. Fikfak].



To še poveča nelagodje, saj gospodinja na eni strani občuti željo in dolžnost zadostiti ritualu, torej pričakati škoromate, saj se s tem izogne morebitni kritiki vaše skupnosti, na drugi pa se tudi boji vseh morebitnih, v resnici zelo malo verjetnih izpadov nekaterih opitih članov škoromatije.

V vsakem primeru pa si je in si še prebivalstvo želi harmonije, s tem da se danes večinoma zaveda oziroma je v veliki meri interioriziralo dejstvo, da harmonije ni več, da je preprosto ne more biti več. V času, ko je Niko Kuret začel raziskovati, pa je spomin na harmonijo v veliko bolj predvidljivih, ustaljenih razmerjih, značilnih za patriarhalno urejeno življenje, pa tudi ob razmeroma represivnem aparatu nekdanjega socialističnega sistema, še funkcioniral, vsaj kot želja, kot možnost po nečem drugem. Posebej je bila ta želja izrazita ob prehodu v šestdeseta leta, ko se je na podeželju zgodilo toliko novosti, od traktorjev, vodovoda, uvajanja medijev (radia in televizije), industrijske produkcije, do kmetov, zaposlenih v tovarni. Gre za čas, ko so vsi dela zmožni šli iz takih ali drugačnih razlogov delat v tovarne, ki so postale glavni socializacijski dejavnik tudi s tem, da so omejile možnosti ritualne prakse ljudske kulture na nedelje; gre za čas, ki je verjetno najgloblje posegel v podobo tradicionalne ljudske kulture. Mogoče je Niko Kuret [1984; 1997] pri svojem raziskovanju mask in maskiranja (cerkljanskih laufarjev, ptujskih kurentov, brkinskih škoromatov idr.) ujel eno zadnjih podob te izginjajoče harmonije – namreč zavedanja o svetu podeželja, ki se ga še ni dotaknila industrija, o svetu, v katerem je bil čas veliko manj določljiv, zavezujoč, zaprt, kakor se je to zgodilo s časom, ki ga je od ljudi terjala »fabrika«. Brez natančne analize njegovih spisov pa ne moremo vedeti, ali je Niko Kuret to harmonijo iskal in ali je o njej tudi spraševal in koliko je bil tako teoretsko kot metodološko zavezan tistim vprašanjem, ki so ga v tridesetih letih spodbudila k oživljanju ljudskega odra, v petdesetih in šestdesetih pa so omogočila rekonstrukcijo nekaterih pustnih in drugih šeg (cerkljanski laufarji, škoromati idr.), in so v odgovorih samo harmonijo reafirmirala.

V ritualu, tj. posebni, nevsakdanji praksi, ki jo je Kuret raziskoval, je vsakdanjost socialnega skupnega življenja po mnenju Hansa Georga Soeffnerja presežena vsaj na tri načine. Ti posredno odgovarjajo na vprašanje, zakaj sprejmejo za pustni čas v vseh krajih, v katerih



Slika 5: *Kliščar* in *zgončar* lišeta dekle pred najznamenitejšo stavbo v Podgradu. Podgrad 1962 [foto: B. Štajer].



Slika 6: Hrušiški *škopiti* s kleščami. Hrušiča 1962 [foto: B. Štajer].

sem raziskoval, vsakega tujca, ki pokaže zanimanje za pustovanje, za svojega. Soeffner pravi, da je pri doživljanju rituala mogoče govoriti o:

- 1) *transcendenci individualnega doživetja in izkušnje skozi evidenco iluzije kolektivno predstavljene intersubjektivitete. Gre za izpolnjeno željo po »višji skupnosti«, ki pravzaprav funkcionira le kot ideja in vsebina;*
- 2) *transcendenci individualnega prostora in dometu, ki se s skupnim so-*

delovanjem predstavlja kot del skupnostnega telesa in duše in je spomenik skupnosti;

3) transcendenci časa in preteklosti – pretekega z iluzijo, da se v ritualu čas zadrži, ohrani, da se zagotovi permanentno sedanjost »višje« skupnosti in na ta način ohrani zmuzljiva doživetja skupnosti. [Soeffner 1992: 118–119]

Ob tem učinkujejo zainteresirani tujci (tako raziskovalec v 60. ali 70. letih 20. stoletja ali današnji fotografi in novinarji) kot zamrzovalci časa. Z lepimi podobami – ki spregledajo ali zakrijejo marsikdaj konfliktni diskurz o tem, kdo je v vasi pomemben in kdo ima moč odločanja – ovekovečijo prostor, posneto skupnost pa naredijo za nekaj posebnega. Prebivalci tako vedno znova sprašujejo: *Ali ste novinar?; Ali bomo jutri v Primorskih novicah, Primorskem dnevniku ...?*

Posebej pomembni so ti tujci takrat, ko lahko zagotovijo odmev: tako je pred nekaj leti glavni organizator škoromatije v enem od naselij svojo glavno pozornost namenil tistemu, ki mu je lahko zagotovil največji odmev, torej novinarski ekipi. Fotograf je pomemben tudi takrat, ko domačinu zagotovi podobo, ki si je sam gotovo ne bi umislil, in mu tudi na ta način zagotovi presežnost. Tujci s svojimi objavami za prebivalce označijo čas, *to je bilo takrat, ko smo bili na televiziji itd.*, prav tako zaznamujejo čas potovanja skupin drugam, posebej v tujino (Italija, Poljska idr.).

Pri vsem tem pa ne gre le za iskanje harmonije časa. Med prostorskimi dimenzijami je ena pomembnejših iskanje in zagotavljanje svojega mesta v kolektivu, je torej *harmonija kolektiva*, ki se po-ustvarja na različne načine: npr. z odgovorom v množinski obliki. Zelo značilno je, da ljudje na vprašanja o osebnem doživljanju rituala odgovarjajo z množinsko obliko: *to smo delali, smo šli, smo zrihtali* itn., torej osebno izkušnjo prevedejo v množinsko,



Slika 7: »Dobrega semena« seje pred hišo, krito s slamo. Podgrad 1962 [foto: B. Štajer].



Slika 8: Hruškiški škoromati na gostovanju v Livku. Livek 2005 [foto: J. Fikfak].

kolektivno. Seveda se ob tem glede na Soeffnerjevo trditev o presežnosti kot osnovni značilnosti rituala postavlja vprašanje, ali je ta izkušnja primarno sploh lahko definirana kot individualna? Vprašanje, *Kdaj ste šli?*, je odgovor zamejilo na kolektivno izkušnjo.

A vendar pust in škoromatija ne obstajata zgolj kot kolektivno dejstvo. Med vprašanji, ki so dala individualni odgovor, so npr.: *V kaj ste bili Vi namaskirani?*, *Kolikokrat ste se maskirali?*, *Kdaj in kako so Vas sprejeli v fantovsko skupnost?* Toda tudi ob tem je bilo od tipa in vloge pripovedovalca v ritualu odvisno, kaj bo odgovoril. Pri organizatorjih, pobudnikih in glavnih izvajalcih šege je bil odgovor še vedno kolektivni »mi«. Zato je mogoče reči, da je prav od vključenosti posameznika v ritual tudi njegova izkušnja v bistvenem odgovorjena v kolektivni ali individualni obliki. Z individualnim odgovorom, pa tudi odgovorom *oni grejo*, namreč človek tudi prej pokaže svojo distanciranost od ritualnega pojava.

Ob vsem povedanem se nam zadrege in način pisanja nekdanjih raziskovalcev lahko zdijo veliko bolj razumljive, do neke mere pomenijo obojestransko željo po harmoniji, ki so jo pripovedovalci uresničili s svojo pripovedjo, raziskovalci pa so idealnotipsko recepcijo rituala zapisali in ubesedili kot idealnotipsko produkcijo, v marsikaterem primeru pa so jo na ta način poskušali tudi udejaniti z rekonstrukcijo šege.

LITERATURA

Bourdieu, Pierre

1978 Postface. V: *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley: A Quantum book, University of California/Princeton Press.

Eisch, Katharina in Marion Hamm

2001 Einleitung. V: Eisch, Katharina and Marion Hamm (ur.), *Poesie des Feldes. Beiträge zur ethnographischen Kulturanalyse*. Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde (*Untersuchungen des Ludwig-Uhland Instituts* 93): 11–23.

Fikfak, Jurij

1999 “In principii je bila Basida” – in njen po-ustvarjalec. *Traditiones* 28 (1): 29–34.

Hale, Carl S.

1993 Time Dimensions and the Subjective Experience of Time. *Journal of Humanistic Psychology* 33 (1).

Glasser, William

1985 *Positive Addiction*. New York: HarperPerennial.

Ingold, Tim

1996 (ur.) *Key Debates in Anthropology*. London and New York: Routledge.

Kuret, Niko

1984 *Maske slovenskih pokrajin*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

1997 *Opuscula selecta. Poglavlja iz ljudske kulture*. Ljubljana: SAZU.

Lozica, Ivan

1989 Aurea Aetas. V: Rihtman-Auguštin, Dunja in Maja Povržanović (ur.), *Folklore and Historical Process / Folklor i povijesni proces*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku: 33–40.

Portis-Winner, Irene

2002 *Semiotics of Peasants in Transition. Slovene Villagers and Their Ethnic Relatives in America*. Durham in London: Duke University Press.

Soeffner, Hans Georg

1989 *Auslegung des Alltags – Der Alltag der Auslegung. Zur wissenssoziologischen Konzeption einer sozialwissenschaftlichen Hermeneutik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (*Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft* 785).

1992 *Die Ordnung der Rituale. Die Auslegung des Alltags 2*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (*Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft* 993).

ON THE RECEPTION AND PRODUCTION OF HARMONY.
SOME POINTS OF DEPARTURE BASED ON THE ŠKOROMATI

Katharina Eisch and Monika Hamm, who research the history of ethnology and anthropology, state that sometimes a researcher wrote conventional texts with a characteristically homogenizing harmony that does not encompass the unevenness of everyday reality [Eisch and Hamm 2001: 13]. Perhaps one should agree with the opinion that clearly speaks about the basic position of a researcher that has not greatly reflected on his or her own positions or the positions of the informer; at the same time, it is clear that these were within the natural mental horizon of the same image of the world that, according to the researcher's conviction, both have shared in the topic researched – that is, with the witness to folk life, the object of research of another matter, another unevenness, another obscurity, and differences. Within this image of the world there was no disharmony of everyday reality.

In many respects, an examination of the unevenness of reality so many years ago suited the image and wish of the ethnologist to properly portray folk life. Was this only a matter of what the researcher wanted? At the same time, I can establish that in a large measure the wish for harmony also operated as a desire of the population that, in carrying out the custom, found its authentic time and authentic space, and also reported these to the researcher. When they told the researcher about the model of the ritual, they spoke about the ideal-typical self-realization of the myth of the settlement, about the harmonic image of a non-problematic village, and reduced the researcher's knowledge to that which he or she perhaps also implicitly wanted – that is, to research on the phenomenon of the ritual itself. If the narrators sought the authentic time and authentic space of the ritual, the researcher sought the authentic, correct form of the ritual. In this, the researcher removed the temporal and spatial context from a particular phenomenon and made its oldest known form the authentic one [cf. Lozica 1989: 37], and in seeking the urtext of the ritual he or she may have overlooked not only its contemporary performance, but also its context; that is, reality with all of the unevenness with which a ritual takes place or sometimes also does not take place.

At the same time, it is necessary to emphasize an additional phenomenon: within the Stakhanovite and cooperative ideology of the five-year plans, especially for the people of the village environments, rituals were an exit, and they were deeply internalized even before the political and systemic changes prior to the Second World War and also transmitted to children. Within this mental horizon, for the inhabitants of the countryside the interest of an outsider represented an affirmation of their world and value system in contrast to nationalism and other measures that encroached on the peasant's freedom and power. For the researchers that dedicated themselves with complete professional seriousness to the issue of rituals and customs of the "old-fashioned world" at this time, it was understandable that this was not only of no interest to socially engaged ethnological writing, which more or less affirmed the existing system, but also that this world represented one of the last oases that was free of ideology.

There is an additional possible interpretation: the ethnologists of the 19th century had mostly

experienced their primary socialization in the countryside, and their secondary socialization in a town environment, generally far from home. They therefore almost never problematized their own childhood experience, and they preserved this experience as their most authentic experience of ritual and time. Something similar has happened in the last forty years, when narration about the old times testifies to a world of ritual and so on, which simply no longer exists in the way that it was experienced by the narrators fifty years ago and more. Here, the image from childhood is the image of the authentic ritual that we can only imitate today, but no longer experience.

Some also experience ritual time as something very stressful and can hardly wait for it to pass; they therefore do not wish to participate in this time and help shape it, but instead appear only as observers. However, in many of them an ambivalence can be recognized – namely, a need for the škoromati to visit the house, and at the same time a great fear that they will do something unexpected or irreparable, from the fear that they will perhaps stain the observer too much to the fear that they may destroy something in the house.

In any case, the population wished for – and continues to wish for – harmony, and today is largely aware of or has to a large measure internalized the fact that there no longer is harmony; that it simply can no longer exist. Twenty and more years ago, the memory of harmony with the much more evident, established circumstances characteristic of a patriarchally ordered life, but also with the relatively repressive apparatus of the former communist system, still functioned, at least as the desire for something different. Perhaps in his research on costumes and costuming Niko Kuret has captured one of the last images of this vanishing harmony – namely, awareness of the world of a countryside that remains untouched by industry. Without precise analysis of his writings, it is not possible for us to know whether Niko Kuret sought this harmony and whether he asked questions about it.

According to Hans-Georg Soeffner, alongside the ritual that Kuret studied, the everyday character of social communal life was surpassed in at least three ways, in which it is possible to speak about the transcendence of individual experience, the transcendence of individual space, and the transcendence of individual time and the past [Soeffner 1992: 118–119].

Here, interested outsiders (i.e., the researcher of the 1960s or 1970s, or today's photographers and reporters) serve to freeze time. Through beautiful images – which overlook or often conceal conflict discourse about who is important in the village and who has decision-making power – they perpetuate the space and make the community recorded into something special. These outsiders are especially important when they can ensure a response, because their publications mark the time – that was the time when we were on television, and so on – similar to travels of groups to other places.

In all of this, there is more than seeking the harmony of the time. Among the spatial dimensions, one of the most important is the search for and ascertainment of their position in the collective – it is thus the harmony of the collective that is mutually created in various ways: for example, through plural response. It is very characteristic for people to answer in the plural when asked about their personal experience during a ritual: we did this, we went, we took care of, and so on – that is, they translate personal experience into the plural or collective. Of course, with regard

to Soeffner's assertion about transcendence as the basic characteristic of a ritual, the question is raised as to whether these experiences can be defined as individual at all.

Carnival and the *škoromati* do not merely exist as a collective fact. Questions that produced an individual response included *What were you dressed as?*, *How many times have you dressed up?*, and *When and how were you accepted into the community of young men?* However, even here the response depended on the type and role of narrator in the ritual. Among the organizers and initiators of the custom, the answer was always a collective "we." Thus it is possible to say that the very inclusion of the individual in the ritual determines whether his experience is discussed in a collective or singular form.

Alongside everything said, the difficulties and manner of writing by previous researchers seems more understandable. To some extent, they indicate a mutual desire for harmony, which the narrators realized through their narration, whereas the researchers described and articulated the ideal-typical reception as an ideal-typical production, and in many cases also attempted to implement it through reconstruction of the custom.